جان غريش | Jean Greisch

العَوْسَج المُلْتهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدِّين

المجلد الأول

إرْث القَرْن التّاسع عَشَر وَوَرَثته

ترجمة

محمد علي مقلد

مراجعة

مشير باسيل عون

الكتاب الجديد

جان غريش | Jean Greisch



العَوْسَج المُلْتهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدِّين

المجلد الثاني

المُقارَبات الظّاهراتيَّة والتَّحليليَّة

ترجمة

عزالعرب لحكيم بناني

مراجعة

مشير باسيل عون

الكتاب الجديد

جان غريش | Jean Greisch

العَوْسَج المُلْتهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدِّين

المجلد الثالث 1

النَّمُوذَج الإبْدالي الهِيرْمينُوطيقي



ترجمة

عزالعرب لحكيم بناني

مراجعة

مشير باسيل عون

الكتاب الجديد

جان غريش | Jean Greisch

العَوْسَج المُلْتهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدِّين

المجلد الثالث 2

النَّمُوذَج الإبْدالي الهِيرْمينُوطيقي



ترجمة

عزالعرب لحكيم بناني

مراجعة

مشير باسيل عون

الكتاب الجديد



العَوْسَج المُلْتهب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدّين

إرْث القَرْن التّاسع عَشَر ووَرَثته

كتاب العَوْسَج المُلْتهب وأنوار العَقل أوّل دراسة تحليليَّة عميقة كُتبت باللغة الفرنسيَّة عن نشأة فلسفة الدّين.

والكتاب في ثلاثة مجلّدات. يتضمّن المجلّد الأوّل، الذي يبحثُ في إرث القرن التاسع عشر وورثته، مقدّمةً عامّةً تقرّبنا من التخصُّص ومن دراسة الأنموذج الإبداليّ العقلانيّ والنقديّ. ويدرس المجلّد الثاني المقاربات الظاهراتيَّة والتحليليَّة. أمّا المجلّد الثالث [الذي قُسّم على جزأين في الترجمة العربية لضخامته] فمخصَّصٌ للمقاربة الهيرمينوطيقيَّة.

إنّ الرسالة الكبرى التي نهضت لها فلسفة الدّين هي "تَدَبُّر الدّين"، مع العلم أنّ هذا التخصُّص ظهر إلى الوجود قبل قرنين. والغاية المتوخّاة من هذا الكتاب هي دراسة الظروف التي قادت إلى ابتكار هذا التخصُّص الذي يستهدف التفكير في الدّين في تجلّياته الكبرى؛ وهو الأمر الذي يجبر الكتاب على توضيح معنى الديانات الملهمة، بدلًا من استحداث تصوُّر فلسفيّ مصطنع للدّين؛ وهو الأمر الذي يحمل الكتاب أيضاً على دراسة مجمل التجلّيات الفرديَّة والجماعيَّة للدّين، مثل الطُّقوس والمعتقدات والمواقف الروحيَّة، زيادةً على فحص المقولات الذّهنيَّة والمنطقيَّة الخطابيَّة التي أدّى إلى ظهورها؛ وهو يُراعي معطيات تاريخ الأديان التي يستدعي الأمر إدماجها داخل تفكير ينفتح في أفقه الواسع على معنى التاريخ الكلّيّ.

وتحتمل مفردة "الابتكار" دلالةً مزدوجةً: إذ يتعلّق الأمر، من جهة، بتزويد القارئ بعرض تاريخيّ للمُمثّلينَ الكبار لهذا التخصُّص، بعد تعرُّف النماذج الإبداليَّة للعقل التي تحكّمت في فلسفات الدّين المهيمنة من زَمن كانط إلى مطلع القرن الحادي والعشرين. ويسعى هذا الكتاب، من جهة أخرى، إلى فتح الأفق أمام القضايا التي يتعيّن على الفلسفة الهيرمينوطيقيَّة للدّين أن تُواجهَها اليوم، ويروم أيضًا الكشف عن الرّهانات الخاصّة بالمناقشات المحتدمة اليوم بشأن الإرث الروحيّ والدّينيّ المنتمي إلى أوروبا.

◆◆◆

فيليب كيبيل (المشرف على السلسلة)

يُعَدّ الفكر الغربيّ وارثَ إرثٍ مُزدَوج يتألّف من التراث الفلسفيّ ومن المذاهب اللاهوتيَّة المنبثقة من الإيمان بإله مُتَجَلّ. وقد وجد هذا التراث المزدوج نفسه منقاداً للحاجة إلى تعرُّف عقلانيَّتين مستقلَّة إحداهُما عن الأُخرى ولتبليغهما، وقد ظلّت العلاقة التي بينهما مُغفَلَةً في الغالب، بل مُتكتَّمًا عليها.

إنّ المهمَّة المزدوجة التي تضطلعُ بها هذه السلسلة هي ضبط هذه العلاقة بما هي علاقةٌ لَها حُضورُها الملموسُ لدى مختلف الكتّاب والمدارس، كما نلمسُها في موضوعات الفكر (المحور التاريخيّ)، وتتمثّل المهمَّة أيضًا في طرح السؤال المتعلّق بمنزلتها المعاصرة (المحور النسقيّ).

موضوع الكتاب فلسفة الدّين

ISBN 978-9959-29-506-4

دار المدار الإسلامي
توزيع حصري

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com



العَوْسَج المُلْتهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدِّين

المُقارَبات الظَّاهراتيَّة والتَّحليليَّة

كتاب **العَوْسَج المُلْتهب وأنوار العَقل** أوّل دراسة تحليليَّة عميقة كُتبت باللغة الفرنسيَّة عن نشأة فلسفة الدِّين.

والكتاب في ثلاثة مجلّدات. يتضمّن المجلّد الأوّل، الذي يبحَثُ في إرث القرن التاسع عشر وورثته، مقدّمةً عامّةً تقرّبنا من التخصُّص ومن دراسة الأنموذج الإبداليّ العقلانيّ والنقديّ. ويدرس المجلّد الثاني المقاربات الظاهراتيَّة والتحليليَّة. أمّا المجلّد الثالث [الذي قُسّم على جزأين في الترجمة العربية لضخامته] فمخصَّصٌ للمقاربة الهيرمينوطيقيَّة.

إنّ الرسالة الكبرى التي نهضت لها فلسفة الدِّين هي "تَدَبُّر الدِّين"، مع العلم أنّ هذا التخصُّص ظهر إلى الوجود قبل قرنين. والغاية المتوخّاة من هذا الكتاب هي دراسة الظروف التي قادت إلى ابتكار هذا التخصُّص الذي يستهدف التفكير في الدِّين في تجلّياته الكبرى؛ وهو الأمر الذي يجبر الكتاب على توضيح معنى الديانات الملهمة، بدلًا من استحداث تصوُّر فلسفيّ مصطنع للدِّين؛ وهو الأمر الذي يحمل الكتاب أيضاً على دراسة مجمل التجلّيات الفرديَّة والجماعيَّة للدِّين، مثل الطُّقوس والمعتقدات والمواقف الروحيَّة، زيادةً على فحص المقولات الذِّهنيَّة والمنطقيَّة الخطابيَّة التي أدّى إلى ظهورها؛ وهو يُراعي معطيات تاريخ الأديان التي يستدعي الأمر إدماجها داخل تفكير ينفتح في أُفقه الواسع على معنى التاريخ الكلّيّ.

وتحتمل مفردة "الابتكار" دلالةً مزدوجةً؛ إذ يتعلّق الأمر، من جهة، بتزويد القارئ بعرض تاريخيّ للمُمثِّلينَ الكبار لهذا التخصُّص، بعد تعرُّف النماذج الإبداليَّة للعقل التي تحكّمت في فلسفات الدِّين المهيمنة من زَمن كانط إلى مطلع القرن الحادي والعشرين. ويسعى هذا الكتاب، من جهة أُخرى، إلى فتح الأُفق أمام القضايا التي يتعيّن على الفلسفة الهيرمينوطيقيَّة للدِّين أن تُواجهَها اليوم، ويروم أيضًا الكشف عن الرِّهانات الخاصّة بالمناقشات المحتدمة اليوم بشأن الإرث الروحيّ والدِّينيّ المنتمي إلى أوروبا.

◆◆◆

أَعَلَينا إحداث تعارض بين النور المنبعث من العوسج الملتهب والنور الذي تُمِدُّنا به العقلانيَّة الفلسفيَّة، مع العلم أنّهما يختلفان في منبعهما وفي خصائصهما المتباينة؟ أَوَ يؤدّي بهاءُ الإلهام الإلهيّ إلى انبهار عين الفيلسوف المتهوِّرة بحيثُ يُصابُ بالعمى؟ أَوَلا تحتفظ الرؤية الفلسفيَّة المتبصِّرة، وهي رؤيةٌ تميِّز العقل الفلسفيّ، من الظاهرة الدِّينيَّة إلّا بما يُوافقُ منظومة ألوانها؟ أَوَلَم يظهر نور العقل الفلسفيّ إلّا من أجل "تنويرنا"، من خلال شحذ عقلنا بقدرة نقديّة تتزايد حدَّتها؟ أَوَلا يخدم نور العوسج الملتهب غايةً أُخرى غيرَ غاية بعث الأمل في قلوبنا الهَرِمَة المتعَبَة؟

في هَدْي هذه الأسئلة، يدرسُ هذا المجلّد إسهامات الأفكار التي تبلورت داخل مدرسة ظاهراتيَّة هوسرل والفلسفة التحليليَّة التي مَصدَرُها فتغنشتاين.

◆◆◆

فيليب كيبيل (المشرف على السلسلة)

يُعَدُّ الفكر الغربيّ وارثَ إرث مُزدَوج يتألّف من التراث الفلسفيّ ومن المذاهب اللاهوتيَّة المنبثقة من الإيمان بإله مُتَجَلّ. وقد وجد هذا التراث المزدوج نفسه منقاداً للحاجة إلى تعرُّف عقلانيَّتين مستقلَّة إحداهُما عن الأُخرى ولتبليغهما، وقد ظلَّت العلاقة التي بينهما مُغفَلَةً في الغالب، بل مُتَكَتَّمًا عليها.

إنّ المهمَّة المزدوجة التي تضطلعُ بها هذه السلسلة هي ضبط هذه العلاقة بما هي علاقةٌ لَها حُضورُها الملموسُ لدى مختلف الكتّاب والمدارس، كما نلمسُها في موضوعات الفكر (المحور التاريخيّ). وتتمثّل المهمَّة أيضًا في طرح السؤال المتعلّق بمنزلتها المعاصرة (المحور النسقيّ).

موضوع الكتاب **فلسفة الدِّين**

ISBN 978-9959-29-507-1

9 789959 295071

دار المدار الإسلامي توزيع حصري

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com



العَوْسَج المُلْتهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدِّين

النَّمُوذَج الإبْدالي الهِيرْمينُوطيقي

كتاب **العَوْسَج المُلْتهب وأنوار العَقل** أوّل دراسة تحليليَّة عميقة كُتبت باللغة الفرنسيَّة عن نشأة فلسفة الدِّين.

والكتاب في ثلاثة مجلَّدات. يتضمّن المجلّد الأوّل، الذي يبحَثُ في إرث القرن التاسع عشر وورثته، مقدّمةً عامّةً تقرّبنا من التخصُّص ومن دراسة الأنموذج الإبداليّ العقلانيّ والنقديّ. ويدرس المجلّد الثاني المقاربات الظاهراتيَّة والتحليليَّة. أمّا المجلّد الثالث [الذي قُسّم على جزأين في الترجمة العربية لضخامته] فمخصَّصٌ للمقاربة الهيرمينوطيقيَّة.

إنّ الرسالة الكبرى التي نهضت لها فلسفة الدِّين هي "تَدَبُّر الدِّين"، مع العلم أنّ هذا التخصُّص ظهر إلى الوجود قبل قرنين. والغاية المتوخّاة من هذا الكتاب هي دراسة الظروف التي قادت إلى ابتكار هذا التخصُّص الذي يستهدف التفكير في الدِّين في تجلّياته الكبرى؛ وهو الأمر الذي يجبر الكتاب على توضيح معنى الديانات الملهمة، بدلًا من استحداث تصوُّرٍ فلسفيّ مصطنع للدِّين؛ وهو الأمر الذي يحمل الكتاب أيضاً على دراسة مجمل التجلّيات الفرديَّة والجماعيَّة للدِّين، مثل الطُّقوس والمعتقدات والمواقف الروحيَّة، زيادةً على فحص المقولات الذِّهنيَّة والمنطقيَّة الخطابيَّة التي أدّى إلى ظهورها؛ وهو يُراعي معطيات تاريخ الأديان التي يستدعي الأمر إدماجها داخل تفكير ينفتح في أفقه الواسع على معنى التاريخ الكلّيّ.

وتحتمل مفردة "الابتكار" دلالةً مزدوجةً؛ إذ يتعلّق الأمر، من جهة، بتزويد القارئ بعرض تاريخيّ للمُمثِّلين الكبار لهذا التخصُّص، بعد تعرُّف النماذج الإبداليَّة للعقل التي تحكّمت في فلسفات الدِّين المهيمنة من زمن كانط إلى مطلع القرن الحادي والعشرين. ويسعى هذا الكتاب، من جهة أخرى، إلى فتح الأفق أمام القضايا التي يتعيّن على الفلسفة الهيرمينوطيقيَّة للدِّين أن تُواجهها اليوم، ويروم أيضًا الكشف عن الرِّهانات الخاصّة بالمناقشات المحتدمة اليوم بشأن الإرث الروحيّ والدِّينيّ المنتمي إلى أوروبا.

◆◆◆

إنّ الهيرمينوطيقا، التي تُعَدّ نظريَّة عمليات الفهم المتضمّنة في تأويل النصوص والآثار والأفعال، مَرَّتْ بتاريخ طويل وأكثر عَراقةً من تاريخ الفلسفة. وقد اصطدم تأمُّل الصور المتعدّدة التي اتّخذها فنُّ التأويل بمشكلة الدِّين غيرَ مرّة. ولا يكفي القول إنَّ الظَّواهر الدِّينيَّة تحتاج إلى تأويل، بل نقولُ كذلكَ إنَّ تأويلها يثير مُشكلات مخصوصة، إذ إنَّ التأويل يدخل على أوجُه مُختلفة في جوهر الظاهرة الدِّينيَّة نفسها. من هذه الزاوية، يفحص هذا المجلّد القضايا الكبرى التي يُقدّمها فهم الخطاب الدِّينيّ إلى العقل الفلسفيّ. إذ يوضح الفصلان الأوّلان الأسباب التي اقتضت الالتجاءَ إلى أنموذج إبداليّ جديد للعقل، وهو العقل الهيرمينوطيقيّ الذي حصل على ترجمته الفلسفيَّة خلال القرن العشرين في أعمال ديلتاي وغادامير وهايدغر وريكور. وقد أخضع المؤلّف إسهامات هؤلاء في تجديد فلسفة الدِّين لفحص عميق في الفصول الثلاثة الأخيرة، من خلال مقابلتهم بالإرث الثُّلاثيّ كما تمثَّل في فلسفات الحياة (برغسون) والتفكُّر (نابير) والوجود (ياسبرز).

◆◆◆

فيليب كيبيل (المشرف على السلسلة)

يُعَدّ الفكر الغربيّ وارثَ إرثٍ مُزدَوج يتألّف من التراث الفلسفيّ ومن المذاهب اللاهوتيَّة المنبثقة من الإيمان بإله مُتَجلّ. وقد وجد هذا التراث المزدوج نفسه منقاداً للحاجة إلى تعرُّف عقلانيَّتين مستقلَّة إحداهُما عن الأخرى ولتبليغهما، وقد ظلَّت العلاقة التي بينهما مُغفلَةً في الغالب، بل مُتَكتَّمًا عليها.

إنّ المهمَّة المزدوجة التي تضطلعُ بها هذه السلسلة هي ضبط هذه العلاقة بما هي علاقةٌ لها حُضورُها الملموسُ لدى مختلف الكتّاب والمدارس، كما نلمسُها في موضوعات الفكر (المحور التاريخيّ). وتتمثّل المهمَّة أيضًا في طرح السؤال المتعلّق بمنزلتها المعاصرة (المحور النسقيّ).

ISBN 978-9959-29-508-8

9 789959 295088

موضوع الكتاب **فلسفة الدِّين**

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com

دار المدار الإسلامي
توزيع حصري



العَوْسَج المُلْتهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدِّين

النَّمُوذَج الإبْدالي الهِيرْمِينُوطيقي

كتاب **العَوْسَج المُلْتهِب وأنْوار العَقْل** أوّل دراسة تحليليَّة عميقة كُتبت باللغة الفرنسيَّة عن نشأة فلسفة الدِّين.

والكتاب في ثلاثة مجلّدات. يتضمّن المجلّد الأوّل، الذي يبحثُ في إرث القرن التاسع عشر وورثته، مقدّمةً عامّةً تقرّبنا من التخصُّص ومن دراسة الأنموذج الإبداليّ العقلانيّ والنقديّ. ويدرس المجلّد الثاني المقاربات الظاهراتيَّة والتحليليَّة. أمّا المجلّد الثالث [الذي قُسِّم على جزأين في الترجمة العربية لضخامته] فمخصَّصٌ للمقاربة الهيرمينوطيقيَّة.

إنّ الرسالة الكبرى التي نهضت لها فلسفة الدِّين هي "تَدَبُّر الدِّين"، مع العلم أنّ هذا التخصُّص ظهر إلى الوجود قبل قرنين. والغاية المتوخّاة من هذا الكتاب هي دراسة الظروف التي قادت إلى ابتكار هذا التخصُّص الذي يستهدف التفكير في الدِّين في تجلّياته الكبرى؛ وهو الأمر الذي يجبر الكتاب على توضيح معنى الديانات الملهمة، بدلًا من استحداث تصوُّر فلسفيّ مصطنع للدِّين؛ وهو الأمر الذي يحمل الكتاب أيضاً على دراسة مجمل التجلّيات الفرديَّة والجماعيَّة للدِّين، مثل الطُّقوس والمعتقدات والمواقف الروحيَّة، زيادةً على فحص المقولات الذِّهنيَّة والمنطقيَّة الخطابيَّة التي أدّى إلى ظهورها؛ وهو يُراعي معطيات تاريخ الأديان التي يستدعي الأمر إدماجها داخل تفكير ينفتح في أفقه الواسع على معنى التاريخ الكلّيّ.

وتحتمل مفردة "الابتكار" دلالةً مزدوجةً؛ إذ يتعلّق الأمر، من جهة، بتزويد القارئ بعرض تاريخيّ للمُمثّلينَ الكبار لهذا التخصُّص، بعد تعرُّف النماذج الإبداليَّة للعقل التي تحكّمت في فلسفات الدِّين المهيمنة من زَمن كانط إلى مطلع القرن الحادي والعشرين. ويسعى هذا الكتاب، من جهة أُخرى، إلى فتح الأفق أمام القضايا التي يتعيّن على الفلسفة الهيرمينوطيقيَّة للدِّين أن تُواجهَها اليوم، ويروم أيضًا الكشف عن الرِّهانات الخاصّة بالمناقشات المحتدمة اليوم بشأن الإرث الروحيّ والدِّينيّ المنتمي إلى أوروبا.

◆◆◆

إنّ الهيرمينوطيقا، التي تُعَدّ نظريَّة عمليات الفهم المتضمّنة في تأويل النصوص والآثار والأفعال، مَرّت بتاريخ طويل وأكثر عَراقةً من تاريخ الفلسفة. وقد اصطدم تأمُّل الصور المتعدّدة التي اتخذها فنّ التأويل بمشكلة الدِّين غيرَ مرّة. ولا يكفي القول إنّ الظواهر الدِّينيَّة تحتاج إلى تأويل، بل نقولُ كذلكَ إنّ تأويلها يثير مُشكلات مخصوصةً، إذ إنّ التأويل يدخل على أوجُه مُختلفةٍ في جوهر الظاهرة الدِّينيَّة نفسها. من هذه الزاوية، يفحص هذا المجلّد القضايا الكبرى التي يُقدّمها فهم الخطاب الدِّينيّ إلى العقل الفلسفيّ. إذ يوضح الفصلان الأوّلان الأسباب التي اقتضت الالتجاءَ إلى أنموذج إبداليّ جديد للعقل، وهو العقل الهيرمينوطيقيّ الذي حصل على ترجمته الفلسفيَّة خلال القرن العشرين في أعمال ديلتاي وغادامير وهايدغر وريكور. وقد أخضع المؤلّف إسهامات هؤلاء في تجديد فلسفة الدِّين لفحص عميق في الفصول الثلاثة الأخيرة، من خلال مقابلتهم بالإرث الثُّلاثيّ كما تمثّل في فلسفات الحياة (برغسون) والتفكُّر (نابير) والوجود (ياسبرز).

◆◆◆

فيليب كيبيل (المشرف على السلسلة)

يُعَدّ الفكر الغربيّ وارثَ إرث مُزدَوج يتألّف من التراث الفلسفيّ ومن المذاهب اللاهوتيَّة المنبثقة من الإيمان بإله مُتَجَلّ. وقد وجد هذا التراث المزدوج نفسه منقاداً للحاجة إلى تعرُّف عقلانيّتين مستقلّة إحداهُما عن الأُخرى ولتبليغهما، وقد ظلّت العلاقة التي بينهما مُغفَلةً في الغالب، بل مُتَكتَّمًا عليها.

إنّ المهمَّة المزدوجة التي تضطلعُ بها هذه السلسلة هي ضبط هذه العلاقة بما هي علاقةٌ لَها حُضورُها الملموسُ لدى مختلف الكتّاب والمدارس، كما نلمسُها في موضوعات الفكر (المحور التاريخيّ)، وتتمثّل المهمّة أيضًا في طرح السؤال المتعلّق بمنزلتها المعاصرة (المحور النسقيّ).

ISBN 978-9959-29-508-8

9 789959 295088

موضوع الكتاب فلسفة الدِّين

دار المدار الإسلامي
توزيع حصري

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com



جان غريش

فيلسوفٌ فرنسيٌّ مُعاصرٌ.

من مَواليد لوكسمبورغ، عامَ 1942.

كانَ أُستاذَ الفلسفة ومديرَ حَلقة السِّلك الثّالث بكليَّة الفلسفة بالمَعهد الكاثوليكيِّ بباريس، وهو أُستاذٌ باحثٌ مُلحقٌ بأرشيفِ هوسرل وبالمعهدِ الوطنيِّ للبحثِ العلميِّ بباريس.

مجالاتُهُ البحثيَّةُ: الهيرمينوطيقا المعاصرةُ، وفلسفةُ الدِّين، والتَّأويلُ، والأَنثربولوجيا الفلسفيَّةُ، وهوَ مُختَصٌّ بهايدغر وريكور.

من مؤلَّفاته المَنشورَة:

- **الهيرمينوطيقا والغراماتولوجيا**، 1977.
- **الكلامُ السَّعيدُ: مارتن هايدغر بينَ الكلمات والأشياء**، 1987.
- **الهيرمينوطيقا والميتافيزيقا (بالألمانيَّة)**، 1993.
- **الأنطولوجيا والزَّمانيَّةُ: مَدخلٌ إلى تأويل كاملٍ لكتابِ (الكينونة والزَّمان) لهايدغر**، 1994.
- **شجَرَةُ الحياةِ وشجَرَةُ المعرفَة: الجُذورُ الفينومينولوجيَّةُ لهيرمينوطيقا هايدغر**، 2000.
- **الكوجيتو الهيرمينوطيقيُّ: الهيرمينوطيقا الفلسفيَّةُ والإرثُ الدّيكارتيّ**، 2000.
- **بول ريكور: مَسارُ المعنى**، 2001.
- **الإصغاءُ بأُذنٍ أُخرى: الرِّهاناتُ الفلسفيَّةُ للهيرمينوطيقا الإنجيليَّة**، 2006.
- **مَن نحنُ: دُروبٌ فينومينولوجيَّةٌ نحوَ الإنسان**، 2009.
- **الخَطيئةُ والاقتدارُ: الفلسفةُ الأنثربولوجيَّة لدى بول ريكور [بالألمانيَّة]**، 2009.
- **من اللاآخر إلى الآخر كلّه: الإلهُ والمُطلَقُ في اللاهوت الفلسفيِّ للحداثة**، 2012.
- **العَيشُ بالتَّفلسُف: التَّجربَةُ الفلسفيَّةُ، والتَّمارينُ الرُّوحيَّةُ، وعلاجُ النَّفس**، 2015.
- **مُلاقاةُ الحَقيقَة**، 2017.

تُرجِمَتْ أَعمالُهُ إلى عِدَّةِ لُغاتٍ، كالإنجليزيَّةِ، والإسبانيَّةِ، واليابانيَّةِ، والرُّومانيَّةِ.



محمد علي مقلد

مَواليد جرجوع، جَنوب لبنان ، 1948

دكتوراه من جامعة السّوربون، باريس، 1987

أُستاذٌ في الجامعة اللبنانيَّة

من مُؤلَّفاته:

- **الشّعرُ والصّراعُ الأيديولوجيُ: دراسةٌ عن علاقة الشّعر بالسّياسَة**، دار الآداب، بيروت
- **الأُصوليّاتُ**: دراسةٌ في **مُعوّقات النُّهوض العَربيّ**، دار الفارابيّ، بيروت
- **قضايا حضاريَّةٌ عَربيَّةٌ حديثَةٌ ومُعاصرَة**، دار المنهل اللبنانيّ، بيروت
- **المحاصصونَ والدَّولةُ اليَتيمَة**، دار الانتشار العربيّ، بيروت

من تَرجَماته:

- **الأخلاقُ البروتستانتيَّةُ وروحُ الرَّأسماليَّة**، ماكس فيبر، مركز الإنماء القوميّ، بيروت
- **الجنسانيَّةُ في الإسلام**، عبد الوهاب بوحديبة، سراس للنَّشر، تونس
- **أوهامُ الهويَّة**، داريوش شايغان، دار السّاقي، بيروت
- **المعجزَةُ في الاقتصاد**، ألان بيرفيت، (بالمشاركة معَ بسّام حجار)، دار النَّهار، بيروت
- **فَلسَفَةُ كانط النَّقديَّة**، جيل ديلوز، مركز الإنماء القوميّ، بيروت
- **نيتشه والفَلسَفة**، جيل ديلوز، مركز الإنماء القوميّ، بيروت
- **الشُّيوعيَّةُ: أيَّةُ نَفحَة جَديدَة**، لوسيان سيف، دار الفارابيّ، بيروت



عزالعرب لحكيم بناني

من مواليد مدينة فاس المغربيَّة، 1960.

دكتوراه من جامعة السّوربون (1988)، ودكتوراه الدَّولة من جامعة سيدي محمد بن عبد الله.

يشتغلُ في حُقول البَحث العلميّ الآتية: هيرمينوطيقا الدّين، والقانون، وحُقوق الإنسان، من خلال مَنهجيَّة الفَلسَفَة التَّحليليَّة.

مؤلّفاته:

- **الظّاهراتيَّةُ وفلسَفةُ اللُّغة: تَطوُّر مَباحث الدَّلالة في الفلسفة النَّمساويَّة**، الدَّار البيضاء، 2003.
- **الهيرمينوطيقا وعلمُ الجَمال واللاهوت**، الدَّار البيضاء، 2007 (مؤلَّف جماعيّ).
- **الاحتجاجُ بيْن القانون والفلسَفة**، فاس، 2017.

ترجماته:

تَرجَمَ مجموعةً من الكُتُب عن اللُّغَتين الألمانيَّة والإنجليزيَّة لفولفغانغ إيزر (1997) ومانفريد فرانك (2003) وفريتس فالنر (2001).

نَشَرَ بعضَ بُحوثه في الدَّوريّات المتخَصّصَة العَرَبيَّة، ونشَرَ أغلبها في إطار التَّعاوُن مَع جامعات تونس وكاسل وفيينّا وفيشتا. وصدَرَتْ مَقالاتُ السَّنَوات الثَّلاث الأخيرة في كُتُب جَماعيَّة انصبَّتْ عَلى قَضايا القانون الخاصّ ومَوروث الحَداثَة في مُواجَهَة التَّعدُّديَّة القانونيَّة ومَوروث الثَّقافَة الشَّرعيَّة الإسلاميَّة (Meiner Verlag 2016)؛ والاحتجاج ووُجوب الانصياع للقانون (Frankfurt/M 2017)؛ واللُّغة والدّيكتاتوريَّة (Delbrück 2018)؛ والعَدل والقانون من زاوِيَة الشَّريعَة والأخلاق (مجلَّة حكمة Hikma الألمانيَّة، 2018).

جان غريش

Telegram:
@PhilosophersDocumentaries

العَوْسَج المُلتَهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدِّين

المجلد الأول

إرْث القَرْن التّاسع عَشَر وَوَرَثته

ترجمة
الدكتور محمد علي مقلد

مراجعة
مشير باسيل عون

دار الكتاب الجديد المتحدة

جان غريش

العَوْسَج المُلتَهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدِّين

المجلد الثاني

المُقارَبات الظّاهراتيَّة والتَّحليليَّة

ترجمة

عزالعرب لحكيم بناني

مراجعة

مشير باسيل عون

دار الكتاب الجديد المتحدة

جان غريش

العَوْسَج المُلتَهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدِّين

المجلد الثالث

النَّمُوذَج الإبْدالي الهِيرْمينُوطيقي

A

ترجمة

عزالعرب لحكيم بناني

مراجعة

مشير باسيل عون

دار الكتاب الجديد المتحدة

جان غريش

العَوْسَج المُلتَهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدِّين

المجلد الثالث

النَّمُوذَج الإبْدالي الهِيرْمينُوطيقي

B

ترجمة

عزالعرب لحكيم بناني

مراجعة

مشير باسيل عون

دار الكتاب الجديد المتحدة

المحتويات

القسم الأول
النموذج العقلاني

القسم الثاني
النموذج النقدي

المحتويات

القسم الرابع
النموذج الإبدالي التحليلي

المحتويات

Der feurige Busch und Mose.
2. B. Mose 3.



Als Mosen sich der HErr im Flammen-Busch ließ hören.
entschuhte Mose sich / das heilig Land zu ehren.
Der Ort / wo GOttes Ehr / und seiner Gnade Schein/
erscheinen / muß von uns nicht unbeehret seyn.

عندما أصغى موسى في النيران إلى الله وهو يكلمه/ خلع موسى نعليه/ لتمجيد الأرض
المقدسة. المكان/ حيث يظهر مجد الله/ وتظهر نعمته/ لا يجب أن يظل بدون تمجيد.

العوسج الملتهب وموسى

لوحة محفورة على نحاس، لجان جاك سوندرار، مستقاة من الكتاب المقدس
في نورمبرغ في منتصف القرن السادس عشر ميلادي

Original Title: **Le buisson ardent et les lumières de la raison,**
L'invention de la philosophie de la religion,
Tome I: Héritages et héritiers du XIX^e siècle
by **Jean Greisch**
Copyright © **Les Éditions du Cerf, 2002**

جميع الحقوق محفوظة للناشر بالتعاقد مع دار سيرف - فرنسا
نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية سنة 2002
© دار الكتاب الجديد المتحدة 2020
الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير 2020

العَوْسَج المُلتَهِب وأنْوار العَقْل: ابتكار فلسفة الدِّين
الجزء الأول: إرْث القَرْن التّاسع عَشَر وَوَرَثته
ترجمة د. محمد علي مقلد
موضوع الكتاب فلسفة الدِّين
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
الحجم 17 × 24 سم
التجليد فنّي مع جاكيت

ردمك ISBN 978-9959-29-505-7 (رقم المجموعة)
ردمك ISBN 978-9959-29-506-4 (رقم الجـــزء)
رقم الإيداع المحلي 2009/353
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + خليوي 89 39 93 3 961 +
+ 961 1 75 03 05 فاكس 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

Telegram:
@PhilosophersDocumentaries

جميع الحقوق محفوظة للدار، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + نقال 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com

كلِمَةُ النّاشِر

سالِم أحمد الزّريقانيّ

تعودُ صِلَتي بكتابِ الفيلسوفِ جان غريش Jean Greisch المشهورِ الذي عُنوانُهُ العَوسَجُ المُلتَهِبُ وأنوارُ العَقلِ: ابتِكارُ فَلسَفَةِ الدِّين *Philosophie & Théologie: Le Buisson Ardent et les lumières de la raison* إلى سنواتٍ طويلةٍ جدًّا، مُنذُ أن فكَّرْتُ جدِّيًا في ترجمةِ أعمالِ بول ريكور التي شرَعْتُ في إصدارِها في بدايةِ الألفِيَّةِ والتي لا تَزالُ تَصدُرُ تِباعًا(*)، ولا سِيَّما حينَ كُنْتُ أُطالِعُ مُسَوَّداتِ التَّرجمةِ في صُوَرِها النِّهائيَّةِ قبلَ البَدءِ عَمَليًّا بِطِباعتِها ونَشرِها. إذ لَفتَ نَظَري حينَذاكَ أنَّ ريكور كانَ دائمَ الإحالَةِ في مسائلَ مُعَيَّنةٍ على غريش، تلميذِهِ وصديقِهِ وصَفِيِّه لاحِقًا، على الرَّغمِ من شُهرتِهِ ونُجوميَّتِهِ وأُستاذيَّتِهِ وفارِقِ السِّنِّ والتَّجربَةِ بينَهُما. والحَقُّ أنَّ سَعيي في البِدايةِ كانَ مُتَّجِهًا صوبَ الاطِّلاعِ على كتابِهِ المشهورِ آنَذاكَ الذي عُنوانُهُ الأنطولوجيا والزَّمانيَّة على أساسِ أنَّهُ كانَ يُمثِّلُ حتّى ذلك الوقتِ ذروةَ إنتاجِهِ الفلسفيِّ وقِمَّتَهُ، لِيَأتِيَ بَعدَ ذلكَ التَّفكيرُ جدِّيًا في اتِّخاذِ الخطواتِ اللازمةِ لِترجمتِهِ، وهيَ الخطواتُ أنفُسُها التي اتَّخَذْتُها في جَميعِ كُتُبي المُتَرجَمَةِ التي أصدَرْتُها طَوالَ عِشرينَ عامًا، وما زِلْتُ أَتَّخِذُها في جَديدِ ما يُترجَمُ عِندي.

غيرَ أنّي حينَ بَدَأتُ أُتابِعُ بِدِقَّةٍ الكُتُبَ المُهِمَّةَ والمفصليَّةَ في مَساقاتِها، التي تُصدِرُها دورُ النَّشرِ الغربيَّةُ المختلفةُ والتي تَنسَجِمُ مع المَحاورِ التي انتَقَيْناها في

(*) ستَصدُرُ بِعَونِ اللهِ عَن دارِ الكِتابِ الجَديدِ ترجَمَةُ كتابٍ جَديدٍ لريكور عُنوانُهُ في مَدرَسَةِ الفينومينولوجيا *A L'ecole de La Phénoménologie*، وكتابٍ آخَرَ صَغيرٍ عُنوانُهُ الشَّرّ *Le mal*.

عَمَلِنا لِما وَجَدْنا في مُعالَجَتِها مِن نَقصٍ كبيرٍ في الثَّقافةِ العربيَّةِ، وذلكَ بزِيارةِ مَعارِضِ الكُتُبِ العالميَّةِ وفي مُقَدِّمَتِها معرضُ فرانكفورت ثُمَّ مَعرِضُ لندن والاتِّفاقِ على شِراءِ حُقوقِ التَّرجَمَةِ من النّاشرِ نفسِهِ مُباشَرَةً، اكتَشَفْتُ بِالمصادَفةِ صُدورَ هذهِ الدُّرَّةِ النَّفيسَةِ واليَتيمةِ دفعَةً واحدةً، عِلمًا بأَنَّ الكتابَ كانَ قد صدرَ مُنَجَّمًا بينَ عامَي 2002 و2004، فانحرَفَتْ نَظرَتي كلِّيًّا صوبَ هذا الكتابِ. وما زِلْتُ أذكُرُ أماراتِ الدَّهشَةِ على وَجهِ مُديرِ دارِ سيرف، السَّيِّد Éric T. de Clermont-Tonnerre، حينَ رَآني أَحمِلُ الكتابَ الضَّخمَ من الرَّفِّ الذي كانَ مَعروضًا عليه إلى مكتبِهِ، ولا أَنسى كلِماتِهِ التي وَجَّهَها إلَيَّ، إذ قال لي ما تَرجَمَتُهُ الحَرفيَّةُ: "هذا الكتابُ ضَخمٌ وصَعبٌ جِدًّا وهوَ في مُجَلَّداتٍ كبيرةٍ ويَعسُرُ، إن لَم يَستَحِلْ، أن تُترجِمَهُ وتَتَحَمَّلَ نَفَقاتِهِ وَحدَكَ؛ لأَنَّ ترجمتَهُ ليسَتْ هيِّنةً أبدًا وتَحتاجُ إلى خطَّةٍ وفَريقِ عملٍ من مُترجِمينَ ومُراجِعينَ وغَيرِهِم". وزادَ على ذلكَ أَنَّ الكِتابَ، لِفَرطِ صُعوبتِهِ ودِقَّتِهِ وتَخَصُّصِهِ، لَمّا يُترجَمْ بَعدُ إلى أيَّةِ لُغَةٍ مِن لُغاتِ دُوَلِ العالَمِ الغَربيَّةِ مِنها والشَّرقيَّةِ، ولا شَكَّ في أَنَّ لِذلكَ دَلالَتَهُ ومَغزاهُ. بَيدَ أَنَّ كُلَّ ذلكَ لَم يَثْنِ نِيَّتي ولَم يُقْعِدْ هِمَّتي، فأَخبَرْتُهُ أَنِّي عازِمٌ عَلى الاتِّفاقِ مَعَهُ على ترجمتِهِ، معَ عِلمي سَلَفًا بِأَنِّي سأَدخُلُ في نَفَقٍ طويلٍ جدًّا، لكِنَّ نِهايَتَهُ مُضيئةٌ والسَّيرَ فيهِ مُمتِعٌ. وشَعَرْتُ بِأَنِّي أَمامَ تَحَدٍّ كبيرٍ، ولَم أَكُن موقِنًا بِأَنِّي سأُنهي المهمَّةَ على النَّحوِ المأمولِ، لكنِّي قَرَّرْتُ أن أَتَوَكَّلَ على اللهِ وأَخوضَ لُجَّةَ هذهِ المُغامَرَةِ، وها هيَ ذي ثَمَرَتُها بينَ أَيدي القُرّاءِ الكِرامِ، والحُكمُ عليها مَتروكٌ لَهُم.

وحينَ جَلَبْتُ مَعي الكتابَ بِمُجَلَّداتِهِ الضَّخمةِ إلى بيروت بدَأَتْ مَرحلَةٌ أُخرى هيَ البَحثُ عن الأَساتذةِ والباحِثينَ المهتمِّينَ بِفلسفةِ الدِّينِ والهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا، ولا سِيَّما أَصدقاءُ المؤلِّفِ الذين زامَلوهُ في قاعاتِ الدَّرسِ، أو أَصفياؤُهُ وتلاميذُهُ الخُلَّصُ، وهُم قِلَّةٌ قَليلَةٌ جدًّا في العالمِ العربيِّ كلِّهِ، ورُبَّما لا يتجاوزُ عَدَدُهُم أصابعَ اليدِ الواحدةِ. وكُنْتُ في أَثناءِ ذلكَ أَتَواصَلُ دائمًا معَ النّاشرِ الفرنسيِّ والفيلسوفِ غريش نَفسِهِ الذي شَدَّ على يَدي وشَجَّعَني كثيرًا على ترجمةِ كِتابِهِ. وقَد طالَبْتُهُ بِأَن يُرسِلَ إلَيَّ سيرتَهُ العلميَّةَ، فلَمّا بَلَغَتْني هالَتْني؛ إذ أَلفَيْتُها تزيدُ على أربعينَ صفحةً حافِلةً، هذا من ناحيةٍ، ومن ناحيةٍ أُخرى أُحبِطتُ كثيرًا حينَ بَلَغَتْني إجاباتُ الاستشاراتِ العلميَّةِ التي أَرسَلْتُها إلى ذَوي الشَّأنِ والتي

تتعلّقُ بإمكانِ تَرجَمَةِ هذا الكِتابِ، إذ خَذَّلَني غيرُ واحِدٍ مِنهُم عَن ذلكَ ولامَني لاتّجاهي دائمًا إلى تَرجَمَةِ الكُتُبِ الكبيرةِ والموسوعيَّةِ والصَّعبةِ، بِحُجَّةِ أنّا نحنُ العرب لَسْنا مُؤَهَّلِينَ بَعدُ لِذلكَ. وهناكَ من قالَ إنَّ الكتابَ يُعالِجُ ظواهرَ تَخُصُّ سياقاتٍ في ثَقافاتٍ أُخرى ليسَ لدينا مُتَخَصِّصونَ فيها، ولا سِيَّما أنَّ أغلبَ المعلوماتِ فيهِ رُبَّما تَرِدُ أوّلَ مَرَّةٍ في المكتبَةِ العربيَّةِ، وإنَّهُ يتناولُ حقلًا بِكرًا في الثّقافةِ العربيَّةِ المعاصرةِ، وإنّا لا نمتلكُ ما يَكفي مِن المعرفةِ والخِبرةِ لِترجمةِ بعضِ ما يَرِدُ فيهِ مِن مُصطلَحاتٍ فلسَفيَّةٍ أو لاهوتيَّةٍ مُتَخَصِّصةٍ لأنَّها غيرُ معروفةٍ وغيرُ متداوَلَةٍ عندَنا، وإنَّ الفلاسفةَ واللاهوتِيِّينَ الذين يُحاوِرُهُم غريش في هذا الكتابِ ما زالَتْ أغلبُ أعمالِهِم غيرَ مُترجَمَةٍ إلى العربيَّةِ، إلى غَيرِ ذلكَ من رُدودٍ مُحبِطَةٍ ومُخَذِّلَةٍ.

لكِنْ، على الرَّغمِ مِن كلِّ تلكَ المُثَبِّطاتِ قَرَّرْتُ أن أُتَرجِمَ هذا الكتابَ وأن أسيرَ إلى نهايةِ الطَّريقِ فيهِ وأن أتحمَّلَ تكاليفَهُ وَحدي، معَ عِلمي بِضَخامتِهِ وسَعَتِهِ وعُمقِهِ وصُعوبةِ ترجمتِهِ، وبِأنَّ كثيرًا مِن القضايا التي يَعرِضُها رُبَّما تُثارُ أوّلَ مَرَّةٍ في العربيَّةِ؛ إذ إنَّ المكتبةَ العربيَّةَ تكادُ تَخلو إلى يَومِنا هذا من كتابٍ مَرجِعيٍّ جامعٍ في فلسفةِ الدِّينِ، وأغلبُ ما تُرجِمَ في هذا الحَقلِ ليسَ سِوى كتاباتٍ مُقتضَبَةٍ لا تُسمِنُ ولا تُغني من جوعٍ، بِحيثُ يُمكِنُ القَولُ إنَّ كلَّ ما نُشِرَ بالعربيَّةِ في فلسفةِ الدِّينِ لا يَعدو، إذا ما قِيسَ بِعملِ غريش الهائلِ في موسوعتِهِ هذه، أن يكونَ نُتَفًا من هُنا أو هُناك وإضاءاتٍ لِنِقاطٍ مَحدودَةٍ، أمّا كتابُ غريش فيُحيطُ بالموضوعِ وأعلامِهِ إحاطةَ شُمولٍ واستيعابٍ.

وقَد وَضَعَتْنا سَعَةُ معارفِ الكتابِ والمعلوماتِ التي يحتويها أمامَ تحدِّياتٍ صعبةٍ أَخَذَتْ مِنّا كُلَّ مَأخَذٍ، بحيثُ استَغرَقَت ترجمتُهُ ومُراجعتُهُ وإعادةُ تحريرِ قسطٍ وافرٍ منهُ عَشرَ سَنواتٍ كاملةً، كانَتْ حِصَّةُ التَّرجمةِ مِنها خمسَ سنواتٍ، أمّا السَّنواتُ الخَمسُ الأُخرى فاستَهلَكَتْها عمليّاتُ المراجَعَةِ على النَّصِّ الأصليِّ، وتَدقيقِ التَّرجمةِ، وضبطِ المصطلحاتِ وتَوحيدِها، وكتابةِ المقدِّماتِ، وعَمَلِ الفهارسِ.

ولا بُدَّ مِن كَلِمَةٍ بِشأنِ المُقَدِّماتِ المُتَعَدِّدَةِ لِهذا الكِتابِ. فقَد اتَّفَقْتُ مع غريش على أن يَكتُبَ مقدِّمةً خاصَّةً للتَّرجمةِ العربيَّةِ، فكتَبَها في نَحوِ عشرينَ

صفحةً أو أكثَرَ تحدَّثَ فيها عن التَّطوُّراتِ التي حدثَتْ في هذا الحقلِ بعدَ صُدورِ الكتابِ، وهي مُقدِّمةٌ عَميقةٌ ومُهمَّةٌ تُكمِلُ مسيرةَ الكتابِ. واتَّفقْتُ كذلك مع الأُستاذِ الدُّكتور مُشير عون على أن يكتُبَ مُقَدِّمةً خاصَّةً تكونُ بمَنزِلَةِ بحثٍ مُفَصَّلٍ في فلسفةِ الدِّينِ يُكتَبُ للكتابِ خاصَّةً. أمّا الدُّكتور عزُّ العرب فقَد تَكفَّلَ بكتابةِ مُقَدِّمةٍ ضافِيةٍ لكلِّ جُزءٍ مِن أَجزاءِ الكتابِ، حتّى الجُزءِ الأَوَّلِ الذي ترجَمَهُ الدُّكتور محمَّد عليّ مقلد، إذ كتَبَ مُقدِّمةً لهُ، وراجَعَ التَّرجمَةَ كامِلَةً.

أمّا عَمَلُنا نَحنُ في دارِ الكِتابِ الجَديدِ في هذا الكتابِ فأمرٌ لا يَعلَمُهُ إلّا اللهُ، وبَعضُ مَظاهِرِهِ حَملُنا مُسَوَّداتِ تَرجَمَتِهِ من بَلَدٍ إلى بَلَدٍ، وإعادَتُنا تَحريرَ جُزءٍ كبيرٍ مِنهُ، وبَذلُنا فيهِ جُهودًا وأوقاتًا وأموالًا ما كانَ لَنا أن نَبذلَ عُشرَ مِعشارِها لَو حَصَرْنا تَفكيرَنا في الرِّبحِ الماليِّ والكَسبِ التِّجاريِّ، فنَسأَلُ اللهَ أن ينفَعَ بِهِ القُرّاءَ.

مقدّمة المؤلف للطبعة العربيَّة

﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: الآية 2]
جُزءٌ من آيةٍ استشهد به ابن رشد في
(فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)

يُشبه كتابُ الفلسفةِ، شأنُهُ شأنُ أيِّ كتابٍ آخر، قارورةً (تتضمّنُ رسالةً بداخلها) قذفناها في البحر دون أن نعلم أبدًا: ما السواحلُ التي ستستقرُّ عندها، ولا كيف سيَفكُّ القارئُ رموزَ الرّسالة، ولا كيف سيتلقّاها. وإذا توصّل إلى ذلك، لـحُسن الحظِّ، فسيعُودُ الفضلُ في ذلك آنذاكَ إلى عمل المترجمين، وهم الشارحون الأوائل الذين أوَّلوا هذا الكتاب.

لذلك، ستكون الكلمات الأولى في هذه المقدّمة عباراتِ شكرٍ واعترافٍ بجميل دار النشر وهي دار الكتاب الجديد وبجميلِ فريق الترجمة الذي يتكوَّنُ من الأستاذين عزالعرب لحكيم بناني ومحمد علي مقلد والأستاذ المراجع مشير عون؛ وهو الأمرُ الذي سمح لهذا الكتاب بالوصول إلى الضّفّة الأخرى من المتوسّطِ، وهي ضفّةٌ يكادُ يتعذّرُ عبورُها اليوم، وسمحَ كذلك بوضع هذا الكتابِ بين يدي القارئِ العربِي.

إنّ العملَ الصّعبَ الذي يتجشّمُهُ المترجمُ يندرجُ ضمن التقليد الطويل الذي يتواترُ قيامُهُ على مقولةِ «بالرَّغم من كلِّ شيءٍ»(1)، وهي المقولةُ التي تُشكِّلُ الهيرمينوطيقا جزءًا منها، بناءً على التّعريف الذي عرّفتُ به الهيرمينوطيقا

(1) Paul RICŒUR, *Sur la traduction*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, 8 ; 28.

في كتاب صدر لي مؤخّرًا وهو أنّها **حكمة اللاأكيد**[2]. إذ يواجه المترجمُ، شأنُهُ شأنُ الشارح، «اختلافًا لا يمكن تجاوزُهُ بين الذّاتي والغريب»[3]. ذلك أنّ «المتعةَ التي يشعُرُ بها وهو يتلقّى في بيته أي في قاعة الاستقبالِ داخل بيته كلمةَ الغريبِ تُعادلُ المتعةَ التي يشعُرُ بها وهو يسكُنُ لغةَ الآخرِ»[4]، فهو يؤدي دورًا حاسمًا في المبادلات الثقافية، بل في حوار الأديان كذلك.

إنّ المترجم، بسبب الصعوبات التي يواجهها، يكتشف وجودَ «عنصرِ الغريبِ عند أيِّ آخرَ»[5]، والصعوبات التي يجلبها لنفسه، بصرف النظرِ عن مسألةِ كَونِ هذا 'الآخر' فردًا أو ثقافةً أو ديانةً. ويُجسّدُ عملُ المترجم، وهو عملٌ عاقٌّ في الغالبِ، فضيلةَ التحفُّظ الهيرمينوطيقيَّةِ التي «تحفظُ المسافة في القُربِ»، وهو يُجسّدُها على نحوٍ قد يكون أفضل ممّا يُظهِرُهَا الشّارحُ في عمله[6].

لهذا السبب، تحظى الرّهانات الفلسفيَّة التي يتضمَّنُها فعلُ الترجمةِ بأهميةٍ عظيمةٍ، ما دمنا نركّزُ في فهمنا على فلسفةِ الدّين بالتحديد، وهي تَخَصُّصٌ أرْسُمُ في هذا الكتابِ نشأتَهُ التاريخيَّةَ، مراهنًا على أمل أن يُعبِّدَ النّموذج الإبداليُّ للعقل طريقَ المستقبلِ أمامه، وهو مستقبلٌ لم يستنفِدْ بعدُ كلَّ إمكاناته.

وقد يكون من المُفيدِ أن أذكِّرَ مُجَدِّدًا بالهدف الرّئيس لهذا الكتاب الذي ألّفتُهُ في ما بينَ عامَيْ 2002 و2004 في هذه اللحظة التي أُطلُّ فيها على جيلٍ جديدٍ من القُرّاءِ، ولا بأسَ بأن أُذَكِّرَ بفرضيّاته الموجّهةِ، مقابلًا إيّاهُ ببعض المقارباتِ الأخرى التي ظهرت منذ ذلك الحين، وهي مقارباتٌ شاهدةٌ على أنَّ فلسفةَ الدِّين تخصُّصٌ لا يزال يتحوّلُ باستمرارٍ، في تحديدِ منزلتهِ أو في مجالاتِ تطبيقه.

---

(2) Jean GREISCH, *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, Paris, Le Cercle *herméneutique*, 2015.

(3) Paul RICŒUR, *Sur la traduction*, 10.

(4) المرجع نفسه، ص11.

(5) المرجع نفسه، ص31.

(6) المرجع نفسه، ص41.

ويُقدِّمُ هذا الكتاب الذي كان ثمرةَ سنواتِ التّدريس الطّويلةِ في باريس وغيرها دراسةً سلاليَّةً لتاريخ فلسفة الدِّين بصفتها تخصُّصًا أكاديميًّا. وينبغي أن نفهمَ مصطلحَ «السُّلالة» بالمعنى الذي يُشيرُ إليه الملحقُ المشهور 28 إلى § 73 من كتاب **أزمة العلوم الأوروبية** *krisis*، حينما تحدّثَ هوسرل عن «قصيدة تاريخ الفلسفة» التي يتعيّنُ على كلِّ من يُفكِّرُ بذاته (Selbstdenker) أن يبتدعها حتّى يفهم ذاتَهُ في طريقٍ بحثه مع الآخرين عن الحقيقةِ، بُغيةَ التطلُّعِ إلى «بلد الحقيقة» الذي يرنو إليه بعينيه، دون أن يتأكّدَ لديهِ أنّه سيدخُلُه وهو حَيّ بين الأحياءِ.

وعلى غرار عالم الإثنولوجيا الذي يصطدم بتعدُّدِ الثقافاتِ البشريَّةِ، يمارس الفيلسوف ما كان كلود ليفي ستروس يدعُوهُ «نظرةً من بُعدٍ»، بعد أن وَضعَ معتقداته الذّاتيةَ الدِّينيَّة (أو عدم الإيمان بأيِّ معتقداتٍ دينيَّةٍ) مؤقّتًا خارج مدار الاهتمام، في أثناء بحثه عن استخراج المعقولية الفلسفية التي تشي بها الظواهرُ الدّينيَّةُ، فاحصًا إيّاها على امتدادها التّاريخي الواسع ومُراعيًا تجلّياتها الفرديَّةَ والاجتماعيَّة والثقافية والمؤسّساتيَّة.

ولا يُملي هذا المسعى على الفيلسوف أن يَخْضَعَ لنسبيَّةٍ عامّةٍ شاملةٍ، على خلاف ما قد يتبادرُ إلى الذّهن، لأنَّه، على ما يؤكِّدُهُ ليفي ستروس مرَّةً أخرى، «لا يصبحُ مذنبًا أبدًا حينما يضعُ طريقةً من طرائق العيش والتفكيرِ في مرتبةٍ أعلى من كلِّ الأخرياتِ وحينما لا ينجذبُ إلى أولئك الذين يبتعد نمطُ عيشهم ابتعادًا ملحوظًا عن نمطِ العيش الذي عادةً ما نتعلّقُ به، فضلًا عن أنّه نمطُ عيشٍ يحظى بحدٍّ ذاته بكلِّ مشاعرِ الاحترامِ»[7].

وبالرَّغْم من أنّ 'النظرةَ من بُعْدٍ' التي يلقيها الفيلسوف والتي يُمثِّلُ فيها 'الرّدُّ الفينومينولوجيُّ' أَحدَ أبرز مظاهرها[8] تختلف عن نظرة عالم الإثنولوجيا، فإنَّ دعوةَ ليفي ستروس إلى «إبداءِ الشكِّ بحكمةٍ» و «باكتئابٍ» «في مجيءِ عالمٍ لا تتطلّعُ فيه الثقافاتُ المسكونةُ بشغفٍ متبادلٍ إلا إلى الاحتفالِ المُتبادَلِ، بفَعلِ

---

(7) Claude LÉVI-STRAUSS, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, 15.

(8) Voir: Stefano BANCALARI, *Logica dell'epochè. Per un introduzione alla fenomenologia della religione*, Pisa, ETS, 2015.

الحَيْرةِ التي أفقدَت الثقافاتِ سحرَها الذي كانت تمارسه على الثقافات الأخرى كما أفقدتها مُسَوِّغاتِ وجودها»[9]، تَصْدُقُ كذلك ودون شكٍّ ومن باب أَوْلى afortiori على عالَم الأديان وعلى الموقف الذي يتّخذُهُ الفيلسوفُ منها.

وأميِّزُ بهذا الخصوص، بعد أن استلهمت الفكرةَ من هنري دوميري (Henry Duméry)، فلسفةَ الدّين *philosophie de la religion* بحدٍّ ذاتها من الفلسفة الدّينيّةِ التي لا تتورّعُ عن الانطلاق صراحةً من معيارِ المعتقَدِ الشّخصي ومن «قَواعِد التّصديق» (grammar of assent) الذي يميِّزُهُ.

ومع أنَّ هذا التّمييز المنهجيَّ مفيدٌ، لا ينبغي لنا أن نُحوِّلَهُ إلى بديلٍ خالصٍ وبسيط، لأنَّ كلَّ الفلاسفةَ، وفيلسوفَ الدِّين أيضًا، مطالبٌ بتوضيح المُسَلّمات الوجوديَّةِ التي تقومُ عليها استقلاليتُهُ نفسُها، وهو الأمر الذي يُمثِّلُ تحدّيًا هيرمينوطيقيًّا كبيرًا.

ولم يعُدِ المحاورون الذين يُواجهُهم الفلاسفةُ الذين يغامرون اليوم بأنفُسِهم في مجال فلسفة الدِّين مقتصرين على علماء اللاهوت، ذلك أنهم أصبحوا يواجهون اليوم العقلانيةَ الخاصّةَ بالعلوم الدِّينيَّةِ. وتنبثق من ذلك حاجةٌ ماسّةٌ إلى إجراءِ «مُحادثةٍ ثلاثيَّةٍ»، كما تظهرُ صعوبةُ إجرائها، وهي محادثةٌ غيرُ مسبوقةٍ يُقيمُها المجهودُ العقلانيُّ والمفهوميُّ الذي يُشكِّلُ خصوصيَّةَ الفلسفة مع الدّراسةِ التي تقترحُها العلومُ الدّينيَّةُ للمعطى المادّي الظاهرِ في الوقائعِ الدّينيَّةِ وأخيرًا وليس آخرًا مع الفهمِ الذّاتِي الذي يملكُهُ المتديِّنُ لذاتِهِ ويُقِيمُها كذلك مع امتداداتِهِ اللاهوتيَّةِ.

ولا يَسْهُلُ علينا أن نَذْكُرَ الخدمات التي بإمكان الهيرمينوطيقا، وبعبارةٍ أخرى بإمكان نظريَّة عمليات الفهم المتضمَّنةِ في تأويل النُّصوصِ ونظريَّة التصرُّفِ والأعمال المنجزَةِ، أن تُقَدِّمَها إلى فلسفة الدِّين.

وخلال الحقبة التي كنتُ عاكفًا فيها على تحرير كتاب أركيولوجيا «*archéologie*» في فلسفة الدِّين، كان عددُ المحاورين الذين كنت أحاورُهُم

---

(9) Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, 16.

أربعةً: إذ كنتُ أحاورُ مارتن هايدغر ودروسَه في موضوع **ظاهراتية الحياة الدّينية** التي نقلتها بهذا العنوان إلى الفرنسيَّةِ *Phénoménologie de la vie religieuse* (1995)؛ وأحاورُ جاك دريدا ومقالته الدّسمة عن الإيمان والمعرفة: *«Foi et savoir. Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison»*، وهي مقالةٌ تعود إلى ندوةٍ كانت قد انعقدت في فبراير/شباط من عام 1994 بمدينة كاري؛ وحاورتُ الكتابيْن النّقديّين اللذين يفضحان بحسب مزاعمِ دومينيك جانيكو (Dominique Janicaud) 'التحوُّلَ اللاهوتيَّ' المزعومَ الذي عرفته الفينومينولوجيا الفرنسيَّةُ، بعد أن اتُّهِمَت بأنّها كانت تَخرُجُ عن جادّة الطّريقِ كلّما تخلّت عن مستوى المحايثة الصّارمةِ لمصلحة الوجود الدّيني المُفارقِ؛ وحاورتُ أخيرًا ثلاثيَّةَ ميشال هنري (Michel Henry) في فلسفة المسيحيَّةِ.

وكانت دروس هايدغر عن ظاهراتية الحياة الدّينية أهمَّ مصدرٍ اعتمدتُه، بالمقارنة مع المراجع الأخرى، مؤمِّلًا تثمين مدى إسهام الهيرمينوطيقا في بلورة فلسفة الدِّين، لأنّ مقاربةَ هايدغر للظّواهرِ الدّينيَّةِ لم تكن ظاهراتية تطبيقيَّةً، بل أدَّت دورًا حاسمًا في تعيين سمات هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي نفسه. فمن هذه الزّاوية، يُعَدُّ النّموذجُ الإبداليُّ الهيرمينوطيقيُّ ثمرةَ تخصيبِ مفهومِ التّأويلِ والفهمِ بعد استنباته داخل فكرة الحدس الظاهراتية.

ومنذ ذلك الحين، اعترض مُحاورون ومنافسون جدُدٌ طريقي، وهو دليلٌ، إن احتاجَ الأمرُ إلى دليلٍ، على أنَّ فلسفةَ الدّين تَخَصُّصٌ يعرف ازدهارًا واسعًا بشأن الطريقة التي تَفهَمُ بها ذاتَها، دون أن يتعلّقَ الأمرُ بالمشكلاتِ التي تطرحُها فحسب.

أمّا ما يتعلّق بتعريف النّموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي فإنّ المحاورين الحاليين ثلاثة، وهم كُتّابٌ يُعَدُّونَ بناءً على خصوصيَّةِ كلٍّ منهُم 'أسماءً لها وزنُها' في الهيرمينوطيقا المعاصرةِ، وهُمْ: جان غروندان (Jean Grondin) وإينكولف دالفيرت (Ingolf U. Dalferth) وأخيرًا وليس آخرًا تشارلز تايلور (Charles Taylor)، زِدْ على ذلك المقدّمةَ الطويلةَ التي كتبها فانسون دولوكروا (Vincent Delecroix) لِفلسفة الدّين بعنوان **ليس هذا بلد الحقيقة** *Ce n'est point ici le pays de la vérité*.

فقد سعى إلى «تطوير فلسفة الدّين من منظورِ مسألةِ الحقيقة»[10] بعدَ أن أبرز أنَّ هذا البلد ليس بلدَ الحقيقة مطلقًا، محوِّلًا مسألةَ الحقيقةِ «إلى مكانٍ مُتميِّزٍ يلتقي فيه العقلُ الفلسفيُّ والخطابُ الدّيني في ضوءِ سؤالٍ حاسمٍ هو سؤالُ الحقيقةِ»[11]، وهو السّؤالُ الذي يُجبِرُ الفلاسفةَ، بمفعوله الجانبي، على إعادةِ التّفكيرِ في الطّريقة التي يضربون بها موعدًا مع الحقيقةِ أو يلتوون عنها[12].

إنَّ مشكلة العلاقات الهادئة أو المتشنّجةِ التي تُقيمُها الفلسفةُ مع الدّين مشكلةٌ قديمةٌ قِدَمَ الفلسفةِ نفسها. وتضعُنا هذه المسألةُ في مواجهةِ تعدُّدِ أصواتِ هذين المُسمَّيين، سواءٌ أكانَ ذلك داخل التراثِ الغربي أم داخل الثقافات غير الغربيَّةِ. فليست «الفلسفة» اسمًا آخرَ يُحيلُ على الدِّين، بالقَدْرِ نفسِهِ الذي يجب به مقاومةُ إغراءِ تحويل الدِّين إلى فلسفةٍ رخيصةٍ، مثل تحويلها إلى «أفلاطونيَّةٍ موجّهةٍ إلى عامّةِ النّاسِ».

وإذا ما شئتُ أن ألقي نظرةً متفكّرةً على كتابي فإنّي سأقول إنَّ النّموذج الإبداليَّ الهيرمينوطيقيَّ الذي أرَدْتُ أن أضعَ أركانَهُ ينبني على عددٍ من المفاهيم التي تستحقُّ منّا أن نَبْسُطَها مُجَدَّدًا داخل المناقشاتِ الحاليةِ بشأنِ الدِّينِ وعلاقاته بالفلسفةِ.

1. معنى الحياة. «يقترحُ الدِّينُ أقوى الإجاباتِ وأقدمَها وأكثرَها ابتذالًا عن سؤالِ معنى الحياةِ. فمن هذه الزّاوية، لا يملكُ الدِّينُ إلّا أن يثير اهتمامَ الفلسفةِ في أثناء بحثها عن الحكمة»[13]. افتتح جان غروندان بهذا الإعلان الجوهري تقديمه لفلسفةِ الدّين في الكتاب المنشور في السلسلة الفرنسيّةِ «Que-sais-je? ماذا أعرفُ؟».

ولا يجادلُ جاحدٌ في أنَّ هذا السُّؤالَ يُشكِّلُ أرضيَّةً ممتازةً لإيجاد علاقةٍ

(10) Vincent DELECROIX, *Ce n'est point ici le pays de la vérité. Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Félin, 2015, 14.

(11) المرجع نفسه، ص19.

(12) بشأن هذا الموضوع راجع كتابي الذي سيظهر: **موعد مع الحقيقة** *Rendez-vous avec la vérité* في دار هرمان Hermann للنشر.

(13) Jean GRONDIN, *La philosophie de la religion*, 2009, Paris, PUF, 3.

بين الدّين والفلسفةِ. وحتّى عندمّا نُوافِقُ ابن رشد في أنّ الفلسفةَ والشريعةَ «أختان من الرّضاعةِ»، علينا أن نقاومَ اليوم الانجذابَ إلى فكرةٍ تزدادُ انتشارًا يومًا بعد آخرَ، هي أن نُطابِقَ بين الدِّينِ والحكمةِ وعلينا أن نحترسَ كذلك من الخلط بين الفلسفة وصنفٍ من الحكمة شبيهٍ من كلِّ الوجوه بالأصنافِ التي بلورتها بعضُ الأديان.

وحتّى نتجنّبَ أن نُغرِقَ أنفُسَنا في التمجيدِ العاطفي للحكمة بعد تجريدِها من أدنى حسٍّ نقديٍّ، يجدُرُ بنا أن نتعاملَ بجدّيةٍ مع التنبيه الذي أضافه غروندان إلى الجملةِ التي ساقها آنفًا: «لقد تبلورت تجربةُ الحياةِ في أحضانِ الدِّينِ بطرائقَ متباينةٍ جدًّا لا تنتهي وعرفت الحياةُ في حضنه مسارًا يحمل مغزى من وجوده، إذ إنّ هذه الحياةَ تندرج في مجموعٍ يتوفَّرُ على اتّجاهٍ وعلى هدفٍ وأصلٍ»(14).

وقبل أن نُقدّمَ إجاباتٍ ‘قويّةً’ و‘مبتذلةً’ (والقوّة والابتذالُ سمتان تستحقّانِ منّا أن نستقصيهما من قرب!) عن سؤال معنى الحياةِ، نقولُ إنّ الدِّينَ يُعَدُّ ‘تجربةَ حياةٍ’، ولا سبيلَ إلى فهمه إلّا بهذا الشّرط. ويعني ذلك من زاويةٍ سلبيَّةٍ أنّنا لا نستطيعُ اختزالَ الدّينِ في منظومةٍ من المعتقداتِ التي يكفي أن نتحكّمَ في شفرتها ولا في شعائرَ دينيَّةٍ تُحوِّلُهُ إلى عُصابٍ جماعيٍّ يَقبَلُه المجتمعُ أو يتسامحُ معه في الأقلِّ.

ولا شكَّ في أنّه يوجد تفكيرٌ «لاشعوريٌّ» من داخل الدّين -لحسن الحظِّ-، لكن ذلك ليسَ كافيًا للأسف! بالرّغم من أنّ هذه الأفكارَ أو التمثلات ليست سوى مخلّفاتٍ وليست ثمرةَ مجهودِ التفكيرِ. غيرَ أنَّ التجربة الحيَّةَ تُشكِّلُ وحدَها بوابةَ الدُّخولِ إلى فلسفةِ الدّين التي تستحقُّ أن تُنعَتَ بأنها هيرمينوطيقيّةٌ. وقد كتب هايدغر يقولُ: «لقد تعاملنا باستخفافٍ كبيرٍ مع مشكلةِ الفهم الذّاتي للفلسفة. وإذا أحَطْنا بهذه المشكلةِ إحاطةً جذريَّةً، اكتشفنا أنَّ الفلسفة تتدفّقُ من حياة الوجودِ الواقعي. وبعد ذلك، في حضن تجربة الوجود الواقعي للحياة، تتدفّق مُجدَّدًا داخل هذه الحياة»(15).

---

(14) المرجع نفسه، ص3.

(15) Martin HEIDEGGER, *Phénoménologie de la vie religieuse*, Ga 60, trad. fr. par Jean Greisch, 2012, Paris, Gallimard, p.18.

وما يَصْدُقُ على الفلسفة يَصْدُقُ كذلك على الدّين: إذ يتدفّقُ هو أيضًا من حياة الوجود الواقعي وينتهي إلى التدفُّقِ فيها مُجَدَّدًا في أكثر تجاربه حيويَّةً. هذا هو مبعثُ الأهميَّةِ الحاسمةِ التي يحظى بها التّساؤلُ عن طرائق تدفُّقِه الأصلي، وهو ما بادرَ شلايرماخر إلى إنجازه في كتابه **مقالات في الدِّين** *Discours sur la religion*.

ويتخذُ العالمُ أبعادًا ثلاثةً في جوهره، عندما نفهمه بطريقةٍ أصليَّةٍ بصفته «عالَم الحياة» (*Lebenswelt*): «العالَم المحيط» (*Umwelt*) و«العالم المشترك» (*Mitwelt*) و«العالم الذّاتي» (*Selbstwelt*)[16]. فالظواهر المكوّنةُ للحياةِ الدّينيَّةِ تنبسطُ هي أيضًا في هذا المستوى الثُّلاثي. هكذا، على الفيلسوفِ أن يتجنّبَ غلطًا ثلاثيًّا: الغلطَ الطبيعيَّ الذي يرُدُّ العالَمَ المحيطَ إلى منظومةٍ سببيَّةٍ؛ والغلطَ الاجتماعيَّ الذي لا يُراعي إلّا المؤسّسات ورهانات السلطة؛ والغلطَ السّيكولوجيَّ الذي يَرُدُّ كلَّ شيءٍ إلى مسألةٍ بسيطةٍ تتّصلُ بأحوال النّفسِ الذّاتيَّةِ. وحتّى هنا عندما ترجح كفّة البُعد الجماعي أوّلَ وهلةٍ على كفّة التجربةِ الذّاتيةِ، كما ترجحُ كفةُ التقليدِ على كفّة التجربة الحيَّةِ - كما يظهرُ ذلك من العبارة التي يستثمرها ريكور للإشارة إلى علاقته بالمسيحيَّةِ: «المصادفة التي تحوّلت إلى قدرٍ بوساطة اختيارٍ مستمرٍّ»[17]- فإنَّ علاقةَ الفلسفةِ بالدّينِ تتجسّدُ في آخرِ المطافِ في مستوى «الرّحلات» الشخصية التي لا تتّخذُ بالضّرورةِ صورة «رحلات التّيه» التي يُشِيدُ بها بعضُ فلاسفةِ ما بعد الحداثةِ.

2. «مسارات الاعتراف». إذا كان الدِّينُ يُعرِبُ عن نفسه بصفته تجربةَ حياةٍ يخطُّ فيها مسارًا يحملُ معنى، فإنّا نَطرَحُ سؤالًا نقتبسهُ من كتابٍ آخر أصدره بول ريكور وهو على قيد الحياة، وهو يتساءلُ: ألا تُمثّلُ الدّيانةُ المَعيشةُ بالفعل كذلك «مسارَ اعترافٍ متميّزٍ»، وهو مسارٌ يتحقَّقُ بضمير المتكلّمِ ولا يمكن فهمُهُ إلا إذا توسّمنا فيه وجودَ «خطٍّ في الحياة»؟

ونحن لا ندخُلُ المستوى الهيرمينوطيقيَّ الخاصَّ بالفهم إلّا إذا رفضنا أن نخلطَ بين إرادةِ المعرفة التي لا تنفصل عن الفضول النّظري والرّغبةِ في الفهم

(16) المرجع نفسه.

(17) Paul RICŒUR, *Vivant jusqu'à la mort*, 2007, Paris, Ed. du Seuil, 99.

وإلّا إذا أصغينا إلى تمييز فعلَي «عرف» و«تعرّف». فعندما يُسْتَعملُ فعلُ «تعرّف» مرادفًا للفهم الهيرمينوطيقي يحوزُ في هذه الحالةِ في الأقلّ أربع دلالاتٍ يمكنُ تطبيقُها كلّها على مقاربة فلسفة الدّين.

أ. الاعترافُ عمليَّةُ تبصُّرٍ واعترافٍ بالهويَّةِ، ولكنّه لا يقتصِرُ على الأشياءِ، بخلاف عمليّات المعرفة. إنّ 'المعروف' (*das Bekannte*) لا يزال غيرَ 'معترف به'، كما كتب هيغل في كتابه عن **فينومينولوجيا الروح** أو علم ظهور العقل[18]. وهذا ما يصدُقُ كذلك على أيَّةِ علاقةٍ أخرى بالغيرِ وعلى أيَّةِ رؤيةٍ دينيَّةٍ أخرى للعالم.

ب. الدلالة الثانية الأساسيَّةُ التي لِلفِعل 'تعرَّف' تتعلّقُ بمشكلة فهم الذّاتِ وقبولِ الذات، وتتعلّقُ، بعبارةٍ أخرى، بما نعته جان نابير (Jean Nabert) بأنّه «قلق فهم الذّات». وكان ريكور قد أحصى في مستهلِّ كتابه **سيرة الاعتراف** *Parcours de la reconnaissance* ما يُنَاهِزُ عشرين دلالةً لِلفعل 'تعرَّف'؛ وتدعونا هذه الدّلالاتُ إلى أن نتساءلَ: ما الوظيفةُ التي يجوز لنا أن نُسنِدَها إليها في صلب مذهبٍ في «هيرمينوطيقا الذّات» وفي «ظاهراتية الإنسان القادر» التي تَعُدُّ الذّاتَ المتديِّنَةَ أحدَ تجلّياتها؟ لم يَعُدْ قبولُ الذّات أو قُل الاعترافُ بالذّات في هذه الحالةِ شيئًا بديهيًّا. وهو ما يتحوَّلُ إلى رسالةٍ أخلاقيَّةٍ لا تُختَزَلُ في مجرّد نرجسية مضمرةٍ، ما دام الأمرُ يتعلّقُ بمُجرّد الاعتراف بقُدُراتنا وحُدُودِنا.

ولأنّ الأديان، كلَّ الأديان دون استثناءٍ، قد تصبح ملاذًا آمنًا وذريعةً لكراهيةِ الذّاتِ وقد تُصبحُ ذريعةً لكراهيةِ الآخرِ ما دامَ الشيءُ بالشَّيءِ يُذكَرُ، تحتاجُ الأديانُ إلى النّقدِ. وقد يَطلُبُ بعضُهُم من المرءِ نعمةَ نسيانِ الذّاتِ كما لو كان نعمةَ الخلاص، بحسب رأيهم. ويعترف آخرون بعكس ذلكَ، بأنَّ نعمةَ النّعمِ شيءٌ بسيطٌ وهي حبُّ الذّاتِ، مثلما فعل جورج برنانوس (Georges Bernanos)، وينخرطون في مسار الاعتراف الذي يجدُرُ بنا أن نكشف عن أنماطه المختلفةِ.

ج. تخلُقُ أنماط كثيرةٌ من أنماط التعرّف، ابتداءً من المصافحة البسيطة، علاقةً متبادلةً يجوز لنا أن نطبّق عليها عبارةَ هيغل: «إنّهم يتعارفون كأنهم يتعارفون على نحوٍ متبادلٍ» (Sie *anerkennen* sich als gegenseitig sich»

(18) *Phänomenologie des Geistes*, Theorie Werkausgabe, Francfort/M., Suhrkamp, 35.

«anerkeÒÒnnend»[19]. ويعاني بعض الأفرادِ كما تعاني بعضُ الفئاتِ الاجتماعيَّةِ، بل قد يتجاوزُ الأفرادُ حدَّ المعاناةِ ليلقوا حتفَهُم أحيانًا نتيجةَ الشُّعورِ بأنَّهُم لم يحظوا بالاعتراف الذي يستحقّونه والذي يظلُّ حقًّا من نصيبهم. ولا يُماري أحدٌ في أنَّ هذه العلاقةَ المتبادلةَ في الاعترافِ لم تتحقَّقْ قَطُّ بهذه السّهولةِ، كما يشهد الجميعُ في كلِّ آنٍ وحينٍ أنَّنا لا نظفَرُ بها إلّا بعد صراعاتٍ داميةٍ. فالصّراعات من أجل الحريَّةِ، وكذلك من أجل المساواة في الحقوقِ مثلًا، تدخُلُ دائمًا في إطار الصّراعِ من أجل الاعترافِ.

ويجوز لنا أن نُطبِّقَ الصّيغة نفسَها على المشكلة التي يطرحُها التعرّف المتبادلُ بين الأديان. ولأنَّ هذا التعرّف بحدِّ ذاته ليس سهلَ المنال أبدًا، يجدُرُ بنا ألّا نُغَيِّب عن أذهاننا المناسباتِ التي تتحقَّقُ فيها «المعجزةُ الصّغيرةُ، معجزةُ التعرُّف»، أو معجزةُ القبولِ المتبادلِ، وهذا ما قد يتحقَّقُ في أسوإ الظّروفِ غيرِ المناسبةِ.

لكن هل هذا مُسَوِّغٌ كافٍ لادِّعاءِ أنَّ كلَّ أشكالِ التعرُّف تنبني على الاعتراف المتبادلِ؟ توجدُ إلى جانب المعجزة الصّغيرة، معجزةِ التعرُّف المتبادلِ، معجزةٌ أكبرُ، معجزةُ التعرُّف -الامتنانِ التي تتعلّقُ بفعلِ العطاء وبتجربة الحصول على «مَنٍّ»- أي على «نعمة». وستُصبحُ هذه المعجزةُ أكثرَ إعجازًا إذا وهب الواهبُ ذاتَهُ نفسَها من خلال هِبَته، بدلًا من أن يخلُقَ في أذهاننا انطباعًا، بأنَّه يَمُنُّ علينا بأشياءَ ليسَ هناك ما يمنعه من أن يفعلها، مبرهنًا بذلكَ على سخاءٍ غيرِ مفهوم، ما دام هذا المَنُّ لا يتطلّبُ منه تقديمَ مقابلٍ. وتوجدُ أعدادٌ كبيرةٌ من الهداياَ المسمومةِ التي تُهينُ المخاطَبَ بدلًا من أن تُسعِدَه.

ولا توجد هبات 'محايدةٌ' و 'بريئةٌ'، لأنّها كلّها مثقلةٌ دائمًا ومثقلة أحيانًا بأثقالٍ فوق أثقالٍ من الدّلالاتِ الرمزيَّةِ. كذلك، يجازفُ الواهبُ بنفسه، ولاسيّما أنَّ هِبتَهُ جزءٌ منه، كما أكّد مارسيل إناف (Marcel Hénaff) ذلك في كتابه **ثمن الحقيقة** *Le prix de la vérité*[20].

(19) المرجع نفسه، ص147.

(20) Marcel HÉNAFF, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Ed. du Seuil, 2002.

د. أمّا ما يتعلّق بالدراسةِ الفلسفيَّةِ لمسارات التعرُّف الدّينيَّةِ، فسأقترح دلالةً رابعةً للفِعلِ ʻتعرَّفʻ، وهي دلالةٌ لم يُفرِدْها ريكور بدراسةٍ مستقلّةٍ، ولكنّها أُثيرَتْ خلال إحدى مناقشاتنا الأخيرةِ، مُدَّةً من الزّمنِ قبيل وفاته. إذ يشيرُ الفِعلُ «reconnaître» في الفرنسيَّة كذلك إلى استكشاف منطقةٍ وعرةٍ أو خَطِرَةٍ، وهذه هي مهمة الرّحلات الاستطلاعيَّةِ التي يلجأ إليها المستطلعون والمكتشفون والجواسيسُ الذين يأتون من منطقةٍ جليديَّةٍ تقشعرُّ لها النفسُ أو يجازفون بأنفسهم فيها. ويضطلعُ فلاسفةُ الدّين وكبارُ المتصوّفة كذلك «بمهمة الاستطلاع» على وفق أفضل معاني المفردة، من خلال الرّجوعِ إلى أنوار العقل الذي لا يشكو على الدّوام من البُرودةِ نفسها ومن التعامل الإكلينيكي نفسه، كما لو كنّا في صالةِ العمليّات الجراحيَّةِ، بل يستطيع العقلُ فضلًا عن ذلك أن يُصبحَ ʻملتهِبًاʻ، أو بعد أن يصطدمَ الفلاسفةُ وكبارُ المتصوفة بالعوسج الملتهب للحضرةِ الإلهيَّةِ، راضين في أثناء ذلك بنتائج عملهم، كما حدث للنّبيِّ موسى الذي استشهد به القرآنُ كثيرًا.

3. «التوجيه». تُثيرُ هذه الملحوظاتُ المختصرةُ بشأن العلاقات بين الفعل «فهم» والفعل «تعرّف» انتباهَنا إلى إمكان ترجمة مفهوم المعنى إلى مفردة التوجيه.

وقد أخَذَ ليفيناس (Levinas) في كتابه **إنسانيَة الإنسان الآخرِ** *Humanisme de l'autre homme* على التعدُّدِيَّةِ الثقافيةِ المفتوحةِ بلا رقابةٍ عجزَها عن التّسليم بأنَّ «التّكافؤَ بين الثّقافاتِ وبأنَّ انتشارَها الواسعَ الملحوظَ وتَعَرُّف ذخائرها» «مفعولاتٌ ناجمةٌ عن توجيهٍ وعن معنى غيرِ ملتبسٍ تَقُومُ عليه الإنسانيَّةُ»[21]، وهو بذلك لا يكتفي بإزاحةِ سارتر، حينما يكتُبُ قائلًا إنَّ «العبث لا ينبني على اللامعنى بقدر ما يَقُومُ على عزلةِ الدّلالاتِ التي لا تُحصى وعلى غياب المعنى الذي يوجِّهُها»[22]. فالمعنى وَحدَهُ هو الذي يُوجِّهُ، فما دامَ أنّه يُقرِّرُ دلالة كلِّ الدّلالاتِ، فإنّه يستطيع أن يضعَ حدًّا «لأزمةِ المعنى» الذي يُحِسُّ به أبناءُ جيلنا

(21) Emmanuel LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, fata morgana, 1972, 37.

(22) المرجع نفسه، ص39.

«بصفته فقدانًا للوحدة» ويشرحُه ليفيناس بصفته «أزمةَ دِيانات التوحيد». ويعني بِـ «ديانة التوحيد» الحُلمَ الخياليَّ الذي يحلُمُ بإلهٍ مفارقٍ للعالم، في حين يظلُّ هو متجانسًا بوحدة الاقتصادِ، بوحدةِ «رجُلٍ مهتمٍّ بذاته». «فالدِّين» الذي ينقطع ويتكرَّس لهذا «الإله الذي دخل حلقةَ الاقتصادِ» لا يشغلُ وظيفةً أخرى غيرَ الاستجابةِ لحاجاتِ الإنسانِ المادّيةِ والرّوحيَّةِ. يتعلّقُ الأمرُ بديانةٍ يطلُبُها الشّخصُ لنفسهِ، بدلًا من أن يشعُرَ بأنّهُ مطلوبٌ في هذه الدّيانةِ[23].

وقد سلّمَ ليفيناس بوجود عدمِ انفصالٍ في الأصلِ بين مَفهومَي المعنى والرّبّ، بحُكم أنَّ الرَّبَّ هو ضَمانُ وحدةِ المعنى وحارسُها، في مقابلةِ نظام الاشتقاق الهايدغري الذي أخذ منطلقَهُ مع المقدّسِ الذي طابقه مع حقيقةِ الوجودِ: «لا نذهبُ إلى أنَّ ما يحملُ معنى يستطيع أن يتخلّى عن الرّبِّ ولا نذهبُ إلى أنَّ فكرةَ الوجودِ وفكرةَ وجودِ الكائنِ قادرتان على تعويضه، من أجل توجيه الدّلالاتِ إلى جهةِ وحدةِ المعنى التي لا سبيل إلى معنى بغيرها»[24].

وإذا سعينا إلى تجاوز الوقوعِ في شَرَكِ إحداثِ تَدافعٍ بين الدِّين والأخلاقِ، جاعلين الدّين أفضلَ حارسٍ، بل الحارسَ الوحيدَ «للمعنى الوحيد»، استطعنا أن نمارسَ استعمالًا آخرَ أكثرَ هيرمينوطيقيَّةً لمفهوم التوجيه، هو الاستعمالُ الذي تصدَّرَ تقديمَ دالفيرت (Dalferth) لتصوره لفلسفة الدّين كما ظهر إلى الوجود في الوقت نفسه الذي صدر فيه كتاب **العوسج الملتهب وأنوار العقل**[25].

وقد أُحْدِثَ ارتباطٌ قويّ، على غرار ما فعل دالفيرت، بين السّؤال الكانطي: «ما معنى التّوجيهِ داخل الفكر؟»[26] الذي يبصم على تدخُّلٍ كانط في «نزاع وحدةِ الوجودِ»، وبين السّؤال الآتي: «ماذا يجوز لي أن آملَهُ؟»، وهو

---

(23) المرجع نفسه، ص38.

(24) المرجع نفسه، ص39. ويُمكنُنا أن نعيدَ قراءةَ الإسهام الموجز الذي قدَّمَهُ ليفيناس من المنظورِ نفسه، وهو إسهامُهُ في المُجلَّدِ **هايدغر ومسألة الله** *Heidegger et la question de Dieu* الذي نشره Joseph O'Leary وRichard Kearney سنة 1980 بعنوان «دلالة المعنى» «De la signifiance du sens» بدار Grasset للنشر، ص238-247.

(25) Ingolf U. DALFERTH, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2003.

(26) Immanuel KANT, «Was heißt sich im Denken orientieren?», AA VIII, 131-147.

مشكلةٌ جَعَلَتْ منطَلَقَها مشكلة الشرّ 'الجذري'، وهو الشرُّ الذي قد نتتبَّعُهُ حتّى داخل جذور الحريَّةِ الإنسانيَّةِ.

وتأخذ الاستعارةُ الكانطيَّةُ، التي هي «لعبةُ الحياة الكبرى» والتي نشارك فيها جميعًا بطريقةٍ أو أخرى وهي الاستعارةُ التي استشهد بها هايدغر مُجَدَّدًا في إطار 'ميتافيزيقا الدازين'، انعطافًا خاصًّا يتميَّزُ من الاستعمال الذي قاله غادامير عن هذه الفكرة. يقول دالفيرت: «إن وجود الأنظمة التي نتوجه إليها في الحياة وقيام توجهنا بوساطة هذه الأنظمة، يُظهِرانِ مساحة للعب لا تنقضي، ونستطيعُ بفضلها تشكيلَ حياتنا المشتركةِ في علاقة أحدنا بالآخر وفي علاقةٍ بالآخَرِ. ولأنّ الأنظمة التي توجِّهنا لا تُحَدِّدُنا ولا تتحكَّمُ فينا تحكُّمًا نهائيًّا، بالقَدْرِ نفسِهِ الذي نقول به إنَّ الترتيبات التي نشرع فيها داخلَ أُفُقِنا لا تُثَبِّتُنا دون أيِّ تغييرٍ، نستطيعُ أن نحقِّقَ حياتَنا جماعيًّا بطريقةٍ خلاقةٍ وعلى نحوٍ يخلعُ النقابَ ويكشف باستمرارٍ عن الجديدِ»[27]. وأنا أباركُ ما يذهبُ إليه دالفيرت دون تحفُّظ.

وعلى الفلاسفة عمومًا وعلى فلاسفة الدِّين خصوصًا أن يحترموا ثلاثةَ مبادئ أساسيَّة، من أجل أن نتجنَّبَ استعمال مفهوم التّوجيه بصفته مفهومًا إسفنجيًّا يسمحُ بامتصاصِ كلِّ أصناف المضامين: مبدأ الواقع الذي يَرْهَنُ مصداقيَّةَ التّوجيه ببِنًى موضوعيَّةٍ، وهي «ليست بنًى اعتباطيَّةً وتُقاومُ الاعتباطيَّةَ قدر الإمكانِ»؛ ومبدأ التأويل، وهو يُفيدُ أنَّ كلَّ معرفةٍ عامّيةٍ أو علميَّةٍ لا تتلقّى «بُعدًا من أجل التوجُّهِ داخل الحياةِ» إلا في الحدود التي نؤوِّلُها فيها من خلال الصّلة التي تجمعها بالحياةِ وعالمِ الحياةِ[28]؛ وأخيرًا مبدأ العقل الذي يحظُرُ علينا أن نطمئنَّ إلى شيءٍ غيرِ أنفسِنا بُغيةَ التّوجُّهِ داخل الحياة، بعدما نسينا أنّنا كائناتٌ ضعيفةٌ ومعرَّضةٌ للخطإ.

وتسمحُ هذه المبادئ، ومنها الخصائصُ الانفعاليَّةُ والتقويماتُ («التقويماتُ القوية» بالمعنى الذي يذهب إليه تشارلز تايلور) التي لا تنفصل عنها والتي لا نستطيع أن نتفاهم بشأنها، بخلاف المعايير المعرفيَّةِ إلّا في حدودٍ ضيّقةٍ

(27) Ingolf U. DALFERTH, *Die Wirklichkeit des Möglichen*, 38.

(28) المرجع نفسه، ص45.

جدًّا[29]، بدراسةِ الظواهرِ الدّينيَّةِ من منظورٍ يختلفُ عن منظور التّقابلاتِ التقليديَّةِ: «تقابل الإيمان والمعرفة» و«العقلاني وغير العقلاني» و«الأيديولوجيا واليوتوبيا»، وما إلى ذلك.

ولا يعني تجاوُزُ هذه التّقابلات مع ذلكَ أن نُقلِعَ عن المتطلّباتِ الدُّنيا التي يفرضها العقلُ النّقديُّ، لأنَّ «الفصلَ المبدئيَّ بين المنظورِ العقلي والدِّين»[30] سيُلحقُ ضررًا بالعقلِ والدِّينِ معًا.

وإذا فهمنا الفلسفةَ الهيرمينوطيقيَّةَ للدِّين على هذا النّحوِ، فإنّها «لن تكون مجرّدَ نظريَّةٍ، بل ستكُونُ كذلك نشاطًا ينبني على تفكيرٍ نقديٍّ في الأسئلة التي تثيرُها ممارسةُ الحياةِ التي سبقته والتي تثيرُ التَّساؤلَ العقلانيَّ» داخل سياقٍ اجتماعيٍّ وتاريخيٍّ بعينه، وهو الأمرُ الذي لا يُبطِلُ في شيءٍ مطلبَ الكونيَّةِ الذي ترفعُهُ.

والأفقُ الذي يُعرِّفُ مساءلةَ فلسفة الدّين المعاصرةِ هو ما يدعوه تشارلز تايلور «عصر العلمنة». وبِخلافِ كثيرٍ من منظّري العلمنة الذين يرونها صيرورةً متجانسةً لا رجعةَ فيها، وهي صيرورةٌ تنتهي بانكماش الدّين مثل قطعة قشٍّ يابسةٍ لينحصرَ وجودُه داخلَ المجال الخاصِّ وليُشبهَ في ذلكَ الحلزونَ داخل قوقعته عندما لا يتجاسرُ على إخراج حاسَّتيه إلى العالم الخارجي، سأعلن الرّهان الهيرمينوطيقي المُضادَّ، مستحضرًا تشارلز تايلور: وهو رهان إعادة توزيع الإيمان التي تتيحُ إمكانَ اختياراتٍ روحيَّةٍ جديدةٍ على فيلسوفِ الدّين أن يتعرَّفَها وأن يصفَها وأنْ ينتقدها عند الحاجةِ[31].

4. «الدّين في عصر التّفكير». على الفلسفةِ الهيرمينوطيقيَّةِ التي تمثّلت مُثُلَ العقلِ المتفكِّرِ والنّقدي، أنْ تمتلكَ مُجَدَّدًا الأسئلةَ الأربعةَ الكوسمو-سياسيَّةَ التي

(29) المرجع نفسه، ص39.

(30) المرجع نفسه، ص110.

(31) Charles TAYLOR, *L'Âge séculier*, Paris, Seuil, 2011; Sylvie Taussig **(dir.)**, Charles TAYLOR. *Religion et sécularisation*, Paris, CNRS Éditions, 2014; Jean-Claude Gens/Csaba Olay (dir.), Charles TAYLOR, *interprétation, modernité et identité*, Paris, Le Cercle herméneutique, 2014.

طرحها كانط: «ماذا بإمكاني أن أعرف؟ وماذا عليَّ أن أفعلَ؟ وماذا يجوزُ لي أن آملَهُ؟ وما الإنسان؟» على نحوٍ يَضْمَنُ مُوافقتَها لِتجربتنا الفعلية في المعرفة والأخلاقِ والنّقدِ والدّينِ.

ويواجهُ فيلسوفُ الدّينِ المعاصرُ تحوُّلاتِ الدّينِ في «عصرِ التفكيرِ» حيث تُجْبَرُ كلُّ عقيدةٍ دينيَّةٍ على أن تَنْظُرَ إلى نفسِها في «المرآةِ العاكسةِ» للدّياناتِ الأخرى. ولا يعني ذلكَ أنّنا نستنتجُ من ذلك وجودَ نظرةٍ نسبيَّةٍ معمَّمَةٍ على كلّ شيءٍ أو أنَّ كلَّ الاختيارات تتساوى فيما بينها، لأنّ الأمرَ يتعلّقُ باختلافات فولكلورية خالصةٍ. وحتّى إذا كان بإمكاننا أن نتبنّى في حياتنا اختيارًا دينيًّا على نحوٍ مُطلَقٍ، ذاهبينَ إلى أنّه هو الطريقُ المميّزُ الوحيدُ الذي يقصدُهُ من أراد ولوج المطلق، فإنَّ هذا الاختيارَ لا يستطيعُ أن يتفكّرَ في ذاتِهِ بذاته إلّا بصفتِهِ اختيارًا بين اختياراتٍ أخرى.

ويُصبحُ السُّؤالُ الحاسمُ في هذه الحالةِ متعلّقًا بنسبةِ التّفكُّرِ الذّاتي التي يتقبَّلُها دينٌ من الأديانِ دون أن يَضْعُفَ بسببِ التَّفَكُّرِ نفسه[32].

ويُثيرُ هذا النّوعُ من الأسئلةِ حفيظةَ الأُصوليّين الذينَ يرونَ أنَّ المسافةَ التي يُدرِجُها التّفكيرُ داخلَ الإيمان بالعقيدةِ الدّينيَّةِ تُماثِلُ الدّودَةَ التي تُفسِدُ ثمرةَ الإيمانِ الخالصِ من الدّاخلِ والذينَ يُشيدون بـ «المذهب الإيمانيّ» أو «إيمان الفحّام» كما يُقالُ عندنا وهو إيمانٌ لم يَكُنْ له وجودٌ قطُّ (فالفحّامُ الموجودُ بالفعلِ يسمحُ لنفسِهِ بالتّفكيرِ، ولاسيّما إذا أصبح مُدرِكًا للشَّطَطِ الذي مارسَتْهُ سلطة الكنيسةِ!).

وكذلك يُثيرُ هذا النّوعُ من الأسئلةِ حفيظةَ العقلانيّين الذينَ يختزلون الإيمانَ في ضررٍ غيرِ مقصودٍ ناجمٍ عن الجهلِ، وهو ضَررٌ سرعان ما سيتخلّصُ منه التقدُّمُ العلميُّ عمّا قريبٍ.

وقد أباح جان مارك فيري (Jean-Marc Ferry) لنفسه باسم مستلزمات التفكير المتفكّرِ أن يُصبحَ ناطقًا باسم «المنظور المتعالي»[33]، وهو منظورٌ يرى أنَّ مسألةَ

(32) Jacques BOUVERËSSE, *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Marseille, Agone, 2007 ; *Que peut-on faire de la religion*, ibid, 2011.

(33) Jean-Marc FERRY, *La religion réflexive*, Paris, Ed. du Cerf, 2010, p.96.

شروطِ إمكان المعرفةِ ليست رؤيةً عقلانيَّةً وحيدةً نستطيعُ أن نلقيَها على الوجود. ففلسفة الدِّين التي تسعى إلى أن تستجيب لغايتها التفكُّريَّةِ ملزمةٌ أن تُفكِّرَ مُجَدَّدًا في شروطِ ما كان كانط يدعوه من قبلُ «إيمانًا مفكِّرًا».

لكن هل هذا مُسَوِّغٌ كافٍ يدفعنا إلى أنْ نتّهِمَ أديانَ الخلاصِ بكونها قد صادرت بغير حقٍّ مسألةَ معنى الوجود، كما يقترحُ فيري؟ ليس الأمرُ مؤكّدًا! فما دامت هذه الأديانُ تَعُدُّ نفسَها دياناتٍ ملهمةً (وهو ما يعني عندَ روزنتسفايغ Rosenzweig وروزنشتوك Rosenstock أن نعالجَ مفهومَي التّوجيه والإلهام بصفتهما مفهومَينِ مترادفَيْنِ)، فإنّها ترفعُ أمام الفلسفةِ تحدّيًا قويًّا، هو معرفة مدى قدرةِ الفلسفةِ على إيجاد مُسَوِّغٍ للوجودِ المفارقِ transcendance ومعرفة مدى قدرتها على وضعِ شروطِ تلك المعرفةِ بوساطة أدوات «مجرَّدِ العقل» دون أن تتخلّى عن مستوى المحايثةِ الذي يُميِّزُها.

إنَّ البديلَ الموضوعَ أمام «الدّيانةِ المتفكّرَةِ» ليس هو البديلَ الآتي: «الإيمان أو المعرفة»، بل هو: «ما غايتي من اتّخاذ القرارِ؟» بحُكمِ أنَّ المؤمنين وغيرَ المؤمنين يشتركون في الموقفِ النّقدي نفسه، بما يؤَهِّلُهُم كذلك لأن يتعارفوا تحت شعارِ «المصالحةِ النّظريَّةِ والعمليَّةِ بين العقلِ والدّين»[34].

وقد يُخاطر العقلُ العموميُّ الذي تَشرَّبَ بحسب فيري القيمَ الأساسيَّةَ للتعدُّديَّةِ والتّسامُحِ والعدالةِ والتّضامُنِ وعدم التّمييز، والدّينُ القادرُ على إخضاعِ جوهر مضامين عقيدته للنّظرِ النّقدي، بالدُّخولِ في برنامج جديد *New deal*، وهو ما يُعَدُّ من جهةٍ أو أُخرى مسألةَ مسؤوليَّةٍ نقديَّةٍ.

إنَّ الثمنَ الذي يتعيَّنُ دفعُهُ لـِ «تداوليّاتِ القضايا المناقضة للواقعِ»[35] والذي يدفَعُ سياسةَ المهادنةِ بين العقل والدّين إلى أبعد نقطةٍ ممكنةٍ، لا يعدو أن يكون على ما يبدو نسخةً جديدةً من "فلسفةِ كما لو أنّ" التي نحتها فيهينغر (Vaihinger)[36]. ويظلُّ السّؤالُ المطروحُ هو: هل تأكّدَ أنَّ إعادةَ الصياغةِ

(34) المرجع نفسه، ص17.
(35) المرجع نفسه، ص18.
(36) انظُر بشأن التلقّي المعاصرِ لفلسفة فيهينغر Vaihinger ولاسيّما في حقلِ فلسفة الدّين: =

النّقديّة للعقلانيّة التي ينبني عليها الإلحادُ والتّديُّنُ معًا تسيرُ حتمًا في موازاةِ «جهلٍ ميتافيزيقيٍّ مطبقٍ» و«تشكيكٍ كاملٍ في الخلاص»[37]؟

وتنطلقُ الفكرةُ التي كوّنتُها عن «النّموذجِ الإبدالي الهيرمينوطيقي» للعقل من رهانٍ مختلفٍ، وتقومُ على تطويرِ مذهبٍ في «هيرمينوطيقا الوجودِ المُفارقِ» يستندُ إلى موجّهاتٍ أربعةٍ[38]، «حركة-الارتقاء-إلى الرّوح» «transascendance» و«حركة-النزول» «transdescendance» و«القدرة-على-الوجود-في-ما بعد كلّ-الإمكانات» «transpossibilité» و«الانفعالية» «transpassibilité»[39].

5. موعد مع الحقيقة. إذا اكتفت الفلسفةُ بترتيب الأديان بكُلّ التّجرُّدِ المشروعِ الذي يُميّزُ عالمَ النّباتات في إقدامه على تصنيفِ الأنواعِ النّباتيّةِ أو الحيوانيّةِ، فستُجازِفُ آنذاك بأن تكونَ ضحيّةَ داءٍ دون جوان في واجهته الثقافيّة. وستصبحُ الفلسفةُ عاجلًا أو آجلًا ملزمةً مُواجهةَ مسألةِ ادّعاءاتِ الحقيقةِ التي ترفعُها الأديانُ، وهذا ما يفرضُ عليها لزومًا أن تَخرُجَ نتيجةَ ذلك ممّا يُشبهُ الحيَّ اليهوديَّ المُغْلَقَ، أي من حيّ «فلسفةٍ تطبيقيّةٍ» ولا شيءَ آخر غيرها؛ ذلكَ أنّ فلسفةَ الدّينِ، كما يَقولُ فانسون دولوكروا (Vincent Delecroix)، بمعناها الذي «يَدُلُّ على المكان الذي سنناقشُ فيه مسألةَ ما سنَفْعَلُ بالحقيقةِ»[40] تَتوجّهُ إلى قلبِ الفلسفةِ نفسها.

«معرفة ما يُطابِقُ الحقيقة داخل الدّين»[41]: إذا كانت هذه المعرفةُ أحَدَ المرامي الكبرى التي ترومُها النظرةُ المتفكرةُ والنّقديّةُ التي تُلقيها الفلسفةُ على

= Christophe BOURIAU, *Le «comme si». Kant, Vaihinger et le fictionalisme*, Paris, Ed. du Cerf, 2013, 192-205.

(37) المرجع نفسه، ص99.

(38) كما هي واردةٌ بِمعانٍ خاصّة في الأصل الفرنسي لدى جان غريش، وإن كانت قد حظيت بتعريفات مختلفةٍ في المذاهب الظاهراتية (مثلًا لدى هنري مالديني (Henri Maldiney) وفي الطّبّ النفسي. [المترجم]

(39) Jean GREISCH, «Das Spiel der Transzendenz: "Trans-Aszendenz", "Trans-Deszendenz", "Trans-Passibilität", "Trans-Possibilität"» in : Ingolf U. Dalferth, Pierre BÜHLER, Andreas Hunziker (éds.), *Hermeneutik der Transzendenz*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2015, 61-82.

(40) Vincent DELECROIX, *Ce n'est point ici le pays de la vérité*, 27.

(41) المرجع نفسه، ص28.

الدّين، فإنَّ مساءَلتها معنيَّةٌ كذلكَ بالمسألة المبدئيَّةِ القانونيَّة la *quaestio iuris* المتعلّقة بِحقِّ الفلسفةِ في أنْ تُعلِنَ نفسها حَكَمًا يَبُتُّ في دعاوى الحقيقةِ التي يرفعُها الدّينُ، وهو حقٌّ يستندُ إلى معطى التّاريخ الذي أثبتَ أنّ الأفضل لنا دائمًا أن نكون أكثرَ تبصُّرًا في ما نعتقده بشأن المسألة الواقعية *quaestio facti* وحالة الحقيقةِ بالنّسبةِ إلينا.

وقد تحوَّلَ السّؤالُ «القديمُ»، وهو قديمٌ قِدمَ الفلسفةِ نفسها: «ما جدوى الدّين؟» (أبيقورس ولوقريس)، إلى السّؤالِ «الحديثِ»: «ما جدوى فلسفة الدّين؟» (ماركس)، ويَصُبُّ عاجلًا أو آجلًا في سؤالِ «ما بعد الحداثة؟: «ما جدوى الحقيقة»؟». ولا يَكُفُّ الشكّاكُ مثل بيلاطس (Pilate) عن التساؤلِ بداخلنا وخارجِنا: أليست الحقيقةُ آخِرَ أصنامنا المفهوميَّة؟

ومن مصلحة الفلاسفةِ أن يُلقوا نظرةً نقديَّةً على المصيرِ الذي تَفرضُهُ على الحقيقة الشبكةُ العنكبوتيَّةُ والشبكاتُ الاجتماعيَّةُ التي تنشرُ الشائعاتِ بسهولةٍ أكبرَ من سهولةِ نشرِها الحقائقَ الواقعيةَ والمؤكّدةَ، بدلًا من أن ننقادَ وراءَ فكرةٍ حالمةٍ عن المجتمع الديمقراطي الذي لا يروم تحقيقَ أهدافٍ أخرى غير خدمةِ قيم التسامح والتّضامن. أفيستطيعونَ الاكتفاءَ بتدفُّقِ المعلوماتِ بلا انقطاعٍ، تاركين للأفرادِ العاجزين عن ذلكَ حريَّةَ البتِّ فيما يحظى بثقتهم أم لا؟ كتبَ صحافيٌّ بريطانيٌّ ما يأتي بعد أن ألقى نظرةً نقديَّةً على حملة الخروج من الاتّحادِ الأوروبّي: «حينما لا تُحقّقُ الوقائعُ أهدافَها وعندما لا يثقُ المنتخِبون بوسائلِ الإعلامِ، سينتهي كلُّ واحدٍ إلى الإيمان 'بحقيقته' الخاصّةِ به».

6. «الحوار». لقد أثرتُ في المقدّمة العامّةِ للكتاب حواراتٍ كثيرةً من وحي الخيالِ، حاول الفلاسفةُ من خلالها أن يُعَبِّروا عن الفكرةِ التي كوّنوها من قبلُ عن تنوُّعِ المعتقداتِ الدّينيَّةِ وعن «سلام العقيدةِ». وليست اللائحةُ شاملةً بلا شكٍّ. وقد حان الوقت للانتقال إلى «الأشغالِ التطبيقيَّة»، أي إلى الحواراتِ الجادّةِ بين الأديان في زمن «العولمة» في هذا الظَّرفِ التاريخيِّ بالتّحديدِ الذي استفحلَ فيهِ العنفُ دون هوادةٍ، وهو الأمرُ الذي يفرض علينا أن نتساءلَ عن الدّور الذي يؤدّيهِ الفلاسفة في تنظيمِ مثل هذه الحواراتِ.

وبهذا الصّددِ، أصوغُ ثلاثَ فرضيّاتٍ.

أ). تُعَبّرُ الفرضيَّةُ الأولى عمّا نستطيعُ أن ندعُوَهُ شرطَ الإمكان المتعالي لأيِّ حوارٍ ممكنٍ. وأنا أستشهدُ عليه، كما جرت عادتي في الغالب، برباعيَّةِ الشّاعر فريدريش هولدرلين (Friedrich Hölderlin) التي ظهرت في نسخةٍ أولى من **نشيد عيد السّلام** *Fête de la paix* الذي دبّجه هولدرلين سنة 1801 بمناسبةِ الاحتفالِ باتّفاقيَّةِ السّلام التي وُقِّعَت في لونيفيل بين الفرنسيّين والنّمساويّين، وبموجبها حصل نابليون على الضفّةِ اليسرى من نهر الرّاين.

(«أشياءُ كثيرةٌ خَبرَها الإنسانُ
كثيرةٌ هي الآلهةُ التي سمّاها
منذ أن أصبحنا محادثةً
وأصبح بالإمكان أن يستمع بعضنا إلى بعضٍ»)

ولا علاقة لمشكلتنا باتّفاقيَّة لونيفيل للسّلام ولا بالذّاكرةِ السّعيدةِ، بل لها علاقةٌ بمشكلةِ شروطِ التّعايُشِ السّلمي بين سُكّانِ العالم بأسره. والإسهامُ الذي بوُسعِ الفيلسوفِ أن يُشاركَ بهِ في هذه الإشكاليَّةِ الحارقةِ هي أن يتساءلَ عن معنى «أن نَكون محادثةً» وأن نصبحَ «قادرين على أن يُنصِتَ بعضنا إلى بعض»، من خلال الانتباهِ إلى مختلفِ الطرائق التي يُسمّي بها البشرُ آلِهَتَهُم (أو يذكرون الله بتسع وتسعين اسمًا من أسمائه الحسنى، بتحريكِ حبّاتِ المسبحة)، ويهتمّون بالتّجارب المؤسّسةِ التي تضمرها هذه التّسمياتُ، ويرسمون معالمَ الطُّرُقِ نحو المطلق التّي تتعدَّدُ بتَعَدُّدِ حركاتِ الشّهيقِ والزّفيرِ.

ب) فرضيّتي الثّانية، وهي دينيَّةٌ بامتيازٍ، أنّه لا توجدُ أبدًا ديانةٌ تحظى بالقَدْرِ نفسِهِ من الطّهارةِ الذي تدَّعيه، لأنّ «القلوبَ تصدأ كما يصدأُ الحديدُ» في كلِّ زمان ومكانٍ. وعندما تواجه الدّيانةُ جزء الحقيقة الذي تُضمِرُهُ عقيدةُ الآخرين ويقومُ أمامَها وجهًا لوجهٍ، قد تتحوّلُ إلى طريقِ الهدايةِ، وهذا ما يُمَثِّلُ على ما يبدو إحدى الدّلالاتِ الجوهريَّة لمصطلحِ الذِّكْرِ.

ج) تهتمُّ الفرضيَّةُ الثالثةُ بالدّورَ الذي قد يؤدّيه الفلاسفةُ في تنظيمِ هذا الصّنفِ من الحوارِ الذي لا يحتاجُ بالضّرورةِ إلى التحدُّثِ بطريقةٍ حواريَّةٍ، لأنّ

الأمرَ قد يتعلَّقُ كذلكَ بمسارٍ باطنيٍّ[42]، وإذا كانت حواراتُ الأديانِ لا تصبحُ مثمرةً إلّا إذا باتت في الوقتِ نفسِهِ «حواراتٍ من أجلِ الحقيقةِ»[43] فإنّها تُجبِرُنا على أن نتساءَلَ: أين نماذجُ سقراط الآنَ، وأين تلك الوجوهُ القادرةُ على أن تعترفَ بأنّها تعرفُ حقًّا أنها لا تعرفُ شيئًا وعلى أن تُحَوِّلَ هذا الضَّعفَ إلى قوّةٍ؟ وقد يرجعُ سببُ ذلك إلى وجود «مرشد *daimôn*» (نصف إله حارس)[44] باطنيٍّ نصحَهُم بعدم المغامرة في طرقٍ لا مخرجَ منها، كالطُّرُقِ التي تُحدِثُ تضادًّا بين إرادةِ الحقيقةِ وإرادةِ الوفاقِ.

جان غريش

6 ديسمبر / كانون الأوّل 2016

---

(42) راجع من أجل إبراز هذا الحوار:

Philippe Capelle-Dumont/ Souleymane Bachir Diagne, *Philosopher en Islam et en Christianisme. Entretiens recueillis par Damien Le Guyay*, Paris, Edition du Cerf, 2016.

(43) Vincent DELECROIX, *Ce n'est point ici le pays de la vérité*, 677.

(44) هو كالديمون الذي كان يرشد سقراط في أفعاله.

مقدّمة الترجمة العربيَّة

أفيلسوفٌ المتخصِّص في فلسفة الدِّين أم لاهوتيٌّ؟

إنّ هذه الدِّراسات الفلسفية في حقل فلسفة الدِّين تُلقي نظرة جديدة على الفلاسفة وعلى الظاهرة الدِّينيَّة. إذ يظهر الفلاسفة في صورة غير مألوفة لمن يحكم على الفلاسفة من موقع نظرية المعرفة أو فلسفة العلوم أو المدرسة النقدية. ولا يعترض غريش على مُكتسبات هذه التخصّصات بوصفها مُرتبطة بالوظيفة المعرفية أو النقدية، لكنه يرى أنّ الفلسفة موقف عملي ينبني على **تأويل هيرمينوطيقي** للموروث الثقافي في مختلف تجلّياته. ولم يتخذ الفلاسفة موقفًا من القضايا النظرية فحَسْب، بل اضطروا كذلك إلى التفكير والتأمّل في الموروث الديني، بصرف النظر عن الموقف الذي اتخذوه بهذا الشأن. ويُعَدُّ الموقف السلبي من الدِّين بحدِّ ذاته موقفًا دينيًّا. وكانت المواقف التقليدية من الدِّين تسجن الفلاسفة داخل أُطر مُسبقة تجعل من هذا فيلسوفًا مُؤمنًا ومن ذاك فيلسوفًا مُلحدًا، بالرَّغْم من أنّ الإلحاد نفسه مُستويات ودرجات، وقد يتحوّل هو نفسه إلى مظهر من مظاهر تجلّي الشعور الديني. وعليه، استطاع غريش أن يتصدّى لمجموعة من القوالب الجاهزة بخصوص حُكم الفلاسفة على الدِّين، وأثبت أنّ مواقفهم النقدية من الدِّين كانت من أكبر الخدمات التي أسدَوْها إليه بقصدٍ منهم أو بغير قصد. لكن المؤلف لم يقصد بطبيعة الحال أن يُفرِّغ هذه المصطلحات الدِّينيَّة من معانيها، بل رأى أنّ التفكير الفلسفي ارتبط دائمًا بمحاولات فهم جديدة ومُستمرّة ومُختلفة من فيلسوف إلى آخر. وكانت المحاولات الجديدة في الفهم جزءًا من تطوّر الحياة الروحية للفيلسوف، ولو تبنّى موقفًا رافضًا من الدِّين. وقد يتأكّد لدى القارئ خلال هذه المجلّدات الثلاثة صحّة دعاوى الكاتب وقد يُساوره الشكّ في ذلك، لكن الانطباع الإيجابي الذي يتركه المُؤلّف في

النفس هو أنه كان يتسلّح دائمًا بمعرفة جيدة بالنصوص الأصلية للفلاسفة، وكان يرجع كل مرة إلى المصادر المتخصِّصة في الموضوع. ولم تكن دراساته تتميّز على العُموم بدقة العَرْض وعُمق التحليل فحَسْب، بل كانت تحرص دائمًا على الاستشهاد بالمصادر الأصلية غير المعروفة لدى الفلاسفة أو بالدِّراسات الجامعية الجادّة للباحثين المُتخصِّصين، سواء أكانوا ناطقين بالفرنسية والألمانية والإنكليزية أم بلغات أُخرى، ولو كانوا من بين تلامذته الذين أشرف على رسائلهم الجامعية. كان المُؤلِّف يحرص باستمرار على تقديم كمّ غزير من المعلومات من المراجع الأصلية والثانوية في أثناء الدِّراسة، وهو الأمر الذي جعل هذه المُجلّدات تتحوّل إلى موسوعة فلسفية مُطوّلة أو إلى دراسة مُعجمية موضوعاتية للمفاهيم الدِّينيَّة والفلسفية الكبرى التي تمتدُّ من العصر الحديث إلى اليوم.

هل فلسفة الدِّين تخصّص فلسفي أصيل؟

من جِهة أُخرى، نجح المُؤلِّف في زَعْزَعَة حكم مُسبق ثانٍ ربّما لا ينتبه إليه القارئ العربي بشأن فلسفة الدِّين. إذ إنّ التحدّي الأكبر الذي كان موضوعًا على كاهل المُؤلّف هو أن يُحوّل تخصّصًا لم يكن يدخل ضمن البرامج التعليمية الفلسفية إلى برنامج بحث فلسفي بامتياز. بالفعل، لا يُعَدُّ هذا التخصُّص مبحثًا فلسفيًّا خالصًا في أغلب الجامعات الأُوروبية بوجه عام، بقدر ما يَندرج داخل تخصّصات اللاهوت من الزاوية التربوية والإدارية. ثُمَّ إنّ مشاريع البحث في الموضوع تنتمي في الغالب إلى كلّيات اللاهوت. زِدْ على ذلك أنّ أغلب الباحثين في الموضوع يُعَدّونَ لاهوتيِّينَ ولا يُعَدّونَ فلاسفة؛ والدليل على ذلك أنّ غريش كان أستاذًا بالمعهد الكاثوليكي في باريس، وهو معهد خاص قريب من الدوائر الكنسية ولا يخضع لرقابة السلطات التعليمية العمومية؛ ثُمَّ إنّ أغلب شُعَب الفلسفة تستنكف عن إدراج مادة فلسفة الدِّين ضمن المناهج التعليمية؛ لأنها ترى أنّ هذا التخصّص يرتبط على نحو وثيق بالدفاع عن ديانة بعينها؛ وإذا ما بحث المرء عن كتاب في فلسفة الدِّين داخل مكتبات الجامعة، فإن الاحتمال الغالب هو أن يجده في مكتبة كلّية اللاهوت، لا في مكتبة قسم الفلسفة، ولو كان مُؤلّف الكتاب فيلسوفًا مرموقًا. إنّ هذا الوضع السائد في دول كثيرة، بُحكم طبيعتها العلمانية أو اللائكية، يختلف عن وضع الدول العربية والإسلامية التي ترى في الغالب أنّ

فلسفة الدِّين فُرصة سانحة لاستئناف التفكير في القضايا الدِّينيَّة من منظور جديد لا يُشكِّل خطرًا لا على الفلسفة ولا على الدِّين. لكن الحُجّة التي يلجأ إليها من يرفض إدراج فلسفة الدِّين داخل تخصّصات الفلسفة هي أنّ فلسفة الدِّين مُرتبطة بديانة معيّنة، أو تنطلق من ديانة معيّنة. ويُشبه هذا الوضعُ وضعَ من يُشكّك في تخصّص فلسفة اللُّغة بدعوى أنه يقتصر آنذاك على دراسة لُغة بعينها، ما دام يتعذّر عليه دراسة كلّ اللغات. والواقع أنّ فلسفة الدِّين لا تُدرس ديانة بعينها، بل تسعى إلى الوصول إلى بعض الخصائص المشتركة في الظاهرة الدِّينية عامة، كما أنّ فلسفة اللُّغة لا تكتفي بدراسة لغة مُعيّنة، بل تفحص المَلَكَة اللُّغوية وبعض الخصائص المُشتركة فيما بينها بصورة عامة. لكن ذلك لا يمنع أن تُصبح اللُّغة الأُم أو لُغات أُخرى شاهدةً على وجود بعض الخصائص اللُّغوية العامّة أو الخاصّة، كما ظلّت المسيحية واليهودية خلفية ثقافية مُشتركة بين الفلاسفة الغربيّين، بالرَّغْم من تعدُّد مشاربهم وآرائهم. ولا شكّ في أنّ الدِّين يُشكِّل بهذا المعنى جُزءًا من الرابطة العُضوية التي تربط بين الناس، بوصفه مُكوِّنًا من مُكوِّنات الأعراف والتقاليد الموروثة، أو من الأخلاق الموضوعية أو Sittlichkeit، بالمعنى الذي يذهب إليه هيغل[1]. وعندما نستحضر هذا المُعطى الثقافي ومُعطى أنّ المُؤلّف قد اعتذر مرّات مُتعدّدة من عجزه عن الاستشهاد بالإسلام وبالدِّيانات الآسيوية ـ بحُكم جهله بلغاتها ـ نكتشف أنه قد بذل جهده للتقيُّد بالأمانة العلمية في العَرْض، دون الدخول في مُساجلات عَقَدية عقيمة.

إنّ الوجه الإيجابي في دراسات غريش من هذا الجانب هو أنه يُظهر وجهًا مسيحيًّا للفلاسفة الذين كانوا يَظهرون في صورة أُخرى لدى مُفكّري الحداثة. إذ تُظهر نماذج هيغل وفيورباخ ونيتشه وهايدغر وفتغنشتاين كيف كان الدِّين حاضرًا بقوة في أعمالهم، وبصورة فلسفية غير مُبتذلة. ويبقى على القارئ أن يتثبَّتَ شخصيًّا من مدى كون فلسفة الدِّين تنتمي بالفعل إلى حقل الفلسفة داخل هذه المُجلّدات، أو كونها تكتفي بطرح أسئلة لاهُوتية في قالب فلسفي. وكذلك يظلّ السؤال مطروحًا بشأن مدى كون غريش كان ينطق بلغة الفلسفة في مطلبها الداعي إلى استعمال الأدلة العقلانية وأُسلوب الحِجَاج في إثبات الدعاوى أو مدى كونه

(1) Paul RICŒUR: *Soi-même comme un autre*. Seuil, 1990, p.297.

قد ظلّ لاهوتيًّا مُتخفّيًا وراء عباءته الفلسفية. لقد استعرض غريش نَمَاذج فلسفة الدِّين من منظور المدارس الفلسفية (العقلانية والنقدية والظاهراتية والتحليلية والهيرمينوطيقية) لا من منظور اللاهوتيّينَ؛ وكان قالب المنهج المعتمَد في كلّ قسم من الكتاب هو الإطار العام الذي يوجّه دراسة المفاهيم اللاهوتية؛ وعليه، كان غريش يستثمر إلى أبعد مدى قدرة المنهج على بلوغ آفاق فلسفية جديدة غير مطروقة. وقد بلغ هذا المجهود مداه الأقصى حينما خصَّص مُجلّدًا كاملًا للنَّمُوذَج الهيرمينوطيقي، ولاسيّما أنه كان مُتخصّصًا في أعمال هايدغر وريكور.

ما الصِّلة بين فلسفة الدِّين والهيرمينوطيقا؟

بالرَّغْم من أنّ الشكّ قد يُساور القارئ في مدى أحقّية انتماء فلسفة الدِّين إلى الفلسفة بدلًا من انتمائها إلى اللاهوت، فإن الهيرمينوطيقا قد عزّزت دون أدنى شكّ مكانة فلسفة الدِّين داخل حقل الفلسفة المُعاصرة، بناءً على صورتها الأخيرة التي اتخذتها لدى ريكور وهايدغر. ولا ريب في أنّ المنظور الهيرمينوطيقي لم يكن مُجرّد نَمُوذَج واحد من نماذج المناهج الأُخرى التي تَعرَّض لها غريش، بل كان هذا المنهج فلسفة كاملة وبمنزلة المرجعية الفكرية الأُولى التي احتكم إليها غريش في قراءة الفلاسفة والمدارس الفلسفية السابقة. والسبب في ذلك هو أنّ الهيرمينوطيقا عينها ليست مدرسة واحدة، بل تتكوّن من مدارس مُتعدّدة توزّعت بين الهيرمينوطيقا الدِّينية وهيرمينوطيقا الأنوار والهيرمينوطيقا الفلسفية والفلسفة الهيرمينوطيقية. وكانت الخلفية الهيرمينوطيقية حاضرة في المُجلّد الأول في أعمال شلايرماخر داخل النَّمُوذَج العقلاني[2]، وحاضرة في فلسفة الأُسطورة لدى شيلنغ؛ وكذلك كانت حاضرة في المُجلّد الثاني في سوسيولوجيا المعرفة مع ماكس شيلر، وفي أعمال فاخ وهايلر وجانيكو. زِدْ على ذلك أنها كانت حاضرة في هيرمينوطيقا الكتاب المُقدّس في الفُصول الأُولى من المُجلّد الثالث.

(2) بالرَّغْم من أنّ بعض مُؤرّخي المدرسة الرومانسية، مثل مانفرد فرانك (Manfred Frank) في مُختلف مُؤلّفاته، لم يكونوا يَعُدّونَ شلايرماخر لاهوتيًّا، بل كانوا يَعُدّونَهُ فيلسوفًا ومُؤسّس الهيرمينوطيقا الفلسفية.

ولنستشهد بمثال نَموذَجي واحد لإبراز أَثَر الفلسفة الهيرمينوطيقية في تحويل فلسفة الدِّين إلى تخصّص فلسفي. فقد نشر غريش كتاب **شجرة الحياة وشجرة المعرفة** سنة 2000 من أجل تقديم فحص شامل، كما يقول في مقدمة الكتاب، لصِلات الوصل القائمة بين الظاهراتية والهيرمينوطيقا في فلسفة القرن العشرين. وقد أعلن أنّ هايدغر كان أول من عمل على إدخال تحويل عميق على الظاهراتية من داخل الهيرمينوطيقا. وتتبَّع غريش الدروس التي ألقاها هايدغر بجامعة فرايبورغ بين سنتي 1919-1923 حيث بلوَرَ هذا الأخير نظرية «هيرمينوطيقا الوجود الواقعي» وأجرى تطبيقاتٍ عملية عليها. وقد انتقل هايدغر من التصوّر الذي كان هوسرل نفسه قد بلوره بشأن «ظاهراتية عالم الحياة» في إطار دراساته الظاهراتية المُبكرة التي أنجزها بين سنتي 1913 و1917 عن «العالم الروحي» و«العالم الشخصي» و«العالم المحيط التواصلي»[3]. وقد خصَّص ناشر هوسرل الفصل الأخير من الكتاب لأسبقية **العالم الروحي على العالم الطبيعي**. وبإزاء موقف هوسرل، انتقل هايدغر في نظرته إلى العالم خطوة أُنطولوجية هيرمينوطيقية جديدة. فقد ابتكر هايدغر عبارته المشهورة Es weltet: «ما دُمتُ أحيا داخل العالم المُحيط، فإن كلّ شيء في أيّ مكان وزمان يحمل معنى عندي، 'يوجد ما يتعولم' 'cela mondanéise'»[4]. وقد خصَّص غريش الفصلين الثامن والتاسع للقراءة الهيرمينوطيقية التي أخضع لها هايدغر رسائل القديس أُوغسطين وأعماله، مُعتمدًا على المجلّد الستين من الأعمال الكاملة عن **ظاهراتية الحياة الدِّينيَّة**، وهو المجلّد الذي عكف غريش منذ عدّة سنوات على نقله إلى الفرنسية. وتدلّ كلّ هذه الدلائل على أنّ فلسفة الدِّين قد تحوّلت بفضل الفلسفة الهيرمينوطيقية إلى تخصُّص فلسفي أصيل ومُستقلّ مبدئيًّا عن المذاهب اللاهوتية والآراء الدِّينيَّة. والنتيجة هي أنّ المدخل الهيرمينوطيقي إلى الفلسفة مكَّن هايدغر هو أيضًا من قراءة التراث المسيحي القديم دون أن يُقوّض الجسور التي بين الفلسفة والدِّين

(3) Edmund HUSSERL: *Die Konstitution der geistigen Welt*. Husserliana Band IV: Felix Meiner Verlag, 1984., IX.

(4) «In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer es ist alles welthaft, 'es weltet'». Martin HEIDEGGER: Ga 56-57, 73 .In: *L'Arbre de vie et l'arbre du Savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne*, Paris, Ed. du Cerf, 2000, p.44.

ودون أن يحوّل دراساته إلى فلسفة دينية. وانطلاقًا من هذا المنظور الهيرمينوطيقي الذي يُساعدنا على فهم باقي النَّماذِج الإبدالية والذي يدمج فلسفة الدِّين داخل تخصّص الفلسفة، يُقدّم هذا الكتاب صورةً جديدةً باللُّغة العربية للفلاسفة المُحدثين والمُعاصرين على الواجهتين الفلسفية والدِّينيَّة.

النقد التاريخي والحداثة الدِّينية.

تتجلَّى أهمية غريش إذن في السعي إلى التفريق الصارم بين فلسفة الدِّين والفلسفة الدِّينيَّة (كما سعى إلى بيان ذلك في المجلّد الأول). لكنني أعتقد أنّ القارئ العربي على الخُصوص قد يجد صِلة واضحة بين مباحث الهيرمينوطيقا الدِّينية التي عَرَضَها في الفصول الأُولى من المجلّد الثالث والاجتهادات اللُّغوية والبلاغية التي صاحبت نشأة علوم التفسير ومناهج التأويل المُنصبّة على النصّ الديني وتطوّرها. ولا شكّ في أنّ الدِّراسات التي خصَّصها غريش للهيرمينوطيقا اليونانية وهيرمينوطيقا الكتاب المُقدّس تُبرز مدى الحاجة الماسّة إلى مُعاودة قراءة عُلوم التأويل الوسيطة في مجالات عُلوم العقيدة والتصوّف والكلام وأُصول الفقه وعُلوم اللُّغة قراءة هيرمينوطيقية. وإذا ما كانت النظرة التقليدية النَّمَطية التي لا تزال سائدةً تنتصر لمدرسة الاعتزال، بدعوى أنها مذهب عقلاني، في حين أنّها تمُجُّ مذهب الأشاعرة بدعوى أنّه ليس كذلك، فإن نظرية التأويل لدى اسبينوزا (المجلّد الأول) تعترض على العقلانية الرُّشدية، كما تجلّت لدى ابن ميمون، وتُقيم معايير جديدة للتأويل تُوافِقُ مقاصد الكَتَبة. وبذلك، استطاع اسبينوزا أن يُحدث نَقْلَة نوعية من نظرية الحقيقة الواحدة التي تتخذ صورة دينية أو فلسفية إلى نظرية الحقيقتين التي تحفظ لكل جنس أدبي تماسكه وانسجامه داخل الإطار العَقَدي للدِّين أو داخل الإطار العقلي للفلسفة. وعليه، يختلف إلٰه اللاهوت في كتاب: **رسالة في اللاهوت والسياسة** عن إلٰه الفلاسفة في كتاب: **الأخلاق** من خلال الصورة الفلسفية التي أوجدَها اسبينوزا له في مذهب وحدة الوجود. وحينما سعى اسبينوزا إلى البرهنة على تحريف نصوص الكتاب المُقدّس في عهده القديم، كان يعترض في العُمق على «اللاهوت السياسي»، كما يُوحي عنوان الكتاب بذلك. ولا شكّ في أنّ اسبِينوزا لم يكن أهمَّ الدَّارسين في حقل النقد التاريخي، إذ نجد من قبله ومن بعده باحثين لا يقلّون عنه أهمية. إلا أنه كان

الفيلسوف الذي استطاع استخلاص النتائج المنطقية الناجمة عن سقوط نظريات التأويل الوسيطة وتعويضها بمناهج جديدة. ولم يعُد بالإمكان أن نحتفظ بالتقسيم الثلاثي للدلالة إلى دلالاتٍ مطابقة وتَضَمُّن والتزام، وكذلك لم يعُد بالإمكان التفريق بين المعنى النَّصّي (الذي يُعارِضُ في الظاهر العقل) والمعنى العقلي (الذي يوافق باطن النص)، إذ إنّ المعنى الصحيح هو ما يُوافق قصد الشارع وليس هو ما يُوافق عقل الشارح. وهكذا، وجدت **الهيرمينوطيقا الدِّينيَّة** hermeneutica sacra مجالًا خِصبًا لانتقاد التفريق بين المعنى الحَرْفي والمعنى المَجَازي في تأويل اليهودية عندَ فيلون (Philo) أو في تأويل المسيحية عندَ أوريجينُس (Origines). ويمكنُ القول عمومًا إنّ ما سيتأكّد منه القارئ العربي هو أنّ الحداثة الغربية كانت وليدة الفلسفة الحديثة، ووليدة الهيرمينوطيقا الدِّينيَّة كذلك. فقد نشأت مع أعمال فولف (Christian Wolff) (1679-1754) وبومغارتن (Baumgarten) (1714-1762) وأصبحت صِلَة بين الفلسفة والتنوير واللاهوت. و«كانت الفلسفة مُلزمة، في إطار إشكاليات نظرية المعرفة، أن تفحص المنزلة التي يحظى بها تلقّي المعارف الوافدة من التراث القديم وتأويلها داخل نظرية المنهج»[(5)]. وهكذا، نجد صلة وثيقة بين الهيرمينوطيقا العامة في الفلسفة ونظرية التأويل اللاهوتي. إذ تنطلق الهيرمينوطيقا الدِّينيَّة في قرن التنوير من مبدإ عام يُفيد أنّ إنتاج النصّ فعل «ذكي» و«عقلاني»، وترى أنّ مُؤلّف النصّ قادر على التعبير عن أفكاره وعلى الربط فيما بينها على وَفْق ضوابط العقلانية الاستنباطية. ولكن بومغارتن يرى أنّ العقلانية تُفيد أمرًا خاصًا في أثناء تأويل النصّ الدِّيني، ذلك أننا نبحث عن النتائج المنطقية التي كان يقصدها كَتَبَة النص، ولا نبحث عن النتائج المنطقية **بحدّ ذاتها**. ويمكن القول عمومًا إنّ الانتقال إلى الحداثة مجهود أسهمت فيه الهيرمينوطيقا الدِّينيَّة بقدر إسهام الفلسفة. وإذا كان للهيرمينوطيقا الدِّينية من فضل على الفلسفة، فهو يتجسَّد في أن التفكير الفلسفي في قرن التنوير لم يكن ليَتَشَكَّلَ لولا المُساجلات الفكرية مع اللاهوت التقوي. من هذا الجانب تظهر كذلك أهمية هذا الكتاب للقارئ العربي.

---

(5) Axel BÜHLER: *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*. Axel BÜHLER (Hsg): Vittorio Klostermann, 1944, p.9.

ما معنى التوتر بين العَوْسَج المُلتَهِب ونور العقل؟

لكن قِيمة هذه المُجلدات لا تظهر في مخزونها المعرفي فقط، بل تظهر أيضًا منذ الوهلة الأولى في التوتُّر الحادِّ الذي تُظهِرُهُ بين الإيمان والعقل في عنوان الكتاب، أي بين استعارة **العَوْسَج المُلتَهِب** واستعارة **نُور العقل**، وهو توتّر صاحب إنجاز مُختلف مراحل الكتاب.

وهُنا، نريد أن نُبرز أنّ هذا التوتّر الحادّ الذي يتحدّث عنه غريش بين **العَوْسَج المُلتَهِب وأنْوار العَقْل** ظاهرة إنسانية عامة، وليس موقوفًا على المرجعيات الدِّينية والفلسفية التي اعتمدها الكاتب، وهذا الطابع الإنساني العام هو مصدر أهمِّيتها.

إذ يُواجه النظر المُتحيّر بين التفكير الفلسفي والإيمان القلبي أسئلة مُؤرّقة نحو: هل يُوجد صراع بين النور المُنبعث من **العَوْسَج المُلتَهِب** والتنوير المُنبثق من العقلانية الفلسفية؟ هل أفضى انبهار الفيلسوف ببهاء الوحي إلى فقدان البصر؟ وفي مُقابلة ذلك، هل اضطرّت الروح النقدية التي تُميّزُ العقل الفلسفي إلى حصر الظاهرة الدِّينية داخل نظرتها المُحايثة للعالم؟ هل يلتقي إله الفلاسفة إله الأديان؟ ألا يجب علينا أن نحصر استثمار العقل الفلسفي داخل حُدود مُمارسة «التنوير» العقلي، وهو ما سيُؤهّلنا لاستخدام مَلَكة الحُكم بطريقةٍ نقديةٍ جديرةٍ بحمْل هذا الاسم؟ ألا يستهدف **نور العَوْسَج** طمس روح النقد ومُباركة مُمارسات دِينية بالية، بذريعةٍ بعث روح جديدة في قلوبنا المُتعبة؟ ألا يتَّخذُ الدِّين عُمومًا موقفًا دفاعيًّا يائسًا عن الذات في مُواجهة العلم الحديث؟ إنّ هذه الأسئلة الفلسفية الكُبرى تُبرز مُفارقات **الحياة الإنسانية** بين اليأس من ابتكار صورة دينية للعالم والأمل الذي يحدو العلم إلى ولوج عوالم ما بعد الطبيعة؛ وهي مُفارقات تتردّد كذلك بين الرضا بمغزى وجود العالم والإحساس بعبثية الحياة. هذه الأسئلة مُؤرّقة لذهن الباحث عن الحقيقة من زاوية الإيمان أو النظر العقلي، لكنها ليست كذلك في ظاهر الأمر للسواد الأعظم من الناس، أي لذهن من يتجنّب الخوض في حكمة وجود الطبيعة وما بعد الطبيعة، خَشية أن يتعاظم تَحيُّرُهُ دون أن يصل إلى برِّ الأمان. وتظلّ هذه المُفارقات حاضرة بصمت أو بإلحاح في ذِهْن الباحثين عن الله من خلال خلق الله أو من خلال الاعتبار بحوادث العالم أو في أثناء مُمارسة

الشعائر الدِّينية في صُوَرها المُتباينة بتباين الأديان والثقافات وزوايا النظر إلى الدِّين. ولا يُناقش فيلسوف الدِّين هو أيضًا المُفارقات الوجودية معزولة عن الوظائف العملية التي يشغلها الدِّين في الحياة الإنسانية. إلا أنّ مُعالجة المُفارقات الفلسفية ظلّت مُتقيّدةً في هذا الكتاب بمنظورَين رئيسين: بالمنظور الخاص الذي اعتمدته كلّ مدرسة من مدارس فلسفة الدِّين في مُعالجة هذه المُفارقات؛ وبالتصوّر الخاص الذي حملته مدارس الفلسفة لطبيعة الدِّين. ولم تعُد فلسفة الدِّين تدرس العلاقة بين الحكمة والشريعة من منطلق الفلسفة المَشّائية في رحلتها الشاقة الساعية إلى التوفيق بينهما في العصر الإسلامي الوسيط أو في الفلسفة المدرسية المُتأخرة. ولم يعُد بالإمكان تخيُّلُ وجود فلسفة الدِّين في صُوَر اللاهوت الطبيعي، أو في صُوَر علم الكلام أو العلم الإلهي، بعدما أصبحت الفلسفة تشتغل على وَفْق مُقتضيات فلسفة الأنوار وعلى خَلْفية ظهور العلم الحديث.

وقد عكف غريش على إجراء فحصٍ تاريخي للعلاقة بين الفلسفة والدِّين على امتداد ثلاثة مُجلّدات بناء على مُقتضيات الأسئلة الجديدة التي ظهرت مع الفلسفة الحديثة وبناء على مُراعاة خُصوصية الظاهرة الدِّينية في مُختلف تجلّياتها. ذلك أنّ تَخَصُّصَ «فلسفة الدِّين» بمعناهُ الدقيق، لم يظهر إلا منذ قرنين، لأنه شرع في الاهتمام بكلّ الظواهر الدِّينية المُختلفة التي لم تكن تحظى من قبل بعناية الفيلسوف التقليدي، مثل الاهتمام بالإيمان والعقيدة والمُعاملات والطُّقوس والمُقدّس والحاجة إلى الماورائيات والصَّلاة والوثنية والفداء والخلاص والمحبّة والتصوُّف والوصايا الإلهية والكُتُب المُلهِمة أو السَّماوية، إلخ. وعليه، سعى هذا الكتاب إلى إجراء دراسةٍ وافية لكلِّ هذه المفاهيم من خلال استعراض النَّمَاذِج الفلسفيّة التي عكفت على ابتِكار فلسفة الدِّين بناء عليها. وقد اكتفى المُؤلّف في كلّ مرّةٍ بتقديم بعض النَّمَاذِج التّمثيلية التي استثمرت مفهومًا فلسفيًّا مُحدَّدًا أو ظاهرة دِّينية مُعيّنة، حتى ينجح في تقديم صورة مُتكاملة للنموذج الإبدالي موضوع العَرْض. واكتفى المُؤلِّف بتقديم عَرْض تاريخي لأهمّ ممثِّلي التَّخصّص، مثل إبراز نَمَاذِج العقل المُتحكّمة في فلسفات الدِّين منذ زمن كانط إلى بداية القرن الحالي، دون أن يقع في الإطناب أو الاجترار؛ وقد كان في كلّ مرّة يسعى إلى استجلاء معنى الدِّيانات المُلهِمة، السَّماوية بالاصطلاح الإسلامي، بدلًا من

تشييد تصوّر فلسفي مُجرّد للدِّين؛ وكذلك كان يَرُوم دراسة مُجمل أشكال التعبير الفردي والجماعي عن الدِّين، مثل الطُّقوس والمُعتقدات والمواقف الروحية من خلال دراسة المقولاتِ الذِّهْنية واللُّغوية التي تُفصح عنها؛ لكنه كان يسعى كذلك إلى استثمار تخصّصات تاريخ الأديان وعلم الأديان المُقارن والعلوم الدِّينية، دون أن يُغْفِلَ مدى تميُّز تخصّص فلسفة الدِّين من تخصُّصات العلوم الإنسانية؛ وحاول أيضًا استثمار مُعطيات علم الاجتماع وعلم النفس والإثنولوجيا في مُحاولة دراسة الظواهر الدِّينية، دون أن يتحوّل تخصُّص فلسفة الدِّين إلى مُجرّد فرع من فروع العُلوم الإنسانية. ولم يكترث غريش لهاجسِ إخضاع الظاهرة الدِّينية للتصوُّرات العلمية «الموضوعية»، كما تجلّت في اللّسانيات والعُلوم الاجتماعية. وكان المُؤلّف مُنفتحًا على العُلوم الإنسانية، دون أن تتحوّل دراساته إلى فرع من فروع العُلوم الثقافية أو العُلوم الدِّينية. ولا شكَّ في أنّ المُؤلِّف كان يستشهد بالعقيدة المسيحية بناءً على النّماذج التي يدرسها، لكن لم تتحوَّل فلسفة الدِّين لديه إلى فلسفة دِينية، ولم يقف مع ذلك موقف اللاأدرية التي تتَّخذ المسافة النقدية والسلبية نفسها من كلّ المذاهب الدِّينية.

وتُمثِّل المجلّدات الثلاثة التي نشرها جان غريش أول دراسةٍ عميقةٍ لمراحل تكوين فلسفة الدِّين. وقد عكف غريش في المُجلّد الأول على فحص النَّمُوذَج العقلاني، من خلال استعراض اجتهادات شلايرماخر وهيغل وشيلنغ، وعلى فحص النَّمُوذَج النقدي الذي يُعَدُّ مُنعطفًا حاسمًا في هذا التخصُّص. وخَصَّصَ المُجلّد الثاني لعَرْض النَّمُوذَجين الظاهراتي والتحليلي، من خلال الإسهامات والأفكار التي قدّمتها مدرسة ظاهراتية هوسرل والفلسفة التحليلية مع فتغنشتاين إلى فلسفة الدِّين خلال القرن العشرين. وأخيرًا، انبرى المُجلّد الثالث لِتقديم دراسة تحليلية مُستفيضة لأهمِّ مُمَثّلي النَّمُوذَج الهيرمينوطيقي وللإشكاليات التاريخية الكُبرى التي تدخل في حوار معها. واستعرض غريش في هذا المُجلّد الدَّواعي التي أمْلت عليه تقديم بديلٍ جديدٍ للعقل، وهو النَّمُوذَج الهيرمينوطيقي الذي ظهر مع الرُّوّاد الكبار أمثال ديلتاي وغادامير. وكذلك خصَّص حيِّزًا وافرًا لأهم أعلام النَّمُوذَج الهيرمينوطيقي، ولاسيَّما هايدغر وريكور، بعد أن كان قد عرضَ الإرث الفلسفي الذي خلّفته فلسفات الحياة (برغسون) وفلسفة التَّفَكُّر (نابير) وفلسفة الوجود (ياسبرز).

من جان غريش؟

لا يُمكن الحديث اليوم عن الهيرمينوطيقا ولا عن ريكور ولا عن فلسفة الدِّين ولا عن هايدغر دون ذكر اسم غريش. ولا نُبالغ إذ نَعُدُّهُ الحلقةَ الواصلةَ بين مذاهب لا صِلة عُضوية بينها وبين فلاسفة لا صِلة جامعة بينهم. لقد الْتحمت فلسفة الدِّين ومبحث الهيرمينوطيقا التحامًا عُضويًّا بفضل أعمال ريكور وهايدغر، وتحوَّلت الهيرمينوطيقا الفلسفية أو الدِّينية إلى فلسفة هيرمينوطيقية. لكن الفضل يعود إلى غريش في التعريف بالقضايا الكُبرى التي عالجها ريكور وهايدغر. فالدِّراسات العلمية التي نشرها غريش بالفرنسية والألمانية غزيرة، ثُمَّ إنّه قد ترجم أعمال شاب (Schapp) وهانس يوناس (H. Jonas) وريكور وهايدغر إلى الفرنسية أو إلى الألمانية، وكانت مُختلفُ دراساته مُرتبطة بالهيرمينوطيقا، في جانبها الفلسفي الأُنطولوجي، دون أن ننسى المباحث الجمالية والأدبية عامة(6). ويظهر المنحنى الهيرمينوطيقي الذي اتخذته هذه الدِّراسات في هذه السيرة الذاتية المُقتضبة للمُؤلّف.

---

(6) *Herméneutique et Grammatologie*, Paris, Ed. du CNRS, 1977.
L'Âge herméneutique de la raison, Paris, Ed. du Cerf, 1985.
La Parole Heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots, Paris, Ed. Beauchêne, 1987.
Hermeneutik und Metaphysik. München, W. Fink, 1993, (224p).
Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de sein und Zeit, Paris, PUF, 1994, 2e éd. 2002.
L'arbre de vie et l'arbre de Savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne, Paris, Ed. du Cerf, 2000.
Le Cogito herméneutique philosophique et l'héritage cartésien, Paris, Vrin, 2000, trad. espagnole par Gerardo Raul Losasa: El Cogito Herido. La herméneutica filosofica y la herencia cartesiana, Jorge Baudino Ediciones Aires, 2001.
Paul Ricœur: l'itinérance du sens. Grenoble, Jérôme Millon, 2001.
Le Buisson ardent et les Lumières de la Raison. L'invention de la philosophie de la religion.
Tome I: *Héritiers et héritages du XIXe siècle*, Paris, Ed. du Cerf, 2002, 626p.; Tome II: *Les approches phénoménologiques et analytique*, Paris, Ed. du Cerf, 2002; Tome III: *Vers un paradigme herméneutique*, Paris, Ed. du Cerf, 2004.
وترجم كتاب هايدغر **ظاهراتية الحياة الدِّينية**، ودرسها في المجلد الثالث من الكتاب:
HEIDEGGER, *Phénoménologie de la vie religieuse*, Volume 60 de la Gesamtausgabe, Paris: Gallimard, 2012.

وُلد غريش في بلدة (كوريش Koerich) التابعة لإمارة لوكسمبورغ سنة 1942، وهو ينحدر، كما أخبرني بذلك، من أُصول مُتعددة نمساوية، وأتمّ دراسته العُليا بباريس. وفي البداية أنجز بحث الإجازة عن الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، ويذكر غريش أنه كان قد طلب عقد لقاء مع دريدا وهو ما استجاب له دريدا على الفور، فاستقبله بحرارة وأطالَ معه الحديث عن مشروع بحثه، بِما أثار إعجاب غريش بجانبه الإنساني وتكوينه الفلسفي. وقد نشر غريش بعد ذلك بحث الإجازة سنة 1977 بعنوان **الهيرمينوطيقا والغراماتولوجيا**، وهو ما جعل دريدا حاضرًا باستمرار وبقوة في مُختلف مُؤلّفاته الفلسفية بعد ذلك، وهو ما نشهده في الفصل الرابع من كتاب **شجرة الحياة وشجرة المعرفة** الذي خصّصه للمُقارنة بين التفكيكية والهيرمينوطيقا(7)، وكذلك نشهده في الحضور القوي لدريدا في هذه المُجلّدات الثلاثة.

وقد ناقش غريش في 19 من أبريل عام 1985 أُطروحة الدكتوراه بكلّية الفلسفة بالمعهد الكاثوليكي بباريس ونشرها سنة 1987، وهي عن فلسفة هايدغر بين الكلمات والأشياء. وقد سعى غريش في رسالته الجامعيّة إلى الكشف عن الأُصول اللاهوتيّة لمفهوم «الاختلاف الأُنطولوجي» لدى هايدغر، إذ أبرز أنّ كارل بريغ (Carl Braig) أستاذ هايدغر في تخصُّص الثيولوجيا العقديّة، هو من لقّن هايدغر سنة 1908 مفهوم الاختلاف الأُنطولوجي؛ وكذلك حاول غريش الوقوف عند تصوُّر هايدغر للُّغة، مُبرزًا كيف أصبح وارث الموروث اللُّغوي والإنسي القديم، وذاهبًا إلى أنّ كتاب هايدغر (*Unterwegs zur Sprache*) **الطريق إلى الكلام** أو *Acheminement vers la parole* هو ما يُشكِّل فلسفته الأولى لا كتاب **الكينونة والزمان**. واستأنف غريش دراساته عن الأُنطولوجيا لدى هايدغر في المحاضرات التي ألقاها بكلية الفلسفة بالمعهد الكاثوليكي بباريس في السنة الجامعية التي بين عامَيْ 1991 و1992، وقد نُشرت هذه المحاضرات فيما بعد سنة 1994 في صورة الشروح الكبرى للأُنطولوجيا والزمان. ودرس هايدغر في هذا الكتاب معنى الانتقال من «هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي» إلى «الأُنطولوجيا الأساسيّة»

(7) Déconstruction et/ou Herméneutique (77-109). In: *L'Arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne*, Paris, Ed. du Cerf, 2000.

في ما بينَ عامَيْ 1919 و1928، وذلك عبر مرحلتين: مرحلة التكوين الفلسفي لهايدغر (1910-1918) ومرحلة اكتشاف حياة الوجود الواقعي (1919-1923)؛ ثمَّ مرحلة ماربورغ حين شرع هايدغر في بلورة مفهومه للأُنطولوجيا الأساسيّة (1923-1928). وتجدر الإشارةُ إلى أنّ غريش تناوَلَ في الجزء الأخير من كتابه مكانة «الاختلاف الأُنطولوجي» بوصفه خيرَ ما يُعبِّر عن فلسفة الكينونة والزمان. ويضُمُّ الجزء الأخير العلاقة بين الظاهراتية والثيولوجيا أو الانتقال من الديانة المسيحية إلى الخاصيّة المسيحية.

وقد كان غريش قسًّا بالكنيسة الكاثوليكية، وكان كذلك أُستاذًا باحثًا بالمعهد الوطني للبحث العلمي بفرنسا وأصبح مسؤولًا عن قسم الدِّراسات العُليا بكلّية الفلسفة بالمعهد الكاثوليكي بباريس، ومديرَ مُختبر الفلسفة الهيرمينوطيقية والظاهراتية، ومُديرًا لـ «سلسلة الفلسفة» الصادرة عن دار النشر بوشين Beauchesne.

لكن مكانة هايدغر في مسار غريش الفلسفي لا تُوازيها غير مكانة ريكور في حقل فلسفة الدِّين. إذ خصَّص غريش مُحاضرات كثيرة لفلسفة ريكور، منها المُحاضرات التي ألقاها بجامعات كولومبيا، بدعوة تلقّاها من جامعة بونفانتورا، في إطار كرسي «موريس بلونديل». وقد صَدَرَت هذه المحاضرات مَزيدةً ومنقَّحةً في كتاب ضخم عن **مسارات المعنى لدى ريكور** *L'Itinérance du sens* سنة 2001 عن دار النشر جيروم مليون Jérôme Million. ويُشير غريش في هذا الكتاب إلى فلسفة الدِّين لدى ريكور، مُتسائلًا عن معناها وعن صلتها بمفهوم الرجاء، وعن مكانتها ضمن المنعطف الهيرمينوطيقي لظاهراتية الأديان: وكذلك تساءل: أَتُعَدُّ فلسفة ريكور فلسفة بِلا مُطلق أم تظلّ فلسفةً بروتستانتية في نهاية المطاف؟

وأخيرًا وليس آخرًا، تجدر الإشارة إلى أنّ الترجمة قد أُنجزت على مدى سنوات، ورُوجعت مرّات مُتعددة، مع الاستعانة بباحث مُتخصّص في اللاهوت المسيحي، وهو الدكتور مشير عون الذي له مِنّا كلّ الشكر. وقد راعينا في الترجمة مبدءًا أساسيًّا كان عزيزًا على شلايرماخر، هو أنّ الترجمة يجب أن تخدم الكاتب قبل أن تخدم القارئ، لِسَبَبَيْن رئيسين: أحدهما أنّ مُؤلِّف النصّ فيلسوف ناطق بالفرنسية ينتمي إلى بيئةٍ ثقافيّةٍ أوروبّيةٍ تتميّزُ بخصائص دينيّةٍ

وتاريخيّةٍ مُختلفةٍ، وعليه، آثرنا أن نُسَوِّغَ هذه الخُصوصيّة الثقافيّة داخل النّص العربي. والسَّبب الآخَرُ أنّ مجموعةً كبيرةً من المُصطلحات الدِّينية قد تغيّرت في مَبناها ومَعناها مع الإصلاح الدِّيني وظهور الهيرمينوطيقا الدِّينية الحديثة. وقد أرتأينا كذلك أن نُحافظ على المناخ الثّقافي الذي ظهر فيه الكتاب في الأصل، وأن ننقُل ملامح ذلك المناخ إلى العربيّة، حتى يتسنّى للقارئ أن يدخل في حوار فِعليّ مع ثقافة أجنبيّةٍ منقولةٍ إلى العربية، وحتى لا تتبدَّدَ معالم تلك الثقافة في أثناء عملية النقل. لكن كان على المترجِمَيْنِ أن يخدما سيّدًا آخر، هو القارئ، وذلك باحترام أعراف العربيّة في الكلام، وتوضيح معاني المُفردات الألمانية واللاتينية الواردة في النصّ، وإطْلاع القارئ على معاني العنوانات الأجنبيّة وتوثيقها في الهامش برسمها الأجنبي، حتى يستطيع بعض القُرّاء الاطّلاع عليها في لغاتها الأصليّة. وكنا نُحيل على الترجمات العربية، ونعتمدها بحَسَبِ الإمكان احترامًا للأعراف الأكاديمية أو نُدخِلُ تعديلات عليها عند الحاجة. وقد حاولنا بحَسَبِ الإمكان وضع ملحوظات هامشية من أجل تيسير فهم المضامين من مُصطلحات أو أسماء أو مذاهب أو آراء. وكذلك خُصِّصت مُقدمة لكلّ مُجلّد ووُضِع مَسرَدٌ للأسماء والمُصطلحات في نهايته.

والله ولي التوفيق

عزالعرب لحكيم بناني

الدِّين في مرآة التفكّر الفلسفيّ

المقدّمة العربيَّة لثلاثيَّة جان غريش (العوسج الملتهب)

تتجلّى فرادة هذا العمل الفكريّ الجليل (ثلاثيَّة جان غريش في **العوسج الملتهب**) في رحابة الآفاق التي يستطلعها، وفي عمق التحرّيات التي يضطلع بها. هو إنجازٌ فلسفيٌّ عظيمٌ يتناول الدِّين تناولًا فلسفيًّا محضًا، ويستجلي في تاريخ الأنظومات الفلسفيَّة الكونيَّة، ولاسيّما الأوروبّيَّة منها، مضامين الإسهامات الرصينة لِكبارِ الفلاسفة الذين عالجوا قضايا الإيمان والدِّين والاختبار الروحيّ والصوفيّ. وإكرامًا لمثل هذا التوثيق الموضوعيّ الدقيق الذي تألّق في إتقانه الفيلسوفُ الفرنسيّ جان غريش، وبه أحاط إحاطةً قلّ نظيرها بجميع التصوّرات الفلسفيَّة التي أفردت للدين مكانةً جليلةً في سياق مبانيها، كان لا بدّ من إلباسه حلّة التعبير العربيّ الأنيق. فجاء هذا التعريب يُفصح عن جدارة المسؤولين في دار الكتاب الجديد المتّحدة، وفي طليعتهم الصديق سالم الزريقاني، وعن رهافة إحساسهم بالمسؤوليَّة الثقافيَّة الخطيرة الملقاة على عاتق الفكر الفلسفيّ العربيّ المعاصر في تناول أعظم الأبحاث في فلسفة الدِّين، ووضعها في متناول القارئ العربيّ. هي مسؤوليَّةُ الناشر الحريص على إتقان واجب النقل من اللغات الأجنبيَّة إلى اللغة العربيَّة، يمحّص ويهذّب وينقّح ويراجع النصّ في أدقّ مبانيه، وينتقل من طور إلى طور، ومن نسخة إلى نسخة، وديدنُه الإتيان بأفضل الصيَغ تعبيرًا عن أرفع ما استقرّ في الفكر الفلسفيّ الغربيّ المعاصر من إدراك حصيف لطبيعة الدِّين، ومقامه، ووظيفته، وخصائصه، وكيفيّات انبساطه في معترك الحياة الإنسانيَّة. فإذا بالتعريب الذي ظهر في هذه المجلّدات الثلاثة يوشك أن ينقلب حدثًا ثقافيًّا عربيًّا جليلًا تنبئ قابليّاتُه الاستناريَّة الكامنة فيه عن آثار طيّبة ستتولّد عنه في أذهان الذين سيعكفونَ على مطالعتها، وتأمُّل معانيها، والإفادة من إضاءاتها. وكأنّي بمثل هذا العمل الفلسفيّ التعريبيّ ينشئ طورًا جديدًا من أطوار التوقّل (الصعود) العربيّ في إدراك معاني الدِّين.

وقد نظرتُ في التعريب نظرًا مليًّا، وتحرّيتُ مواضع فلاحه، ومكامن تعثّره. وقرأتُ النصوص كلّها قراءةً متأنّية، وعارضتها بالأصل الفرنسيّ، وحواشيه اليونانيّة واللاتينيّة والإنكليزيّة والألمانيّة. وتبيّن لي أنّ النصوص المعرَّبة ينبغي أن تُصحَّح في بعض مواضعها، وأن تُهذّب وتُنقّح وتُصفّى من شوائبها. فعمدت إلى هذا الجهد المضني، واقتناعي هو أنّ المجتمعات العربيّة يعوزها اطّلاعٌ دقيقٌ أمينٌ على مكتسبات فلسفة الدِّين الغربيّة حتّى يستقيم في وعي أفرادها فهمُ خصوصيّات الاختبار الإيمانيّ الذي حدا جميعَ هؤلاء الفلاسفة إلى تصوّر الدِّين في داخل أنظوماتهم الفلسفيّة. وكان لا بدّ لي من وضع مقدّمة وافية أتناول فيها مسائل التعريف والاصطلاح، وفيها أعيّن موقع فلسفة الدِّين في البيئات الثقافيّة الغربيّة المعاصرة، ولاسيّما الألمانيّة والإنكليزيّة-الأميركيّة والفرنسيّة، وأبيّن فرادة الإسهام الذي أتحفنا به الفيلسوف الفرنسيّ جان غريش من بين سائر الأعمال الفلسفيّة التي أنجزها، وأُعَرِّج على عوائق التعريب التي واجهها المعرِّبون وصعوبات المراجعة والتدقيق، وأختم باستشراف الأثر الإصلاحيّ الطيّب الذي ستخلّفه هذه المجلّدات الثلاثة المعرَّبة في الذهنيّة الدِّينيّة العربيّة.

1. في مسائل التعريف والاصطلاح.

الدِّين ظاهرةٌ ثقافيّةٌ جليلةُ المعاني، تحمل في مطاويها عصارة الاختبارات الإنسانيّة الوجوديّة القصيّة. ولشدّة اقتران الدِّين بالوجود الإنسانيّ وبأعمق استفساراته، وبسبب غلبة المبايعة الذاتيّة المتقدّمة على المعاينة الموضوعيّة[1]، يعسر على الناس، في أغلب الأحيان، أن يفهموا أصول الدِّين ومبانيه وعناصره وتجلّياته وآثاره واستقطاباته. لا بدّ إذًا من جهد حثيث يبذله الباحثُ في سبيل رسم الحدود، ووضع التعريفات، واستجلاء التمايزات. في اعتقادي أنّ الدِّين، بصفته اختبارًا إنسانيًّا جليلًا، ينسلك في سياق النشاطات الإنسانيّة الستّة

(1) انظر ما قاله بيتر فان إنفاغِن ("من السيّئ في كلّ مكان وفي كلّ زمان وعند كلّ امرئ أن يقوم اعتقادٌ ما على أساس حقيقة لم تكتمل بداهتُها") في البحث الفلسفيّ المشترك الذي نشره سيريل ميشون وروجيه بويفِه:
Cyrille MICHON et Roger POUIVET (dir.), *Philosophie de la religion*, Paris, Vrin, 2010, p.138.

الأساسيَّة، وهي التقنية أو التقانة، والعلم، والفنّ، والأخلاق، والائتلاف أو الاجتماع. فإذا ما ثبت أنّ الثقافة أو الأنظومة الثقافيَّة، بحسب ما يذهب إليه الفيلسوف اللبنانيّ بولس الخوري[2]، تنطوي على التعابير التي يصوغها الإنسان في ثلاثة حقول متداخلة متنافذة، عنيتُ بها حقل العالم الإنسانيّ، وحقل البيئة الإنسانيَّة، وحقل الكائن الإنسانيّ، اتّضح في إثر ذلك أنّ الدِّين هو المنفسح الوجوديّ الأخير في حقل العالم الإنسانيّ الذي يعبّر فيه الإنسانُ التعبير الأنسب عن ثلاث حاجات. الحاجة الأولى تدفعه إلى تجاوز حدود المكان والزمان والجسد والمادّة (الخلود). والحاجة الثانية تشدّه إلى طلب المعنى الوجوديّ الأصلب والأمتن والرغبة في السعادة الحقّة والانتعاش الهنيّ. أمّا الحاجة الثالثة، فتبعث به إلى التحقّق الذاتيّ الأكمل، والامتلاء الكيانيّ الأبلغ، والانتقال من حيّز النسبيّات إلى رحاب المطلق.

وفي كلّ مجال من مجالات العالم الإنسانيّ (التقنية، والعلم، والفنّ، والأخلاق، والاجتماع، والدِّين) ترتسم ثلاث دوائر من الاستقطاب تسوّغ انعقاد المجال على خصوصيَّة ينفرد بها، عنيت بها القيَم الهادية، والنشاطات والمواقف، والقدرات والكفايات. والقيمة الهادية في التقنية هي المنفعة، ومجالُها الأشياء المصنّعة والأدوات والمهارات، والنشاطات والمواقف التي تقتضيها هي الإنتاج والاستهلاك، والقدرات والكفايات المفترضة في الإنسان هي الذكاء العمليّ والحاجات. والقيمة الهادية في العلم هي الحقيقة، ومجال العلم (المعارف والنظريّات والمناهج) يقتضي إنتاج المعرفة العلميَّة، والقدرة على الحكم في الصواب والخطإ، ويفترض في الإنسان الذكاء النظريّ والروح النقديَّة. والقيمة الهادية في الفنّ هي الجمال، ومجال الفنّ (الابتكارات والأساليب) يقتضي الإبداع والاستمتاع، ويفترض العبقريَّة والذوق. والقيمة الهادية في

(2) راجع بولس الخوري، في الدّين. مقاربة فلسفيّة أنثروبولوجيّة، بيروت، دار الفارابي، 2016. ويرى بولس الخوري أنّ التقنية والعلم والفنّ والاجتماع والأخلاق والدّين هي مجالات العالم الإنسانيّ، وأنّ اللغة والتاريخ هي من صنع البيئة الإنسانيَّة، وأنّ الجسد والحواسّ (الحاجات والمؤثّرات الاجتماعيَّة) والعقل والروح (الوعي والتعالي وتجاوز الوضع البشريّ) ملكاتٌ تنتمي إلى الكائن البشريّ (بولس الخوري، في سبيل أنسنة الإنسان، جونية-الكسليك، جامعة الروح القدس، 2007، ص61-62).

الأخلاق هي الخير، ومجال الأخلاق (أنماط السلوك والعادات والقواعد والنواميس) يقتضي فعل الخير والقدرة على الحكم في الخير والشرّ، ويفترض في الإنسان الإرادة الحرّة والضمير السويّ. القيمة الهادية في الاجتماع الغيريَّة أو الإنسان الآخر، ومجال الاجتماع (العلاقات الإنسانيَّة الاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة) يقتضي المؤالفة والاتّصال والمشاركة، ويفترض في الإنسان غريزة التجمّع والتنظيم العقلانيّ للعلاقات.

يبقى أن ننظر في الدِّين وفي مجاله الخاصّ. يذهب معظمُ علماء الدِّين، ولاسيّما أهل التحليل الفينومينولوجيّ، إلى استجلاء ظاهرة الدِّين في عناصر خمسة تكوينيَّة، هي العقائد والعبادات والأخلاق والفنون والمؤسّسات (النظُم). وتنطوي العقائد على الحقائق الإيمانيَّة العظمى التي ينادي بها كلُّ دين على حدة. وهي صياغاتٌ كلاميَّة لاهوتيَّة تحمل إلى الناس تصوّرًا شاملًا لله وللإنسان وللكون وللحياة وللوجود وللتاريخ. ويجمع أهل الفكر الدِّينيّ على أنّ العقائد مستلّةٌ رأسًا من صميم الحقّ الإلهيّ، وإن صاغتها العقولُ البشريَّة المؤمنة في قوالب اللغات البشريَّة التي اختبرت التنزيل أو الوحي أو الإلهام. وتفرض العقائد على الإنسان المؤمن جُملةً من الطقوس والشعائر والاحتفالات الدوريَّة تنشئ في الأنظومة الدِّينيَّة حقلًا متميّزًا يطلق عليه علماء الاجتماع الدِّينيّ اسمَ العبادات. فالأديان لا تحيا وتستقرّ وتنمو وتزدهر إلّا بتعزيز مقام العبادات في الحياة الإيمانيَّة. لذلك كانت العبادات بمنزلة المجال الحيويّ الضروريّ لانتعاش الأديان وديمومتها. بها تتجلّى أماراتُ الخصوصيَّة التي تمهر كلّ دين على حدة، ومنها يغترف المؤمنون قوتهم الوجوديّ الذي يُعينهم على توطيد هويّتهم الإيمانيَّة، وترسيخ عقائدهم، وتنمية اختباراتهم الروحيَّة.

واستنادًا إلى العقائد الهادية والعبادات المغنية، تنبري الأخلاق الدِّينيَّة لِتشرّع للمؤمن صراط الاستقامة في مسلك حياته، وتضمن له الاتّساق والتوافق بين ما يؤمن به في عقائده وما يحتفي به في عباداته. وارتباط الأخلاق بالأنظومة العقائديَّة يجعلها في موضع الخصوصيَّة الحضاريَّة التي تميّزها من الأخلاق الإنسانيَّة المحضة. فالمسيحيَّة تستند في أخلاقيّاتها إلى وصايا الله ووصايا الكنيسة، في حين أنّ الإسلام يرتكز إلى الفرائض وأصول المعاملات التي ينطوي عليها النصّ القرآنيّ والسنّة النبويَّة. وفي بعض المواضع، يُفضي مثلُ هذا التمايز

إلى شيء من الاختلاف بين الأخلاق الدِّينيَّة والأخلاق الإنسانيَّة التي تنادي بها المذاهبُ الفلسفيَّة والروحانيّات العَلمانيَّة. وفي هذا كلّه محلٌّ للنقاش الفلسفيّ المحتدم.

وزيادةً على هذه العناصر الثلاثة، تنبري الفنون الدِّينيَّة لِتُفصح عن التفرّد الثقافيّ الذي يسم الأنظومة الدِّينيَّة والمجتمعات الإنسانيَّة التي تستهديها وتأتمر بها. فالفنون الدِّينيَّة تتوسّل بالملكة الفنّيَّة عند الإنسان، وتنحو بها منحى التعبير عن اختبارات الإيمان الروحيَّة. فإذا بها تُفصح في قالب أخّاذ عن مطاوي الحقائق، ومكنونات العقائد، ومحاصيل العبادات، وثمار التخلّق الدِّينيّ. وتختلف الفنون باختلاف طبيعة الحقائق التي تحتضنها الأنظومةُ الدِّينيَّة. فالمسيحيَّة لا تستنكف من الموسيقى والتصوير والنحت، في حين أنّ الإسلام يركن إلى الزخرفة والهندسة المعماريَّة، على سبيل المثال.

والعنصر الأخير من هذه العناصر الخمسة هو الأنظومة القانونيَّة التي تتجسّد في بنيان المؤسّسة الدِّينيَّة. فلكلّ دين أنظومتُه القانونيَّة، أي مجموعة النُظم المدوَّنة التي ترعى أصول العبادات والمعاملات، وتضبط أحكام الأشخاص والأوقات والأماكن، وكلّ ما يتعلّق بالحياة الدِّينيَّة في بُعدَيها الفرديّ والجماعيّ. ففي المسيحيَّة، على سبيل المثال، تقتصر الأحكام على القوانين الكنسيَّة والرهبانيَّة وعلى قانون الأحوال الشخصيَّة، ولاسيّما في مسائل الزواج والطلاق. أمّا في الإسلام، فتتبسّط الأنظومة الفقهيَّة في جميع مسائل الحياة، الدِّينيَّة منها والاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة. ومن ثمّ، فإنّ المؤسّسة الدِّينيَّة هي الضامن لجميع هذه الأبعاد التكوينيَّة في الدِّين. وتتنوّع خصائصُ هذه المؤسّسة بتنوّع الاختبار الدِّينيّ الناظم للوعي الإنسانيّ. ففي المسيحيَّة تأتلف الجماعة المؤمنة في البيعة أو في الكنيسة، في حين تحتضن الأمّةُ جماعة المؤمنين في الإسلام. ولا شكّ في أنّ جميع الأديان تنظر إلى مؤسّساتها نظرتها إلى المجتمع الكامل الذي تصبو إليه البشريَّة. فينشأ من جرّاء هذا كلّه تنازعٌ وتضاربٌ ومشادّاتٌ. وثمّة اختلافاتٌ في النظر إلى هذه المؤسّسة. فالمسيحيَّة تعتقد أنّ الكنيسة مجتمعٌ روحيُّ الانتماء يتّسم بسمات الزمنيَّة العابرة، ولكنّه يظلّ منعتقًا من قيود الاجتماع البشريّ، في حين أنّ الإسلام يعاين في الأمّة اكتمال البُعدين الروحيّ والزمنيّ وتجسيدًا لاقتران الدِّين بالدنيا.

فإذا كان الأمر على هذا النحو، كان لا بدّ من العودة إلى الدوائر الثلاث التي منها يتألّف كلُّ مجال من مجالات العالم الإنسانيّ. ففي الدائرة الأولى تكون القيمة الهادية التي ينبني عليها الدِّين في جميع أصوله وفروعه هي الله، أو ما يتصوّره الناس حين يستخدمون هذه المقولة الأساسيَّة في الاختبار الروحيّ. فالله أو ما يختبره الإنسان أو يتصوّره في الله هو الأساس الأوّل، والجوهر المقوِّم في الدِّين. ومن غير الله يتعطّل كلّ قول فلسفيّ أو لاهوتيّ في الدِّين. وفي الدائرة الثانية، دائرة النشاطات والمواقف، ينبغي التمييز بين موقف التسليم بأحكام الدِّين وفرائضه، وموقف السعي إلى تحقيق المؤمن كيانه تحقيقًا كاملًا، والبلوغ به إلى ملء الذاتيَّة والأصالة. أمّا في الدائرة الثالثة، وهي دائرة القدرات والكفايات، فيجدر الحديث عن الحاجة إلى الخلاص لدى الإنسان المؤمن، والسعي إلى المطلق بتجاوز الواقع البشريّ النسبيّ. فالخلاص في المطلق هو الدافع الأساسيّ الذي يبعث الإنسان على اختبار الإيمان بصفته تسليمًا صادقًا بمكاشفات الألوهة واعتلاناتها المضيئة في سماء الوجود البشريّ التاريخيّ.

تلك هي الأبعاد الأساسيَّة التي ينطوي عليها الدِّينُ في صميم قوامه، وقد تضافرت علومٌ شتّى على استجلاء هذه العناصر التكوينيَّة فيه. لذلك يجدر النظرُ في طبيعة هذه العلوم، وتبيان حقول الاختصاص التي ينفرد بها كلُّ علم على حدة[3]. فالدِّين تناولته العلومُ الإنسانيَّة في مختلف ميادين اختصاصاتها. فنشأت من جرّاء ذلك علومٌ إنسانيَّة شتّى تُعنى بتحرّي ظاهرة الدِّين، ومن أبرزها فلسفة الدِّين، وفينومينولوجيا الدِّين، وعلم اجتماع الدِّين، وعلم نفس الدِّين، وعلوم الدِّين، وعلم اللاهوت أو علم الكلام. وعليه، ينبغي تحرّي كلّ علم على حدة، والتبصّر في ميدانه واختصاصه، واستخراج أسئلته واستفساراته، وذلك حتّى يتسنّى للقارئ العربيّ أن يدرك خصوصيَّة العلم الذي انضوت فيه مقارباتُ جان غريش في هذه المجلّدات الثلاثة، عنيتُ به فلسفة الدِّين.

---

(3) يستجلي اللاهوتيّ الألمانيّ فولفغانغ بانِنبرغ سمات المسرى الاكتسابيّ التي تمهر التبصّر اللاهوتيّ وتميّزه من الإدراك المعرفيّ المحض. راجع:

Wolfgang PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p.136-224.

علوم الأديان أو علم الأديان ميدانٌ حديث العهد نشأ في أوروبّا في القرن التاسع عشر. وعلومُ الأديان تتحرّى تاريخ نشأة الأديان، وتُعنى عنايةً خاصّةً بالأديان التي ظهرت في خارج نطاق الأديان التوحيديَّة، وفي خارج الاختبار الدِّينيّ الأوروبّيّ. هي علومٌ تستند إلى منهجيّات بضعة من العلوم الإنسانيَّة، وفي طليعتها علوم فقه اللغة والألسنيَّة والآثار والتاريخ والدراسات الاجتماعيَّة والأنثروبولوجيا. فترمي إلى كشف النقاب عن الأحوال التاريخيَّة التي صاحبت نشأة هذه الأديان، وأثّرت في تكوّنها وبناءاتها العقائديَّة والعباديَّة والمسلكيَّة. بيد أنّ هذه العلوم لا تخضع لسلطان علم اللاهوت أو علم الكلام، أو ما يُدعى العلومَ الدِّينيَّة المحضة. ذلك أنّها تبحث في خصوصيَّة كلّ دين على حدة، وتستنطق الظاهرة الدِّينيَّة عن فرادة إسهامها في بناء التصوّر الثقافيّ الأشمل في الاجتماع الإنسانيّ. وتتوزّع هذه العلوم على حقول معرفيَّة شتّى، منها علم اجتماع الدِّين، وعلم نفس الدِّين، وإتنولوجيا الأديان، وأنثروبولوجيا الأديان، وتاريخ الأديان، وجغرافيا الأديان، وجيوبوليتيكا الأديان، وعلم اقتصاد الدِّين، وعلم جمال الدِّين، وسواها. وميزة هذه العلوم أنّها تتناول الظاهرة الدِّينيَّة في تجلّياتها التاريخيَّة والثقافيَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة والنفسيَّة، فتنقّب عن جوهر تصوّرها للوجود وللحقيقة، وتتقصّى إدراكات الوعي الدِّينيّ للواقع، فتستطلع فيها ومنها الرسوم والأُطر والقوالب التي بها تنتظم أشكالُ الائتلاف الاجتماعيّ، وأنماط التصرّف والشعور، وأحكامُ المسلك الفرديّ والجماعيّ.

العلوم الدِّينيَّة حقلٌ معرفيٌّ يقترن اقترانًا وثيقًا بالجهود البحثيَّة التي يبذلها أهل الأديان على وجه الخصوص في استجلاء البنى والأطر والقرائن والمفاهيم التي يستخدمها كلُّ دين في الإفصاح عن هويّته، وإذاعة حقائقه، والتعبير عن دعوته، والذود عن مقامه وصدارته. وهي علومٌ تتّسم على وجه الضرورة بسمة الانتماء إلى الدِّين الذاتيّ لأنّها تُعنى حصرًا بالكشف عن حقائق هذا الدِّين. فتنشأ بذلك علومٌ دينيَّة يهوديَّة، وعلومٌ دينيَّة مسيحيَّة، وعلومٌ دينيَّة إسلاميَّة، وعلوم دينيَّة هندوسيَّة وبوذيَّة وكونفوشيوسيَّة وسواها. ففي المسيحيَّة تتنوّع العلوم الدِّينيَّة بتنوّع المقاصد التي تستوطنها. ولقد تطوّرت هذه العلوم في القرون الوسطى وفي الأزمنة الحديثة وبلغت شأوًا بعيدًا في استجلاء أبعاد الحدث الأبرز، عنيتُ به سرّ التجسّد الإلهيّ. ومن ثمّ، استقرّ في كلّيّات العلوم الدِّينيَّة المسيحيَّة ترتيبٌ

منطقيٌّ يضع علم اللاهوت الأساسيّ أو علم الأصول اللاهوتيّة في مرتبة العلم التأصيليّ الذي يجتهد في بناء المقولات اللاهوتيّة الأساسيّة التي تنهض عليها الأنظومة المسيحيّة برمّتها، ويسعى أيضًا إلى تسويغ الحقائق الإيمانيّة المسيحيّة تسويغًا عقليًّا يراعي مقتضيات السؤال الوجوديّ الأقصى. وفي موازاة علم اللاهوت الأساسيّ ينزل علمُ اللاهوت الكتابيّ منزلةً سنيّةً من بين سائر العلوم الدِّينيّة لأنّه العلم الذي يستند إلى نصوص الكتاب المقدّس في عهدَيه القديم (أو ما يُدعى اقتضابًا التوراة) والجديد (الإنجيل). وعلم اللاهوت الكتابيّ يتحرّى تاريخيّة النصوص المقدّسة، وطابعها الإلهاميّ، وأسباب تكوّنها، وقرائن اتّصالها بالثقافة السائدة، ويتفحّص سبُل تناولها وتأوّلها واستثمارها في اجتراح المعنى الروحيّ الهادي. من بعد ذلك، تتضافر علومٌ دينيّة شتّى مجتهدةً في استكشاف معاني التجلّي الإلهيّ المعتلن في شخص يسوع المسيح، ومنها علم اللاهوت العقائديّ، ومَبحث المسيح (الكريستولوجيا)، ومبحث الروح القدس (البنُوماتولوجيا)، ومَبحث الكنيسة (الإكليزيولوجيا)، ومَبحث الخلاص، ومَبحث النعمة، وعلم اللاهوت الآبائيّ (الباترولوجيا). وتنتسب أيضًا إلى العلوم الدِّينيّة المسيحيّة علومٌ أخرى تتناول اللاهوت الأخلاقيّ المسيحيّ، واللاهوت السياسيّ المسيحيّ، ولاهوت الأديان الذي ينظر في موقع الأديان الأخرى من مخطّط التدبير الخلاصيّ الإلهيّ، وما إلى ذلك من مباحث وحقول وميادين ترمي إلى تعزيز الفهم الأصوب للدين المسيحيّ، واستطلاع أثر الإيمان المسيحيّ في ترميم الوعي الإنسانيّ، وفي تدبّر مباني المدينة الإنسانيّة في تضاعيف الوجود التاريخيّ.

وفي الإسلام أيضًا علومٌ دينيّةٌ هي علومٌ إسلاميّةٌ محضةٌ. ويميّز أهلُ المعرفة في الإسلام العلوم العقليّة (العقليّات)، وهي العلوم التي تستند إلى أحكام العقل وآليّاته، من العلوم السمعيّة (السمعيّات) أو المنقولة (النقل) أو الشرعيّة، وهي العلوم التي ترتكز إلى الوحي المتجلّي في النصّ القرآنيّ. وتحتلّ العلوم السمعيّة مقام الصدارة، ولكنّها لا تستنكف من الاستناد إلى العقليّات لأنّ اليقين في ذلك كلّه هو أنّ النقل لا يعارض العقل. فالعقل الإنسانيّ، في الإسلام مفطورٌ على الإسلام، أي على الخضوع لمشيئة الله. وتتوزّع العلوم السمعيّة، وهي التي يدعوها أهلُ المعرفة العلوم الدِّينيّة الإسلاميّة التقليديّة، إلى حقول شتّى تظهر منها في المقام الأوّل علوم القرآن (التفسير)، ومن ثمّ علوم السنّة (الحديث)، وفي

إثرها تأتي علوم الفقه، وعلوم أصول الفقه. وبالاستناد إلى هذه العلوم الدِّينيَّة المتصدِّرة، تنبري علومٌ دينيَّة أخرى تُعمل النظر في حقائق الدِّين، ومنها علوم أصول الدِّين، أي علوم العقيدة التي تُعنى بتشييد البناء النظريّ الخليق بالإفصاح المنطقيّ الأنسب عن حقائق الدِّين الإسلاميّ. ويظهر من بعد ذلك علمُ الكلام، وهو العلم الدِّينيّ العقليّ الجدليّ الذي أتى متأخّرًا للدفاع عن صدارة حقائق الدِّين الإسلاميّ. ومن المعروف أنّ مثل هذا العلم الدِّينيّ العقليّ لا يركن إليه كثيرٌ من المؤمنين لما سرى إليه من مقولات فلسفيَّة يونانيَّة ولاهوتيَّة مسيحيَّة دخيلة. ومن بين العلوم الدِّينيَّة الإسلاميَّة ينبغي ذكر التصوّف والعرفان، وهما علمان يحاذرهما المؤمنون لما علق بهما من تصوّرات تخالف أصول العقيدة التي يُجمع عليها علماء الدِّين في الإسلام، وإن اختبرا كلاهما خِصْبًا معرفيًّا منقطع النظير في قرائن العلوم الدِّينيَّة الإسلاميَّة أفضى في بعض الحالات إلى إغناء هذه العلوم، ورفدها بالاصطلاحات الكشّافة.

وإذا ما قارن المرء العلوم الدِّينيَّة المسيحيَّة بالعلوم الدِّينيَّة الإسلاميَّة أدرك أنّ حقولًا كثيرة تتشابه في موضوعاتها وبناها وآليّاتها ومقولاتها ومقاصدها. فاللاهوت الأساسيّ في المسيحيَّة هو صنو علم أصول الدِّين في الإسلام. واللاهوت الكتابيّ في المسيحيَّة يماثل في وجوه كثيرة علوم القرآن. واللاهوت الآبائيّ في المسيحيَّة يوازي لأسباب بيّنة علوم السنّة والحديث لأنّ المسيحيَّة تستنطق الأقوال التي أطلقتها كوكبةٌ من علماء المسيحيَّة في فجر نشوئها وعصرها الذهبيّ تستجلي به حقائق سرّ التجسّد المتحقّق في شخص يسوع المسيح. وعلوم الفقه تلاقي في مواضع ضيّقة معدودة ما يُدعى بالمسيحيَّة علمَ الحقّ الكنسيّ. واللاهوت المسكونيّ الذي تعتمده المسيحيَّة من أجل استعادة الوحدة المسيحيَّة بين الكنائس يقابله علم تقريب المذاهب في الإسلام. ومع ذلك، فإنّ الاختلاف الأساسيّ في تصوّر هويَّة الدِّين بين المسيحيَّة والإسلام ينشئ تباينات خطيرة في تكوّن حقول المعرفة الدِّينيَّة في كلا الدِّينَين. فالمسيحيَّة التي تتصوّر ذاتها في هيئة الدعوة الروحيَّة المحضة التي تميّز الروحيّات من الزمنيّات تقتصر في علومها الدِّينيَّة على ما يلائم مقتضيات هذا التمييز، في حين أنّ الإسلام الذي يدرك دعوته بصفتها رسالةً تحتضن جميع أبعاد الحياة الإنسانيَّة الروحيَّة والزمنيَّة في جلائلها ودقائقها يتوسّع في بناء علومه الدِّينيَّة حتّى تشمل كلّ جوانب الوجود الإنسانيّ التاريخيّ.

وقد تبسّطتُ في استكشاف هذه العلوم الدِّينيَّة في المسيحيَّة وفي الإسلام لأسباب شتّى. أوّلها أنّ الأبحاث التي تنطوي عليها مأثرةُ جان غريش الفذّة تفترض فهمًا دقيقًا للتباينات بين مختلف هذه العلوم. وثانيها أنّ الأنظومات الفلسفيَّة الدِّينيَّة التي يشرحها غريش ويعلّق عليها في هذه المجلّدات الثلاثة تستند في معظم الأحيان إلى مقولات العلوم الدِّينيَّة المسيحيَّة وسائر مباحث اللاهوت المسيحيّ. وثالثها أنّه لا يجوز للقارئ العربيّ أن يخلط هذه العلوم الدِّينيَّة بما أجمعت عليه منتديات الفكر في الغرب الحديث من اصطلاح على استخدام عبارة فلسفة الدِّين. فكثيرٌ من الباحثين العرب يعتقدون أنّ اعتناءهم ببعض المسائل الدِّينيَّة هو من صلب التفكّر الفلسفيّ في الدِّين. فلا يتورّعون عن إنشاب أعمالهم في حقل فلسفة الدِّين، في حين أنّهم يبحثون في حقول تنتمي إلى العلوم الدِّينيَّة، ومنها علم اللاهوت وعلم الكلام وأصول الفقه والتصوّف والعرفان. وسيتبيّن للقارئ أنّ الانخراط في حقل فلسفة الدِّين يستوجب الانعتاق من مقولات العلوم الدِّينيَّة، ويفترض حيادًا معرفيًّا وموضوعيَّةً علميَّة لا يقوى عالم الدِّين على التقيّد بشروطهما الصارمة. والتفكّر في الدِّين تفكّرًا فلسفيًّا محضًا لا يحتّم على الباحث اعتناق الإيمان أو مبايعة هذا الدِّين أو ذاك، في حين أنّ ارتياد ميادين العلوم الدِّينيَّة يُلزم الباحثَ الإفصاح عن مضمون الحقائق الإيمانيَّة التي يعتنقها.

2. فلسفة الدِّين في نشأتها وتطوّرها وتشعّب مذاهبها.

لا شكّ في أنّ الأبحاث المنطوية في هذه الثلاثيَّة إنّما تنتمي إلى الحقل الفلسفيّ الأصعب، وهو حقل فلسفة الدِّين. لذلك ينبغي التروّي والتأنّي من أجل الوقوف الرصين على حقائق هذا الحقل والاستدلال على مطالبه وقضاياه. ولكن لا بدّ، بادئ ذي بدء، من القول إنّ فلسفة الدِّين، بما هي حقلٌ معرفيٌّ مستقلٌّ، لم تظهر إلّا في الغرب في مستهلّ القرن الثامن عشر. فجاءت تنطوي على استفسارات تتجاوز مجرّد التأمّل اللاهوتيّ في الألوهة، أو التبصّر الميتافيزيقيّ في العلّة الأولى. ويظنّ بعضُهم، ومنهم جان غريش، أنّ صاحب المصنَّف الأوّل في فلسفة الدِّين هو الراهب اليسوعيّ النمساويّ زيغيسموند فون شتورخِناو (1731-1797) الذي أطلق عنوان **فلسفة الدِّين** على الأبحاث الفلسفيَّة التي أنجزها في

مسألة الدِّين[4]. ويعود سببُ ظهور هذا الحقل المعرفيّ المستقلّ إلى الانعتاق التدريجيّ للفلسفة من سطوة الدِّين، ومن هيمنة المؤسّسة الدِّينيَّة في الغرب في القرن الثامن عشر، وإلى الاعتناء المتقدّم بمسائل الثقافة التي ينظر إليها المفكّرون على أنّها مستودع الإنتاجات والإنجازات التي يتزيّن بها المجتمع الإنسانيّ في حقبة من الحقبات. فيكون الدِّين هو بعينه المنتوج الثقافيّ الذي يزدان به المجتمعُ صورةً ومضمونًا.

وحين ينقلب الدِّين ظاهرةً ثقافيَّةً رحبة الأبعاد، يستطيع العقلُ الفلسفيّ أن يتناوله في جرأة التفكّر النقديّ المسؤول الرصين. فتنفرد الفلسفة بإدراك خاصّ يخوّلها تصوّر الدِّين في صميم عناصره التكوينيَّة، وفي تشابك قرائنه الاجتماعيَّة والسياسيَّة والثقافيَّة. ويتثبّت المرء من هذه العلاقة الجدليَّة بين الدِّين والفلسفة على تراخي العصور، ويتبيّن له أنّ الدِّين ما فتئ يناضل من أجل الانعتاق من الإمساك الفلسفيّ، وأنّ الفلسفة ما برحت تستنهض العلوم الدِّينيَّة لتتجاوزها تجاوزًا يتيح لها أن تحظى بمقام متميّز يجعلها قادرةً على فهم الدِّين فهمًا لا تأسره مقولات الإيمان والمبايعة والانتماء القبْليّ. هي مكتسبات عصر الأنوار تتيح للعقل الفلسفيّ أن يَجرُؤَ على تحليل الظاهرة الدِّينيَّة في حياد الموضوعيَّة الممكنة. بيد أنّ تاريخ الفلسفة، من أبيقورُس ولوقريس إلى اسبينوزا، حافلٌ بالتأمّلات التي ساقتها الفلسفة في موضوع الدِّين.

من الواضح إذًا أنّ تاريخ الفلسفة صاحبه اعتناءٌ فكريٌّ صريحٌ بالدِّين، ولاسيّما الباعث على التديّن، أي الكائن الأعلى أو الأسمى. فإذا بمثل هذا الاعتناء يتّخذ صفة التفكّر الميتافيزيقيّ الماورائيّ الذي يتقصّى في عناء شديد طبيعة هذا الكائن وخصائصه وصنائعه. وقد التحم التفكّرُ الميتافيزيقيّ بالتأمّل اللاهوتيّ، فنشأ تواطؤٌ بين الأنطولوجيا (مبحث الكائن بما هو كائن) والثيولوجيا (مبحث الكائن الأسمى بما هو الله). وظهرت تباشيرُ فلسفة الدِّين في مثل هذا

---

(4) درّس الفلسفة في فيينّا، وناقش كبار مناهضي الدِّين في ذلك العصر، ومنهم فولتير. ويمكن الاستدلال على انشغالاته الفلسفيَّة بالنظر في عنوانات الكتب التي ألّفها:

Sigismund VON STORCHENAU, *Grundsätze der Logik* (1774); *Id.*, *Die Philosophie der Religion* (7 Theile, 1773-1778); *Id.*, *Tractatus de religione et theologia naturali* (1786); *Id.*, *Der Glaube der Christen, wie er sein soll* (1792).

الاجتهاد الفكريّ الذي تطوّر تطوّرًا مذهلًا حتّى أفضى إلى نشوء حقل معرفيّ خاصّ يُعنى حصرًا باستجلاء طبيعة الكائن الأسمى، وبكيفيّات العلاقة المفترضة بين هذا الكائن والكائنات التاريخيّة الأخرى.

ومن ثمّ، يجمع أهلُ المعرفة الفلسفيَّة على التمييز بين فلسفةٍ في الدِّين ظلّت أسيرة التأمّل اللاهوتيّ وامتدّت حتّى عصر الأنوار، وفلسفةٍ في الدِّين انعتقت من مفترضات التأييد الإيمانيّ، وطفقت تتناول الدِّين ومضامينه من موقع التحرّي الفكريّ الصرف. لذلك أمكن القول إنّ فلسفة الدِّين الحديثة نشأت من موقف الحياد الموضوعيّ الذي يقفه المرء من مسألة الله، ومن التسويغات العقليَّة التي يسوقها العقلُ اللاهوتيّ لإثبات وجود الله. هي فلسفةٌ تستخرج لها موضوعًا مستقلًّا في ذاته، عنيتُ به موضوع الله، لا تنقاد إليه بقوّة الإكراه المنطقيّ المفترض، أو بدليل الأيد العلميّ المركّب، أو بدافع المبايعة الإيمانيَّة المؤثِّرة. فتعكف على استنطاق جوهر التديّن واستكشاف أبعاده، ويقينُها أنّ العقل يستطيع أن يتفحّص بواطن الظاهرة الدِّينيَّة من غير أن يحكم لها أو عليها. وفحوى القول أنّ فلسفات عصر الأنوار لم تُعرض إعراضًا قاطعًا عن تناول مسألة الألوهة ومسائل الواحد والكينونة والغيب، بل أخذت تدنو منها بالاستناد إلى ما ينعقد في بنية الإنسان العقليَّة من تطلّب في الإدراك يتجاوز أعراض الجائزيَّة في الكائنات التاريخيَّة. فالإنسان هو المطلب الأوّل في هذه الفلسفات، ومنه ينطلق التفكّر في الألوهة على قدر ما يعاين الإنسان في كيانه توقًا إلى إدراك معنى وجوده مقترنًا بآفاق الألوهة.

فإذا كان الأمر على هذا النحو، كان على فلسفة الدِّين هذه أن تستقلّ استقلالًا مبينًا عن ثلاثة حقول تنافسها حتّى الاختلاط والاشتباه، عنيتُ بها اللاهوت الطبيعيّ الذي ينظر في الموجودات ليتحرّى صانعها، والفلسفة الدِّينيَّة التي تنظر في الدِّين من موقع الدِّين عينه، والميتافيزيقا التي تُفضي إلى عَدّ الكائن الأسمى هو الأصل في جميع الكائنات. واستقلالها يتيح لها أن تكفّ عن تأييد ادّعاءات فلسفة القرون اليونانيَّة والوسطى التي كانت تسعى إلى أن تنقلب فلسفةُ الدِّين فيها إلى فلسفة إلهيَّة أو فلسفة الألوهة. وفلسفة الدِّين الحديثة هي الفلسفة التي تتناول الظاهرة الدِّينيَّة في أرحب مدلول لها، فتستنطقها وتسائلها عن وقائعها

الموضوعيَّة والتاريخيَّة والثقافيَّة والأنثروبولوجيَّة[5]. ومن ثمّ، فإنّ الواقع الدِّينيّ في تنوّعه وتشعّبه وتناثره هو الموضوع الأصليّ فيها، تنطلق منه، وبه تُفضي إلى استخراج البنى الناظمة، والخلفيّات الثابتة، والأطر الموجِّهة. والمثال على ذلك يأتينا من استفسارات كانط (1724-1804) الفلسفيَّة عمّا يبيحه العقلُ الإنسانيّ الصرف من اختبارات الرجاء الماورائيّ ("ماذا يجوز لي أن أرجوه؟")، ومن استقصاءات شلايرماخِر (1768-1834) عن الشعور أو الإحساس الدِّينيّ الذي يستوطن مقاطعةً من الروح الإنسانيّ تنعم باستقلال كلّيّ وتدبّر ذاتيّ، وكأنّي بالإيمان ينغرس انغراسًا عفويًّا في صميم البنية الأنثروبولوجيَّة للكائن الإنسانيّ.

في إثر ذلك كلّه، نمت فلسفة الدِّين ونحت منحى التفكّر النقديّ في بنية الظاهرة الدِّينيَّة. فعكفت تفحص السمات الاختباريَّة التجريبيَّة التي تسم الدِّين، مجتهدةً في التمييز الحصيف بين الدِّين الطبيعيّ والأديان الموضوعة على أساس الوحي. وأخذت تتحرّى البنى الأنثروبولوجيَّة الأصليَّة الناشبة في عمق الذات الإنسانيَّة، والمهيِّئة لمثل هذا الاختبار الإيمانيّ. ومضت تبحث عن خصوصيَّة فذّة تنفرد بها الظاهرةُ الدِّينيَّة عن سائر الإنتاجات أو الإنجازات الثقافيَّة الأخرى. وتأييدًا لمثل هذا المنحى، قامت فلسفة الدِّين تقارن الأديان بعضها ببعض من حيث التكوّن التاريخيّ والتجلّي الاجتماعيّ والسياسيّ والثقافيّ، فاستنبطت أنماطًا شتّى من تصنيف الأديان، ونسبها إلى أجناس متنافذة من الهيئات التاريخيَّة المنجزة. وطلبًا لمثل هذا المقصد، عمدت فلسفة الدِّين إلى تحليل مضامين العقائد الدِّينيَّة، والتنقيب في بنى هذه العقائد، وشروط انبثاقها التاريخيَّة حتّى إنّها بلغت طور التبصّر في خصوصيَّة الأفعال التي بها ينعقد قوامُ الدِّين، وفيها يجري الإفصاح عن مطالبه ومراميه.

ولا عجب، من ثمّ، أن تضطلع فلسفة الدِّين بالبحث عن الجوامع المشتركة بين الأديان من أجل استخراج العناصر الجامعة المانعة التي بها يتعيّن جوهرُ كلّ

---

(5) البحث الذي أنشأه كونراد فاييرأيس في أثر علم اللاهوت الطبيعيّ في مباني فلسفة الدِّين من الأبحاث الرصينة التي يعتمدها أهل المعرفة في هذا السياق:

Konrad FEIEREIS, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, St. Benno-Verlag, 1965.

دين. في هذا السياق، كان لا بدّ لها من أن تصطدم بمشروعيّة النماذج والأدوات والمناهج والآليّات المعرفيّة التي بها يتهيّأ لها أن تظفر بمثل هذا الجوهر، ولاسيّما أنّ الأديان التاريخيّة تتنوّع تنوّعًا مذهلًا، من حيث نشأتها، أو من حيث طبيعة دعوتها، أو من حيث مضامين تعاليمها. وزيادةً على تطلّب جوهر الدِّين، عكفت فلسفة الدِّين على النظر في طبيعة الذات الدِّينيّة أو المتديّنة. فإذا بها تقع على قضيّة الوعي الدِّينيّ الذاتيّ في بنيته وتصوّراته واستثاراته المربكة للاعتقاد الإيمانيّ. ذلك أنّ الذات الدِّينيّة تختبر ضروبًا شتّى من الإحساس الباعث على الإيمان، فتعمد إلى التعبير عن مثل هذا الاختبار في هيئة طقوس وشعائر وأفعال انتمائيّة جماعيّة توشك أن تُغشّي على جوهر الإيمان، وتُبهمه وتفقده نصاعته الأصليّة. عندئذ يغدو ضروريًا البحث عن الاختلافات التي تميّز الأديان الطبيعيّة من أديان الوحي الموضوعة في سلك أنظومة المؤسّسة التاريخيّة. فالذات الدِّينيّة تقتصد اقتصادًا عظيمًا في التعبير عن اختباراتها الباطنة في سياق الأديان الطبيعيّة، في حين أنّها تستفيض استفاضةً في الإفصاح الطقوسيّ الشعائريّ عن مثل هذه الاختبارات في سياق أديان الوحي. وقد تتفوّق أديان الوحي هذه في قدرتها على استثارة التعبير الأقوى في الذات الدِّينيّة حتّى ليصحّ الاستفسار عن شرعيّة تصنيف الأديان الطبيعيّة وإدخالها في فئة الأديان.

يتّضح من هذا كلّه أنّ فلسفة الدِّين التي كانت في نشأتها تستفسر عن جوهر الدِّين وعن خصوصيّة الذات الدِّينيّة ستبلغ في مطالع القرن العشرين مواجهة حادّة ستضطرّها إلى مراعاة التحدّيات الإبستيمولوجيّة التي تنطوي عليها التحوّلاتُ العلميّة والفكريّة المعاصرة. من هذه التحوّلات الإعراضُ عن مساءلة جوهر الأشياء، والكفُّ عن المفاضلة بين الأنظومات، والإمساكُ عن طلب الحقيقة المطلقة في قرائن الانتماء التاريخيّ النسبيّ. فالتفكّر النقديّ الذي كان عماد فلسفة الدِّين والذي كان يتيح لها أن تتحرّى ادّعاء الدِّين القدرةَ على إدراك حقائق الوجود القصيّة عاد لا يصحّ في زمن العلوم الوضعيّة وفي زمن النسبيّات الثقافيّة. لذلك اضطرّت فلسفة الدِّين في القرن العشرين إلى التخلّي عن مطلب التقويم والحكم المعياريّ والمفاضلة التصنيفيّة، وطفقت تعاين الظاهرة الدِّينيّة في تجلّياتها المتنوّعة، وتتناول الأديان في رحابة التأويلات المتعاضدة المتكاملة التي تُفرج عنها من أجل الفوز الهنيّ بمعاني الحياة. وكان لا مفرّ أيضًا من الاعتراف

بأنّ مدلول الحقيقة في تصوّرات الأديان هو غير مدلول الحقيقة في العلوم الوضعيَّة وفي العلوم الإنسانيَّة. فالاختبار الدِّينيّ لا يمكن أن يخضع لمقولات الصواب والخطإ التي تستخدمها هذه العلوم في تدبّر وقائع الوجود. ذلك أنّ الحقيقة الدِّينيَّة (الإيمانيَّة) هي غير الحقيقة التي تقول بها الأديان. فالحقيقة الدِّينيَّة (الإيمانيَّة) مقترنةٌ بالاختبار الذاتيّ الفرديّ والجماعيّ، في حين أنّ الحقيقة التي تنادي بها الأديان تدّعي رسم هيئة الكائنات، وضبط حدودها، وتعيين مقامها ووظيفتها وغايتها. ومن جرّاء ذلك التمييز، أخذت فلسفة الدِّين تعتمد في الأزمنة المعاصرة سبيلًا آخر في فهم أصناف الحقيقة ومراتبها. ولا شكّ في أنّ الحقيقة الدِّينيَّة (الإيمانيَّة) لا يجوز ضمّها إلى الأصناف الأخرى من الحقائق لأنّ قوامها الإبستيمولوجيّ يستند إلى اعتناق شعوريّ باطنيّ تغلب عليه سماتُ الإقرار والاستئمان والمواثقة. وعلى هذا النحو، أخذت فلسفة الدِّين المعاصرة تعتمد على الفلسفات التحليليَّة والفلسفات التأويليَّة لكي تجدّد نظرتها إلى الدِّين من حيث قدرته على ابتكار المعنى الإنسانيّ الأشمل للكون وللوجود وللحياة. فالدِّين يغدو إذّاك صانعًا للمعنى، أو مُسهمًا في صناعة المعنى، شأنُهُ شأنُ المجالات الإنسانيَّة الأخرى التي تصنع المعنى كالفنون والآداب والعلوم والأخلاقيّات والروحيّات والصوفيّات. أمّا العناية المعرفيَّة الغالبة، فكفّت عن التدقيق الإبستيمولوجيّ في بنية الوعي الدِّينيّ، وقدرته على بناء موضوعيَّة العالم الخارجيّ، على نحو ما كانت تذهب إليه المدرسة الكانطيَّة الجديدة (إرنست كاسيرر)[6]، وأخذت تحلّل قوام المعنى الأشمل الذي تقترحه الأديان وتستكشف فيه أبعاد الاستنهاض الأخلاقيّ المقترن بخصوصيَّة الاختبار الإيمانيّ.

ولا ريب في أنّ هذا الإطار التاريخيّ يتيح للقارئ إدراك الاتّجاهات الأساسيَّة التي اختبرتها فلسفة الدِّين في الأزمنة الحديثة. ويُجمع أهل النظر الفلسفيّ على استخراج ثلاثة اتّجاهات في فلسفة الدِّين الحديثة. فالاتّجاه الأوّل

---

(6) فضلًا عن الدراسة الدقيقة التي أنجزها فيلونِنكو في تحليل المفاهيم الأساسيَّة التي نهضت عليها مدرسة ماربورغ، يمكن الاستعانة بالبحث الذي نشره حديثًا جان لاسّغ في استكشاف الصلة التي تربط المعنى المجاوز بسيمائيَّة الدلالة:
Alexis PHILONENKO, *L'École de Marbroug*, Paris, Vrin, 1989 ; Jean LASSEGUE, *Cassirer : Du transcendantal au sémiotique*, Paris, Vrin, 2016.

يغلب عليه طابع النقد والتفكيك، في حين أنّ الاتّجاه الثاني يعتصم بصدارة الاختبار الدِّينيّ في معترك الوجود الإنسانيّ. أمّا الاتّجاه الثالث، فيتّسم بسمة الحياد الموضوعيّ، ويُعنى باستجلاء خصائص التديّن الإنسانيّ في مبانيه النفسيَّة والاجتماعيَّة والتاريخيَّة. ومن تقابل هذه الاتّجاهات الجدليّ تنبثق المعالم البارزة التي ترتسم في فلسفة الدِّين الحديثة. ويرى أصحابُ الاتّجاه الأوّل أنّ فلسفة الدِّين لا يمكن إلّا أن ترفض ضروب الاغتراب التي يفرضها التديّنُ على الإنسان حين يفصله عن واقعه الكونيّ الرحيب. فإذا بهم يتوسّلون بالنقد الذي أنشأه كانط وبنى له الأصول المعرفيَّة الصحيحة، فيستكشفون في الرغبة الإيمانيَّة قصورًا فاضحًا في نضج الإنسان المحروم من المعارف التي تؤهّله لإبراء وعيه من انحرافات التصوّرات الغيبيَّة المربكة. في هذا السياق، ينتصب أهل الشكّ (فيورباخ، وماركس، ونيتشه، وفرويد) يعرّون الدِّين من بواعثه الباطنة التي تنخر إمّا في الوعي الإنسان (فيورباخ)، وإمّا في البنية الاقتصاديَّة (ماركس)، وإمّا في البنية الذهنيَّة الثقافيَّة (نيتشه)، وإمّا في البنية النفسيَّة الاجتماعيَّة (فرويد). ويحذو حذو هؤلاء رهطٌ من الفلاسفة المعاصرين الذين يستندون إلى إرباكات العلوم الوضعيَّة وانسداداتها لكي يجنّبوا الإنسان المعاصر كلّ أصناف الهرب والمواربة والتجاوز. وفي جميع الأحوال، يتّضح أنّ النقد الذي يعتمده أصحاب الشكّ والمساءلة في فلسفة الدِّين إنّما يتجاوز الحسّ النقديّ الذاتيّ الذي يظنّ علماء الدِّين[7] أنّه مصاحبٌ بالضرورة لمسرى الاختبار الإيمانيّ الأصليّ. فالنقد الملازم للدين يروم تهذيب الدِّين من شوائبه، في حين أنّ النقد الفلسفيّ للدين يبتغي تحرير الإنسان من نوافل الغيبيّات الدِّينيَّة.

وفي الاتّجاه المعاكس ينبري أصحاب الدفاع عن الدِّين لاستحضار التوق الإيمانيّ الناشب في عمق البنية الإنسانيَّة الكيانيَّة. فالمبنى العقليّ يستوجب تسويغ الموضوع الميتافيزيقيّ الإلهيّ، ولو في صورة الاعتراف بألوهة غير شخصيَّة هي في منزلة المهندس الكونيّ الأسمى الصامت. فإذا باللاهوت الطبيعيّ يستتبع

(7) يذهب الفيلسوف واللاهوتيّ الألمانيّ ريخارد شِفلِر في تناوله مسألة الوعي الدِّينيّ إلى أنّ النقد اقتضاءٌ نبويٌّ لصيقٌ باختبارات الأنبياء والرسل وعلماء الدِّين:
Richard SCHAEFFLER, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 1973.

اعترافًا بربوبيّة كونيّة تضبط نشأة الكون الفسيح من غير أن تقترن اقترانًا وثيقًا بنوازع التاريخ الإنسانيّ وتعرّجاته وتوقّلاته. وزيادةً على هذا التسويغ الربوبيّ، ظهرت مذاهبُ فلسفيّة تتحرّى مبنى الاختبار الميتافيزيقيّ في الذات الإنسانيّة التي تنفطر على قدرة تلقائيّة تؤهّلها للتجاوز الإلزاميّ. وفي عمق هذا التجاوز الإلزاميّ يقوم أصلُ الاختبار الإيمانيّ، وأصلُ كلّ حكم قيميّ أو تقويميّ يُصدره العقل الإنسانيّ. واستنادًا إلى الفلسفة المثاليّة الألمانيّة طفق بعضُ الفلاسفة المعاصرين، ومنهم موريس بلونديل وجوزف مارِشال وجوهانس بابتيست لوتس واللاهوتيّ كارل راهنر، يتمثّلون الدِّين بصفته تعبيرًا شرعيًّا عن مقتضيات الحكم التجاوزيّ الذي تنفرد به البنية العقليّة فيخوّلها إمّا تسويغ الاختبار الإيمانيّ بصفته تجاوزًا لمحدوديّة الوجود التاريخيّ، وإمّا تسويغ التعليق الحياديّ لكلّ أصناف الأحكام، وإمّا الاكتفاء بالحكم العلميّ على قوام الكائنات ووظائفها وتفاعلاتها.

وفي موازاة هذا الدفاع الفلسفيّ العقليّ عن الدِّين، نشأ مذهبٌ فلسفيّ مناصرٌ للدين يضرب بجذوره في تربة الوجوديّة والشخصانيّة ويتّعظ بأمثولات الخيبة التي جرّتها على الإنسانيّة ويلاتُ الحروب العالميّة الحديثة العهد. ولا غرو في أن يكون الملهم الأوّل لهذا المذهب الفلسفيّ الفيلسوف الدانماركيّ سورين كيركيغارد الذي نحت من معطوبيّة الإنسان بواعث الارتقاء إلى صفاء التسليم الإيمانيّ. وتألّقت أسماء فلسفيّة جليلة في ميدان الدفاع الفلسفيّ عن الاختبار الوجوديّ الشخصيّ الباعث على الإيمان، منها فرديناند إيبنِر ومارتن بوبر وأوجين روزنشتوك-هوسيه وفرانز روزنتسفايغ وررومانو غوارديني وكارل ياسبرز وغابريال مارسِل، ومعظمهم منتمون إلى التراث الفلسفيّ الألمانيّ.

أمّا الاتّجاه الثالث، فاجتهد في الوقوف موقف الحياد الموضوعيّ من مسألة الدِّين، فلم يحكم لها أو عليها، بل أخذ يستنهض طاقات العلوم الإنسانيّة كلّها في سبيل تحليل الظاهرة الدِّينيّة في جميع جوانبها ومناحيها وأبعادها. وقد تكون الفلسفات التحليليّة المعاصرة من أبرز الحقول الفكريّة التي سعت إلى الكشف عن التسويغات العقليّة والمنطقيّة التي يمكن أن تنطوي عليها مقولات الخطاب الدِّينيّ. ذلك أنّها تتحرّى المضامين الواقعيّة والإحالات الموضوعيّة التي تحملها التعابير الدِّينيّة، وتنقّب عن الروابط الحقيقيّة التي تتيح للكلام الدِّينيّ أن يكتسب مدلولًا حيًّا فاعلًا في تضاعيف التاريخ الإنسانيّ الفرديّ والجماعيّ. ومع

أنّها لا تبتّ في مسألة الحقيقة الدِّينيَّة، أو حتّى الحقائق الأخرى التي تجهر بها الأنظومات الدِّينيَّة، إلّا أنّها تحرص حرصًا شديدًا على تفحّص المعاني التي تدّعي هذه الأنظومات أنّها تلائم مآلات الاختبار الإنسانيّ الأقصى حين يُقبل العقلُ على تدبّر إرباكات الشرّ والنقص والمرض والألم والعذاب والارتياب والانعطاب والانحلال والموت والمحدوديَّة والانسداد المقلق في الوجود برمّته. وقد يتبيّن المرء في هذه الاستقصاءات التحليليَّة والمباحث المنطقيَّة أنّ الإنسان لا يجوز له، في غفلة من التاريخ، أن يتجاوز حدود الإمكانات الرحبة التي يحملها الوجود التاريخيّ. ومن الأسماء التي تألّقت في هذا المجال، ولاسيّما في البيئة الثقافيَّة الأنغلوساكسونيَّة، لودفيغ فيتغنشتاين وأنطوني فلو وألاسداير ماكِنتاير وإنغولف أورليخ دالفيرت.

3. فلسفة الدِّين في طرائقها ومناهجها وإشكاليّاتها.

تتنوّع طرائق التنقيب والتحليل والتعليل بتنوّع المذاهب التي عرفتها فلسفاتُ الدِّين الحديثة والمعاصرة. وبالرَّغْم من كثرة الاجتهادات الفلسفيَّة في الدِّين، يمكن المرء أن يستخرج ثلاث طرائق في فلسفة الدِّين تعتزم كلّ واحدة منها إتقان المعالجات التي تضطلع بها. فالطريقة الأولى تنتمي إلى الميتافيزيقا وتعتمد مناهجها في بلوغ إلى المعارف وإدراك الحقائق. إنّها طريقة الاستنباط التي تستند إلى مبدإ كلّيّ أو حقيقة أولى، فتستدلّ بها على ما يتفرّع منها من معارف وحقائق. ففي فلسفة الدِّين تستند العمارةُ الفكريَّة كلّها إلى مبدإ الكائن المطلق أو الكائن الأسمى، وقد ثبتت حقيقتُه وتجلّت في أنصع بداهتها. واعتمادًا على هذه الحقيقة الثابتة، ينسج العقلُ كيفيّات العلاقة التي تربط الله بالإنسان، ويرتّبها ويصنّفها بحسب مطالب العقل الذي سبق فسلّم بهذه البداهة الأصليَّة. وزيادةً على هذا الاستخدام، يذهب أصحاب الطريقة الاستنباطيَّة في فلسفة الدِّين مذهبًا يؤهّلهم لتصوّر البنى الإدراكيَّة في الإنسان تصوّرًا اقتضائيًا مجاوزًا يجعلها قادرةً على تسويغ المقاصد القصوى في مطلب الفهم الإنسانيّ. فإذا بهذه البنى تستوجب، وفاءً لمقتضياتها المعرفيَّة المفترضة، أن تبلغ أُفقًا مُتعاليًا هو أُفق الألوهة عينها. وعليه، يتجلّى الدِّين كالمستجيب الأسنى لهذه المقتضيات، وكالمنجز الأبرع في رسم المعنى الوجوديّ الناشب في امتدادات مثل هذا الأفق. يغدو

الدِّين إذًا ضرورةٌ معرفيَّةٌ ومنطقيَّةٌ وكيانيَّةٌ يستحيل من غيرها اكتمال كينونة الكائنات وكينونة الكائن الإنسانيّ.

والطريقة الثانية تنتمي إلى المذاهب الفلسفيَّة الواقعيَّة الحسّيَّة التجريبيَّة، فتجرّد الظاهرة الدِّينيَّة من غشاءاتها الثقافيَّة المتراصفة، وتعرّي المسالك الدِّينيَّة الفرديَّة والجماعيَّة من رداءاتها الخارجيَّة، وتعمد إلى تفحّص الأفعال والصنائع والشعائر والطقوس والالتزامات التي يستثيرها التديّن في حياة الإنسان المؤمن. وتروم هذه الطريقة كشف النقاب عن الدوافع والحاجات والرغبات الدفينة التي تهزّ الكيان الإنسانيّ، وتُفضي به إلى مثل هذه التعابير الثقافيَّة الكثيفة. ولا تكتفي هذه الطريقة بتدقيق النظر في المسالك الدِّينيَّة، بل تذهب مذهبًا أبعد، فتتناول الروايات الأسطوريَّة الأصليَّة، والقصص الدِّينيَّة التهذيبيَّة، والأناشيد التمجيديَّة التحريضيَّة التي تختزن جميع أصناف الاختبارات الإيمانيَّة القديمة للإنسانيَّة في جميع الأمصار والأزمان. وقد تُفضي التحاليل التي تسوقها هذه الطريقة إلى تفتيت الظاهرة الدِّينيَّة وبعثرتها وتشتيت عناصرها وفقدان القوام الأصليّ الجامع الذي به ينتظم الدِّين انتظامًا فريدًا. فيمسي عسيرًا على العقل إدراك المقصد الأبعد الذي يحمله الاختبار الإيمانيّ وقد اتّشح بمثل هذه الوفرة الفائضة من التعابير الثقافيَّة السخيَّة.

أمّا الطريقة الثالثة، فينفرد بها السبيلُ الفينومينولوجيّ الذي انتهجه هوسّرل حين جرّد الظواهر من متغيّراتها وتقلّباتها وترجرجاتها، وقصد إليها في صميم مغزاها البنّاء. وهي طريقةٌ تفترض في الظواهر الدِّينيَّة نواةً صلبةً من الحقائق المؤسِّسة للمعنى الوجوديّ الأكمل، فتعمد إلى تنويع التناول على منهاج الردّ والاقتصاد والتخريج من أجل الفوز بجوهر الأشياء في مسرى انكشافات الأشياء عينها للوعي الإنسانيّ المقترن باستنهاضاتها المحفِّزة. من جرّاء مثل هذا التناول الفينومينولوجيّ، ينقلب الدِّينُ موضعًا سنيًّا من مواضع اعتلان المعنى الإنسانيّ الأشمل والأسنى والأبلغ يرنو إليه الإنسانُ بما يبتكره من مقاصد في وعيه، وبناءات في مسلكه، ومدارك في معرفته، وفتوحات في عرفانه. غير أنّ السبيل الفينومينولوجيّ لا يحسم الأمور على وجه من الوجوه، لأنّ الردّ والاقتصاد والتخريج عمليّاتٌ معرفيَّةٌ مفتوحةُ الأبعاد، قد يُفضي بها الأمر إلى تسويغ الاختبار الإيمانيّ وتسويغ موضوعه الأوّل، أي الله، وقد يبلغ بها البحثُ تعليق الأحكام والاعتصام بالحياد الفلسفيّ الموضوعيّ.

ومن ثمّ، ينبغي التروّي والنظر الصبور في مسألة الموضوعيّة المفترضة في تناول مضامين الحقائق التي ينادي بها الدِّين. وما من فلسفة في الدِّين تدّعي الرصانة والخفر العلميّ والضعة المعرفيّة إلّا وتروم أن تعتمد مثال الموضوعيّة هذا. بيد أنّ الموضوعيّة تظلّ مقترنةً اقترانًا وثيقًا بمفهوم الحقيقة السائد في الأنظومة الدِّينيّة. وما من سبيل إلى هذه الحقيقة إلّا إذا اعتصم المرء بضربين من التحوّط المعرفيّ. فالضرب الأوّل يستوجب مراعاة الفهم الدِّينيّ الذاتيّ الداخليّ للحقيقة، على نحو ما تتجلّى في قرائن الانتماء والاختبار والمناصرة. فالمؤمنون يعاينون حقيقة دينهم من داخل اختبارهم الإيمانيّ، ولا يستطيعون أن يخرجوا من دينهم أو أن يعلّقوا أحكام الانتماء الدِّينيّ حتّى ينظروا نظرًا موضوعيًّا في مضامين الحقيقة التي تذيعها أنظومتُهم الدِّينيّة. والضرب الثاني يقتضي تدبّر الحقيقة الدِّينيّة من خارج الخلفيّة الناظمة للانتماء الدِّينيّ، أي من خارج المبايعة العفويّة أو الاستيثاق التلقائيّ. فالنظر الموضوعيّ الخارجيّ يتيح للمرء أن يضع الحقيقة الدِّينيّة في سياق أرحب من الاعتبارات التي تستلزمها معطياتُ الواقع. والجدليّة الناشطة بين هذين الضربَين من التناول هي وَحدَها تُجيز للعقل أن يتثبّت من صحّة القضايا التي يحملها الدِّينُ في ما ينطوي عليه من ادّعاء معرفيّ، ونداء اختباريّ، ووعد خلاصيّ.

والنظر الخارجيّ في موضوعيّة الحقيقة الدِّينيّة ينحرف انحرافًا خطيرًا حين يتغافل عن المقاصد التي يحتضنها الوعيُ الدِّينيّ. فينساق البحث جزافًا إلى تسويغات خارجيّة تعاين في الدِّين غير ما يعاينه الاختبار الإيمانيّ الذاتيّ. حينئذ ينقلب الدِّين إمّا تعزيةً للمقهورين والمظلومين والمنبوذين (المقاربة الخارجيّة الماركسيّة)، وإمّا وسيلةً فاعلةً من وسائل استقرار البنى الاجتماعيّة (المقاربة الخارجيّة السوسيولوجيّة عند إميل دُركهايم وماكس فيبر)، وإمّا حلًّا وجوديًّا ناجعًا لتجاوز معطوبيّة الوجود وزائليّته (المقاربة الخارجيّة في الفلسفة السياسيّة عند هرمان لوبّه[8]. أمّا النظر الداخليّ الذاتيّ، فلا يسعه أن يراعي مستوجبات

(8) فيلسوف ألمانيّ معاصر (1926 - ....)، صاحب نظريّة مبتكرة في إدراك موقع الدِّين في أزمنة ما بعد الحداثة. اجتهد في تنصيب التاريخانيّة مقياسًا معرفيًّا يناسب تفوّرات الوجود الإنسانيّ وتوثّباته المباغتة. وخلص إلى أنّ الدِّين ما فتئ يضطلع بمسؤوليّة قهر الطابع الزائليّ الانعطابيّ الذي ينطبع به الوجود برمّته (Kontingenzbewältigung). =

الواقع الموضوعيّ التي تفرضها المعاينات العلميَّة الخارجيَّة المستقلّة. ذلك أنّ الانغماس الذاتيّ يحمّل الناظرَ مؤونةً ثقيلة من المفترضات والمسلّمات تعسّر الإدراك الحياديّ الأمين، ويورّطه توريطًا فاضحًا في استباق الخلاصات. وزيادةً على ذلك، لا يقوى الناظرُ إلّا على معاينة الحقيقة الذاتيَّة التي تذيعها أنظومتُه الدِّينيَّة، فيأتي الأنظومات الدِّينيَّة الأخرى من موقع الاختلاف والانحياز.

ويتفاقم خطرُ المسألة في التثبّت من موضوعيَّة الحقيقة الدِّينيَّة حين يعمد المرء إلى افتراض وحدة الحقيقة الدِّينيَّة وشمولها جميعَ أصناف التديّن بحيث يمسي الله (أو الألوهة) هو الجامع المشترك بين كلّ الأديان. معنى ذلك أنّ المقصد الأقصى للأديان واحدٌ مهما تنوّعت أساليب التعبير والانتظام والمسلك. فالهمّ الكيانيّ الأبلغ (äußerstes Anliegen; ultimate concern)، بحسب ما يذهب إليه فيلسوف الدِّين الألمانيّ بول تيليش (1886-1965)[9]، يبيح ائتلاف الأديان في بوتقة المسعى الواحد. بيد أنّ المشكلة العظمى تكمن في المفاضلة بين التصوّرات التي تسوقها الأديان في الألوهة، إذ إنّ كلّ دين يضع تصوّره في مقام الصدارة، وينسبه إلى المصدر الإلهيّ. فالوحي الإلهيّ في كلّ دين على حدة هو الذي يكشف عن تصوّر الله لذاته. فالكشف يغدو، والحال هذه، من فعل الألوهة عينها، لا من ابتكار الناس وحسب. وإذا كان الأمر كذلك، بطلت كلُّ افتراضات الائتلاف التي تصهر جميع هذه التصوّرات في بوتقة واحدة، وسقطت مقولات المساواة بين تصوّرٍ للألوهة يحتّم على الإنسان الانبعاث الدائم في هيئات بشريَّة تاريخيَّة متنوّعة لا تنتهي فصولُها البتّة، وتصوّرٍ للألوهة يُفضي بالإنسان إلى وجود تاريخيّ واحد يُكلَّل بعد الموت بالقيامة والملاقاة الشخصيَّة في مهابة الحضرة الإلهيَّة. وعليه، فإنّ اختلافات الأديان تُسقط مقولة الوحدة

= Hermann LÜBBE, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel, Schwabe Verlag, 1977; *Id.*, *Religion nach der Aufklärung*, Graz-Wien-Köln, Styria, 1986; *Id.*, *Freiheit statt Emanzipationszwang. Die liberalen Traditionen und das Ende der marxistischen Illusionen*, Zürich, Edition Interfrom, 1991.

(9) انظر كتابه الذي نشره أوّلًا في شتوتغارت في عام 1953 والذي أعيد نشره في برلين في عام 1991:

Paul TILLICH, *Der Mut zum Sein*, Berlin, De Gruyter, 1991.

الأصليَّة في مضامين الحقيقة الدِّينيَّة، فتبطل بذلك موضوعيَّة الحقيقة نفسها، وتتناثر وتتبعثر في بناءات عقائديَّة متعارضة، على نحو ما كان يذهب إليه الفيلسوف وعالم الاجتماع الألمانيّ ماكس شيلر (1874-1928)[10].

ومع ذلك، تواظب بعض المذاهب في فلسفة الدِّين المعاصرة على طلب المطلق أو المقدّس بمعزل عن التجلّيات التاريخيَّة، والصياغات العقائديَّة، والانتظامات البنيويَّة في المؤسّسة الدِّينيَّة. فتتحدّث عن المقدّس، وتنسب إليه جوامع الصفات العليا التي تعاينها منعقدةً انعقادًا متباين المقادير في العمارات اللاهوتيَّة التي بنتها الأديان على تعاقب الأزمنة والأجيال، وتطوّر المدارك والأفهام. وحين تُزفّ هذه الصفات كلّها إلى المقام القدسيّ الأرفع، تغدو الوقائع البشريَّة، ومنها الأديان وأنظوماتها ومؤسّساتها وعماراتها وفقهيّاتها، مجرّد أرقام تشير إلى المقدّس إشارةً متثاقلةً متوانيةً مستهلَكةً، وذلك بحسب ما يستدلّ عليه فيلسوف الدِّين الألمانيّ كارل ياسبرز (1883-1969)[11]. إذ يرى ياسبرز أنّ الوعي الكونيّ عرفَ طفرات نوعيَّة في المحور الروحيّ الأخير من تاريخ البشريَّة (بين القرن الثامن والقرن الثاني قبل التاريخ الميلاديّ) إذ ظهرت دعواتٌ دينيَّة شتّى تحرّض الإنسان على طلب النضج الكيانيّ الأرفع، والانفتاح على الخير الأسمى. فخرج في الصين كونفوشيوس ولاوتسو (الديانة الأخلاقيَّة)، وتعزّزت في الهند الهندوسيَّة والبوذيَّة (النقاء الروحيّ والانصهار في محضن الكون المقدّس)، وقام في الفرس زرادشت يبشّر بديانة الصفاء والنور، ونهض الأنبياء في فلسطين يعظون الناس بالتوحيد والإخلاص، وانبرى فلاسفة اليونان ينادون بالحكمة والمعرفة والاعتدال. فجميع هذه المساعي الحضاريَّة

---

(10) تناول شيلِر هذه المسائل في بضعة من مؤلّفاته الفلسفيَّة الدِّينيَّة التي صدرت في مجموعة الأعمال الكاملة، ومنها:

Max SCHELER, «Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung», in *Id.*, *Vom Ewigen im Menschen*, Gesammelte Werke 5, Bonn, Bouvie Verlag, 2000; *Id.*, «Die Stellung des Menschen im Kosmos», in *Id.*, *Späte Schriften*, Gesammelte Werke 9, Bonn, Bouvier Verlag, 2008.

(11) استودع ياسبرز هذه الأفكار غير كتاب من كتبه الفلسفيَّة، ولاسيّما اثنين منها:

Karl JASPERS, *Von Ursprung und Ziel der Geschichte*, Karl Jaspers Gesamtausage I/10, Basel, Schwabe Verlag, 2016; *Id.*, *Die geistige Situation der Zeit*, Belrin, De Gruyter, 1998.

العظمى ترسم في تضاعيف الوجود التاريخيّ أرقام الاستدلال على عظمة الكينونة الإلهيّة.

لا بدّ إذًا من الاتّضاع في جميع الأديان، والإذعان إلى صوت الحكمة في تدبّر التعدّديّة الدِّينيَّة التي تستوطن المسكونة قاطبةً. ولا بدّ أيضًا من الإعراض عن تطلّب الحقيقة المطلقة في مباني الأنظومات الدِّينيَّة التاريخيَّة، والاكتفاء باليقين الذاتيّ المستند إلى أخلاقيّات الرفعة والأثرة والخدمة والرحمة والمحبّة. وكلّ سبيل غير هذا السبيل يقود حتمًا إلى الاحتراب لأنّ قضيَّة الحقيقة الدِّينيَّة تنزلق بيسر إلى الاستبداد المعرفيّ والمسلكيّ بحيث يندفع المؤمنون اندفاعًا غريزيًّا إلى الدفاع عن حقائقهم المتباينة. لذلك كان على فلسفة الدِّين أن تضطلع بوظيفة التنوير والتحرير والترفيع. فتنوّر العقول من ادّعاء القبض على الحقيقة المطلقة، وتحرّرها من أوهام الاستعلاء على الآخرين، وترفعها إلى مستوى البهاء الإلهيّ الذي يفترضه كلّ دين في أفق الألوهة التي يختبر نداءاتها الخفرة.

4. فلسفة الدِّين في حقولها وموضوعاتها وأسئلتها المعلّقة.

من أفضل السبُل للإحاطة بفلسفة الدِّين النظرُ المتأنّي في الحقول التي ترتادها، والموضوعات التي تعالجها، والأسئلة التي تستثيرها. وقد يستغرب المرء أن تكثر هذه الحقول والموضوعات والأسئلة من جرّاء الرغبة الاستقصائيَّة القصوى التي تنطوي عليها فلسفة الدِّين. غير أنّ الموضوعيَّة تقتضي الاعتراف بأنّ الدِّين، حين يخضع لمجهر النظر الفلسفيّ، لا بدّ له من أن يقبل طوعًا بأشدّ ضروب المساءلة إرباكًا واستفزازًا.

1.4. اللغة الدِّينيَّة في شرعيّتها وخصوصيّتها ومواءمتها العلميَّة وقدراتها التعبيريَّة.

يرقى الاعتناء باللغة الدِّينيَّة إلى انشغالات فلاسفة القرون الوسطى، وفي طليعتهم الفيلسوف الأندلسيّ موسى بن ميمون (1135-1204)، والعلّامة اللاهوتيّ الإيطاليّ توما الأكوينيّ (1225-1274)، والفيلسوف الأسكوتلنديّ جون دانس سكوتوس (1266-1308)، والراهب الفرنسيسكانيّ الإنكليزي وليم

الأوكّاميّ (1287-1347). أمّا في العصور الحديثة، فإنّ الاعتناء باستجلاء طبيعة اللغة الدِّينيَّة بلغ ذروته في أعمال الفيلسوف النمساويّ البريطانيّ وعالم الرياضيّات لودفيغ يوزِف يوهان فيتغنشتاين (1889-1951)، وفي أبحاث المدرسة الفلسفيَّة الوضعيَّة التجريبيَّة. إذ تذهب هذه المدرسة إلى أنّ الكلام الدِّينيّ ينبغي أن يكون معبّرًا عن وقائع حسّيَّة (الشجرة التي أتحدّث عنها هي شجرة الليمون في بستان الجيران)، أو معادلات صوريَّة علميَّة (أ تساوي أ؛ المربّع يتألّف من أربعة أضلاع متساوية). وتعتمد أيضًا على مبدإ التحقّق أو التثبّت الذي يُبطل كلّ قضيَّة لا تقترن ببداهة أصليَّة منعقدة في واقع الأشياء.

وفي السياق عينه، ينبري الفيلسوف البريطانيّ وعالم المنطق والأخلاق ألفرِد جول آيِر (1910-1989) لِيؤكّد أنّ المعتقدات الدِّينيَّة فارغةٌ من المعنى لأنّها لا تتّصل اتّصالًا منطقيًّا بأيّ موضع من مواضع التحقّق الواقعيّ الملموس. فالحديث عن الله وعن السماء وعن الخلود لا يستقيم استقامةً علميَّة لأنّه يفتقر إلى أدنى مقوّمات الملاءمة الواقعيَّة. فجميع هذه الموضوعات مجرّد أفكار نظريَّة لا دليل على وجودها الفعليّ، شأنها شأن الملاك الحارس الذي يفترض المؤمنون وجودَه، ولكن من غير أن يستطيعوا إقامة الدليل المقنع على هذا الوجود. وبسبب هذا الادّعاء، نشطت في الخمسينيّات والستّينيّات من القرن العشرين جدالاتٌ فلسفيَّةٌ حادّةٌ بين مؤيّدي إقامة الدليل الحسّيّ ومعارضي هذا المطلب العلميّ. وما لبث أن انضمّ إلى صفوف آيِر رهطٌ من الفلاسفة الذين أدلَوا بدلوهم في تطوير نظريَّة التحقّق العلميّ من مرجعيَّة الكلام الدِّينيّ، ومنهم الفيلسوف البريطانيّ التحليليّ أنطوني فلو (1923-2010)، والفيلسوف الأميركيّ التحليليّ مايكل مارتن (1932-2015)، والفيلسوف الكنديّ صاحب المذهب النفعيّ كاي نيلسن (1926). هؤلاء جميعهم دافعوا عن ضرورة الإلحاد مستندين في براهينهم إلى عجز اللغة الدِّينيَّة عن التثبّت من قضاياها الإيمانيَّة وادّعاءاتها العقائديَّة. وأنطوني فلو وحدَهُ تجرّأ، في غروب حياته، فانحرف عن مقاصده الإلحاديَّة الأصليَّة، وأخذ يجاري المؤمنين في مسعاهم العقليّ، وذلك في إثر الانسداد المعرفيّ الذي ولّدته معاينةُ التعقّد الخارق في أبعاد الكون الرحبة وأعماق الذرّة السحيقة. فإذا به ينادي بضرورة الأصل

الإلهيّ لضبط التنوّع الهائل في الكائنات وتسويغ التركيب المعقّد في الخلايا الحيّة[12].

وإذا كان الخطاب الدِّينيّ يعوزه البرهان العلميّ الوطيد، فإنّ الخطاب العلميّ هو أيضًا يعوزه الدليلُ البرهانيّ القاطع. فالعلوم الوضعيَّة التي تتناول فيزياء الكون تعجز عن الإمساك بمعادلات المادّة في الأطوار الكونيَّة الأولى، وتكتفي بافتراض نظريّات متباينة من أجل تفسير الوضعيَّة الكونيَّة الأولى. هذا في لغة الفيزياء. أمّا في خطاب العلوم الإنسانيَّة، ولاسيّما علوم النفس، فإنّ استبطان الذات الإنسانيَّة يرتطم بطبيعة الوعي الباطنيّ العصيّ على الإدراك العلميّ. فالذات الإنسانيَّة كتلةٌ متراصّةٌ معقّدةٌ من الأحاسيس والانفعالات والاستثارات والمخالجات والمنازعات يعجز العقلُ العلميّ عن التنبّؤ بمآتيها. فيكتفي بسوق الافتراضات التي تظلّ عرضةً للمساءلة والنقض. وجميع هذه البيانات يلجأ إليها أهلُ الإيمان من الفلاسفة الذين يعيبون على ناقدي اللغة الدِّينيَّة ضيق آفاقهم وجذريَّة خلاصاتهم. فكما أنّ تعسّر التناول العلميّ للمادّة الكونيَّة أو للذات الإنسانيَّة لا يُبطل القول بوجود المادّة أو بوجود الذات الإنسانيَّة، كذلك تعسّر التناول العلميّ للألوهة لا يُبطل إمكان وجودها.

واعتمادًا على هذا التصوّر، يجتهد الفيلسوف الأميركيّ جايمس فان كليف، أستاذ الإبستيمولوجيا في جامعة جنوب كاليفورنيا، في بناء المعقوليَّة المنطقيَّة للخطاب الميتافيزيقيّ، مستندًا إلى التمييز الذي أنشأه كانط بين الجواهر والأعراض[13]. وسانده في هذا المسعى الفيلسوف الأميركيّ تشارلز تاليافِرّو الذي رأى أنّ التثبّت من حقيقة الذات وانفعالاتها لا يستوجب برهانًا علميًّا مماثلًا

(12) في عام 2004 تحوّل أنطوني فلو عن مساعيه الإلحاديَّة وأقرّ بضرورة الوجود الإلهيّ من غير أن يستمدّ هذه الحقيقة من ارتداد إيمانيّ ذاتيّ، بل بالأحرى استخرجها من ضرورات الانضباط البنيويّ في شتيت الكائنات. انظر كتابه الذي يثبت فيه نظريَّة الأصل الإلهيّ:
Anthony FLEW (with Roy Abraham VARGHESE), *There is a God, How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*, Harper Collins Publishers, 2008.

(13) انظر بحثه في نقد العقل عند كانط:
James VAN CLEVE, *Problems from Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

لظواهر الطبيعة الصمّاء[14]. ونظر فلاسفةٌ آخرون نظرةً ناقدةً إلى مسألة المقتضيات العلميّة التي يستلزمها المذهبُ الوضعيّ أو المذهبُ التجريبيّ، فعاينوا في مسرى الحياة الإنسانيّة ميادينَ من الفعل الإنسانيّ تتحقّق فاعليّتُها الصالحة من غير أن تُبنى لها أسُسٌ علميّةٌ راسخةٌ، ومبادئُ منطقيّةٌ صارمةٌ. وما الاختبارات الروحيّة الصوفيّة سوى دليلٍ على أنّ الإنسان يمكنه أن يتصوّر أحكام المسلك الإنسانيّ الصالح في الوجود برمّته من غير أن يلجأ إلى مستندات المعاينات العلميّة لوقائع المادّة.

خلاصة القول أنّ النقد الذي ساقته الفلسفاتُ الوضعيّة والتجريبيّة، وبه واجهت انعطاب اللغة الدِّينيّة في بناء معقوليّة ذاتيّة قابلة للمحاجّة العلميّة الرصينة، قد أصابه بعضُ التفسّخ من بعد أن طوّر فلاسفةُ الدِّين الأدلّة التي بها أفضَوا إلى معاينة الانعطاب في اللغة الإنسانيّة على الإطلاق، سواءٌ أكان البناء النظريّ علميَّ المنحى أم روحيَّ المنزع. وها هوذا كارل غوستاف هِمبل[15] يعيد النظر في مسألة المعنى الذي يحمّله الخطابُ العلميّ والخطابُ الدِّينيّ للمقولات الأساسيّة التي عليها يبنيان عمارتهما النظريّة. فيذهب إلى أنّ قضايا الميتافيزيقا، واللغة الدِّينيّة تحمل بعضًا منها، لا يمكن برهنتها برهانًا علميًّا. ولكنّها، مع ذلك، تظلّ قابلةً لاحتضان المعاني الخليقة بإغناء الوعي الإنسانيّ. وزيادةً على هذا، يتبيّن أنّ الجدليّة الناشبة بين اللغة (الكلمات) والمعنى (الحقيقة) .ما انفكّت تصيب الخطابَين على حدّ سَواءٍ. فلا سبيل إذًا إلى التحقّق من حقيقة المعنى إلّا

---

(14) من الأبحاث الغنيّة التي أنشأها تاليافِرّو في فلسفة الدِّين، وهي المادّة الجامعيّة الأساسيّة التي يدرّسها في معهد القدّيس أولاف (نورثفيلد، مينِسوتّا) وفي جامعات أخرى بصفته أستاذًا زائرًا (كامبريدج، وأوكسفورد، وبرنستون، وشيكاغو)، يجدر ذكر الآتي:
Charles TALIAFERRO, *Evidence and Faith. Philosophy and Religion since the Seventeenth Century*, New York, Cambridge University Press, 2005; Charles TALIAFERRO and Jil EVANS, *Image in Mind. Theism, Naturalism, and the Imagination*, London, Bloomsbury Academic, 2013.

(15) كارل غوستاف هِمبل (1905-1997) فيلسوفٌ ألمانيّ اعتنى بدراسة المنطق التجريبيّ ونظريّات التفسير العلميّة. أمضى معظم أوقاته في تدريس فلسفة العلوم في جامعات أميركا (السيتي كولِدج في نيويورك، وجامعة يال، وجامعة برنستون، وجامعة بِتسبورغ) من بعد أن نزح نزوحًا قسريًّا هربًا من النازيّة الألمانيّة. من أهمّ مؤلّفاته :
Carl Gustav HEMPEL, *Philospohy of Natural Science*, Engelwood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1966; *Id.*, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, New York, Free Press, 1965.

بالاستناد إلى ما تختزنه الكلمات من اختبارات المواءمة العلميَّة، واختبارات الاعتقاد الذاتيّ. والشرط الأساسيّ في هذا كلّه ألّا يفصل المرء أوّلًا بين اختبارات المواءمة العلميَّة والافتراضات المكتومة التي يعسر إخضاعها للبرهان العلميّ والتي تنهض عليها في تأييد محاجّتها؛ وألّا يفصل ثانيًا بين اختبارات الاعتقاد الذاتيّ والاعتبارات العلميَّة الأساسيَّة التي لا يستقيم أيُّ خطاب من غيرها.

2.4. وجود الله.

لا شكّ في أنّ مسألة وجود الله استقطبت عناية الفلاسفة منذ أقدم العصور لأنّها المسألة المركزيَّة التي تُبنى عليها كلّ الاعتبارات النظريَّة الأخرى في فلسفة الدِّين. فشهد تاريخ الفلسفة جدالًا حادًّا بين مؤيّدي البرهان على وجود الله ورافضي هذا البرهان. وفي جميع الأحوال، أصرّت فلسفة الدِّين على ضرورة اعتماد الأصول المنطقيَّة في سوق براهين التأييد أو براهين النفي حتّى إنّ الفيلسوف واللاهوتيّ البريطانيّ جون هيك (1922-2012) كان يروم من فلسفة الدِّين أن تُلزم الأنظومات الدِّينيَّة بأكبر قسط من العقلانيَّة في معالجتها مسألة البرهان على وجود الله. ورأى أنّ الأديان التي تجتاز امتحان العقلانيَّة هي التي تراعي مقتضيات العلوم، وتنظر نظرًا رحبًا إلى الكون وتقبل التجدّد والمساءلة الذاتيَّة، فتعصم ذاتها من الضلال المنهجيّ وتختار سبيل التطلّب العلميّ الصارم الذي يُفضي بها إلى التأنّي والحذر[16]. ولا يخفى على أحد من أهل الاطّلاع أنّ موضوع الله كفَّ عن الانسلاك في سياق التفكير الفلسفيّ من بعد أن أخرجه إيمانويل كانط من دائرة النظر العقليّ المحض.

وفي موازاة هذا الإصرار، تحدَّثت طائفةٌ أخرى من الفلاسفة عن استحالة البرهنة النظريَّة على وجود الله. ودليلهم على ذلك أنّ الاعتراف بالوجود الإلهيّ هو ثمرة الإيمان الشخصيّ الذاتيّ الحرّ. والإيمان إنّما يستند أصلًا إلى الإحساس العفويّ الواثق بوجود الله، والزاهد في البراهين العلميَّة النافلة. ويؤثِر هذا

---

(16) راجع كتابيه في فلسفة الدِّين:
John HICK, *The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm*, Oxford, Oneworld Publications, 2004; *Id.*, *The New Frontier of Religion and Science. Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*, New York, Palgrave, 2006.

المذهب الفلسفيّ استلهام فكر الإصلاح البروتستانتيّ، ولاسيّما فكر المصلح البروتستانتيّ الفرنسيّ السويسريّ جان كالفان (1509-1564) الذي بنى كلّ الأنظومة الإبستيمولوجيّة في عمارته اللاهوتيّة على مقولة الإحساس بالله أو الحسّ الإلهيّ (sensus divinitatis). في هذا السياق اللاهوتيّ البروتستانتيّ الكالفينيّ، يرى الفيلسوف الأميركيّ ألفِن كارل بلانتينجا، الأستاذ في جامعة نوتردام (إنديانا) الكاثوليكيّة، أنّ الأدلّة الميتافيزيقيّة والإبستيمولوجيّة يمكنها أن تنقض ادّعاءات الفلسفة الطبيعيّة الملحدة لتبيّن أنّ البرهنة النظريّة لا تُضيف شيئًا إلى الاعتراف الإيمانيّ الأصليّ[17].

وعليه، تنفرد نظريّة الإقرار بوجود الله بتضافر ضربين من العقلانيّة، العقلانيّة البرهانيّة والعقلانيّة البديهيّة المستندة إلى الإحساس المستوثق بالحضور الإلهيّ. والمعلوم أنّ العقلانيّة البديهيّة تلائم طبيعة الاقتناعات الإيمانيّة التي تُبنى عليها الأنظومات الدِّينيّة[18]. من الواضح إذًا أنّ مثل هذا المسعى ينتمي إلى المذهب الوثوقيّ (fideism) الذي يرسم أنّ الاعتقاد الدِّينيّ لا يعوزه البرهان العقليّ لأنّ الإيمان ذاتيُّ التأصيل والتأسيس والتسويغ. معنى ذلك أنّ دليل وجود الله يُستخرج توًّا من الإيمان الوثوقيّ، لا من التطلّب العقلانيّ. وهو ما كان ينادي به اللاهوتيّ البروتستانتيّ الكالفينيّ السويسريّ كارل بارت (1886-1968) الذي بنى أنظومته اللاهوتيّة الفكريّة على إبستيمولوجيا إيمانيّة وثوقيّة تنسب إلى الله كلّ مبادرة فاعلة في الكشف عن الحقيقة المطلقة، وعن وجود الله واعتلان مشيئته للناس.

ولا شكّ في أنّ مقولات الاختبار الشعوريّ والتماسك المنطقيّ وتفكّر المساءلة الناقدة التي يقترحها جون هيك على الأديان تضع الأنظومات الدِّينيّة، إنْ هي التزمت متطلّباتها، في نجوة من الشطط والمغالاة، وفي مراعاة رصينة

(17) انظر بعضًا من مؤلّفاته الفلسفيّة الحاسمة في اعتماد المذهب الوثوقيّ والمستندة إلى إرث جان كالفان اللاهوتيّ:

Alvin Carl PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2003; *Id., Where the Conflict Really lies? Science, Religion, and Naturalism*, New York, Oxford University Press, 2011.

(18) انظر:

James K. BEILBY (ed.), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, Ithaca, Cornell University Press, 2002.

لمقتضيات البحث الفلسفيّ في مسألة وجود الله. وعلى قدر ما تلتزم هذه الأنظومات أصول النظر الفلسفيّ، يتهيّأ لها أن تعزّز نسبة العقلانيّة البرهانيّة في محاجّتها وأدلّتها. أمّا البراهين على وجود الله، فتنوّعت بتنوّع الفضاءات والبيئات الفكريّة التي انبثقت منها. وتصنّف الدراسة التي نشرت في موسوعة جامعة ستانفورد[19] جميع هذه البراهين تصنيفًا يوزّعها على حقول شتّى هي حقل البراهين الأنطولوجيّة، وحقل البراهين الكوزمولوجيّة، وحقل البراهين المستندة إلى ضرورة المهندس الأصليّ، وحقل البراهين المستندة إلى المعجزات، وحقل البراهين المستندة إلى القيم والاختبار الأخلاقيّ، وحقل البراهين المستندة إلى متطلّبات الوعي الذاتيّ، وحقل البراهين المستندة إلى الاختبار الدِّينيّ، وحقل البراهين المستندة إلى طبيعة المعرفة، وحقل البراهين المستندة إلى المراهنة الحرّة. ويضيق المجال هنا للتوسّع في كلّ حقل على حدة. ولكن يمكن ضبط جميع هذه الحقول في ثلاثة قطاعات أساسيّة، هي قطاع البراهين الأنطولوجيّة، وقطاع البراهين الكوزمولوجيّة، وقطاع البراهين الغائيّة أو المقصديّة.

وتقترن البراهين الأنطولوجيّة بأسماء لامعة في تاريخ الفكر الإنساني، منها القدّيس أُوغسطين، ومن ثمّ القدّيس أنسيلم (1033-1109). وهي براهين أثبتت قدرتها على الاستثارة الفكريّة، فاستخدمها أيضًا اسبينوزا وديكارت. وعمادها أن تعدَّ الكمال ضرورةً في الكائنات، وأنّ الله وحده هو أكمل الكائنات، وأنّ الوجود صفةٌ ملازمةٌ للكمال. وفي الأزمنة الحديثة خضعت هذه البراهين لانتقادات حادّة استهلّها كانط، وحذا حذوه كثيرٌ من الفلاسفة[20].

---

(19) اعتمدتُ على هذا البحث العلميّ في استخراج مثل هذا التصنيف، وفي الاستدلال على بعض المباحثات والاستقصاءات المعروفة في معالجة بضع من قضايا فلسفة الدِّين. والمعلوم أنّ هذه الموسوعة الفلسفيّة التي أنشأها إدوارد زالتا (Edward N. Zalta) في عام 1995 تشتمل على إسهامات فكريّة رصينة أكاديميّة أنجزتها ثلّةٌ من كبار الفلاسفة وعلماء الإنسانيّات. والموسوعة هذه إنّما تخضع لتدقيق علميّ منتظم تُشرف عليه جامعة ستانفورد المرموقة:

Charles Taliaferro, "Philosophy of Religion", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/philosophy-religion/>. Encyclopedia of Philosophy, Stanford University.

(20) من أفضل الدراسات في تقويم البراهين الأنطولوجيّة البحثُ الذي نشره دانيال دومبروفسكي، وهو أستاذ الفلسفة في جامعة سياتل:

=

وتعتمد البراهين الكوزمولوجيَّة على أنّ الكون لا يمكن أن يستوي بذاته، بل هو يحتاج إلى علّة أو أصل أو باعث من خارجه ينشئه ويتدبّره وينظّمه. ويذهب بعضُهم إلى أنّ الكون يحتاج أيضًا إلى رعاية مستمرّة على تراخي اللحظات حتّى يواظب على قوامه وتماسكه ومنعته. ومن الأسئلة التي يسألها الفلاسفة في هذا السياق الاستفسار عن حقيقة وجود الكون بحسب ما تعاينه الأداة العلميَّة البشريَّة، والاستفسار عن ضرورة وجوده على الهيئة التي ألفها الناسُ، والاستفسار عن الإمكانات الضخمة التي ينطوي عليها الكونُ في انبعاثه المتجدّد وتبدّله المطّرد وتطوّره المتوقّل. ويربط بعضُهم الآخر وجود الكون بالصلاح الإلهيّ الذي يفرض على حرّيَّة الله أن تأتي بأفضل الممكن للناس، في حين يعارض آخرون هذا الإكراه الإلهيّ ويذودون عن الحرّيَّة الإلهيَّة المطلقة. ونظرًا إلى دقّة المسائل المطروحة، تتباين الآراء الفلسفيَّة بين مؤيّد لصحّة البراهين الكوزمولوجيَّة[21] ومعترض عليها[22]، وتختلف المقاربات من مذهب فلسفيّ إلى آخر.

أمّا البراهين الغائيَّة أو المقصديَّة (teleological)، فإنّها ترمي إلى إظهار الهدف الأسمى الذي ينعقد عليه الكون منذ نشأته. إذ يتحرّى فلاسفة هذه البراهين الغايات

= Daniel DOMBROWSKY, *Rethinking the Ontological Argument. A Neoclassical Theistic Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

(21) من المؤيّدين يمكن ذكر ريتشارد سوينبرن (الأستاذ في جامعة أوكسفورد وعضو الأكاديميَّة البريطانيَّة)، وريتشارد تايلر (الأستاذ في جامعات براون وكولومبيا وروتشِستِر الأميركيَّة)، ووليم رو (1931-2015؛ الأستاذ في جامعة بورديو في لافاييت، إنديانا) :

Richard SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, Oxford, Clarendon Library of Logic and Philosophy, 1993; *Id.*, *The Existence of God*, Oxford, Oxford University Press, 2004; *Id.*, *Epistemic Justification*, Oxford, Oxford University Press, 2001; Richard TAYLOR, *Metaphysics*, Englewood Cliffs, New York, Prentice-Hall, 1963; *Id.*, *Good and Evil*, Buffalo, Prometheus Press, 1970; William ROWE, *The Cosmological Argument*, Princeton University Press, 1975; *Id.*, *Can God Be Free*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

(22) من المعترضين يمكن ذكر أنطوني فلو في مرحلته الفكريَّة الأولى ومايكل مارتن ونيكولا إفريت:

Michael MARTIN, *Atheism, Morality, and Meaning*, Amherst New York, Prometheus Book, 2002; *Id.*, *The Impossibility of God*, Amherst New York, Prometheus Book, 2003; *Id.*, *The Improbability of God*, Amherst New York, Prometheus Book, 2006; Nicholas EVERITT, *The Non-Existence of God*, London and New York, Routledge, 2004.

القصوى التي يفترضون أنّها وُضعت في صميم بنيان الطبيعة، الجامدة والحيَّة، حتّى تسير وفاقًا لمخطّط ذكيّ حصيف يدفع بها، طورًا فوق طور، إلى تحقيق جليل مقاصدها. بمعزل عن طبيعة العقل الأصليّ المهندس، فإنّ البراهين الغائيَّة تنسب إلى الكون معقوليَّةً ذاتيَّةً تسيِّر له شؤونه في السرّاء وفي الضرّاء وفي أحلك القرائن وألمعها، فتتجاوز عثراتِ التاريخ وتناقضات الزمان لتُفضي إلى إنجاز خليق بقيمة الكائنات التي تستوطن الوجود. فلا عجب، من ثمّ، أن ينهض فلاسفةٌ ينادون بالهندسة الذكيَّة للكون، وفلاسفةٌ يعارضون هذا المبدأ معلّلين اعتراضهم بضرورة مراعاة الحدود الطبيعيَّة التي تفرضها المعاينة الصرفة لمجرى الأشياء. وفي جميع الأحوال، لا بدّ من النظر المتأنّي في البراهين التي تستحضر البنية البيولوجيَّة المعقدّة للحياة المبثوثة في الكون الأكبر وفي الكون الأصغر. ومن الفلاسفة مَن يرى أنّ التعقّد في البنية دليلٌ دامغ على هندسة أصليَّة أرادت للكائنات أن تنشأ وتنمو وتتطوّر بحسب تدبير هادف يرتقي بها إلى أرفع مراتب الوعي الكونيّ. ومنهم مَن يدحض مثل هذا القول، فيبيّن أنّ التعقّد ليس إلّا محض مصادفةٍ تصيب اعتباطيًّا مسرى الحركة التي تختبرها الكائنات بسبب تضافر كتلة من العوامل الطبيعيَّة المنتسبة إلى القوام الذاتيّ للكائنات في تدافعها وتفاعلها تجاذبًا وتنابذًا. وفي جميع الأحوال، يعسر على المرء حسم المسألة والاعتصام بيقين علميّ صارم قاطع. لذلك ما فتئت الجدالات ناشطةً في ميدان فلسفة الدِّين بين الذين يصرّون على اعتماد مبدإ الهندسة الأصليَّة الذكيَّة التي تضبط مسرى الكون بأسره[23]، والذين يرفضون رفضًا جازمًا كلّ غائيَّة أصليَّة ناشبة في بنى الكائنات[24].

---

(23) من الذين دافعوا عن صحّة هذا البرهان أستاذ فلسفة الدِّين في جامعة نورث كارولاينا جورج شلِسينجر (1925-2013) وأستاذ فلسفة الدِّين في مِسّايا كوليدج (بنسلفانيا) روبرت كولنز:
Georges N. SCHLESINGER, *Religion and Scientific Method*, Dordrecht, Reidel, 1977; *Id., New Perspectives on Old-Time Religion*, New York, Oxford University Press, 1988; Robert Collins, «The Evidence for Fine-Tuning», in Neil A. MANSON (ed.), *God and Desing. The Teological Argument and Modern Science*, London, Routledge, 2003.

(24) من الذين دحضوا هذا البرهان أستاذ علوم البيولوجيا في جامعة براون الأميركيَّة (رود آيلاند) كينث ميلر، وهو المعروف بمعارضته الشديدة لمذهب الخلق في الفيزياء المعاصرة، والفيلسوف الأستراليّ جون لِسلي ماكّي (1917-1981) صاحب نظريَّة الريبيَّة الأخلاقيَّة واستحالة التمييز الموضوعيّ بين جوهر الصواب وجوهر الخطإ: =

3.4. مسألة الصفات الإلهيّة.

لا ريب في أنّ المسألة الثالثة من مسائل فلسفة الدِّين ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالخلاصات التي تُفضي إليها مجادلات الفلاسفة في المسألة الأولى (قيمة اللغة الدِّينيَّة) والمسألة الثانية (وجود الله). فالصفات الإلهيَّة تُثبت فرادة الوجود الإلهيّ على الإطلاق. لذلك استعان الفكر الفلسفيّ منذ أقدم العصور بمبدإ القياس حتّى يحرّر الكلام الإنسانيّ من عثراته الإدراكيَّة وحدوده المضمونيَّة. فالخَلْقُ والعدلُ والرحمةُ والحُبُّ والعِلمُ صفاتٌ تُنسب إلى الله في انعتاق كامل عن محمولاتها اللفظيَّة النسبيَّة. ولأنّ العقل الإنسانيّ ينبغي له، في سياق أديان الوحي، أن يُفصح عن مضامين اختباره للكشف الإلهيّ، وأن يعبّر عن اختباره لعظمة الكون الرهيبة، في سياق الأديان الطبيعيَّة، فإنّ الاعتصام بمبدإ القياس يجعل الكلام البشريّ مجرّد إشارة تعجز عن الإحاطة بالجوهر الأقصى. ولا غرابة، من ثمّ، في أن تُثير مسألةُ الصفات الإلهيَّة معضلةً كأداء في التوفيق بين انتساب الكلام على الله إلى مضامين الوحي المفترض، وانتساب هذا الكلام عينه إلى دائرة التعبير الثقافيّ المحض. وتتفاقم حدّةُ هذه المعضلة حين تضع الأديان الله في خارج الزمان، وتنسب إليه في الوقت عينه القدرة على معرفة شؤون الزمان في حين جريانها والقدرة على رعايتها[25]، أو حين تجعل الأديان الله في هيئة الشخص الفرد المحبّ، وتفترض فيه الخلود الذي ينافي حركة الحبّ المتناغمة مع مسرى التاريخ، أو تفترض فيه القدرة على الإتيان بأعمال تناقض مبدأ الحبّ.

4.4. مسألة الصلاح الإلهيّ ومسألة الشرّ.

ترتبط مسألة الشرّ بصلاح الله وبطبيعة مشيئته الحرّة. فالله هو في جوهره

= Kenneth R. MILLER, *Finding Darwin's God*, New York, Harper Collins, 1999; John Leslie MACKIE, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, 1985; *Id.*, *The Cement of the Universe. A Study of Causation*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

(25) انظر الدراسة التي وضعتها أستاذة الفلسفة في جامعة دِلاويير الأميركيَّة كاترين روجرز في علاقة الله المحتملة بالزمان:

Katherin A. ROGERS, «Anselmian Eternalism. The Presence of a Timeless God», *Faith and Philosophy*, 24, 2007, p.3-27; *Id.*, *Anselm on Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

صالحٌ. ولأنّه لا يجوز البتّة تصوّر الجوهر الإلهيّ بمعزل عن الصلاح اللصيق به، فإنّ كلّ عمل صالح هو منبثقٌ من مشيئة الله الحرّة، وكلّ عمل طالح هو مخالفٌ لمشيئة الله، على ما يذهب إليه توما الأكوينيّ. وعليه، يغدو الصلاح الإلهيّ هو مقياس التمييز بين الأعمال الصالحة والأعمال الطالحة. وثمّة من يربط الصلاح الإلهيّ بحرّيّة المشيئة الإلهيّة حتّى لتغدو الحرّيّة الإلهيّة مناقضةً، في وجه من الوجوه، للصلاح الإلهيّ. معنى ذلك أنّ اقتدار المشيئة الإلهيّة قد يتجاوز مبدأ الصلاح حتّى لتنقلب الأمور الفاسدة صالحةً إنْ شاءت القدرةُ الإلهيّة ذلك، إثباتًا لعظمة حرّيّتها. بيد أنّ مثل هذا الإمعان في تعظيم المشيئة الإلهيّة يناقض مبدأ الصلاح الإلهيّ الناشب في عمق الجوهر الإلهيّ.

وقبل النظر في الانسجام العسير بين مبدإ الصلاح الإلهيّ وواقع الشرّ الكونيّ، تجدر الإشارة إلى أنّ الصلاح الإلهيّ يتصوّره الناس مقترنًا بالبواعث السليمة التي تحرّك الصلاح الإنسانيّ. فالإنسان الصالح، في عرف الاجتماع البشريّ السليم، هو الإنسان الذي تحرّكه دوافع الخير والسلام والوئام والنموّ والازدهار. فإذا أراد المرء أن يدرك طبيعة الصلاح الإلهيّ، كان لا بدّ له من انتهاج هذا السبيل الوحيد من القياس. إلّا أنّ المعضلة الخطيرة التي تواجهه تكمن في افتراض مثل هذه الدوافع عند الله. فهل يجوز، على سبيل المثال، أن يفترض المرء أنّ الله صالحٌ لأنّ بواعث عمله صالحة، على غرار ما يُفترض في الإنسان أنّه صالحٌ بمقدار صلاح الدوافع التي تحثّه على العمل الصالح؟ وهل يجوز، في المطلق، أن ينسب المرء إلى الله مثل هذا الاقتران بين البواعث الباطنة والأفعال الظاهرة، على نحو ما يفترضه في الحالة الإنسانيّة؟ لا شكّ في أنّ عمق هذا الاستفسار يصيب مبدأ القياس عينه الذي يُتيح للإنسان أن ينظر في الذات الإلهيّة وفي أفعال الذات الإلهيّة على نحو ما ينظر في الذات الإنسانيّة وفي صنائعها. لذلك توزّعت آراء فلاسفة الدِّين بين مؤيّد للقياس في افتراض فضيلة النيّات الإلهيّة، ومعارض للقياس في نفي جميع الصفات عن الذات الإلهيّة المطلقة[26].

(26) انظر البحث المستفيض الذي أنشأته ليندا زاغسِبسكي، أستاذة فلسفة الدِّين في جامعة أوكلاهوما، في مسألة البواعث الإلهيّة:

Linda Trinkaus ZAGZEBSKI, *Divine Motivation Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

ومن البديهيّ، والحال هذه، أن تنظر فلسفةُ الدِّين في العلاقة الممكنة بين الصلاح الإلهيّ والشرّ الكونيّ. فتسأل عن سبب هذا الشرّ في حين أنّ الله الصالح قادرٌ على الإتيان بكون منزّه، صالح، سليم، معافى. يعسر إذًا على المرء أن يتصوّر الشرّ الكونيّ مصاحبًا للصلاح الإلهيّ الكلّيّ الاقتدار. ويذهب بعض المنتقدين إلى تسويغ إنكار الوجود الإلهيّ، وحجّتهم في ذلك أنّ الصلاح والشرّ لا يتساكنان في حيّز واحد من الوجود. فإمّا الله، وإمّا الشرّ، وما دامَ الشرّ مستفحلًا في الكون، فإنّ الله إمّا عاجزٌ، وإمّا غير موجود على الإطلاق. وقد تباينت الحلول بتباين المذاهب الفلسفيّة. فهناك مَن اعتقد أنّ الله عاجزٌ فعلًا أمام الشرّ(27) لأنّه يصاحب مصاحبةً وجوديّةً حرّةً مصائر الكون ومآلات التاريخ، فيتألّم مع المتألّمين، ويصبر مع الصابرين، ويشارك الجميع في عمق مشاعرهم الإنسانيّة الجازعة المضطربة، شأنه في ذلك شأن الأب الحنون الذي يرأف بأبنائه ويحنّ عليهم ويرقّ لمآسيهم. وهناك مَن رأى أنّ الله أسمى من أن يُغلق عليه في مقولات الصلاح الإنسانيّ ومفاهيم الخير البشريّ(28). فهو يبصر الأمور، صالحها وفاسدها، إبصارًا رحب الآفاق، فلا يقتصر حكمه على شتيت الاختبارات الأليمة في الكون والوجود، بل يُمسك بمقاصد التاريخ كلّه، ويضع الجزئيّات العابرة في موضع التدبير الإلهيّ الأشمل.

لا جرم، من ثمّ، أن تنعقد بعض الفلسفات الدِّينيّة على تصوّر للشرّ يضعه في صلب التدبير الإلهيّ المعدّ منذ البدء، وذلك من أجل الدفاع العقليّ عن الوجود الإلهيّ والحكمة الإلهيّة والعدل الإلهيّ (theodicy). فالشرّ جزءٌ من المسرى الكونيّ الأشمل الرامي إلى تحقّق الصلاح الإلهيّ في تضاعيف الحياة. وخلافًا لما يظنّه بعضُ الناس من عقاب أليم يُنزله الله في الكون بسبب استفحال

(27) يذهب الفيلسوف البريطانيّ وعالم المنطق والاقتصاد جون ستيورات ميل (1806-1873) إلى أنّ الله لا يستطيع أن يُبطل الشرّ من الكون، وأنّ العالم الذي نحيا في أرجائه لا يرسم الصورة المثلى عن العدالة التي يفترضها المرء في مشيئة الله. راجع:
John Stuart MILL, *Three Essays on Religion*, ed. by Louis J. Matz, Calgary, Broadview Press, 2009, p.177.

(28) انظر البحث الذي نشره أستاذ الفلسفة في جامعة فوردهام (نيويورك) براين ديفيس:
Brian DAVIES, *The Reality of God and the Problem of Evil*, London, Continuum, 2006.

الشرّ والظلم والمآسي والكوارث والأمراض والأوبئة والعدوان، ينبري أصحابُ الدفاع العقليّ ليكشفوا عظمة الحكمة الإلهيّة في الاضطلاع بمسؤوليّة التوفيق بين العدل الإلهيّ والحرّيّة الإنسانيّة وناموس الطبيعة المعطوب[29]. بيد أنّ مثل هذه المحاجّة لا تُقنع الذين يعاينون مبلغ التناقض بين الألم الإنسانيّ، الفرديّ والجماعيّ، والصلاح الإلهيّ المجرّد المبنيّ على فرضيّة الحكمة الإلهيّة العليا.

5.4. الاختبار الدِّينيّ.

يشير الاختبار الدِّينيّ إلى أنّ الإنسان يملك الحرّيّة المطلقة في اختبار ضروب شتّى من المعاينات والملامسات والمكاشفات والمفاتحات التي يدّعي أهلُ الإيمان أنّ العقل العمليّ يعجز عن إثباتها أو دحضها. فالاختبار هو في صميم بنيته عصيٌّ على المسالك العقليّة البرهانيّة. ولأنّ الناس، على تراخي الأزمنة وتعاقب الأجيال، ما انفكّوا يختبرون في الألوهة وفي الغيب وفي الماورائيّات مُنفتحاتٍ جليلةً شرّعت لهم آفاق التعالي والتسامي البهيّة، فإنّ المنطق الوجوديّ الأشمل يستوجب الإقرار بصحّة مثل هذا الاختبار الدِّينيّ وبجدارته وقدرته على إثبات القطبيّة الإلهيّة الجاذبة للوعي الإنسانيّ. فالقطبيّة الإنسانيّة لا تستوي، بحسب أهل الإيمان، إلّا بانسلاكها في حقل الانجذاب الذي تنشئه القطبيّةُ الإلهيّة المطلّة على الإنسان من تخوم الوجود الأقصى. ويسلك كثيرٌ من أهل التفكّر الفلسفيّ في مسلك التأييد الصريح لجدارة الاختبار الدِّينيّ في إثبات القطبيّة الإلهيّة، ومنهم كيثياندل[30]،

---

(29) ما فتئ كتاب لايبنتز يُلهم الكثير من الدراسات في ميدان الدفاع العقليّ عن العدل الإلهيّ:

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.

(30) كيث ياندل (1938 - . . . .) هو أستاذ فلسفة الدِّين في قسم الفلسفة في جامعة ويسكنسون. وهو منذ تقاعده يكتب في مسائل الميتافيزيقا وفلسفة الدِّين ويُعنى خصوصًا بالفلسفة الهنديّة. من مؤلّفاته:

Keith E. YANDELL, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University, 1993.

وليم ألستون[31]، وغاريغاتّين[32]، وكاي-مان كوان[33]، وسواهم. وهؤلاء كلّهم يستنزلون الشهادة الإيمانيّة منزلة الحجّة الدامغة على وجود القطبيّة الإلهيّة التي تستثير هذه الشهادة في خفر عظيم، وتهبها أبهى معانيها الوجوديّة.

وخلافًا للرأي المؤيّد لخِصبِ الشهادة الإيمانيّة وقدرتها على الاستدلال القاطع على الوجود الإلهيّ، يُعارضُ فلاسفةٌ آخرون مبدأ الخروج من دائرة الاختبار الحسّيّ المنتمي إلى حقل الوجود العينيّ التاريخيّ. فالألوهة هي في صميم قوامها من دائرة الغيب التي لا يستطيع الإنسان السلوك إليها بسببٍ من محدوديّة الأفق التاريخيّ. ولأنّ الاختبار يقع على المحسوسات المنتمية إلى حقل الموجودات التاريخيّ، فإنّ ادّعاء اختبار الألوهة ضربٌ من الخلف ومعاندة الواقع. زِدْ على ذلك أنّ شهادة المؤمن تدلّ على أنّه اختبر شيئًا ما في صميم وعيه الذاتيّ. ولكنّها لا تدلّ على أنّ الأمر الذي اختبره المؤمن علامةٌ على وجود غيبيّ ماورائيّ إلهيّ. فالاختبار لا ينكره العقل، في حين أنّ موضوع الاختبار ومحتواه ومضمونه ودلالاته أمورٌ يستنسبها الإنسانُ بحسب منازع ذاتيّته الحرّة. ولأنّ كلّ اختبار إنسانيّ هو فريدٌ في ذاته، فإنّ هذه الفرادة لا تؤهّل الإنسان المختبر لِجَعل موضوع اختباره في مصفّ الحقائق الثابتة. فالفرادة تنطوي على

---

(31) وليم ألستون (1921-2009) فيلسوفٌ أميركيٌّ اعتنى بمسائل فلسفة اللغة والإبّيستِمولوجيا والفلسفة المسيحيّة، وعلّم في جامعات شتّى منها جامعة ميشغِن وجامعة إيلينويز وجامعة سيراكيوز. من كتبه:

William P. ALSTON, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, 1991; *Id., Beyond Justification. Dimensions of Epistemic Evaluation*, Cornell University Press, 2005.

(32) غاري غاتّين (1942 - . . . .) فيلسوفٌ أميركيّ يدرّس الفلسفة في جامعة نوتردام (إنديانا، الولايات المتّحدة). وهو من أفضل العارفين بالفلسفة الفرنسيّة وبفلسفة ميشال فوكو على وجه الخصوص. من مؤلّفاته:

Gary GUTTING, *Religious Belief and Religious Skepticism*, University of Notre Dame Press, 1982; *Id., Talking God. Philosophers on Belief*, W. W. Norton & Compny, 2016.

(33) كاي-مان كوان هو أستاذ الفلسفة في جامعة هونغ كونغ المعمدانيّة (هونغ كونغ بابتيست يونيفرنستي)، يُعنى بالبحث في فلسفة الدِّين وفلسفة العلوم والإبّيستِمولوجيا. من مؤلّفاته:

Kai-Man KWAN, *The Rainbow of Experiences, Critical Trust, and God. A Defense of Holistic Empiricism*, London-Oxford, Bloomsbury Publishing, 2013.

عنصرين مختلفين. العنصر الأوّل هو الحرّيّة في تناول أيّ مجال من مجالات الإمكان التأمّليّ، والتمايز الخاصّ في استساغة هذا المجال واستثماره. أمّا العنصر الثاني، فهو الحدّ الحصريّ الذي تنسلك فيه هذه الفرادة، إذ لا تستطيع أن تنتقل من دائرة الذات إلى دائرة الموضوع القابل للمداولة والمعالجة والبرهنة.

وفي جميع الأحوال، لا تتّفق الاختبارات الإيمانيّة الفريدة على موضوع واحد، أو مضمون واحد، أو محتوى واحد، أو حقيقة واحدة. فالاختبارات تتنوّع بتنوّع الأفراد، وتنوّع السياقات الثقافيّة، وتنوّع الأنظومات الدّينيّة القائمة، وتنوّع المبايعات المتقدّمة على الاختبارات. ذلك أنّ الإنسان لا يختبر في الخواء المعرفيّ، ولا في الحياد الإبستيمولوجيّ المطلق، ولا في التعليق الحُكْميّ المرجئ. فكلّ اختبار إنّما هو ناشبٌ في بنية قبليّة من الخلفيّات والتصوّرات والمسلّمات والانتماءات التي تطبع الاختبار بطابعها الخاصّ، وتوجّهه نحو آفاق معيّنة، وإدراكات محدّدة، وخلاصات مهيّأة، واستنتاجات مرتسمة في مُبتدآت الاختبار عينه. وكما في حقل التأييد، كذلك في حقل الدحض. فإنّ كوكبة أخرى من الفلاسفة ترفض رفضًا صريحًا تحميل الاختبار الدِّينيّ ما لا يطيق أن يحمله من أثقال الاستنتاج التي ترهق المنطق العلميّ المجرّد أيّما إرهاق. ومن هؤلاء مايكل مارتن، وجون لِسلي ماكّي، وكاي نيلسِن[34]، وماثيو باغِر[35]، وجون شِلِنبرغ[36]، ووليم

(34) كاي نيلسِن (1926 - . . . .) فيلسوفٌ أميركيّ درّس في جامعات أميركيّة وكنديّة، واعتنى بمسائل فلسفة الدّين والماورائيّات، واشتهر بتسويغه الفلسفيّ للإلحاد العقلانيّ. من مؤلّفاته:

Kai NIELSEN, *Contemporary Critiques of Religion*, London and Basingstoke, Macmillan, 1971; *Id., Naturalism Without Foundations*, Amherst, New York, Prometheus Books, 1996.

(35) ماثيو باغِر أستاذ الفلسفة في جامعة ألاباما (الولايات المتّحدة الأميركيّة) نشر بحثًا يتحرّى فيه طبيعة الاختبار الدّينيّ:

Matthew BAGGER, *Religious Experience, Justification and History*, Cambridge University Press, 1999; *Id., The Uses of Paradox. Religion, Self-Transformation and the Absurd*, Columbia University Press, 2007.

(36) جون شِلِنبرغ فيلسوف كنديّ درس الفلسفة في جامعة أوكسفورد، واشتهر بنظريّته في الانحجاب الإلهيّ وبناء الإلحاد على أساس هذا الانحجاب. من مؤلّفاته:

John L. SCHELLENBERG, *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca, Cornell University Press, 1996; *Id., The Will to Imagine. A Justification of Skeptical Religion*, Ithaca, Cornell University, 2009.

رو. فهؤلاء جميعًا يعتقدون أنّ الاختبار الدِّينيّ هو كغيره من الاختبارات الإنسانيّة مقيّدٌ بقيود الافتراضات القبليّة التي ينصبها الإنسان أمام ناظريه وفي مدى تطلّعه. وهي افتراضاتٌ تعزّز قيمة الاختبار الدِّينيّ من غير أن تُفضي به إلى الخروج من دائرة الذاتيّة الحرّة المبنيّة على الاقتناع والاعتقاد والمبايعة. وحتّى الأثر الإيجابي الذي يستتليه هذا الاختبار أو ذاك لا يدلّ دلالةً قاطعة على وجود مفارق لقطبيّة مغايرة للوجود التاريخيّ. فالاختبارات الإنسانيّة إنّما تنشب في تضاعيف المحدوديّة التاريخيّة التي تكتنف الوجود الإنسانيّ مهما تنوّعت مبادراته وأينما حلّت معارجُه.

6.4. التعدّديّة الدِّينيّة.

في غمرة الحديث عن عولمة الوجود الإنسانيّ، كان لا بدّ لفلسفة الدِّين من تناول الأنظومات الدِّينيّة التي تختلف اختلافًا بيّنًا عن البناءات اللاهوتيّة المألوفة في الأديان الساميّة الإبراهيميّة التوحيديّة الثلاثة. وتبيّن لفلاسفة الدِّين المعاصرين في الغرب أنّ الاختبار الدِّينيّ الآسيويّ والأفريقيّ والأميركيّ-الجنوبيّ يزخر بتصوّرات ورؤى واعتبارات فريدة لا تنضبط انضباطًا معرفيًّا ملائمًا في قوالب الإدراك المعرفيّة التي صاغتها الأنظومات اللاهوتيّة والفلسفيّة الخاضعة لعمارات الأديان الساميّة تلك. فنشأ بسبب ذلك كلّه توتّرٌ فلسفيّ شديد الإرباك دفع الباحثِينَ في فلسفة الدِّين في مجتمعات الغرب الحديث إلى الاعتناء الصريح باستجلاء البنى المعرفيّة والاختباريّة التي تنهض عليها الأديانُ الأخرى. وانبرت كوكبةٌ من أهل الاختصاص تتحرّى الظواهر الدِّينيّة الساميّة وغير الساميّة، وتعقد المقارنات بينها، وتتقصّى وجوه الائتلاف والتباين، وتستخرج الفرادات والخصوصيّات والتمايزات.

ويمكن على سبيل المثال ذكر الباحث الرومانيّ العريق في علم ظواهر الدِّين ميرسيا إلياد (1907-1986) الذي وقف حياته كلّها على البحث في الروايات والأساطير والخرافات والرؤى والانخطافات والأحلام والاختبارات الروحيّة الصوفيّة التي تكتنز بها الأديان الكونيّة. فإذا به يخرج بخلاصة تُنزل مقولة المقدّس منزلة الأساس البنيويّ في كلّ أنظومة دينيّة. فالمقدّس يشتمل على جميع أشكال الاعتلان أو التجلّي الإلهيّ، وذلك بمعزل عن طبيعة الألوهة وخصائصها وقرائن انكشافها. ولا يلبث أن يقابل المقدّس بالدنيويّ الذي يقبع في خارج أسوار الهيكل

المصون. فينشأ، من ثمّ، تقابلٌ بنيويٌّ تأصيليٌّ بين المقدّس والدنيويّ يمهر مهرًا دامغًا جميع التصوّرات التي تحملها الأديان في سعيها إلى استيعاب أسرار الوجود والكون والغيب والأصل والمآل والخير والشرّ. ويُجمع الباحثون على أنّ الأبحاث التي أنجزها ميرسيا إلياد في تاريخ الأديان وفينومينولوجيا الظاهرة الدِّينيَّة شرعت الآفاق أمام فلسفة الدِّين المعاصرة لكي تقتحم لجّة المعضلات المعرفيَّة التي يستتليها تعارضُ البنى الاختباريَّة والمدارك العرفانيَّة وادّعاءات الحقيقة بين الأديان الكونيَّة المنتشرة على أصقاع المسكونة قاطبة[37].

ولا بدّ في هذا السياق من ذكر العلّامة الألمانيّ رودولف أوتّو (1869-1937) الذي كان قد سبق ميرسيا إلياد إلى استكناه جوهر الأديان، واستخراج مقولة المقدّس وبناء الجدليَّة التوتّريَّة الأصليَّة في هويَّة المقدّس بين قطبَي الارتعاب والافتتان. فالمقدّس هو في صميم قوامه سرٌّ سحيقٌ (mysterium tremendum et fascinans) يمتلك في ذاته قدرةً هائلة على الأخذ بجوامع القلب والعقل، فإذا به يسحر الإنسان ويفتنه ويُخضعه لجبروته الوهّاج[38]. ولقد تأثّر إلياد بهذا التصوّر واستدخله في مقارباته وتحليلاته الفينومينولوجيَّة. وكذلك تأثّر إلياد بعالم الأديان وفيلسوف الدِّين الهولنديّ جيراردوس فان در لوف (1890-1950) الذي أنشأ بحثًا مستفيضًا في الظاهرة الدِّينيَّة اجتهد به في استجلاء البنى الناظمة للاختبار الدِّينيّ وللمسلك الدِّينيّ[39].

---

(37) من الأبحاث التي نشرها ميرسيا إلياد:
Mircea ELIADE, *Histoire des croyances et des idées*, Paris, Payot, t.1 : 1976 ; t.II : 1978 ; t.III : 1983 ; *Id.*, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1987 ; *Id.*, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1978.

(38) ظهر كتاب المقدّس في طبعات شتّى ولغات مختلفة. وكان رودولف أوتّو قد واكبه بأبحاث موازية في فينومينولوجيا الدِّين:
Rudolph OTTO, *Le sacré*, Paris, Payot, 1995 ; *Id.*, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, Paris, Payot, 1996.

(39) عرف كتاب الدِّين في جوهره وفي تجلّيه انتشارًا منقطع النظير جعل صاحبه فان دِر لوف يكتسب شهرة التأصيل لعلم فينومينولوجيا الأديان. وتكاثرت طبعات الكتاب في أجزائه الثلاثة (طبعة بيتر سميث، طبعة هاربر ورو)، ولكنّي أذكر منها طبعة جامعة برنستون:
Gerardus VAN DER LEEUW, *Religion in Essence and Manifestation. A Study in Phenomenology*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

وحثّت جميع هذه الأبحاث فلاسفة الدِّين على الاعتناء بالتراثات الدِّينيَّة الهنديَّة والصينيَّة واليابانيَّة والأفريقيَّة. فتعاظمت حركة الترجمة ونقل النصوص التأسيسيَّة في هذه التراثات. وما لبثت فلسفة الدِّين أن عكفت على استنطاق هذه الكثرة واستخراج مقاصدها القصوى. وانبرى جون هيك، وهو من أهمّ فلاسفة الدِّين المعاصرين، يتحدّث عن الجامع المشترك بين مقاصد الأديان، فيطلق عليه اسم "الحقّ" أو "الحقيقيّ" (the Real)، وينسب إليه القدرة على التعبير الأمين عن تنوّع المضامين التي يستجليها أهلُ الأديان في هيئة الألوهة المعتلنة لهم في التاريخ. فالتراثات الدِّينيَّة كلّها أظهرت من "الحقّ" اعتلاناتٍ شتّى جزئيَّة أتت تُفصح عمّا يختزنه هو من غنيّ الجوهر ورفيع المعنى. ويستند جون هيك إلى التمييز الذي أنشأه الفيلسوف الألمانيّ كانط بين الجوهر في ذاته والجوهر في اعتلانه. فالظواهر اعتلانٌ متنوّعُ الهيئات والإيقاعات للجوهر القصيّ عينه. ومن ثمّ، فإنّ الأديان هي الظواهر التي بها يعتلن الجوهر الإلهيّ اعتلانًا متنوّع الأشكال والصوَر. وما من اعتلان يجوز له أن يهيمن أو أن يستنفد أو أن يحتكر طاقات الاعتلان الثرّة التي يختزنها الجوهر الإلهيّ. وما على الإنسان إلّا الدنوّ المتوقّل من هذا الجوهر الإلهيّ بوساطة الخروج المتأنّي من الذات الضيّقة إلى رحاب "الحقّ" الفسيحة. فالانطواء على الذات يحرم الإنسان من مباهج الانفتاح على كنوز المعاني التي تتجلّى في "الحقّ" الأسمى موهوبةً لجميع الذين يأتون إليه من المشارق والمغارب، وقد اعتصموا بحبال الأنظومات الدِّينيَّة التي نشؤوا فيها وعليها[40].

5. بعض الاتّجاهات الفكريَّة في فلسفة الدِّين المعاصرة.

ما انفكّت فلسفة الدِّين تستثير اعتناء الفكر الفلسفيّ في الأزمنة المعاصرة. فتستلزم إمساكًا وضبطًا للمكتسبات المعرفيَّة التي ظفرت بها العلومُ الوضعيَّة والعلومُ الإنسانيَّة حتّى يتّضح المقامُ الأنسب الذي يجدر بفلسفة الدِّين المعاصرة أن تصونه لمقولة المقدّس أو الأسمى أو الألوهة. وبسبب تنوّع البيئات الثقافيَّة تتباين التناولاتُ الفلسفيَّة للدين ولموقعه في معترك الوجود الإنسانيّ. وقد يكون

---

(40) انظر:

John HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven, Yale University Press, 1989, p.241-242.

من المفيد الإطلالة الخاطفة على بعض التوجّهات الفلسفيَّة التي ارتسمت في بعض هذه البيئات، وذلك من غير ادّعاء الإحاطة الشاملة بجميع الباحثين المعاصرين في هذا الحقل. فالغاية الأساسيَّة هي الوقوف على بعض النماذج الفلسفيَّة التي تُظهر، في كلّ بيئة على حدة، دلالات التطوّر الفكريّ في تناول مسائل الله والدِّين والإيمان والغيب في الأزمنة المعاصرة.

وقد اقتصر البحث في هذا القسم على ثلاث بيئات فلسفيَّة كبيرة، عنيتُ بها البيئة الألمانيَّة والبيئة الأنغلوساكسونيَّة (الإنكليزيَّة-الأميركيَّة حصرًا) والبيئة الفرنسيَّة. وتمايز هذه البيئات بعضها من بعض، وتتلاقى وتتنافذ في مواضع شتّى. إلّا أنّ العرف الفلسفيّ يقتضي انتساب كلّ بيئة إلى توجّه فلسفيّ مهيمن. فالبيئة الألمانيَّة، وارثة المثاليَّة المبنيَّة على مقام الأنا المجاوزة في فلسفة كانط، تتناول الدِّين تناولًا فلسفيًّا مستندًا إلى مركزيَّة الأنا الباحثة عن معنى الوجود برمّته. فالأنا المختبِرة والمختبَرة هي عماد البحث عن تصوّرٍ لله يضعه في متناول الإدراك البشريّ بالرَّغْم من انفطار كينونته على التجاوز المطلق. والبيئة الأنغلوساكسونيَّة، وارثة التجريبيَّة البراغماتيَّة العلميَّة، تستحسن إخضاع مقولة الألوهة لتحرّيات الاختبار العلميّ والعمليّ في آن واحد. فالإيمان هو في صلب طبيعته اختبارٌ شخصيٌّ يستوجب تقويمًا علميًّا عمليًّا يستصفي منه أبعاد الخير الفرديّ والجماعيّ، وعناصر الاقتضاء العلميّ المنطقيّ القاهر. أمّا البيئة الفرنسيَّة، وهي وارثة الأبحاث الأنثروبولوجيَّة والفينومينولوجيَّة، فأدركت الدِّين بصفته ظاهرةً ثقافيَّة تستبطن أبعادًا شتّى من الفرادة والأصالة والاستثارة للوعي الإنسانيّ الفرديّ والجماعيّ. ولذلك كان لا بدّ لفلاسفة الدِّين الفرنسيّين المعاصرين من استنطاق الظاهرة الدِّينيَّة عن طاقات الاستدعاء التي تختزنها والتي بها تستحثّ الوعي الإنسانيّ على تطلّب المعنى الكيانيّ الأقصى. بيد أنّ مثل هذا التمييز بين التراثات الفلسفيَّة الثلاثة لا يعني البتّة الانقطاع والتفرّد. فأغلب مذاهب فلسفة الدِّين منتشرةٌ في جميع هذه البيئات، وليس لها هويَّة قوميَّة ضيّقة، وإن غلب على كلّ بيئة ثقافيَّة منزعٌ فلسفيٌّ جامعٌ لشتيت الآراء المبثوثة في أرجائها.

1.5. فلسفة الدِّين المعاصرة في البيئة الثقافيَّة الألمانيَّة.

تأثّرت فلسفة الدِّين في الفكر الألمانيّ الحديث والمعاصر بالنزعة الرومانسيَّة التي أولاها هولدرلين الشعرَ والعاطفةَ حين راح يكتب في رسائله

محرّضًا على تهذيب الأمّة الألمانيَّة بالأدب والشعر اللذين يعبّران عن أعمق اختبارات الإنسان الألمانيّ. فالتنشئة الفلسفيَّة السياسيَّة تجمع الألمان، بحسب تعبير هولدرلين، في وحدة الحقوق والواجبات، في حين أنّ الانسجام الكينونيّ بينهم يستوجب وصالًا أعمق وأصلب، هو التشئة الجماليَّة على حبّ الفنّ[41]. لذلك يمكن القول إنّ المثاليَّة الألمانيَّة التي بلغت أوجها في أنظومة هيغل هي التي طبعت فلسفة الدِّين الألمانيَّة بطابعها الخاصّ. فإرث المثاليَّة الألمانيَّة يستتبع نمطًا من التفكير الفلسفيّ في مسألة الدِّين يتناول الوجود الإلهيّ والخلاص والنعمة والارتداد الروحيّ الداخليّ في سياق ارتقاء النفس البشريَّة إلى مصفّ الأنا المتعالية الطامحة إلى تحقيق كمالها في تضاعيف التاريخ.

وفضلًا عن هذا، يربط بعضُ المفكّرين الألمان بزوغ فلسفة الدِّين بالتحوّل الفكريّ الذي أصاب العمارة اللاهوتيَّة المسيحيَّة حين أدخل إليها مارتن لوثر (1483-1564) إصلاحه الدِّينيّ. وأنشأ هاينريخ هاينه يقول للفرنسيّين إنّ المجتمع الألمانيّ شهد بزوغ فجر جديد من التفكير الفلسفيّ في الدِّين أسّس له مارتن لوثر، وواظب على استثماره الذين استلهموا فكر لوتر الإصلاحيّ[42]. وبموازاة ذلك، يمكن أيضًا ربط فلسفة الدِّين الألمانيَّة الحديثة والمعاصرة باتّجاهات الإنسيَّة الروحيَّة التي اختبرتها البيئة الثقافيَّة الألمانيَّة في القرن السادس عشر بموازاة نشأة الإصلاح اللوثريّ[43]. وقد يميل بعضهم إلى عَدّ هذه الاتّجاهات مؤيّدةً لإصلاح لوتر، في حين أنّنا نعثر فيها على انتقاد فلسفيّ حادّ

(41) انظر نصّ الرسالة التي حرّرها هولدرلين في 1 من كانون الثاني عام 1799:
Friedrich HÖLDERLIN, *Œuvres*, éd. par Philippe Jacouttet, Paris, Gallimard, Pléiade, 1967, p.692.

(42) انظر أقوال هاينه المنشورة في كتابه:
Heinrich HEINE, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in Heinrich HEINE, *Werke und Briefe in zehn Bänden*, Band 5, Berlin und Weimar, 1972.

(43) راجع الدراسة التي أنشأها أندريه سِغُونيه في ترصّد حركة التفكّر الفلسفيّ في الإنسيَّة الألمانيَّة الناشئة في القرن السادس عشر:
André SEGUENNY, *Les Spirituels. Philosophie et religion chez les jeunes humanistes allemands au seizième siècle*, Baden-Baden-Bouxwiller, éditions Valentin Koerner, 2000.

للأفكار التي كان ينادي بها صاحبُ الإصلاح. وقد ذهب صاحب البحث إلى أنّ الروحانيَّة المبنيَّة على إنسيَّة عصر النهضة الأوروبيَّة أسهمت في نشوء فلسفة الدِّين الحديثة حيث ابتعدت اللغة عن مقولات الدِّين واللاهوت، وأضحت أقرب إلى مقولات الفلسفة. معنى ذلك أنّ المسعى الإنسيّ الذي تطلبه هذه الروحانيَّةُ الألمانيَّةُ الناشئةُ يروم الارتقاء بالإنسان إلى مرتبة الصفاء الكينونيّ حيث يغدو السيّدُ المسيح مثال الإنسان الكامل. وعلى قدر ما تنعتق الروحانيَّة الإنسيَّة من قيود المؤسّسة والبنى الخارجيَّة، يتهيّأ للإنسان بها أن يفوز بمعرفة فاعلة تتيح له "أن يرمّم العالم وأن يرمّم ذاته بالاستناد إلى المعنى المسترجع"[44]. ولا طاقة للإنسان باسترجاع المعنى إلّا إذا اغترف طاقات الارتقاء والسموّ من معين ذاته، وأخذ يُدافِعُ القلق الوجوديّ معتصمًا بإنجازات الأنسنة المتحقّقة في كيانه. ومن ثمّ، كانت هذه الروحانيَّة المهيِّئة لانبثاق فلسفة الدِّين أشبه "بمحاولة لإعادة ابتكار الله بصفته فرضيَّةً ضروريَّة من أجل منح الوجود الإنسانيّ بُعدًا مطلقًا إلهيًّا"[45]. وتجدر الإشارة إلى أنّ المفكّرين الذين حملوا في كتاباتهم هذه الروحانيَّة الإنسيَّة الألمانيَّة (هانس دنك، وسيباستيان فرانك، وكاسبار فون شفِنكفِلد) وقفوا من الدِّين بصفته أُنظومةً ومن الكنيسة بصفتها مؤسّسةً ومن الصوفيّات المسيحيَّة موقفًا منسجمًا أجمعوا به على انتباذ الأمرة الخارجيَّة، والاعتناء بالذات وصقلها وتصويرها على مثال الرقيّ الذي بلغه السيّدُ المسيح في كينونته الإنسانيَّة الرفيعة. وهانس دنك (1495-1527) لاهوتيّ ألمانيّ انتسب إلى الإصلاح اللوثريّ، ولكن من غير أن يعتمد جميع أفكاره، ولاسيّما في شأن المعموديَّة الإراديَّة الحرّة البالغة التي كان من أشدّ المدافعين عنها. ويقينه هو أنّ الله أعظم من أيّ نصّ دينيّ. وقد تتنوّع النصوص الدِّينيَّة بتنوّع الشهادات الإيمانيَّة التي تنبثق النصوص منها[46]. وسباستيان فرانك (1499-1542) أديبٌ ومؤرّخٌ ومفكّرٌ ألمانيّ اعتنى بمسائل حرّيَّة الضمير وشارك في حركة الإصلاح اللوثريّ من

---

(44) المرجع نفسه، ص228.

(45) المرجع نفسه، ص230.

(46) من الأبحاث التي تناولت فكره وسيرته:

Clarence BAUMANN, *The Spiritual Legacy of Hans Denck. Interpretation and Translation of Key Texts*, Leiden, Brill, 1991.

غير أن يؤيّد لوتر في جميع ما ذهب إليه. ذلك أنّه أفاضَ في امتداح الفرديّة الإنسانيّة الحرّة التي تختبر الإيمان في وصال روحيّ ذاتيّ الدفع والانبثاق يُفضي بالإنسان إلى النضال من أجل الحرّيّة. فالدِّين هو، في جوهره، إعلاءٌ للحرّيّة الإنسانيّة الفرديّة[47]. أمّا كاسبار شفِنكفِلد فون أوسّيغ (1489-1561)، فهو أيضًا لاهوتيٌّ ألمانيٌّ اعتنق مبادئ الإصلاح اللوثريّ، ولكن في غير انقيادٍ كامل لتعاليم لوثر، ولاسيّما في مسائل الحرّيّة الفرديّة والاعتماد على الروح القدس مُلهمًا للسيرة النضاليّة الذاتيّة. واقترب من فكر إنسيّة النهضة الأوروبيّة على قدر ما كان يناهض العنف والحروب وتسلّط الدولة على ضمائر الناس[48].

وبناءً على الأثر المثاليّ والروافد الإصلاحيّة البروتستانتيّة والإصلاحيّة الإنسيّة، نمت فلسفة الدِّين الألمانيّة وتطوّرت بتطوّر المذاهب الفلسفيّة الألمانيّة الحديثة. والمعلوم أنّ الدِّين والفلسفة اقترنا اقترانًا وثيقًا في سياق الفلسفة الألمانيّة[49]. ويضيق المجال هنا للتبسّط في دقائق العمارات الفلسفيّة التي استدخلت الدِّين موضوعًا لتفكّرها. فالفلاسفة الألمان الحديثون والمعاصرون خصّصوا جميعهم موضعًا سنيًّا للدين في بناء مذاهبهم الفلسفيّة، ابتداءً من ليبنيتز وكانط، ومرورًا بياكوبي وهِردِر وفيخته وشيلّنغ وهيغل، وانتهاءً بشوبنهاور ونيتشه وفيورباخ وشلايرماخر وهارتمان وهابرماس. ولأنّ سياق البحث يقتصر على الالتفات إلى الاتّجاهات الكبرى في فلسفة الدِّين الألمانيّة في الأزمنة المعاصرة، يمكننا أن نتخيّر بعض الأسماء الألمانيّة المعاصرة التي لمعت وتألّقت في تفقّه المضامين التي يحتويها هذا الحقل المعرفيّ الخصب والمربك.

---

(47) يمكن الاطّلاع على الدراسة التي تناولت سيرته وأعماله ومباني فكره:

Jean-Claude COLBUS, *La chronique de Sebastien Franck 1499-1542. Vision de l'histoire et image de l'homme*, Bern-Berlin-Bruxelles, P. Lang, 2005.

(48) من الدراسات التي تناولت إنسيّة شفِنكفِلد:

R. Emmet MCLAUGHIN, *Caspar Schwenckfeld, Reluctant Radical: His Life to 1540*, New Haven, Yale University Press, 1986; Douglas H. Schantz, *Crautwald and Erasmus. A Study in Humanism and Radical Reform in Sixteenth Century Silesia*, Baden-Baden, Valentin Koerner, 1992.

(49) انظر:

Philippe BÜTTGEN, «Religion et philosophie en Allemagne. Le droit de la confession», *études germaniques*, 2015 (4), n̊ 280, p.659-670.

ويمكن المرء أن يستجلي ثلاثةً من الاتّجاهات الفلسفيّة الألمانيّة المعاصرة في تناول الدِّين. فالاتّجاه الأوّل يميل إلى التوفيق بين الفلسفة الأرسطيّة والإيمان المسيحيّ، أو حتّى بين الفلسفة النقديَّة الكانطيّة والإيمان المسيحيّ. وسأتخيّر بعض الأسماء للدلالة على مثل هذا الاتّجاه. من هذه الأسماء إريك برشيفارا (1889-1972)، وهو راهبٌ يسوعيٌّ وفيلسوفٌ كاثوليكيٌّ تناول في أبحاثه مسألة التأصيل للحقيقة الدِّينيّة. وفي الحقل الدِّينيّ، تأثّر برشيفارا تأثّرًا بيّنًا بفكر القدّيس أُوغسطين (354-430) والقدّيس توما الأكوينيّ (1225-1274) والكاردينال البريطانيّ جون هنري نيومان (1801-1890). أمّا في الحقل الفلسفيّ، فكان تأثّره واضحًا بفينومينولوجيا إدموند هوسّرل (1859-1938)، وفينومينولوجيا ماكس شيلر (1874-1928). وقد قامت عمارتُه الفلسفيّة كلّها على مقولة القياس الأرسطيّ الذي استعان به للربط بين الحقيقة الإلهيّة والحقيقة الإنسانيّة. فالقياس (analogia)، إذا ما اعتمده المرء في إدراك التشابه التناسبيّ بين الألوهة والكينونة، يحفظ الألوهة في مقامها السنيّ ويحفظ الكينونة في موضعها التاريخيّ. ولكنّه يربط بينهما ربط التناسب في البنى والعلائق والاقتران. وفي حين أنّ أرسطو استخدم القياس ليتجاوز في الكينونة معضلة التوفيق بين الوحدة والكثرة، استخدم إريك برشيفارا القياس في الكينونة (analogia entis) ليجعل العقل البشريّ قابلًا لتصوّر الألوهة في الأفق الأقصى للوجود الإنسانيّ[50]. فالصفات التي تُقال في الكينونة يمكن أن تُقال، على وجه القياس، في الألوهة، وإن تجاوزت الألوهة كلّ مقولات الوصف البشريّ.

ومن هذه الأسماء أيضًا ريخارد شِفلِر، وهو فيلسوفٌ كاثوليكيٌّ نشأ في جنوب ألمانيا في مدينة مونخن (1926)، ودرّس فلسفة الدِّين في جامعة بوخوم الألمانيّة، ثمّ في المعهد العالي للفلسفة في مونخن. واعتنى بالتوفيق بين نقديّة كانط والبنى الأساسيّة في الاختبار الإيمانيّ المسيحيّ. وكان قد أعدّ أطروحة الدكتوراه في الفلسفة في إيمانيّة كارل ياسبرز، وقد أشرف عليها تلميذُ مارتن هايدغر ورودولف بولتمان الفيلسوفُ الألمانيُّ الكانطيُّ المذهب غيرهارد كروغِر

(50) من أهمّ كتابات إريك برشيفارا:

Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, Paris, PUF, 1990; *Id., Augustin. Passions et destins de l'Occident*, Paris, Cerf, 1987; *Id., Leçons sur Dieu*, Paris, Cerf, 2011.

(1902-1972). وسعى إلى توطيد دعائم الإيمان المسيحيّ بالاستناد إلى الأفق التجاوزيّ الذي بسطته نقديَّةُ كانط حين أثبتت أنّ الإيمان ضرورةٌ من ضرورات العقل العمليّ، وإن أقصاه العقلُ النظريّ من بديهيّاته النظريَّة. وتبصّر في مسألة الزمان التاريخيّ، وفي ما يحمله للاختبار الإنسانيّ الوجوديّ من إطلالات تتجاوز مجرّد الانتساب السطحيّ العابر(51). وصرف جهدًا كبيرًا في استجلاء بنية الوعي النقديَّة وما تنطوي عليه من اقتضاءات أو مستلزمات تدفع الإنسان إلى مراعاة أصول الاختبار الإيمانيّ الفريد(52).

ومنها أيضًا هرمان كوهين (1842-1918)، وهو فيلسوفٌ ألمانيٌّ يهوديُّ الأصول كانطيُّ المذهب، أسّس الكانطيَّة الجديدة في جامعة ماربورغ، معارضًا الكانطيَّة الجديدة التي نشأت في جامعة هايدلبرغ تحت إمرة فيلهلم فينْدِلباند (1848-1915). وقد انتقد نقديَّة كانط وسعى إلى تجاوزها في الحقول المعرفيَّة الثلاثة (العقل النظريّ والعقل العمليّ وملكة الحكم). واعتنى على وجه الخصوص بفلسفة الدِّين اليهوديَّة، فأنشأ يتحرّى أصول التناول العقليّ للاختبار الدِّينيّ في التراث الفكريّ اليهوديّ(53). وبلغ به المطاف تفضيل الحسّ الأخلاقيّ المنشئ للتعاطف الإنسانيّ، وإيثار الانفتاح على إله الرفق والحنان، بدلًا من الانخراط في مسالك التمييز بين قبليّات ماورائيَّة وظيفيَّة مجرّدة تُخضع الكائن الإنسانيّ لتركيبة صوريَّة من الإدراك والفهم. لذلك أصَرّ كوهين على الإتيان بفلسفة روحيَّة في الدِّين تعاين في الله ينبوعًا للخلاص والسعادة، لا ضامنًا للتماسك المعرفيّ وكافلًا للاستقامة الأخلاقيَّة الغائيَّة(54).

---

(51) انظر بحثه في بنية الزمان التاريخيّ:

Richard SCHAEFFLER, *Die Struktur der Geschichtszeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1963.

(52) انظر بحثه في بنية الوعي النقديَّة:

Richard SCHAEFFLER, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg im Breisgau, Abler, 1973.

(53) انظر بحثه عن مقام العقل في الفكر الدِّينيّ اليهوديّ:

Hermann COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Hildesheim, Olms Weidmann, 2000.

(54) انظر النقد الذي صاغه كوهين في شأن الأنظومة الأخلاقيَّة والدِّينيَّة التي بناها كانط:

= Hermann COHEN, *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf*

والاتّجاه الثاني يتناول مكتسبات الفينومينولوجيا الألمانيَّة، ويستثمرها في استجلاء مفاهيم الإيمان والتديّن. ومن الأسماء المشهورة في هذا الميدان برنهارد فِلتِه (1906-1983)، وهو فيلسوفٌ ولاهوتيٌّ كاثوليكيٌّ درّس فلسفة الدِّين الكاثوليكيَّة في جامعة فرايبورغ الألمانيَّة، وكان متأثّرًا بفلسفة توما الأكوينيّ، وبما أنجزته الفلسفة الوجوديَّة الألمانيَّة في كتابات كارل ياسبرز، وما حقّقه هايدغر في فكره الأنطولوجيّ المثير للجدل والخِصب النقاشيّ. ويبدو أنّ فِلتِه كانت تربطه علاقةٌ وطيدةٌ بهايدغر، هو الذي كان ينتمي إلى البلدة الألمانيَّة عينها (مِسكيرش)، ويحرص الحرص كلّه على مصاحبة هايدغر في تطوّر أعماله وفكره. ويؤثَر عنه أنّه دخل على هايدغر قبل بضعه أشهر من وفاته، فتحادثا طويلًا في مسائل الفكر والحياة والممات والمحدوديَّة الكيانيَّة التاريخيَّة. وقد نُقل عنهما أنّ هايدغر طلب منه أن يحظى برتبة دفن مسيحيَّة، ولكن من غير أن تتّصف بصفة الانتماء الكاثوليكيّ[55]. وأراد فِلتِه أن يربط فكرَي هايدغر الفينومينولوجيّ وياسبرز الوجوديّ بالميتافيزيقا الكلاسيكيَّة التي تجلّت في أعمال توما الأكوينيّ. وكان يروم أن يقرن المقولات الوجوديَّة الأساسيَّة التي عثر عليها في أنطولوجيا هايدغر وإيمانيَّة ياسبرز بالبناءات النظريَّة التي نهضت عليها عمارة الأكوينيّ الأرسطيَّة. ويقينه هو أنّ فلسفة الدِّين المسيحيَّة ينبغي لها أن تنحاز إلى تاريخيَّة الوجود الإنسانيّ المتجلّي في الدازين الذي ما برح يختبر الكينونة في عبوريّتها المطّردة وترحالها المتكرّر[56].

= *Recht, Religion und Geschichte*, mit einer Einleitung von Peter Müller und Peter A. Schmid, Hildesheim, Olms Weidmann, 2011.

(55) انظر مصدر هذه المعلومات في الكتاب الذي نشر تكريمًا لهايدغر:

Bernhard WELTE, «Suchen und Finden», in *Gedenkschrift der Stadt Meßkirch an ihren Sohn und Ehrenbürger Professor Martin Heidegger*, Meßkirch, 1976, S. 6.

(56) نشرت دار هِردر المجموعة الكاملة لأعمال الفيلسوف برنهارد فِلتِه وصنّفتها في خمس فئات (الأسئلة الأساسيَّة للكائن الإنسانيّ، والفكر في ملاقاة المفكّرين، وكتاباتٌ في فلسفة الدِّين، وكتاباتٌ لاهوتيَّة، وكتاباتٌ في الروحانية ومواعظُ شتّى). وفي فئة الأعمال التي تُعنى بفلسفة الدِّين:

Bernhard WELTE, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2008 ; *Id.*, *Zwischen Zeit und Ewigkeit*, Freiburg, Herder, 1982; *Id.*, *Zur Frage nach Gott*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2008.

ولا بدّ أيضًا من ذكر أورليخ مان (1915-1989)، وهو لاهوتيٌّ وفيلسوفٌ ألمانيٌّ بروتستانتيٌّ اعتنى بتأصيل حقل فلسفة الدِّين واستجلاء عناصر الخصوصيَّة التي تطبعه وتجعله في موضع الانفراد والتمايز من علم اللاهوت المسيحيّ. ومع ذلك، اجتهد اجتهادًا مبتكرًا في الربط بين حقول معرفيَّة شتّى تُعنى بمسائل الله والإيمان والنفس والمصير، منها فلسفة الدِّين وعلم اللاهوت وعلوم الأديان المقارنة وفينومينوجيا الأديان وعلم نفس الأعماق[57]. وأنشأ بين هذه الحقول جدليَّةً خصبةً من التواطؤ الإيجابيّ على استكناه معاني الانفتاح الكيانيّ على مشارف المقدّس الإلهيّ. فكتب في موضوعاتٍ شتّى شاء أن ينشئ بها شبكةً من التفاعل الإيجابيّ البنّاء بين المعارف الفلسفيَّة الدِّينيَّة المتزاحمة. فبحث في تاريخ علم اللاهوت المسيحيّ، وتناول منهجيّات التفكير والتحليل في ميادين فلسفة الدِّين وعلم الأديان المقارنة وعلم نفس الأديان، وترصّد مواضع التجديد في علم نفس الأعماق عند كارل غوستاف يونغ (1875-1961)، وعَرَّجَ على مسائل الأخلاق والفلسفة السياسيَّة. وفي هذا كلّه سعى إلى بناء عمارة فلسفيَّة تبني للدين مقامًا يليق بمنزلته وبتطلّعاته وبطبيعة اختباراته. ويقينه الوحيد أنّ معارضة الأنظومات الدِّينيَّة والأنظومات الفلسفيَّة والأنظومات الثقافيَّة بعضها ببعض يمكّن المرء من النظر النبيه في المؤتلفات والمتباينات، ويهيّئ له إدراكًا أفضل للخصوصيّات والتمايزات الناشطة بين التصوّرات الدِّينيَّة الكونيَّة[58].

أمّا الاتّجاه الثالث، فيميل إمّا إلى تنزيه الله عن مقولات الفلسفة الأرسطيَّة والكانطيَّة والهيغليَّة، وإمّا إلى تنزيه الفلسفة عن مقولات التديّن اللاهوتيَّة. وفي مسألة التنزيه الأولى يبرز اسم بول تيليش، وهو فيلسوفٌ ولاهوتيٌّ بروتستانتيّ ألمانيٌّ (1886-1965) هاجر إلى الولايات المتّحدة الأميركيَّة، وعلّم في

---

(57) انظر بحثه في هذا الربط:

Ulrich MANN, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.

(58) راجع البحث الذي نشرته جامعة أوترخت الهولنديَّة وتناولت فيه منهجيَّة أورليخ مان في مقاربة الأديان:

Georg SCHMID (ed.), *Principles of Integral Science of Religion*, The Hague, Paris, New York, De Gruyter, 1979 («On Ulrich Mann's Synoptic Method» p.165-182).

جامعاتها، ونشر أبحاثه في أوساطها الأكاديميَّة العلميَّة. وكان قد نشأ في ألمانيا، وفيها درّس فلسفة الدِّين وعلم أصول اللاهوت في جامعات ماربورغ ولايبتسيخ وفرانكفورت قبل أن يهجر الاستبداد النازيّ ليقيم في الولايات المتّحدة الأميركيَّة، ويدرّس في جامعة هارفرد، ثمّ في جامعة شيكاغو. وقد قيل فيه عند مماته إنّ منزلته من اللاهوت الأميركيّ كمنزلة الفيلسوف ألفرد نورث وايتهِد (1861-1947) من الفلسفة الأنغلو-الأميركيَّة[59]. وقد رفض تيليش كلَّ فلسفة في الدِّين تضع الله في مرتبة الكائن الأسمى، على غرار ما أتت به الفلسفاتُ الوسيطيَّة المتأثّرة بالتراث الأرسطيّ. فإذا كان الله هو الكائن الأسمى، فإنّه في نظر تيليش يظلّ كائنًا (Seiende) من الكائنات، وإن سمت مرتبتُه وغدا أرفع الكائنات. وعليه، فإنّ تيليش يؤثر الاستناد إلى التراث الفلسفيّ المسيحيّ اليونانيّ القديم، ويطمئنّ إلى تصوّر أوريجينُس (185-253) الذي يضع الله في مرتبة الغيريَّة المطلقة (Das ganz Andere). فالله ليس في حدّ ذاته موضوعًا للتفكّر الفلسفيّ لأنّ الفكر لا يلبث أن يصنع منه غرضًا من الأغراض الذهنيَّة[60]. لذلك تتّسم مقاربة تيليش الفلسفيَّة بسمات أنسنة الله حتّى يظلّ قريبًا من المعطوبيَّة، ولكن من غير أن يفقد قدرته على إنهاض الإنسان من محدوديّته. فالإنسان يعوزه أن يجرؤ على اقتبال الوجود بما يحمله من خيبات الشكّ والاضطراب والضياع. والجرأة على الوجود والحياة[61] هي وَحدَها تساعد الإنسان على اقتبال نعمة الإنهاض الكيانيّ.

وفي مسألة التنزيه الثانية، ينبري كارل لوفيت (1897-1973)، وهو فيلسوفٌ ألمانيّ من أصول يهوديَّة، يستثمر معرفته العميقة لفكر نيتشه وإحاطته

---

(59) هي العبارة التي كتبتها في جريدة التايمز الأستاذةُ اللاهوتيَّةُ الأميركيَّةُ البروتستانتيَّةُ (الكنيسة المتوديَّة) جورجيا هاركنِس المناضلة في سبيل رفعة المرأة ورقيّها:

Georgia Elma HARKNESS, «Dr. Paul Tillich. Outstanding Protestant Theologian», *The Times*, 25 october 1965.

(60) انظر:

Paul TILLICH, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.

(61) انظر كتابه المشهور في صدد هذه الجرأة الكيانيَّة:

Paul TILLICH, *The Courage to be*, New Haven & London, Yale Nota Bene, Yale University Press, 2000.

الدقيقة بفلسفة التاريخ وفلسفة الخلاص في الأنظومات الفلسفيَّة والدِّينيَّة من أجل أن يقيم الحدود بين التفكّر الفلسفيّ المحض والتحسّس الإيمانيّ الذاتيّ الحرّ. فانتقد الفكر الميتافيزيقيّ الذي انعقدت عليه أغلبُ الأعمال الفلسفيَّة في الأزمنة المعاصرة في بحث مستفيض جعل له عنوانًا مثيرًا للجدل : **الله والإنسان والعالم في الميتافيزيقا من ديكارت إلى نيتشه**[62]. وكان ينظر إلى فلسفة هيغل نظرةً نقديَّة، فيعاين في فلسفة الروح محاولةً لإنقاذ المسيحيَّة بصفتها أنظومةً فكريَّة شاملة متكاملة تتأوّل الوجودَ بحسب مقولاتها الخلاصيَّة الخاصّة. فإذ بهيغل يغدو "الفيلسوف المسيحيّ الأخير قبل القطيعة بين الفلسفة والمسيحيَّة"[63]. وقد تطوّر فكر كارل لوفيت على تعاقب السنوات، فانتقل من طور تعزيز الجدليَّة الناشطة بين الأنا والآخر إلى طور انتقاد التصوّر المسيحيّ الشامل للكون، ذاهبًا إلى أنّ مقولة الغيريَّة وانتصابها في مقام إنشاء الذات إنّما هي مقولةٌ موروثةٌ من الفكر المسيحيّ الذي ينبغي تفكيكه بصفته تصوُّرًا ميتافيزيقيًّا باطلًا للكون وللوجود. وعليه، طفق يستنطق فلسفات التاريخ التي انبنت على قاعدة البحث عن المعنى الخلاصيّ للإنسان. فخلص إلى أنّ هذه الفلسفات كلّها خاضعةٌ للفلسفة الدِّينيَّة المسيحيَّة التي تعتمد مبدأ المعنى الخلاصيّ محرِّكًا أساسيًّا للتاريخ برمّته. فيجب، والحال هذه، أن تخضع فكرة المعنى الهادي خضوعًا كاملًا لنقد جذريّ يكشف ثغراتها ونقوصها وبطلانها[64].

2.5. فلسفة الدِّين المعاصرة في البيئة الثقافيَّة الإنكليزيَّة-الأميركيَّة.

يغلب على فلسفة الدِّين في البيئة الثقافيَّة الأنغلوساكسونيَّة تدافعٌ ناشطٌ بين تيّارات فكريَّة ثلاثة. فالتيّار الأوّل تيّارٌ تجريبيٌّ براغماتيٌّ ينظر في التعدّديَّة الدِّينيَّة

(62) انظر:

Karl LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gttingen, 1967.

(63) انظر:

Karl LÖWITH, *De Hegel à Nietzsche*, trad. fr. R. Laureillard, Paris, Gallimard, 1969, p.70.

(64) انظر بحثه في المفترضات اللاهوتيَّة المكتومة لفلسفة التاريخ:

Karl LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2004.

ويترصّد أصولها ومسوّغاتها ومنافعها وآثارها في ترسيخ المودّة الكونيّة بين الناس. ومن الذين انتهجوا هذا السبيل جورج ماكلين (1929-2016)، وهو فيلسوفٌ أميركيٌّ درّس في جامعة أميركا الكاثوليكيّة (واشنطن)، واضطلع بإدارة مركز دراسات الثقافة والقِيَم. أصل أسرته ناشبٌ في التراث الإيرلنديّ الإسكُتلنديّ الكاثوليكيّ. سيم كاهنًا في الكنيسة الكاثوليكيّة من بعد أن درس في روما اللاهوت والفلسفة، وما لبث أن أعدّ أطروحة الدكتوراه في فلسفة بول تيليش في الجامعة الكاثوليكيّة (واشنطن)، وأنهاها في عام 1958. وقد اعتنى ماكلين بمسائل التعدّديّة الكونيّة ومسائل الحوار بين الحضارات، وأنشأ ضمّةً من الدراسات الرصينة في هذا الحقل. وعالج مسائل القيم الروحيّة والمُثُل الإنسانيّة العليا وارتباطها بالاختبارات الإيمانيّة في الأنظومات الدِّينيّة الكبرى. وكان له اعتناءٌ خاصّ بالتراث الإسلاميّ وبالتلاقي المسيحيّ الإسلاميّ[65]. وفي عام 1983 أسّس مجلس البحث في القيم والفلسفة، تعزيزًا لأعمال جمعيّتين ثقافيّتين عالميّتين، هما الجمعيّة العالميّة للميتافيزيقا والاتّحاد العالميّ للجمعيّات الفلسفيّة الكاثوليكيّة[66]. وسَخَّرَ نفسه للذود عن مبدإ التنوّع الشرعيّ في الاختبارات الإيمانيّة وفي بناء الأنظومات اللاهوتيّة في جميع التراثات الدِّينيّة والروحيّة. وبفطنة رفيعة الإحساس عكفَ على استقطاب جميع الأعمال الفلسفيّة التي تتناول ظاهرة التنوّع الدِّينيّ، فنشر في مجلس البحث نحوَ ثلاثمئةِ كتاب في فلسفة الدِّين وضعها فلاسفةٌ أتَوا إليه من جميع أنحاء البيئات الجامعيّة العالميّة. فغدت مكتبةُ

---

(65) من مؤلّفاته:

George F. MCLEAN, *Research on Culture and Values. Intersections of Universities, Churches and Nations*, Boston, The University Press of America, 1988; *Id.*, *Ways to God Personal and Social at the Turn of the Millennia. The Iqbal Lectures*, Lahore, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 1999; *Id.*, *Religion and the Cooperation between Civilizations. Islamic and Christian Culture in a Global Horizon*, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2000; *Id.*, *Tradition, Harmony and Transcendence*, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 1994.

(66) أسماء هذه الجمعيّات ورموزها باللغة الإنكليزيّة تأتي على النحو الآتي:

The Council for Research in Values and Philosophy (RVP); The International Society for Metaphysics (ISM); The World Union of Catholic Philosophical Societies (WUPCS).

مجلس البحث تختزن ضمّةً فريدةً من الأبحاث الفلسفيّة الدِّينيّة التي تدفع فلسفةَ الدِّين إلى استطلاع آفاق بحثيّة جديدة في تأصيل التعدّديّة الدِّينيّة الكونيّة.

ومن هؤلاء الفلاسفة التعدّديّين أيضًا الفيلسوف البريطانيّ جون هيك، فيلسوف برمنغهام ومنظِّرُ لاهوت التعدّديّة الدِّينيّة. ويرى هيك أنّ فلسفة الدِّين ينبغي لها أن تستقلّ استقلالًا بيّنًا عن الأنظومة الدِّينيّة. وهذه الفلسفة وَحدَها تستطيع أن تميّز الحقيقة الإلهيّة المطلقة (الحقّ الأسمى) من تعابير الفهم البشريّ التي يصوغها أهلُ الأديان في تصوّراتهم اللاهوتيّة. فالحقّ في ذاته هو غير الحقّ كما يتصوّره الناسُ المؤمنون. ولكلّ حضارة بشريّة فهمها الخاصّ لله وتصوّرها المميّز للحقّ الأسمى. وما تنوّع الأديان سوى دليلٍ على تنوّع الاختبارات الدِّينيّة وتنوّع المدارك الإيمانيّة وتنوّع التعابير اللاهوتيّة. وبسبب الثورة الكوبرنيكيّة التي يدعو إليها في الخطاب الدِّينيّ، "يمكننا أن ننظر إلى الأديان نظرتنا إلى استجابات بشريّة مختلفة للحقّ الإلهيّ، تعتلن فيها تصوّراتٌ شتّى صاغها الناسُ في أوضاع تاريخيّة وثقافيّة متباينة"[67]. واللغة الدِّينيّة هي التعبير عن الخصائص الاختباريّة الإيمانيّة التي تنفرد بها كلّ جماعة دينيّة على حدة حين تعمد إلى تصوّر هويّة الحقّ الإلهيّ بما يناسب قابليّاتها لإدراك طبيعة النداء الذي تفترضه منبثقًا من الذات الإلهيّة. ففي المسيحيّة التي نشأ فيها جون هيك، ينبغي للخطاب اللاهوتيّ أن يعتصم بحقيقة المسيح، ولكن من غير أن ينصّب هذه الحقيقة مطلقًا يحبس به الله عينه: "نروم أن نقول في يسوع إنّه الله كلّيًا (totus Deus)، بمعنى أنّ محبّته (agapè) هي حقًّا محبّة الله الناشطة في المسكونة، ولكنّه ليس هو الكلّيّة الإلهيّة أو كلّيّة الله (totum Dei)، بمعنى أنّ المحبّة الإلهيّة قد أفصحت عن نفسها واعتلنت في كلّ عمل من أعماله أو في بعض أعماله وحسب"[68]. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإنّ جون هيك يحرّر الله أو المطلق من استقطابات الإنسان، ويعاينه في أفق التجاوز المستمرّ لكلّ ضروب الاختبار الإنسانيّ. لذلك يحرص في كتاباته الأخيرة على إعتاق الإنسان عينه من الانغلاق والتمحور على

(67) جاء هذا النصّ بالإنكليزيّة في كتابه الذي أنشأه في تدبّر عوالم الإيمان المتباينة:
John HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of religion*, London, McMillan Press, 1973, p.131.

(68) المرجع نفسه، ص148.

نفسه، فيشرع له آفاق الخروج إلى الآخرين وإلى الغيريّات حتّى إنّ صميم التوق الكيانيّ الذي يستوطن الاختبار الإيمانيّ يغدو الفوز بخلاص هو في جوهره تحرّرٌ وانفتاحٌ : "من الواضح أنّ الخلاص، وقد حُمل على معنى التغيير الحقيقيّ في الكائنات البشريَّة، يُخرجهم من التمحور الطبيعيّ حول الذات إلى استعادة التمركز في الإلهيّ، وفي الأقصى، وفي الحقّ، إنّما هو مسرى طويلٌ، وإن انطوى في بعض الأحيان على مُدَدٍ من الارتقاء العظيم. وإنّ هذا المسرى لم تختبره المسيحيَّةُ وحسب، ولكن اختبرته أيضًا، على قدر ما نعرفه، بمقاديرَ تتشابه شيئًا ما، التقاليدُ الأخرى الكبرى"(69). يتبيّن من هذا كلّه أنّ هيك يتصوّر لفلسفة الدِّين وظيفةً تجعلها تتدبّر التعابير الدِّينيَّة في ما تحمله من دلالات على تنوّع التناول للألوهة، وتنظر في اقتران التجربة الداخليَّة للذات الإنسانيَّة بالطاقات التأويليَّة التي يختزنها الوعي الإنسانيّ الفرديّ والجماعيّ. فالاختبار الإيمانيّ متنوّعٌ بتنوّع المسرى التأويليّ الذي يتناول صميم العلاقة التي تربط الذات الإنسانيَّة بما تفترضه من قوام متسامٍ للألوهة. فإذا بالأنظومات الدِّينيَّة الكونيَّة تتباين تباينًا شرعيًّا في إدراك الحقيقة الإلهيَّة، وفي بناء العمارة الاعتقاديَّة اللاهوتيَّة التي بها تنشئ لها استجابةً خاصّة لما تتصوّره في الذات الإلهيَّة من استدعاء واستنهاض.

والتيّار الثاني تيّارٌ علميٌّ وضعانيٌّ ينظر في صحّة الدِّين ووجود الله وهندسة الكون الأصليَّة. ومن الذين يجرون في هذا التيّار ريتشارد سوينبرن (1934)، وهو فيلسوفٌ بريطانيٌّ درّس فلسفة الدِّين وفلسفة العلوم في جامعة أوكسفورد، وانتسب عضوًا في الأكاديميَّة البريطانيَّة. انتقل إلى الإيمان الأرثوذكسيّ من بعد أن نشأ في الكنيسة الأنكليكانيَّة. اشتهر بإنتاج غزير في حقل فلسفة الدِّين وفلسفة العلوم. ودافع دفاعًا حارًّا عن وجود الله، وأثبت إمكان البرهنة العلميَّة والفلسفيَّة على هذا الوجود. وتأثّر بفلسفة توما الأكوينيّ وبطريقته في إثبات وجود الله. ويميّز سوينبرن تمييزًا فريدًا بين التناول المنطقيّ لمسألة وجود الله والتناول

(69) استلّ هذا النصّ من البحث الذي أنشأه هيك في تدبّر أصول التعدّديَّة الدِّينيَّة والحوار بين الأديان:

John HICK, *The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism*, Hymns Ancient and Modern Ltd, 2009, p.17-18.

الميتافيزيقيّ، فيذهب إلى أنّ وجود الله ليس ضروريًّا بحسب أصول التفكير المنطقيّ، ولكنّه ضروريٌّ بحسب مقتضيات التفكير الميتافيزيقيّ. وتناول جميع هذه المسائل في ثلاثيّته المشهورة (تماسك المذهب التأليهيّ، ووجود الله، والإيمان والعقل)[70]، وتبسّط في الاستدلال على ضرورة القول بإله شخصيّ يكشف للإنسان تدبيره المحبّ ويوحي له بمشيئته وبملكوته. وعكفَ في أبحاث أخرى على النظر في خصوصيّة الإيمان المسيحيّ وعلى استجلاء أسباب التلاؤم البنيويّ بين المسعى الإنسانيّ الوجوديّ الأرحب والتصوّر المسيحيّ للكون وللكينونة وللإنسان وللوجود وللتاريخ[71].

أمّا التيّار الفلسفيّ الثالث فهو تحليليٌّ لغويٌّ ينظر في التعبير الدِّينيّ واللغة الدِّينيّة، ويتحرّى مواءمة الاصطلاحات والمقولات والمفاهيم المستخدمة في نطاق الاختبار الإيمانيّ. ومن الذين اعتنوا بمثل هذا الاستقصاء مايكل كانون ريا، أستاذ فلسفة الدِّين في جامعة نوتردام (إنديانا، الولايات المتّحدة)، والعارف الفطن بقضايا الفلسفة التحليليّة يستخدم مكتسباتها المعرفيّة في سبيل تبيان أوجه الإصابة في بناء العمارة الفلسفيّة الدِّينيّة. إذ ناقش ريا أصحاب المذهب الطبيعيّ المادّيّ في ادّعاءات العلميّة والموضوعيّة والأمانة للواقع. فاتّضح له أنّ هذا المذهب، شأنُهُ شأنُ المذاهب الفلسفيّة واللاهوتيّة، يستند إلى اعتقاد أصليّ هو أشبه بالإيمان العلميّ العَلمانيّ الذي لا يستند إلّا إلى تصوّر معيّن للواقع كما يأتي إلى الناظر في مقولات المذهب عينه. وعالج أيضًا مسألة الفلسفة التحليليّة وأثرها في صياغة لاهوت مسيحيّ يجرّد الكلمات من حمولاتها التي تثقل على الذات الإلهيّة، وتضع الإنسان في شبه تملّك للحقائق الإيمانيّة القصوى. ولذلك يستعرض التصوّر الدِّينيّ الذي ينزّه الله عن مقولات الخطاب الإنسانيّ، فيُبرز فوائد التنزيه في صون الذات

---

(70) انظر:

Richard SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, Oxford, Clarendon Press, Revised Edition, 1993; *Id.*, *The Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, Second Edition, 2004; *Id.*, *Faith and Reason*, Oxford, Clarendon Press, Second Edition, 2005.

(71) انظر:

Richard SWINBURNE, *The Christian God*, Oxford, Clarendon Press, 1994; *Id.*, *Was Jesus God ?*, Oxford, Clarendon Press, 2008; *Id.*, *The Resurrection of God Incarnate*, Oxford, Clarendon Press, 2003.

الإلهيَّة ومحاذير التنزيه في لجم الطاقات الإفصاحيَّة في الاختبار الإيمانيّ : «إنّ اللاهوت التحليليّ التنزيهيّ هو، على وجه الضرورة، شديد الاقتضاب. أمّا سبب ذلك فهو بسيط : فإذا كان الله يسمو فعلًا على المقولات البشريَّة، فإنّ محتوى القضايا الذي ينطوي عليه خطابُنا الوضعيّ في شأن الله سيكون إذًا، بتعبير حرفيّ دقيق، محتوى خطأ»[72]. وعليه، ينبذ بعض فلاسفة الدِّين وأغلب اللاهوتيّين المسيحيّين أصول الفلسفة التحليليَّة التي تتناول الظاهرة الدِّينيَّة وفاقًا لمقتضيات التفكيك اللغويّ الصارم. والحال أنّ اعتماد هذه الأصول هو الذي ينجّي الدِّين والخطاب الدِّينيّ من الانزلاق في منحدرات الشطط والتطرّف.

3.5. فلسفة الدِّين المعاصرة في البيئة الثقافيَّة الفرنسيَّة.

حين يبحث المرء في قرائن فلسفة الدِّين الفرنسيَّة وسياقاتها وموضوعاتها[73]، يتبيّن له أنّها تجري في مجاري التفكّر الفلسفيّ السائد في الثقافة الفرنسيَّة المعاصرة. وبمعزل عن التنوّع الشديد الذي يصيب هذه الفلسفة، يمكن استجلاء أربعة من التوجّهات الأساسيَّة. فالتوجّه الأوّل ينحو منحى الفينومينولوجيا، ويجتهد في استخراج الجوهر الكامن وراء الاختبار الإيمانيّ. وفي هذا السياق يمكن الوقوف عند الفيلسوف الفرنسيّ المعاصر هنري دوميري (1920-2012) الذي اعتنى بمسائل فلسفة الدِّين وبالمنهجيّات الفينومينولوجيَّة التي تُعِدّ السبيل إلى إدراك المقاصد القصوى في المسعى الدِّينيّ. وقد جذبته فلسفة موريس بلونديل (1861-1949)، الفيلسوف الفرنسيّ الذي أنشأ فلسفةً في العمل تستلهم مبادئ الفلسفة البراغماتيَّة البريطانيَّة الأميركيَّة، وتضمّها إلى أنظومة الفكر المسيحيّ. فكان من أبرز عارفيه وشرّاحه. وأعدّ أطروحة الدكتوراه في فلسفة الدِّين متقصّيًا المعاني التي تختزنها الأنظومة الفكريَّة

---

(72) ورد هذا النصّ في المقدّمة التي وضعها مايكل ريا للكتاب الذي نشره بمعيَّة أوليفر كريسب :

Michael C. REA & Oliver D. CRISP, *Analytic Theology. New Essays in The Philosophy of Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p.20.

(73) انظر :

Vincent DELECROIX, «Introduction. Philosophie et religion», *Archives de sciences sociales des religions*, 169, 2015, p.13-19.

المسيحيَّة[74]. ودرّس الفلسفة في جامعة كان (النورماندي) وفي جامعة باريس العاشرة، وأدار معهد الفلسفة العالميّ في باريس. وبناءً على الإسهام الفينومينولوجيّ واستلهامًا لميتافيزيقا أفلوطين الانبثاقيَّة، يميّز هنري دومبري الأنظومة الدِّينيَّة من فعل الإيمان عينه. فيعقد لفلسفة الدِّين اقتضاءً نقديًا يتحرّى به مضمون المعاني المعرفيَّة التي تصوغها الأنظومة الدِّينيَّة متجاوزةً مجرّد الفعل الإيمانيّ الذاتيّ. وعليه، فإنّ فلسفة الدِّين ينبغي لها أن تُعرض عن مواقف التسليم التي يقفها اللاهوتيّ من مقتضيات الانتماء الدِّينيّ حتّى يتسنّى لها أن تنظر نظرًا موضوعيًّا في الصياغات المعرفيَّة التي تُنشئها الأنظومةُ الفكريَّة المسيحيَّة. غير أنّ مثل هذا النظر الموضوعيّ لا يستقيم إلّا إذا انتهج السبيل الفينومينولوجيّ في تحليل الظاهرة الدِّينيَّة وتأويل عناصرها الأساسيَّة وتفكيك بناها الدلاليَّة ومركّباتها المعنويَّة. ويعتمد دُمِري هذا السبيل ليدافع به عن أصالة الاختبار الإيمانيّ المسيحيّ، وإن كان مقصده الأصليّ أن يوكل إلى فلسفة الدِّين النظرَ إمّا في شروط تماسك الاختبار الإيمانيّ، وإمّا في أسباب تخلخله واضطرابه. وغاية المسعى كلّه أن يتجلّى الإله المتجاوز للجواهر وللذوات ولجميع أصناف الاختبارات. وهو الإله الذي يركن إليه الفكر الأفلوطينيّ المنعقد في كتابات بضعة من آباء الكنيسة المسيحيَّة الأقدمين الذين آثروا سبيل اللاهوت التنزيهيّ، فجرّدوا الذات الإلهيَّة من جميع ضروب الصفات والأحوال. وحين ينزّه الإنسانُ الله عن مقولات اللاهوت والكلام، يتهيّأ له أن ينصرف إلى معاينة اختباراته الروحيَّة الضاربة في أعماق كيانه. وبسبب التسامي الإلهيّ المطلق ينفتح للإنسان سبيلٌ إلى بناء فعله الوجوديّ في مستويات ثلاثة. فالمستوى الأوّل هو المستوى الروحيّ الذي يحتضن ابتكار الأفكار والقيَم. والمستوى الثاني هو المستوى العقلانيّ الذي يرعى صياغة الرموز والمفاهيم والمقولات. أمّا المستوى الثالث، فهو المستوى الحسّيّ الذي تعتلن فيه تنازعات الميول الإراديَّة والتباسات الانحناءات الغريزيَّة.

(74) حملت أطروحته الأساسيَّة بالفرنسيَّة عنوانَ (فلسفة الدِّين. بحثٌ في معنى المسيحيَّة)، في حين أنّ أطروحة الأستاذيَّة الثانية تناولت نقد الدِّين:

Henry DUMERY, *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme* (t.I: *Catégorie du sujet. Catégorie de grâce ; t.II: Catégorie de foi*), Paris, PUF, 1957; *Id., Critique de la religion. Problème de méthode en philosophie de la religion*, Paris, Sedes, 1957.

وفي كتاب **المخيّلة والدّين**[75]، يتناول دومِري مسألة امتناع المطلق عن الإدراك البشريّ، واستثارة مثل هذا الامتناع للمخيّلة الدِّينيَّة الخلّاقة التي تتوسّل بالطقوس والشعائر والعبادات والمعتقدات حتّى تبرأ من أسقام هذا الامتناع : "المطلق الذي يهب الكلام حتّى يقاربه المرء هو المطلق عينه الذي يسحب الكلام حتّى يكتشف المرء أنّه غير قابل للتناول وغير قابل للتعيين"[76]. وينطوي هذا التفكير على عناصر شتّى من التأثّر المباشر بفلسفة أفلوطين (204-270) وبالمذهب الإغريقيّ التنزيهيّ. وهو يحمل أيضًا بذار التطوّر والانتقال بفلسفة الدِّين من فضاءات هوسّرل وبلونديل إلى حقول علم الأديان المقارنة حيث يستهوي دومِري النظرُ في البناءات العقائديَّة والإنشاءات العباديَّة التي تشترك في اجتهاد الاستجابة لنداء المطلق الإلهيّ.

وفي السياق الفينومينولوجيّ عينه يمكن استحضار الفيلسوف واللاهوتيّ الفرنسيّ المعاصر ستانيسلاس برُتون (1912-2005) الذي درّس في معهد باريس الكاثوليكيّ ومعهد ليون الكاثوليكيّ. إذ اجتهد برُتون في تدبّر معاني الإيمان المسيحيّ في قرائن الفكر الفلسفيّ المعاصر. فأخذ يعتني باستجلاء الحدود التي ينضبط في نطاقها الفكرُ الميتافيزيقيّ الساعي إلى إنشاء فلسفة في الدِّين تراعي مسألة التأصيل الأخير للوجود، مستلهمًا في ذلك المذهب الأفلوطينيّ، ومتّكئًا على إسهامات الميتافيزيقيّ الألمانيّ نيكولاي هارتمان (1882-1950). وقد تناول في الفكر الميتافيزيقيّ مقولة العلاقة، وطفق يقلّبها على وجوه شتّى. فإذا بميتافيزيقا العلاقة تتصدّر أطروحة الدكتوراه التي أعدّها في روما[77]. فالعلاقة أو

---

(75) من بعد أن أصابه الحرم الكنسيّ الذي أبرمته السلطات الكاثوليكيَّة في الفاتيكان، جمع الأبحاث التي كان قد أنشأها في مسألة المخيّلة الدِّينيَّة ونشرها في كتاب **المخيّلة والدّين. عناصرُ من اليهوديَّة وعناصرُ من المسيحيَّة**:

Henry DUMERY, *Imagination et religion. èléments de judaïsme, éléments de christianisme*, Paris, Les Belle Lettres, 2006.

(76) المرجع نفسه، ص141.

(77) في أطروحة الدكتوراه التي دافع برُتون عنها في روما في عام 1947 (جامعة أنجِليكوم) التمييز بين الكينونة في الذات والكينونة المنطلقة نحو الغيريَّة:

Stanislas BRETON, *L'*esse in *et l'*esse ad *dans la métaphysique de la relation*, Rome, chez l'auteur, 1951, 182 p.

الرابطة تدفع الكائنات إلى الانتقال. والانتقال وضعيّة عابرة تُفضي إلى تعيين القصد من الخروج إلى العالم وإلى الآخرين وإلى الغيريّات التي تكتنف الكينونة. وطلبًا لتدبّر معاني الانتقال في الكينونة، عكفَ برُتون على استطلاع أبعاد المعنى في الكينونة مستعينًا بالمنهجيَّة الفينومينولوجيَّة التي أخذت تنوب مناب التناول التومائيّ في فكره الفلسفيّ.

ومع أنّه ولج ميدان التفلسف من باب اللاهوت المسيحيّ، على نحو ما أفصح هو عنه في كتابه الإيمان والعقل المنطقيّ(78)، كان يحرص الحرص كلّه على استقلال الفكر الفلسفيّ في تناول مسائل الإيمان والدِّين والله. فإذا به يعيّن للفلسفة مهمّتها الأساسيَّة، وهي "إعادةُ تناول العالم، وقد حُدِّد بصفته طبيعةً، ومساءلتُه في إمكان هذه الطبيعة (...)؛ وضمُّ حدود هذه الطبيعة إلى مجموع كلّيّ؛ وفي الارتقاء إلى هذا المجموع الكلّيّ صونُ هذه الحرّيَّة التي لا يُشبعها أيُّ تصوّر؛ والتذكيرُ بلامحدوديَّة الأبعاد الأخرى التي تكتنف حقل كلّ معرفة، والأمر في ذلك يشبه بعض الشبه لامحدوديَّة الصفات الأخرى التي تحدّ معرفتَنا أو تحدّ ادّعاءَ هذه المعرفة استنفادَ الإلهيّ؛ ولكن أيضًا (...) من بعد أن نتدبّر زائليَّة جميع أشكال تصوّرنا (...)، إعادةُ بناء أنظومةٍ في سياق إنشاء يتوخّى التماسك على قدر الاستطاعة، يمكنها، مهما كان شكلُها، أن تُفصح، على قدر الإمكان، عن هذا المجموع الكلّيّ الذي لا يجوز له أن يسقط في متاهة ما هو غير قابل للقول، وإن اضطرّ الفيلسوف إلى بلوغ هذا المبلغ من استحالة القول، ولكن من غير أن ينتقص من كرامته بصفته مفكِّرًا في المجموع الكلّيّ"(79). واستنادًا إلى مثل هذا التعريف، يمضي برُتون في بناء فلسفةٍ في الدِّين تروم أن تجعل الأصل أو المبدأ الإلهيّ سيّد كلّ الفيض المنبثق والمبثوث في تضاعيف الكائنات. ومرتكزُه في هذا المسعى الأفلاطونيَّة المحدثة التي تجلّت في كتابات الفيلسوف اليونانيّ بروكلُس (412-485) حيث يتهيّأ له أنّ المبدإ الأصليّ ناشبٌ في هذا

(78) ورد كلامه هذا في :

Stanislas BRETON, *Foi et raison logique*, Paris, Seuil, 1971, p.267.

(79) انظر :

Stanislas BRETON, «Le savoir philosophique», *Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris*, mai 1972, p.42.

المجموع الكلّيّ، أي في الكينونة وفي العالم. وهو مبدأ يضاهي العدم في غناه ويطوي كلّيّة الكائنات في مداه ويُغني الجميع في سموّه. ولذلك غدت فلسفة المبدإ الأصليّ هي التي تحمل جميع ضروب الاختبار الإيمانيّ، وتسوّغ بناء العمارات اللاهوتيّة في استجلاء سرّ الأسرار.

هذا في التوجّه الأوّل. أمّا التوجّه الثاني، فيغلب عليه التأثّر بفلسفة التاريخ التي تترصّد علامات انبثاق الاختمار الإيمانيّ المسيحيّ من زمن الإغريق الأوّل إلى الزمن الألمانيّ الحديث. ومن أصحاب هذا التوجّه الراهب الدومينيكانيّ أندريه-جان فِستُجيير الذي اعتنى بالتراث الفلسفيّ الدِّينيّ الإغريقيّ، واجتهد في تدبّر صلات القربى العضويّة بينه وبين التراث الدِّينيّ المسيحيّ، ولاسيّما في إرهاصاته وبناءاته الأولى. فعرّب أعمال كبار الفلاسفة اليونان الأقدمين، ولاسيّما الفيلسوف الأفلاطونيّ المحدث بروكلُس (412–485)، ونشر الكتابات المنسوبة إلى الشخصيّة الأسطوريّة هِرمِس التريسمِجيستيّ (Hermès Trismégiste)[80] التي استوحت منها المذاهب العرفانيّة الهرمسيّة والخيميائيّة. وكان يسعى من وراء ذلك كلّه إلى استجلاء هيئة الأنظومة اللاهوتيّة المسيحيّة باقترانها الوثيق بالفلسفة الإغريقيّة، ولاسيّما الميتافيزيقيّة منها. لذلك عكفَ منذ أطروحة الدكتوراه على البحث في الرابط الفكريّ بين الارتقاء التصاعديّ الأفلاطونيّ والتأمّل الروحانيّ المسيحيّ[81].

ويقين هذا الراهب الدومينيكانيّ أنّ الأفلاطونيّة من أقربِ المذاهب الفلسفيّة الإغريقيّة من الفكر المسيحيّ، وأنّ فلسفة الدِّين الإغريقيّة، ولاسيّما الأفلاطونيّة والأفلاطونيّة المحدثة، تمنحُ الأنظومة الفكريّة المسيحيّة عناصرَ منعتها وتماسكها وأسبابَ صوابها وصحّتها. وزيادةً على هذا، فإنّ أبحاثه في الفلسفة اليونانيّة أظهرت له أنّ الوثنيّات القديمة مهّدت سبيلَ نشوء التوحيد، فانتقل التديّن من

(80) نشر فِستُجيير كتاب هرمِس في سلسلة الآداب الجميلة:
Corpus Hermeticum (100-300), trad. A.-J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 4 tomes, 1946-1954.

(81) أعدّ فِستُجيير أطروحة الدكتوراه في هذه القضيّة تحت إشراف ليون روبان:
André-Jean FESTUGÉRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1936; réimpression en 1975 (thèse de doctorat sous la direction de Léon Robin, 1933).

افتراض الألوهة المحتجبة إلى الاعتراف الصريح بالألوهة المعتلنة، وقد تجلّت في شخص السيّد المسيح. أمّا العناصر اللاعقلانيّة التي تنطوي عليها فلسفات الإغريق الميتافيزيقيّة[82]، فإنّها معدّةٌ للامتحان والاستصفاء والتنزّه حتّى تبلغ نضج الإعداد لاقتبال التجلّي الإلهيّ. ذلك أنّ تحسّس المقدّس في الفلسفة اليونانيّة يتيح للعقل الإنسانيّ، بحسب فِستُجيير، أن يخطو خطوةً جريئةً نحو التجاوز المتسامي والألوهة المفارقة المتعالية. ومن مرقًى إلى مرقًى يبلغ العقل الإنسانيّ إنضاج معاني القداسة حتّى تغدو تجليًّا لفضائل الذات الإلهيّة من بعد أن اقتصرت على امتداح قدرات الإنسان الذاتيّة، وإنضاج معاني القدر حتّى ينقلب موضعًا من مواضع تحقّق الملكوت الإلهيّ من بعد أن كان في السرديّات المأساويّة الإغريقيّة بمنزلة الحتميّة المشاكسة التي تضرب بوجود الإنسان اقتصاصًا وعقابًا.

وخلاصة القول في هذا التحرّي الفلسفيّ الصبور أنّ الدِّين ناشبٌ في عمق الذات الإنسانيّة يستجيب لتطلّعاتها وطموحاتها، فينتقل من طور إلى طور، ومن هيئة إلى هيئة، حتّى يبلغ، عند ملء الزمان، تخوم التسامي المعتلن في الاختبار المسيحيّ. لذلك كان لا بدّ من البحث عن الترابطات العميقة التي تشدّ التراثين الفلسفيّ الإغريقيّ واللاهوتيّ المسيحيّ أحدهما إلى الآخر، وتعقد بينهما أواصر صلبة من التضافر والتكامل[83].

ومن أصحاب هذا التوجّه أيضًا كزافييه تيلّيات، الراهب اليسوعيّ والفيلسوف الفرنسيّ الذي صرف معظم أبحاثه في التنقيب عن وجوه الترابط بين العقل الفلسفيّ ومستودع الوحي الإلهيّ، مقتديًا في ذلك بمعلّمه وملهمه الفيلسوف

---

(82) يستند فِستُجيير في أبحاثه هذه إلى أعمال إريك روبِرتسون دودس :

Eric Robertson DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Sather Classical Lectures, University of California Press, 1951 ; reedited 2004 (*Les Grecs et l'irrationnel*, traduit de l'anglais par Michaël Gibson, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1965).

(83) عكفَ فِستُجيير على استطلاع أبعاد هذا الترابط في مختلف أبحاثه الفلسفيّة :

André-Jean FESTUGIÉRE, *études de religion grecque et hellénistique*, Paris, Vrin, 1972 ; *Id., La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique ou les besoins de l'esprit dans un monde raffiné*, Paris, A. et J. Picard, 1977.

الفرنسيّ موريس بلونديل (1861-1949). وتأثّر تأثّرًا كبيرًا بالفيلسوفين جان فال (1888-1974) وفلاديمير جانكلِفيتش (1903-1985)، وكان مشغوفًا بقراءة أعمال جان-بول سارتر (1905-1980) وموريس مرلو-بونتي (1908-1961). وجاء اعتناؤه بفلسفة شلينغ (1775-1854) تعبيرًا عن ثقته بالتوجيه الأكاديميّ الذي حثّه عليه الفيلسوف الفرنسيّ جان فال الذي دفعه إلى دراسة فلسفة شلينغ المتأخّرة، وكان يعني بها فلسفة الوحي التي وضع لها الفيلسوف الألمانيّ الأساس الفلسفيّ المثاليّ. وبعد أن أعدّ أطروحة الدكتوراه في اللاهوت عند الآباء اليسوعيّين (معهد فورفيير اللاهوتيّ في ليون، فرنسا)، عكفَ على أطروحة دكتوراه الفلسفة في جامعة السوربون، فتناول فيها المسرى التطوّريّ الذي اتّخذته فلسفة شلينغ[84]. وما لبث، من ثمّ، أن اعتنى بالأبعاد الفلسفيَّة في مبحث المسيح، أو ما يُدعى بالكريستولوجيا الفلسفيَّة، مستلهمًا فلسفة الوحي التي أنشأها الفيلسوف الألمانيّ نفسه[85]. ودرّس الفلسفة في جامعات أوروبّيَّة شتّى، ولاسيّما في فرنسا وفي ألمانيا وفي إيطاليا، وكان من تلامذته النجباء الفيلسوف الفرنسيّ جان غريش، صاحب هذه الثلاثيَّة الفلسفيَّة. ومُنح أوسمةً علميَّة وأكاديميَّة كثيرة تقديرًا للجهد الفريد الذي بذله في استجلاء خصائص الفلسفة الدِّينيَّة، ولاسيّما الفلسفة المسيحيَّة.

ويضع تيلّيات صورة المسيح المتجلّية في التراث الفلسفيّ الغربيّ في مقام الصدارة في أبحاثه الفلسفيَّة. فيعمد إلى استجلاء الصلة التي توطّدت بين هذه الصورة واجتهادات الفلاسفة في الأزمنة الحديثة. لذلك يجتهد في الاستفسار عن إمكان الإتيان بمبحث فلسفيّ في المسيح (الكريستولوجيا الفلسفيَّة) حيث تحاول فلسفةُ الدِّين أن تطبّق مقولات العقل الفلسفيّ على سرّ المسيح حتّى يصبح المسيح موضوعًا للتفكّر الفلسفيّ. ويبدو أنّ مثل هذا التفكّر غدا يستقطب فلاسفة

(84) صدر الجزءان في دار فران الفرنسيَّة:

Xavier TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, t. I : *Le système vivant ; t. II : La dernière philosophie*, Paris, Vrin, 1992.

(85) جمع له أصدقاؤه في باريس بعضَ أبحاثه في الكريستولوجيا الفلسفيَّة :

Xavier TILLIETTE, *Qu'est-ce que la christologie philosophique ?*, Paris, Collège des Bernardins, coll. «Parole et silecnce», ñ9, 2013.

الدِّين الفرنسيِّين، ومنهم على سبيل المثال ميشال هنري (1922–2002) وكلود بروير (1932–1986). فالاقتناع الفكريّ الذي يستند إليه تيلّيات ومَن حذا حذوه يستوجب توسيع حقل الفلسفة حتّى يشمل اللاهوت ومبحث المسيح، على غرار ما استهلّه الفلاسفة المسيحيّون في أواخر العصور الوسطى، عنيتُ منهم على وجه الخصوص إراسموس الروتّردامي (1467–1536) ونيكولاس الكوزي (1401-1464)

وفي هذا السياق، يُصرّ كزافييه تيلّيات على عَدّ الفلسفة سائرةً في ملاقاة المسيح: "إنّ الفلسفة، ما لم تُغلق على نفسها إغلاقًا محكمًا وتمنع عنها كلّ إسهام دينيّ، إنّما تلاقي المسيح بالضرورة عند أبواب كثيرة من قطاعها: عند باب الأخلاق حيث يظهر المسيح مُجَدِّدًا ومُنَشِّئًا، وعند باب الأنثروبولوجيا وعند باب الميتافيزيقا حيث تقوم مسألة الله وظهوره في مقام الصدارة، وعند باب فلسفة التاريخ بسبب الاهتزاز الخطير الذي يفصل العالم العتيق عن العالم الجديد، وعند باب فلسفة الدِّين، ولاسيَّما فلسفة المسيحيَّة"[86]. يدلّ هذا الكلام على أنّ التلاقي بين المسيح والفلسفة يحمل إلى الجميع ثمار التفكّر الحصيف في حدث المسيح، ويجعل الدِّين المسيحيّ قابلًا للانسلاك في مسالك الإدراك الفلسفيّ.

ويجري التوجّه الثالث مجرى الاستفسار النقديّ عن أصل الدِّين. ولذلك يغلب عليه الحفرُ الأركيولوجيّ الذي يتحرّى الأصول القصيَّة المنحجبة التي تسوّغ نشأة التديّن وتكوّنه وتطوّره. والفيلسوف الفرنسيّ المعاصر رينيه جيرار (1923–2015) من الذين اعتنَوا باستجلاء وظيفة الدِّين في صون الوهم السعيد، وفي وضع الأساس الذي يقوم عليه الاجتماع البشريّ. ولذلك كان يعمد في استقصاءاته إلى تدبّر طبيعة الصلة اللاواعية التي تربط الناس بعضهم ببعض. فلا يلبث أن يعاين في تمثّل العنف واستدخاله في الباطن الإنسانيّ العاملَ الأفعل في ضمّ الناس بعضهم إلى بعض. غير أنّ تمثّل العنف لا يتحقّق إلّا بإنجازه فعلًا شعائريًا في تضاعيف الوجود الجماعيّ الذي تتجلّى هويّتُه في الالتئام الدِّينيّ.

(86) انظر:

Xavier TILLIETTE, «Le Christ des philosophes», *études*, 2001, n̊4, t. 394, p.448.

ومن ثمّ، فإنّ الأساطير والأشكال الرمزيّة التي تتوسّل بها الأديان إنّما تنطوي على ضروب شتّى من تدبّر العنف الجماعيّ وإنجازه في صورة لاواعية تريح الإنسان من التصارع على الرغبة[87]. فالعنف ينشأ، بحسب ما يرى جيرار، من تصارع الرغبات الإنسانيّة في تقليد الناس بعضهم بعضًا، في مستوى رغباتهم أو في مستوى أغراض الرغبة. فالإنسان يرغب في ما يرغب فيه الآخرون، فينافسهم في رغبته في الحصول على مبتغى رغبتهم، ويشتدّ التنافس حتّى يصل إلى حدّ التعانف. ذلك أنّ الإنسان لا يرغب إلّا في ما هو مثيرٌ للرغبة. والمثير للرغبة هو ما يرغب فيه الآخرون. فإذا بالناس يتحاسدون، فيغار بعضهم من بعض، ويكرهون شركة الآخرين في ما يَعُدّونَهُ حقًّا حصريًّا لهم. والآخر، سواء أكانَ كائنًا بشريًّا أم غرضًا من أغراض الكون، يمسي مُبتغى الرغبة الإنسانيّة لمجرّد انعقاد كينونته على الغيريّة التي تخالف الذات الراغبة. إلّا أنّ الإنسان الراغب في الآخر إنّما يروم أن يتملّك عليه ليمتصّه ويهضمه ويُذيبه في ذاتيّته، فيجرّده تجريدًا كاملًا من غيريّته.

واستنادًا إلى مثل هذا التحليل الذي يتجاوز مستوى الرغبة الدفينة في تحليل فرويد النفسيّ، يعاين جيرار وفرةً من الشواهد التي يضجّ بها تاريخ المجتمعات الإنسانيّة الناشئة (قايين وهابيل، ويعقوب وعيسى، وروملُس ورِمُس، إلخ). وفي إثر هذه المعاينات، يكتشف جيرار أنّ الدِّين ينشأ بصفته تسويةً يتجاوز بها الناس محنة التعانف والإقصاء، فيقتطعون من الوجود حيّزًا يرمون عليه حجاب الاستثناء والقدسيّة، وفيه يلتئمون بصفتهم جماعةً يشدّ أواصرَها إنتاجُ الأضاحي في صورة كبش المحرقة[88] الذي يفتدي الناس من رغبات اقتدائهم الفتّاكة. ويبلغ البحث في هذا التأريخ التأصيليّ للدِّين مبلغ الافتراض الأشمل الذي ينظر إلى كلّ البنى الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة على أنّها محاضنُ رمزيّة لإدارة التعانف الاقتدائيّ بين الناس.

---

(87) انظر:

René GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

(88) راجع كتابه الذي يحمل العنوان نفسه:

René GIRARD, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.

ومن فضائل الأضاحي أنّها أكباش محرقة لا تطلب لنفسها الثأر لأنّ الذبائح الرمزيّة ترضى بامتصاص النقمة الراغبة، وتُسقط من قوامها كلّ أصناف التبادل بحيث تنقطع دورة العنف عند حدود إنجازها الذبائحيّ. وعليه، فإنّ الأديان التي تمارس الذبائح إنّما تهب للناسِ القدرة على إيقاف حلقات التعانف المتمادي، فتُنجز لهم انتقامًا رمزيًّا على كبش المحرقة يجعل رغبتهم في الانتقام قادرةً على تلبية مطالبها الاقتدائيّة من غير أن تعود الذبيحة المفتعل بها إلى مبادلة الانتقام وتأبيد العنف الإنسانيّ. فالأضاحي تصالح الناس بعضهم مع بعض(89)، وتنتزع من بينهم أسباب التعانف لأنّها تضطلع بمسؤوليّة تحمّل العنف الإنسانيّ من غير أن تردّ الصاع بصاع.

ومن ثمّ، فإنّ أصل الدِّين ناشبٌ في إرادة الناس تجاوزَ التعانف، وأصل الثقافة والسياسة ناشبٌ في الدِّين ورموزه الذبائحيّة، أي في تدبّر مسألة التعانف بين الناس. ولا شكّ في أنّ تصوّر جيرار الدِّينَ في هيئة المقدّس والضحيّة يقترن اقترانًا واضحًا بما ينعقد في الرغبة الاقتدائيّة (mimésis) من طاقات التعانف الأصليّة بين الناس. وفي خاتمة تحرّياته الفلسفيّة، يعمد إلى رسم صورةٍ للمسيح تعاين فيه حاملًا لطاقة التضحية القصوى والغفران الأمثل، ورمزًا للقضاء على العنف، ومستودعًا لمواعيد الانفتاح الهنيّ على الغيريّة.

أمّا التوجّه الرابع والأخير، فإنّه يضع فلسفة الدِّين في سياق التحاور النقديّ مع مذاهب الإلحاد الفلسفيّ، ويجتهد في تخيّر القيم الدِّينيّة الهادية التي تجعل المسيحيّة، على سبيل المثال، تنفرد بخصوصيّات بنيويّة تؤهّلها للاضطلاع بمقام المعنى الوجوديّ الأسمى. وفي هذا السياق، يمكن استحضار بول فالاديه، الراهب اليسوعيّ والفيلسوف الفرنسيّ الذي حاور فلاسفة الإلحاد وفلاسفة الدِّين على حدّ سواءٍ، واضطربت علاقاته بالسلطات الكنسيّة الكاثوليكيّة لجرأته على اقتحام مسائل التحرّر الدِّينيّ، والانعتاق من وصاية الأنظومة الفكريّة المسيحيّة الوسيطيّة. وقد جادل الكاردينال راتسينغِر حين كان رئيس مجمع الإيمان والعقيدة

(89) انظر:

René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, p.148.

إبّان حبريَّة البابا يوحنّا بولس الثاني، وأظهر أنّ الدِّين المسيحيّ هو ضامنُ الحرّيَّة الفكريَّة، وعماد البحث المنفتح غير المشروط. واختار لأطروحة الدكتوراه في الفلسفة التي أشرف عليها بول ريكور موضوعًا جداليًّا يربط نيتشه بالفكر المسيحيّ النقديّ[90]. ومنذ زمن هذه الأطروحة وهو يحاور الفلسفة المختلفة، ويقينه أنّ الحرّيَّة هي عماد الوعي الإنسانيّ القويم[91]. وتناولت دراساته، زيادةً على فلسفة الدِّين، فلسفة الأخلاق والسياسة، مستلهمًا في ذلك معلّمه الفيلسوف الفرنسيّ جاك ماريتان (1882-1973)، وعاكفًا على محاورة فلاسفة الإلحاد، وفي طليعتهم ملهمُ أطروحته نيتشه. ويعتقد فالادييه أنّ التاريخ يسير على وفق منطقٍ تطوّريّ سيُفضي في نهاية المطاف إلى تحقّق ملكوت السلام والعدالة. بيد أنّ الناس لا يمكنهم أن يسخّروا الدِّين لمآربهم التأويليَّة الذاتيَّة. والأمثلة في التاريخ لا تُحصى. يذكر فالادييه منها الأديب الفرنسيّ بوسويه (1627-1704) الذي كان يعاين في الملكيَّة الفرنسيَّة في زمن لويس الرابع عشر تحقيقًا لملكوت الله على الأرض؛ وجوزف دو ميستر (1753-1821) الذي كان يرى الثورة الفرنسيَّة إحلالًا لملكوت السماء. وفي كلتا الحالتين يسخّر الناسُ وعود الإيمان لمصالح الأنظمة السياسيَّة الراهنة. والحال أنّ فلسفة الإيمان المسيحيّ تحرّض على مناهضة اليأس في المجتمع الكونيّ لأنّ المسيحيَّة نقيض اليأس[92]. وفي هذا تنحصر رسالة الإيمان المسيحيّ. ذلك أنّ فلسفة هذا الإيمان إنّما تعيد الكرامة إلى التاريخ، وذلك من بعد أن أغلق العقلُ الغربيّ النقديّ المعاصر دوائر السرديّات الرجائيَّة العظمى. ومن ثمّ، يذهب فالادييه إلى أنّ المسيحيَّة، بالرَّغْم من الكوارث الكونيَّة، ما فتئت تنشئ فلسفةً في التاريخ تعاين مسرى الأحداث متّجهًا نحو الاكتمال البطيء للإنسانيَّة. غير أنّ المسيحيَّة في فلسفتها السياسيَّة

---

(90) نشر أطروحته في عام 1974:
Paul VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf, «Cogitatio fidei», 1974.

(91) انظر امتداحه للوعي الإنسانيّ الحرّ:
Paul VALADIER, *éloge de la conscience*, Paris, Seuil, 1994.

(92) انظر بحثه في المسيح وديونيسوس:
Paul VALADIER, *Jésus-Christ ou Dionysos*, Paris, Desclée, 2004.

تعتقد، خلافًا لليهوديَّة وللإسلام، أنّ المجال العموميّ ينبغي أن ينعتق من كلّ هيمنة دينيَّة أو سلطان دينيّ. فهي تثق بأنّ التاريخ قادرٌ بمحض مشيئته على استلهام طاقات الإيمان التغييريَّة في مواجهة مشكلات الإنسانيَّة العظمى، عنيتُ بها العنف الدِّينيّ، وتحلّل البيئة، واضطراب العدالة الكونيَّة. والإيمان الفلسفيّ وحدَهُ يهب للعقل القدرة على اكتناه سرّ الوجود وبلوغ إلى جوهر المعنى المتحقّق في مطاوي الزمان[93].

4.5. جان غريش وإسهامه الفذّ في فلسفة الدِّين.

من المنصف أن يَعُدَّ المرءُ الفيلسوفَ الفرنسيّ جان غريش من أعظم أهل الاطّلاع العلميّ على دقائق فلسفة الدِّين الكونيَّة. وهو الكاهن الكاثوليكيّ المولود في بلدة كوريش (Koerich) في اللوكسمبورغ، والمنتمي إلى أسرة كاثوليكيَّة شديدة الالتزام والتقوى. نشأ وترعرع في بيئة محافظة اضطرّ فيها إلى الانقطاع الطوعيّ عن ممارسة الشعائر الدِّينيَّة اعتراضًا على حظر أبويّ حرمه من قراءة كتاب أهدته إليه عرّابتُه في المعموديَّة. ومن بعد أن تابع بنجاح دروسه الثانويَّة في مدرسة كلِرفونتين، دخل إلى المدرسة الإكليريكيَّة الكهنوتيَّة في اللوكسمبورغ. ثمّ التحق بجامعة إنسبروك النمساويَّة لدراسة الفلسفة، قبل أن يلتحق بالمعهد الكاثوليكيّ الباريسيّ في عام 1969، ويعدّ أطروحته في فكر هايدغر (القول السعيد. مارتن هايدغر بين الأشياء والكلمات). وبعد خمس سنوات حصل من جامعة ستراسبورغ على رتبة أستاذ وعلى الأهليَّة العليا لإدارة الأطاريح الجامعيَّة. وتأثّر بكتابات كوكبة من الفلاسفة المعاصرين، منهم ستانسلاس برتون ودومينيك دوبارل (Dominique Dubarle) وبول ريكور الذين قيّض له أن يستمع إلى دروسهم الجامعيَّة ومحاضراتهم الأكاديميَّة. ومنذ عام 1973 كان يدرّس الميتافيزيقا والفينومينولوجيا والفِسارة (الهيرمينوطيقا)[94] في المعهد الكاثوليكيّ.

(93) أنشأ فالاديه بحثًا في قابليَّة العقل للإيمان الحرّ:

Paul VALADIER, *Un philosophe peut-il croire?*, Paris, *èditions Cécile Defaut*, 2005.

(94) تعريبًا للمفردة الغربيَّة هيرمينوطيقا، اصطلحتُ اصطلاحًا عربيًّا تعمّدت نحتَه على وزن صناعة. وفي ظنّي أنّ الفِسارة هي صناعة التفسير أو التأويل. معنى ذلك أنّ الفِسارة هي =

وكان يدير مختبر الدراسات الفِساريّة والفينومينولوجيّة في المعهد الوطنيّ للبحث العلميّ (باريس)، وذلك في أثناء تولّيه عمادة كلّيّة الفلسفة في المعهد المذكور (1985-1994). ودُعي إلى التدريس أستاذًا زائرًا في جامعات شتّى، منها جامعة لوفان (بلجيكا)، وجامعة هومبولت في برلين (ألمانيا)، وجامعة فيلانوفا وجامعة بوسطن (الولايات المتّحدة الأميركيّة)، وجامعة كيوتو (اليابان). واعتنى بمخطوطات هوسرل في المركز الوطنيّ للبحث العلميّ (باريس)، وأدار مجموعة السلسلة الفلسفيّة في منشورات بوشين (Beauchesne) الفرنسيّة. وهو أيضًا عضوٌ في المعهد العالميّ للفلسفة وفي لجنة نشر مؤلّفات بول ريكور.

وأنشأ غريش أبحاثًا شتّى تنسلك كلّها في مجرى التفكّر الفلسفيّ في ظاهرة الدِّين، واعتنى اعتناءً فريدًا بمسألة الفِسارة أو أصول التفسير الفلسفيّ. وله في فلسفة الدِّين مؤلّفات نفيسة أهمّها على الإطلاق **العوسج الملتهب**، وكتابٌ آخر عنوانه **من اللا-آخر إلى الكلّيّ الآخر : الله والمطلق في اللاهوتيات الفلسفيّة للحداثة**[95]. أمّا في مسائل الفِسارة، ولاسيّما لدى هايدغر وريكور، فنشر عددًا كبيرًا من الأبحاث، أهمّها **الأزمة المعاصرة : من الحداثويّة إلى أزمة الفِسارات** (1973)، و**الفِسارة والغرامّاتولوجيا** (1977)، و**العقل في زمانه الفِساريّ** (1985)، و**القول السعيد : مارتن هايدغر بين الأشياء والكلمات** (1987)، و**الفِسارة والميتافيزيقا** (1993)، و**الفلسفة والشعر والتصوّف** (1999)، و**الأنطولوجيا والزمانيّة. محاولة في تفسير كامل لكتاب الكينونة والزمان** (1994)، و**شجرة الحياة وشجرة المعرفة : الجذور الفينومينولوجيّة لفِسارة هايدغر** (2000)، و**الكوجيتو الفِساريّ : الفِسارة الفلسفيّة وإرث ديكارت**

= الصنعة، وهي العلم الذي به تنضبط أصول هذه الصنعة، على غرار الهيرمينوطيقا التي يعرّفها الفكر الغربيّ بأنّها مبحث دراسة الأصول التي بها يستقيم التفسير (راجع مشير باسيل عون، **الفِسارة الفلسفيّة. بحثٌ في تاريخ علم التفسير الفلسفيّ الغربيّ**، بيروت، دار المشرق، 2004).

(95) صدر هذا الكتاب في عام 2012 ثمرةً لمشاركة غريش في نشاطات كرسيّ الفيلسوف الفرنسيّ إتيان جيلسون:

Jean GREISCH, *Du «non-autre» au «tout autre». Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, Paris, PUF, coll. «Chaire ètienne Gilson», 2012, 388 p.

(2000)، وبول ريكور : **ترحّل المعنى** (2001)، و**الإصغاء بأذن أخرى: الفِسارة البيبليّة في رهاناتها الفلسفيّة** (2006)[96]. وفي موازاة هذا العمل البحثيّ العلميّ، آثر غريش ابتداءً من عام 2014 أن ينشر سلسلةً من الروايات الفلسفيّة (روايات مينِرفا) باللغات الفرنسيّة والألمانيّة والإنكليزيّة، راح يضمّنها أبلغ ما تنطوي عليه الحياةُ الإنسانيّة من عبَر وحكَم. وزيادةً على هذه الأبحاث والقصص، انصرف غريش إلى مسألة الترجمة، فعكف على استنطاق بعض النصوص الفلسفيّة الموضوعة بالألمانيّة، فنقلها نقلًا أصيلًا مبتكرًا إلى الفرنسيّة، يسعفه في ذلك علمُهُ الدقيق بلطائف اللغتين الفرنسيّة والألمانيّة. وكان من أفضل ترجماته نقل كتاب **فينومينولوجيا الحياة الدِّينيّة**[97] الذي وضعه هايدغر في أثناء تدريسه في جامعة فرايبورغ الألمانيّة وضمّنه ثلاث أمليات : مدخل إلى فينومينولوجيا الدِّين، وأُوغسطين والأفلاطونيّة المحدثة، والتصوّف الوسيطيّ. وترجم أيضًا لكانط وللّاهوتيّ السويسريّ الكاثوليكيّ هانس أورس ڤون بالتيسار (1905-1988) وللفيلسوف الألمانيّ هانس يوناس (1903-1993).

ويعتمد جان غريش السبيل الفينومينولوجيّ في تدبّر حقائق الأشياء. ولكنّه

---

(96) هذه الكتب صدر معظمُها باللغة الفرنسيّة:

Jean GREISCH, *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques*, Paris, Beauchesne, 1973; *Id.*, *Herméneutique et grammatologie*, Paris, CNRS, 1977; *Id.*, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985; *Id.*, *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Paris, Beauchesne, 1987; *Id.*, *Hermeneutik und Metaphysik*, München, W. Fink, 1993; *Id.*, *Philosophie, poésie, mystique*, Paris, Beauchesne, 1999; *Id.*,*Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de* Sein und Zeit, Paris, PUF, 1994; *Id.*, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique de Heidegger*, Paris, Cerf, 2000; *Id.*, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000; *Id.*, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Million, 2001; *Id.*, *Entendre d'une autre oreille. Les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*, Paris, Bayard, 2006.

(97) صدر الكتاب في المجموعة الألمانيّة الكاملة، ثمّ في الترجمة الفرنسيّة في منشورات غاليّمار:

Martin HEIDEGGER, *Phénoménologie de la vie religieuse* (*Phänomenologie des religisen Lebens*), trad. de l'allemand par Jean Greisch, èdition de Mathias Jung, Thomas Regehly et Claudius Strube, Œuvres de Martin Heidegger, Paris, Gallimard, 2012.

لا يلبث أن ينعرج إلى الفِسارة الفلسفيَّة (الهيرمينوطيقا الفلسفيَّة) التي تروم أن تستنطق الأعمال التي فيها تتجلّى حقائقُ الأشياء، على نحو ما يذهب إليه بول ريكور. وكان ديدنه أن يرابط على الأشياء حتّى تأتي إلى الإنسان مجرّدةً من ألبستها المزيّفة. فالفكر ينبغي أن يرعى هذه المرابطة على وجوه شتّى. فالوجه الأوّل من المراعاة يتناول ما يحمل الإنسانَ على التفكّر (كانط، وريكور). والوجه الثاني يؤثِر ما يَضطرّ الإنسانَ إلى التفكّر (دولوز). والوجه الثالث يترصّد ما يستنهض التفكّرَ في الإنسان (هايدغر). أمّا الوجه الرابع من المراعاة، وهو الوجه الذي يُقبل إليه غريش، فيستصفي في الفكر ما به يقوم ويستقيم حتّى يُقبل هو إلى الإنسان في هناء الاعتلان الأمين. ومشروع غريش يشتمل على استساغة كلّ ما أفرج عنه الأقدمون، واستدخال كلّ ما انطوت عليه أعمالُ الفكر الإنسانيّ، واختراق التاريخ الذي يستضيف معاني الوجود الإنسانيّ. ومثل هذه المسؤوليَّة الفكريَّة لا ينهض بها المرء إلّا إذا غاصَ في بواطن تاريخ الفلسفة مستعينًا بأمثولات أربعٍ من الميادين التي أحبّ ارتيادها، عنيتُ بها الميتافيزيقا وفلسفة الدِّين والفينومينولوجيا والفِسارة.

ومن ثمّ، فإنّ الصلة تغدو عميقة في أعمال جان غريش بين الفينومينولوجيا والفِسارة (الهيرمينوطيقا). ذلك أنّ الفينومينولوجيا تتيح للأشياء أن تتجلّى في عمق مؤدّاها، في حين أنّ الفِسارة تتناولها في استجلاء مضامينها التي ترغب هي في الكشف عنها. ويؤثِر غريش على فِسارة الوثوق والاستسلام لانكشاف الظواهر الطوعيّ، وهي الفِسارة الألمانيَّة التي قال بها هايدغر، وحذا حذوه فيها هانز جورج غادامير (1900-2002)، فِسارةَ بول ريكور النقديَّة التي تنظر في شروط الفهم وأصوله ومقتضياته. ومن مقتضيات الفهم الصحيح الاعتراف بانتساب الفهم الإنسانيّ في التأويل إلى قرائن التاريخيَّة أو التاريخانيَّة التي تمهر وجودنا مهرًا دامغًا. أمّا الميدان التاريخيّ الأمثل الذي ينبغي إعمال التأويل فيه، فهو، على ما يذهب إليه غريش، ميدان التلاقي بين قطاعات ثلاثة هي قطاع الحياة، على نحو ما تجلّى في أعمال هنري برغسون (1859-1941) وميشال هنري (1922-2002)، وقطاع الوجود، على نحو ما اعتلن في تأمّلات كارل ياسبرز (1883-1969) ومارتن هايدغر (1889-1976)، وقطاع التفكّر، على نحو ما اتّضحت

معالمه في استقصاءات جان نابير (1881-1960) وبول ريكور (1913-2005). وفي موضع التلاقي هذا تنعقد خصوصيَّة الظاهرة الدِّينيَّة بما هي اضطلاعٌ بمحدوديَّة الحياة والوجود والتفكّر. فالدِّين، بحسب ما يرى غريش، اختبارٌ منبثقٌ من مقتضيات الحياة عينها، يجاريها ويصاحبها ويحتمل منها الأمرّين. ولكنّه في نهاية المطاف يحملها إلى أقاصي مقاصدها، وهي التبصّر في معنى الوجود برمّته.

ولا ريب في أنّ ثلاثيَّة العوسج الملتهب من أبرز الأعمال الفكريَّة التي أنجزها جان غريش. هي مجلّدات ثلاثة استودعها غريش عصارة التفكير الذي ساقه في تحرّي نشأة فلسفة الدِّين، ولاسيّما منذ نحو قرنينِ (منذ أواخر القرن الثامن عشر). وهذه الفلسفة اختُرعت اختراعًا، على ما يذهب هو إليه. ولا بدّ لبحث مستفيض غنيّ كهذا البحث الفلسفيّ الفريد من أن يترصّد أحوالها، ويتعقّب أطوارها، ويستدلّ على مسائلها ودقائقها. وقد أحصى غريش في هذه الثلاثيَّة الفلسفيَّة الفذّة خمسة أطوار في تكوّن فلسفة الدِّين، هي الطور النظريّ أو التفكّريّ أو التأمّليّ (spéculatif)، والطور النقديّ، والطور الفينومينولوجيّ، والطور التحليليّ، والطور الفِساريّ (الهيرمينوطيقيّ). وفي الجزء الأوّل من الثلاثيَّة يتحدّث غريش عن الإرث الفلسفيّ الدِّينيّ الذي وَصَلَ إلينا من القرن التاسع عشر. وفي الجزء الثاني يتناول السبُل أو المقاربات الفينومينولوجيَّة والتحليليَّة. أمّا الجزء الثالث والأخير، فإنّه يعقده لدراسة النموذج الفِساريّ (الهيرمينوطيقيّ).

وتناسب هذه الأطوار المسرى التاريخيّ الذي اجتازته فلسفةُ الدِّين منذ نشأتها حتّى اليوم. وفي كلّ طور ينشط نموذجٌ معرفيّ به تنتظم كل الاستقصاءات الفلسفيَّة التي تتناول ظاهرة الدِّين. وفي الطور النظريّ يبيّن غريش كيفيَّة إتاحة الدِّينِ للعقل الإنسانيّ أن يدرك عمق جوهره، وذلك بحسب ما يذهب إليه هيغل في تنظيراته الفلسفيَّة. فالعقل، بحسب ما يرى هيغل، يبلغ صميم كيانه في الاختبار الدِّينيّ، فيتجلّى حاملًا لقابليّات ذاتيَّة في استجلاء طبيعة الروح المطلق. وفي الطور النقديّ تستلهم فلسفة الدِّين المقولات النقديَّة التي وضعها كانط في تعيين حدود العقل، ورسم آليّات نشاطه، وضبط وظائفه. فإذا بالعقل الكانطيّ النظريّ يُخرج الدِّين من سياق التفكّر الفلسفيّ المحض، ولكنّه يعود فيولجه في باب الضرورات الأخلاقيَّة في العقل العمليّ حيث يستوي الله ضرورةً من

الضرورات، أو مسلَّمةً من المسلّمات التي بها تستقيم الحياة الأخلاقيَّة، ويتبلور المعنى الأخلاقيّ، وينتظم المسلك الأخلاقيّ. وفي الطور الفينومينولوجيّ يتجلّى الدِّين في أصوليَّة ظهوره حالةً من حالات استثارة الوعي الذاتيّ. فإذا بالدِّين ظاهرة تنطوي على ضمّة من المعاني التي لا تعتلن إلّا على قدر ما تؤثّر في استدعاء الالتزام الإيمانيّ الذاتيّ. لذلك كان الطور الفينومينولوجيّ طورَ المقاربة التي تعاين الظاهرةَ في إقبالها إلى الوعي الذاتيّ، فتصف أحوالها وكيفيّاتها ووجوهها ومناحيها. أمّا الطور التحليليّ، فيعتمد فيه غريش على مقاربات فيتغنشتاين الأوّل وفيتغنشتاين الثاني، وفيه يستند أيضًا إلى استقصاءات حلقة فيينّا. وفي هذا الطور، تنصرف الفلسفة إلى تحليل اللغة الدِّينيَّة، وتحليل الخطاب الدِّينيّ، وتحليل الاختبار الدِّينيّ الوجوديّ الذاتيّ. واستنادًا إلى مثل هذه التحاليل يتّضح أنّ معظم الكلمات والمقولات والمفاهيم التي يستخدمها الناس في وصف الألوهة ووصف علاقتهم بها إنّما تنسلك في سياق التعابير التي لا تخضع لمقاييس الحكم الموضوعيّ، شأنها في ذلك شأن الكلام الذي به يُفصح المرء عن تذوّقه جمالات الفنّ أو بهاءات الموسيقى. والطور الأخير هو الطور الفِساريّ الذي أنضجته فِسارة بول ريكور وبلغت به أوج إنجازاته. والدِّين في الطور الفِساريّ مستودعٌ من القابليّات البنيويَّة المعدّة للتفسير والتأويل. ومن فضائل الفِسارة الدِّينيَّة أنّها تستجمع وتستثمر كلّ إسهامات العلوم الإنسانيَّة في ترصّد هذه الظاهرة الفريدة في المشهد الثقافيّ الكونيّ حيث يحلو للإنسان أن ينعتق من قيود التاريخ ويحلّق في فضاءات التسامي الإلهيّ.

ويحرص جان غريش في ثلاثيّته على الأمانة في عَرض المذاهب الفلسفيَّة التي تُعنى بالدِّين. فيكشف عن خلفيّاتها، ويشرح منطلقاتها، ويبيّن منطقها وحججها، مستفيضًا في كثير من الأحيان في سوق الشواهد المستلّة من المظانّ الأصليَّة. ولكثرة ما تحتشد في أبحاثه مثل هذه الاقتباسات، يعسر على المرء، بين الحين والحين، أن يظفر بالخيط الناظم لكلّ مذهب على حدة. غير أنّ غريش يستدرك هذا الزخم البحثيّ الوافر، فيعقد التناولات التوليفيَّة التي تجمع شتيت الأفكار المبثوثة في مذهب كلّ فيلسوف. ويسارع من ثمّ إلى مساءلة الفيلسوف والاستفسار عن معنى الحدود التي ترتسم في أفق الطرح الفكريّ الذي يعتصم به. وفي ذلك كلّه تتجلّى الأسئلةُ النقديَّة التي يصوغها غريش في مختتم كلّ فصل

منبئةً باحتمال تجاوز البحث حدودَه الذاتيَّة وقابليّته للانفتاح على آفاق وأبعاد لا تملك مثلُ هذه الأسئلة إلّا أن تشرعه لها. وفي جميع هذه التناولات، يحرص غريش على إبراز الإسهام الفعليّ الذي أتى به هؤلاء الفلاسفة في بناء فلسفة الدِّين المعاصرة على تعاقب قرنين من الإنتاج الفلسفيّ الرصين.

ومن الخطط البحثيَّة التي يعتمدها غريش في ثلاثيّته تصنيفُ الفلاسفة وتوزيعهم على المحاور الخمسة المذكورة. والمعلوم أنّ في كلّ تصنيف ظلمًا وإجحافًا لأنّ أغلب الفلاسفة تتجاوز أبحاثُهم حدود الحقول الموضوعيَّة التي يضعها المنطقُ المألوف في التأريخ للفكر الفلسفيّ. ففي المحور النظريّ أو التأمّلي يُدرج غريش، على سبيل المثال، الرسالة التعليميَّة البابويَّة (إيمانٌ وعقلٌ) التي أذاعها البابا يوحنّا بولس الثاني في عام 1998 ليبيّن للمؤمنين المسيحيّين أنّ الإيمان والعقل جناحان متعاضدان يحملان الإنسان على الارتقاء إلى التأمّل المغني في غرّة الحقّ الإلهيّ. ويرى غريش أنّ هذه الرسالة البابويَّة تحثّ الإنسان على الانعتاق من قيود المعاينات الحسّيَّة التجريبيَّة الجزئيَّة المبتورة، والارتفاع إلى مستوى البحث عن الأصل المتين والمعنى العميق في تطلّب الحقّ الأسمى. ومثل هذه الدعوة تضع الرسالة البابويَّة في موضع التنظير الفلسفيّ المحض الذي يستنكف منه الفكرُ المعاصر الباحث عن استجلاء معاني الدقائق اللطيفة في اختبارات الإنسان اليوميَّة. لذلك يسأل المرء عن المغزى الذي تحمله هذه الرسالة في قرائن المسعى الفلسفيّ المعاصر الذي بات يجتنب الغوص في الماورائيّات المجرّدة، ويؤثِر التحرّي الصبور لوقائع الحياة في أدقّ تجلّياتها. وزيادةً على ذلك، فإنّ هذه الرسالة البابويَّة تصدح بنبرات دفاعيَّة تذكّر المؤمن المسيحيّ بالموقف الذي وقفته المسيحيَّةُ في مختلف كنائسها من الحداثة ومن استدعاءاتها المربكة وتحدّياتها المستفزّة. ومع أنّها لا تصرّح بضرورة انتقال الفكر المسيحيّ من طور اللاهوت الطبيعيّ الدفاعيّ الذي نشط في القرون الوسطى وامتدّت آثاره إلى مطالع القرن العشرين، إلّا أنّها تُفرد للحكمة الإنسانيَّة المقام الأسنى، فتشرع الأبواب على اقتبال طوعيّ للحقل البحثيّ الجديد الذي سيلج نطاقَ التعليم الجامعيّ، ولاسيّما اللاهوتيّ منه، عنيتُ به حقل فلسفة الدِّين.

وإذا ما تناول المرء المحور الفينومينولوجيّ في الثلاثيَّة، أدرك أنّ غريش يجعل فيه مقام الصدارة للفينومينولوجيا الهوسّرليَّة. فيتخيّر من الفلاسفة الفرنسيّين

المعاصرين في الجزء الثالث مَن يناصرون هوسّرل ويؤيّدون مذهبه، ومنهم ميشال هنري، وجان-لوك ماريون (1946-...)، وجان-إيف لاكوست (1953-...)، وجان-لوي كريتيان (1952-...). أمّا هايدغر، فيضعه في المحور الفِساريّ (الهيرمينوطيقيّ) ويتوسّع في بعض الانتقادات القاسية التي ساقها له هؤلاء الفينومينولوجيّون الفرنسيّون. ويبدو أنّ غريش يضع في موضع الصدارة الفكر الفينومينولوجيّ الفرنسيّ الذي يعارض التحفّظ الأنطولوجيّ الهايدغريّ، ويعارض الحرص الهايدغريّ على التمييز بين الكائنات والكينونة. فيعمد إلى استعراض الأفكار التي استلهمها الفينومينولوجيّون الفرنسيّون من هوسّرل وطوّروها من أجل إدراك أفضل لكيفيّات امتلاء قصديَّة الوعي وتشبّعها بالحدوسات الملتمعة.

وفي هذا الجزء الثالث يعقد غريش بحثًا مستفيضًا في فلسفة الدِّين عند هايدغر وعند ريكور. فيتناول نصوص هايدغر الأولى التي أنشأها في العشرينيّات من القرن المنصرم والتي نُشرت في مجموعة الأعمال الكاملة (المجلّد 60). وفي هذه النصوص يتأوّل هايدغر مقتطفات من رسائل بولس إلى الرومانيّين وإلى التسّالونيكيّين وإلى الغلاطيّين، ويتدبّر معاني الكتاب العاشر من اعترافات أُوغسطين ومقالات المعلّم إيكهارت (1260-1328) ومواعظه. ففي نظر غريش، تتجلّى مقولة المقدّس كالخيط الناظم الهادي الذي يربط كلّ كتابات هايدغر بعضها ببعض منذ زمن أمليات ماربورغ الجامعيَّة حتّى زمن النضج الأخير المعتلن في مقابلة مجلّة دير شبيغل حيث أفصح عن اعتقاده، فصرّح بأنّ العالم به حاجةٌ ماسّةٌ إلى إله يخلّصه من ضياعه. واستنادًا إلى مثل هذا التطوّر، يرسم غريش أنّ هايدغر غدا يشاطر المسيحيَّة قسطًا كبيرًا من انتظاراتها ورجاءاتها.

ويمضي غريش إلى تحليل البناء الفِساريّ الضخم الذي شيّده بول ريكور. فيبيّن أنّ فِسارة ريكور تستند إلى التمييز الحصيف بين فعل الإيمان وفعل التعقّل أو التفلسف، وبين فعل الفهم وفعل الشرح، وبين فعل الشهادة الملزِمة وفعل المسافة المحايدة. وحين يتناول ريكور نصوص الكتاب المقدّس، يعكف على تأوّلها تأوّلًا يستخرج منها طاقات الإلهام التي تختزنها. أمّا الفِسارة اللاهوتيَّة الكتابيَّة التي تليق بمثل هذه النصوص، فتعتمد، في نظر ريكور، على ثلاث طرائق منهجيَّة. فالطريقة الأولى تُلزم القارئ في وجوده وحياته بحيث يقترن

التأويل بطبيعة الالتزام الإيمانيّ الوجوديّ. والطريقة الثانية تتحرّى كيفيّات الاعتلان الإلهيّ في نصوص الكتاب المقدّس. أمّا الطريقة الثالثة، فتتخيّر بضعةً من المقولات الأساسيَّة التي تنطوي على قابليّات ثرّة من الإلهام الذاتيّ، وهي مقولة الحياة، ومقولة الوجود، ومقولة التفكّر. وهي مقولاتٌ يحتضنها كلُّ دين لأنّها الموضع الأسنى للتفاعل الناشط بين المشيئة الإلهيَّة والتلقّي الإنسانيّ. واعتمادًا على هذه التصوّرات الفِساريَّة، يوضح غريش أنّ ريكور، في الأزمنة الأخيرة من أعماله، أدخل مفهومَي فِسارة الذات وفِسارة الإنسان القادر، وعاين فيهما حقلًا رحبًا من الدلالات التي تُغني فلسفة الدِّين.

وفي ختام الثلاثيَّة يأمل غريش أن يكون قد أسهم في تبيان تصوّر جامع مانع لفلسفة الدِّين يجعلها قادرةً ومؤهّلةً للتفكّر في الدِّين في جميع تجلّياته ومظاهره وأبعاده ومناحيه وجوانبه. ومثل هذه المقاربة تقتضي أوّلًا أن تتناول الفلسفةُ الدِّين استنادًا إلى الظواهر اللصيقة به، لا اعتمادًا على مفهوم نظريّ سابق على التناول يُكره الظواهر على الانسلاك في متطلّباته. وتقتضي ثانيًا أن تتقصّى الفلسفةُ التعابير الشعائريَّة والطقوسيَّة والرمزيَّة التي يحملها الدِّين وتدبّر الإفصاحات الذهنيَّة الفكريَّة التي يومئ إليها. وتقتضي ثالثًا أن تستضيف الفلسفةُ الدِّين في رحاب المسرى التاريخيّ الأشمل الذي ينسلك فيه الوعيُ الإنسانيّ الفرديّ والجماعيّ. واعتقاد غريش أنّ ثلاثيّته تضطلع بمثل هذه المسؤوليَّة الفكريَّة الخطيرة. لذلك نراه يعكُفُ على استطلاع المعاني التي تزخر بها الحياة (هنري برغسون)، وينطوي عليها الوجود (كارل ياسبرز)، ويتطلّبها التفكّرُ الملتزم الواعد (جان نابير). هي الحياة منبتُ الإبداع، وموقد الاشتعال، وعوسج الالتهاب. في تضاعيفها يسري تدفّق الحياة الروحيَّة الصوفيَّة السرّيَّة. الحياة حياةٌ على قدر ما تهب ذاتها للآخرين عطيَّةً مجّانيَّة، تئنّ أنينًا من عظمة سخائها، وقد شاءته بلا مقابل. هو التفكّر يواكب حركة الحياة من غير أن يلوي عنقها ويُخضعها لمسلّماته النظريَّة الأصليَّة، على غرار ما يصنعه الفلاسفةُ المثاليّون. ويتحرّى الرموز التي بها تجتهد الحياة في الإفصاح عن سرّها، وذلك من غير أن يضغط عليها أو يحبسها في قوالب مفاهيمه. هو الوجود يبحث له الإنسانُ عن مفاتيح بنيانه المذهل، فيعاين فيه منفسحًا رحبًا من التدفّق والتفوّر يتجاوز حدود المرئيّات والمنظورات ليبلغ تخوم المطلق، وقد ارتسم في هيئة رموز لا بدّ للإنسان المؤمن من التبحّر في دلالاتها.

في هذا السبيل يعتقد غريش أنّ الإنسان يمكنه الارتقاء إلى الكيان الفائض الذي لا يستوعبه مستوعَبٌ، وإلى الغنى الأعظم الذي يفوق كلّ المحمولات، وإلى الرحابة المشرعة التي تتجاوز كلّ الامتلاءات التاريخيّة المحدودة.

ومن الأمثولات البليغة التي تنطوي عليها هذه الثلاثيّة أنّ غريش أمسك بالجدليّة المنشئة لحركة التفكّر الأساسيّة في فلسفة الدِّين، عنيتُ بها التوتّر البنّاء بين تصوّر الحياة عوسجًا ملتهبًا به تتّقد أنوارُ الاختبار الإيمانيّ المفضي إلى التسامي الإلهيّ، وتصوّرها حقلًا سَنِيًّا من التطلّب العقليّ النقديّ تشعّ أنوارُه إشعاعًا يخترق كلّ الاختبارات الوجوديّة ليقيسها بمقياس المقتضيات العقليّة الصارمة. ولا ريب في أنّ مثل هذه الجدليّة هي التي تعيّن سبُل المعالجة التي ينبغي أن تسلكها الموضوعات الأساسيّة التي تتناولها فلسفةُ الدِّين، ومنها، على سبيل الذكر لا الحصر، مسألة تعيين جوهر الدِّين، ومسألة استخراج معنى التعدّديّة الدِّينيّة والتعاقب التاريخيّ للأديان، ومسألة قوام الحقيقة التي ينادي بها كلُّ دين على حدة، ومسألة السعي إلى دين مطلق يفترضه الوعي الإنسانيّ موئلًا ومؤتلفًا لجميع عناصر الاختبار المبثوثة في جميع الأديان. وفي هذا السياق، يجتهد غريش في تسويغ تضافر الحقول المعرفيّة التي تُعنى بمثل هذه المسائل، فيتبيّن له أنّ هناك ارتباطًا عضويًّا ينبغي توطيده بين فلسفة الدِّين وعلم اللاهوت والعلوم الدِّينيّة. هذا الثالوث المعرفيّ خليقٌ وحدَه بجعل فلسفة الدِّين التي ينتصر لها غريش قادرةً على تجاوز مجرّد البحث التأريخيّ في الأفكار الفلسفيّة الدِّينيّة، وبلوغ تفكّر فلسفيّ أصيل في دعوة فلسفة الدِّين ووظيفتها ودعوتها ورسالتها ومؤدّاها المعرفيّ الإبستيمولوجيّ.

6. فلسفة الدِّين بالعربيّة إصلاحًا للذهنيّة الدِّينيّة العربيّة.

قِلّةٌ نادرةٌ من الفلاسفة العرب المعاصرين تناولت الدِّين في ذاته، وتفكّرت فيه تفكُّرها في موضوع مستقلّ محايد منزّه عن أهواء المبايعة الذاتيّة وعوائقها المعرفيّة. وجُلّالهمّ انحصر في أن يتناول الفكرُ العربيّ المعاصر الدِّينَ في ارتباطه بالقوميّات المتدافعة، وبالصراع العربيّ الإسرائيليّ، وبالصراع الأيديولوجيّ العربيّ الغربيّ، وبالمجادلات الدِّينيّة اللاهوتيّة المسيحيّة الإسلاميّة، وبمسائل

الإلحاد والعلمانيَّة. وقد يعزو بعضُهم أسباب هذا الانغلاق إلى الإرث الكلاميّ الثقيل الذي تواتر إلى الفكر العربيّ من مجادلات أهل الكلام الوسيطيَّة، ومنازعات مذاهب المعتزلة والأشعريَّة والشيعة، وتضارب آراء الفلاسفة العرب بين مناصر للشريعة، ومؤيّد للحكمة، وجامع بين الحكمة والشريعة. ويبدو أنّ قضيَّة التوفيق بين الحكمة والشريعة في الفكر العربيّ الوسيطيّ، وهي القضيَّة التي توازي في جوهرها قضيَّة التوفيق بين الإيمان والعقل في الفكر الغربيّ المسيحيّ الوسيطيّ، ما انفكّت ترسم الخلفيّات المعرفيَّة الناظمة للتفكّر العربيّ المعاصر في الدِّين. وإذا ما تناول المرء النماذج المعرفيَّة الوسيطيَّة (المعتزلة، والأشاعرة، والراوندي، وابن سينا، والغزالي، وابن طفيل، وابن ميمون، وابن رشد، وابن تيميَّة، وابن قيّم الجوزيَّة، وابن خلدون)، والنماذج المعرفيَّة الحديثة (محمّد علي السنوسي، ورفاعة رافع الطهطاوي، وخير الدِّين التونسي، وفارس الشدياق، ووليّ الدِّين يكن، ومحمّد عبده، وعبد الحميد الزهراوي، ومحمّد الخضر حسين، وجمال الدِّين الأفغاني، والآلوسي، وفرح أنطون، ومحمّد رشيد رضا، وشبلي الشميّل، وعلي عبد الرازق، وأحمد لطفي السيّد، وعبّاس محمود العقّاد، وعبد الرحمن الكواكبي، وعبد الحميد بن باديس، وغيرهم)، تبيّن له أنّ جميع هؤلاء المفكّرين، على اختلاف مشاربهم وتباين مذاهبهم، كانوا يجمعون على تناول الدِّين تناولًا مبنيًّا على مبدإ المبايعة الذاتيَّة ومبدإ التسليم بالأصل الإلهيّ، ما خلا قلّة قليلة من الملاحدة الوسيطيّين كالراوندي (827-911)، واللاأدريّين المحدَثينَ كشبلي الشميّل (1850-1917). ومن ثمّ، لا يسع المرء أن يفترض نشوء فلسفة عربيَّة في الدِّين في الأزمنة الوسيطيَّة والأزمنة الحديثة. فالفلسفة في ذاتها كانت هامشيَّةً في وجودها، تناضل في سبيل انعتاقها من سطوة علم الكلام.

وفي الأزمنة المعاصرة، حاول بعضُ الفلاسفة العرب أن يهيّئوا للفلسفة سبيلًا مستقلًّا محايدًا لتناول موضوع الدِّين، وذلك من بعد أن استطاعت الفلسفةُ العربيَّة، ولو على خفر وتردّد، أن تستقلّ بعض الاستقلال عن الأنظومة الدِّينيَّة والأنظومة الأيديولوجيَّة العربيَّة. ويبدو لي أنّ الفلاسفة العرب المعاصرين ينقسمون إلى فئتين. الفئة الأولى تجتهد في تناول الدِّين تناولًا فلسفيًّا منزّهًا عن أغراض المبايعة، والتسليم التلقائيّ بالأصل الإلهيّ، والائتمار بمقولات الأنظومة

الدِّينيَّة. ومن هؤلاء، على سبيل المثال، زكي نجيب محمود، وصادق جلال العظم، وعبدالله العروي، ومحمّد أركون، وبولس الخوري، وعزيز العظمة، وعادل ضاهر. أمّا الفئة الثانية، فتتوسّل بالفلسفة وبالعلوم الإنسانيَّة، ولاسيّما الفِسارة الدِّينيَّة، لتأصيل الظاهرة الدِّينيَّة وفهمها فهمًا فلسفيًّا يُفضي إلى تسويغ الأنظومة الدِّينيَّة الممسكة بها. ومن هؤلاء، على سبيل الذكر، مالك بن نبي، ومحمّد عابد الجابري، وعبد الوهاب المسيري، ومحمّد عزيز الحبّابي، ومحمّد باقر الصدر، وعلي شريعتي، وشارل مالك، وكمال يوسف الحاج، ورُنيه حبشي، وطه عبد الرحمن، وسواهم. وقد اجتهدت الفئةُ الأولى في تناول الدِّين تناولًا فلسفيًّا بصفته جزءًا من الثقافة، فجعلته موضوعًا فلسفيًّا محايدًا أتاح لها أن تحلّلَ تحليلًا متنوّع المذاهب بنية الظاهرة الدِّينيَّة في أصولها وفروعها، وفي عناصرها المنشئة وقرائنها الحاسمة، وفي أثرها وتجلّياتها، وفي اشتباك مظاهرها واقترانها بمجالات الحياة الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة والثقافيَّة. أمّا الفئة الثانية، فأفردت للدين المقام الأعلى في ترتيب أصول المعارف والمعتقدات، وجعلته هو الناظم لأحوال الناس ومسالكهم واختياراتهم وقراراتهم وعلاقات بعضهم ببعض. وحرصت الحرص كلّه على توطيد برهان الأسبقيَّة المطلقة للمشيئة الإلهيَّة في الخلق والإنشاء والجعل والتقويم والهداية. وفي جميع الأحوال، يتّضح للمرء أنّ وظيفة فلسفة الدِّين في الفلسفة العربيَّة المعاصرة، على تنوّع مسالكها، قد انحصرت إمّا في الانتصار للأنظومة الدِّينيَّة، وإمّا في التمييز بين القوميّات والاشتراكيّات والأصوليّات، وإمّا في محاربة الأصوليّات الدِّينيَّة المتطرّفة، وإمّا في ربط الدِّين بالنموّ الاجتماعيّ الاقتصاديّ وبالتوعية السياسيَّة، وإمّا في التمييز بين السياسيّات والدِّينيّات والدفاع عن العَلمانيَّة. ولا غرابة، من ثمّ، أن تنطبع فلسفة الدِّين العربيَّة المعاصرة بالخلفيَّة الثقافيَّة الضابطة للتفكير العربيّ وللمسلك العربيّ، وبهموم المجتمعات العربيَّة المعاصرة ومشكلاتها الاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة.

وبناءً على هذا كلّه، لم تتمكّن الفلسفةُ العربيَّة المعاصرة من تناول الدِّين في ذاته، بمعزل عن هذه الخلفيّات والهموم. ولم تقوَ حتّى الآن، إلّا في ندرة نادرة من الحالات الفرديَّة، من بناءالأسُس المعرفيَّة الإبستيمولوجيَّة الصالحة لإدراك فلسفيّ محض للظاهرة الدِّينيَّة، وصياغة تصوّر فلسفيّ مستقلّ يتدبّر معاني

هذه الظاهرة في ذاتها. واعتقادي أنّ فلسفة الدِّين، حين يتعزّز مقامُها في المجتمعات العربيَّة وتترسّخ ركائزُها وتنتشر فوائدُها، يمكنها أن تساعد الإنسان العربيّ على الارتقاء الفكريّ والتميّز الحضاريّ في وجوه شتّى. ففلسفة الدِّين تهيّئ أوّلًا للإنسان العربيّ أن يضع الدِّين في موضعه الملائم، فتُعتق طاقة الإيمان فيه من هيمنة الأنظومة الدِّينيَّة، حتّى يتسنّى للإنسان أن يتناولها منفسحًا حرًّا لاختبار المعنى الإنسانيّ المطلق الناشب في أفق التطلّب الأقصى. وتُتيح فلسفة الدِّين ثانيًا للإنسان العربيّ أن يعيد التوازن والانسجام بين مقتضيات العقل الضروريَّة ومستلزمات الاختبار الإيمانيّ هذه. فتعود للعقل مكانتُه في تدبّر الأمور، وتحليل الوقائع، واستخراج العلل الموضوعيَّة، وترتيب الأشياء والمقامات والعلاقات، ونظم المعاني الإنسانيَّة اللصيقة بالاختبارات الفرديَّة والجماعيَّة التاريخيَّة. وتمنح فلسفة الدِّين ثالثًا الإنسان العربيّ القدرة على فكّ التشابك المرهق بين الدِّينيّات والسياسيّات والقدرة على تحليل الظاهرة الدِّينيَّة في تجلّياتها التاريخيَّة وانغلالاتها البنيويَّة المحجوبة، وذلك في سبيل تحرير الواقع الإنسانيّ من سلاسل التصوّرات العتيقة التي ما برحت الأنظومة الدِّينيَّة تفرضها على الوعي العربيّ وعلى المجال العموميّ العربيّ. وتساعدُ فلسفة الدِّين رابعًا الإنسان العربيّ على إدراك معاني النسبيَّة التاريخيَّة في ادّعاءات الأديان ومطالبها الإقصائيَّة في الاستئثار الحصريّ بالحقيقة. فالأديان كلّها تغدو أشبه باجتهادات أفرجت عنها عبقريَّةُ الشعوب للإفصاح عن توق الإنسان الكونيّ إلى إدراك حقائق الكون والحياة والوجود القصيَّة. ففلسفة الدِّين، بحيادها وموضوعيّتها وعلميّتها وتعاطفها النقديّ مع جميع ضروب الاختبارات الدِّينيَّة، هي وحدَها تهب للإنسانِ العربيّ السكينة الداخليَّة التي تجعله يهنأ بتراثه الإيمانيّ من غير أن تمتحنه تجاربُ الاستعلاء والإقصاء والهيمنة والضمّ والإلحاق والإذابة. وفلسفة الدِّين هي وحدها الضمانُ الفكريُّ الذي يكفل التشابك الجدليّ السليم المغني بين الذاتيّات والغيريّات في تحاور الحضارات.

7. التعريب في العوسج الملتهب : التحدّيات المربكة والمقتضيات العلميَّة.

من الحقائق البديهيَّة في كلّ تعريب فلسفيّ أنّ النقل لا يستقيم إلّا على قدر ما يراعي أسلم الأصول وأمتن القواعد. ومن هذه الأصول والقواعد إتقانُ

اللغتين، المنقول منها والمنقول إليها، وفهم الانتقال الدلاليّ بينهما، والتمكّنُ من الحقل الموضوعيّ الذي يجري فيه النقل، والاطّلاعُ الدقيق على الخلفيّات الثقافيّة الناظمة للأفكار المبثوثة والمضامين المستعرضة والتحليلات المسوقة. وفي تعريب هذه الثلاثيّة الفذّة جهدٌ محمودٌ، وجرأةٌ كبيرةٌ، وصبرٌ عظيمٌ على الأوضاع الأجنبيّة العسيرة التي تنطوي عليها المجلّدات الثلاثة. ولقد تناولت نصَّ التعريب في أدقّ تفاصيله، وقارنت مواضعه الملتبسة بالأصل الفرنسيّ، فتبيّن لي أنّ من اجتهد وعرَّب أفرغ وسعه في إتقان ترجمته وإلباسها رداء اللسان العربيّ. غير أنّ سعة المعارف التي تشتمل عليها الثلاثيّة، ودقّة الميادين اللاهوتيّة والفلسفيّة التي يرتادها الفيلسوف الفرنسيّ جان غريش، ولّدتا بعضًا من الحيرة والتردّد في غير موضع من مواضع التعريب. لذلك أوشكت بعضُ النصوص المعرَّبة أن تُفرج عن مقابل عربيّ لا يلائم مقاصد الفكر في ذهن المفكِّر.

وعليه، كان لا بدّ من تناصر الجهود التعريبيّة والتدقيقيّة للاسترشاد الأمين بالخلفيّة الفكريّة الدِّينيّة المسيحيّة للكاتب الفرنسيّ جان غريش. فالكتاب كلّه مبنيٌّ على اختبار الفكر الفلسفيّ الغربيّ المتأثّر بالتصوّر الدِّينيّ المسيحيّ. وكان لا بدّ من إضافة بعض الحواشي التي تستوضح ضمّةً من المفاهيم اللاهوتيّة المسيحيّة التي قد يغيب مدلولها عن ذهن القارئ العربيّ المسلم والعَلمانيّ. ولكي يتّصف التعريبُ بصفات العلميّة والموضوعيّة والحياد الفكريّ السليم، تضاعفت هذه الجهود في تجويد الإدراك الأنسب لخلفيّات التفكير الفلسفيّ المسيحيّ والتفكير اللاهوتيّ المسيحيّ، وفي رفع الالتباس عن بعض المفاهيم الفلسفيّة التي لا يعثر المرء بيسر على عديل لها في اللغة العربيّة، وفي تخيّر التعابير العربيّة التي تلائم أفضل ملاءمة لطائف التعبير الفرنسيّ الخاصّ.

وقلّما عاين المرء رجلًا كالفيلسوف الفرنسيّ جان غريش ضربَ في عبقريّة الإدراك الفلسفيّ الدِّينيّ بسهم وافرٍ، فنبغ في الاستدلال على لطائف التميّز والاختلاف بين المذاهب المتدافعة في فلسفة الدِّين الحديثة والمعاصرة. فكان لا بدّ من أن يُقيَّض لعمله الفذّ صبرٌ عظيمٌ وعلمٌ دقيقٌ واستقصاءٌ أمينٌ حتّى تخرج ثلاثيّتُه في حلّة عربيّة قشيبة تليق بمضامينها. وممّا لا ريب فيه أنّ مثل هذا التعريب سيفتح للفكر العربيّ المعاصر آفاقًا رحبة من التصوّرات والدلالات

والمعاني التي ستُسعفه في تجديد عدّته الفلسفيَّة، وإصلاح بناه التفكّريَّة النقديَّة، وشحذ أدواته الاستكشافيَّة المعرفيَّة من أجل تناول أعمق تطلّبًا، وأشدّ امتحانًا، وأصلب بنيانًا لظاهرة الدِّين في جميع تجلّياتها المربكة في الاجتماع العربيّ المعاصر.

مشير باسيل عون

تمهيد

هدف هذا الكتاب، وهو سليل تدريس جامعي ومُخصَّص لطلاب الجدارة في الفلسفة والثيولوجيا (علم اللاهوت) في المدرسة الكاثوليكية في باريس، هو تقديم عرض تاريخي لفلسفة الدِّين إلى الجُمهور الفرانكوفوني. وقد صدرت طبعة أُولى أكثر إيجازًا بكثير، في سنة 1991، بعنوان: فلسفة الدِّين بإزاء الواقع المسيحي[1]. وفي هذه الطبعة أجريتُ تعديلًا كبيرًا على لائحة المُؤلّفين فأدخلتُ فيها أسماء جديدة، لكنني حافظتُ على صيغة «مثالية نَمُوذَجِيَّة» لمُقاربة النَّماذِج الكُبرى (باراديغم) المُسيطرة على ابتكار فلسفة الدِّين منذ قرنين. والتحليل الذي وضعته للباراديغمات الخمسة الآتية: «العقلاني»، و«النقدي»، و«الظاهراتي»، و«التحليلي»، و«الهيرمينوطيقي»، يتوزّع على مُجلّدين، يحتوي الأول المقدّمة العامة وتحليل الباراديغمينِ العقلاني والنقدي، والثاني الباراديغمات الثلاثة الباقية والبيبليوغرافيا العامة. وما يُسَوِّغ جمع الثلاثة الأخيرة في مُجلّد مُستقل هو كونها لم تتشكّل إلّا في بداية القرن العشرين.

وقد حَرَّرْتُ هذا الكتاب بالتزامن مع ثُلاثية مخصَّصةٍ للظاهراتية التأويلية[2]. إنّ هَمّ «إنقاذ الظواهر في أثناء تأويلها» أجبرني أكثر من مرة على سلوك درب المُغامرة في حقل فلسفة الدِّين، فصار أكثر إلحاحًا عليّ أن أُجريَ بحثًا مُعَمَّقًا في منزلة هذا التخصّص discipline بالذات، الذي، بالمعنى الدقيق الذي أعطيته إيّاهُ، لم يُبصر النور إلّا في سياق كُتب النقد الثلاثة لكانط.

---

(1) «LA philosophie de la religion devant le fait chrétien», dans Joseph DORÉ (éd.), *Introduction à l'étude de la théologie*, t. I, Paris, Desclée, 1991, p.243-514.

(2) *l'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne*, Paris. Éd. du Cerf, 2000; *Le Cogito herméneutique. Les racines cartésiennes de l'herméneutique philosophique*, Paris, Vrin, 2000; *Paul Ricœur: l'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001.

والعنوان العام للكتاب، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل**، اختِير ليتناسق مع عنوان الكتاب الأول من الثلاثية: هناك حيث توجد «شجرة حياة»، ليس «العَوْسَج المُلْتَهِب» ببعيد! وللتعبير عن ذلك بكلام أقل بلاغة، إذا افترضنا أنَّ فلسفة الدِّين على صِلة بمُختلف «الأنوار المقدّسة» التي ظهرت في تاريخ البشرية من البداية إلى اليوم، وإذا افترضنا أيضًا أن الدِّين من أقدر الأجهزة على توليد «المعنى»، المعنى الذي كان توجيهًا منذ البدء، لا يصبح المعنى مفهومًا إلّا إذا ميّزنا في داخله انعكاسات غامضة أو مُبهرة للحياة المطلَقة نفسها.

وليسَ لأسباب بحثية فحَسْب، ولكي أتدارك غياب مُقدّمة تاريخية باللُّغة الفرنسية، بدا لي ضروريًّا أن أقفَ طويلًا أمام الممهّدات التاريخية، من غير أن يكون قصدي كتابة تاريخ شامل لهذا الحقل المعرفي، من أيّام كانط إلى أيامنا. إذ إنّ ما هو مُضمر داخل المُقاربة التي اعتمدتها هو تصوُّر «هيرمينوطيقي» مُعيَّن للعَلاقة القائمة بين الفكر الفلسفي الحيّ والتاريخ. وللذينَ يتهمونني بالإكثار من المُنعرجات التاريخية تجنُّبًا لمُواجهة «الأُمور بذاتها»، أقول: إنَّ هذه التحليلات التاريخية، مهما يكن الأمر، كانت ضرورية لي لأُوضّح المهمّات التي أُنجِزُها وتتعلّق بدراسة فينومينولوجيَّة [ظاهراتية] هيرمينوطيقية [تأويلية] للدِّين.

وللتعبير عن ذلك من خلال صورة بلاغية، بحسَب ما يقترح قَزحيا برلان وهو يشرح نصًّا يونانيًّا غامضًا[3]، يمكننا تصنيف الفلاسفة على نموذَجَينِ: «القنافذ» الذين يعيدون كل شيء إلى الفكرة التوجيهية نفسها، و«الثعالب» الذين يلاحقون أفكار عدة في الوقت نفسه. أعرف أنني، في كل الأحوال، أكثر انتماءً إلى سُلالة الثعالب[4] منّي إلى سُلالة القنافذ. وإنني آمل بلا شكٍّ أن يُتيح وُلوجي هذه الحَلَبات التاريخية المتعدّدة في هذه الصفحات للآخرين غَوصًا أكثر عُمقًا في البحث داخل حقل معرفي لا يزال، ربّما في فرنسا أكثر ممّا في سواها، بدرجةٍ كبيرةٍ، «علمًا ما زلنا نبحث عنه».

(3) «للثعلب جولات كثيرة وللقنفذ جولةٌ واحدة. لكنها مشهورة»، ARCHILOQUE, *Épodes* éd. François Lasserre et André Bonnard, Paris, Les Belles Lettres, Coll. «Budé», 1958, p.54-55.

(4) الحيوان عينه هو بطل رواية *Rénert*، تحفة الأدب اللوكسمبورغي التي وضعها ميشال رودانج، وكان مدرِّسًا في القرية التي وُلِدتُ فيها.

وحليفي المفضل في هذا المجال (أو حُجّتي المفَضَّلة) هو هوسرل، مؤسّس الظاهراتية. ففي ملحقه المشهور 28 التابع للفقرة 73 من نصّ **أزمة العلوم الأوروبية** *Krisis* (الذي هو مقدّمته التاريخية للظاهراتية المُتعالية، وهو في الوقت نفسه وصيّتُهُ الفلسفية)، يُشير إلى ضرورة أنْ يبتكر كلّ فيلسوف «قصيدته في تاريخ الفلسفة»، وهي قصيدة «ليست ثابتة جامدة ولا تبقى كذلك». وكلّ نسخة جديدة، يقول هوسرل، «تخدمه ويُمكن أن تخدمه كي يفهم نفسه، ويفهم مشروعه، في إطار علاقة هذا المشروع بسواه من المشاريع وبـ 'قصيدة' كلّ مشروع، وكي يفهم، في النهاية، من خلال ذلك، المشروع العام برُمَّته»[5] الخاصّ بكلّ أولئك الذين، لسبب أو لآخر، يُعرّضون أنفسهم لخطر الفهم الفلسفي.

وكلمة «ابتكار» الواردة في العنوان الفرعي لهذا الكتاب تنطوي على دلالتين: موضوعية وذاتية.

فموضوعها الصوري هو ابتكار فلسفة الدِّين بصفتها حقلًا فلسفيًّا **قائمًا بذاته** *sui generis*. وهو يفترض اكتشاف حقل بحثي خاص مُتمايز من الثيولوجيا الفلسفية التي تطرح التساؤل عن كيفية مجيء «الإله»، أو الله، من الفلسفة، وكذلك عن «الفلسفة الدِّينيَّة» التي تبرز الآثار implications الفلسفية الناجمة عن رؤيا دينية خاصة للعالم. من زاوية أكثر ذاتية، يُمكن أن تقرأ أبحاثي كأنها «نسختي الشعرية» لِتاريخ فلسفة الدِّين.

وعلى القارئ أن يُقرّر مدى كون هذه «القصيدة»، التي «ابتكرتُها بُغيَةَ بناء ما سَمّيتُه «النَّمُوذَج الهيرمينوطيقي» لفلسفة الدِّين، مقبولة recevable أو غير مقبولةٍ. وآمل، على كلّ حال، أن تُسهِمَ هذه التحليلات في توضيح فرضيات سِجَال عام جارٍ حاليًّا بشأن الموروثات patrimoines الدِّينيَّة والروحية في أوروبا، وهو الذي أقلّ ما يُقال فيه أنّه لا يظهر بوضوحٍ ساطع.

وأتوجّه بالشكر الحار إلى فرانسواز تودوروفيتش التي رافقت كلّ مراحل الولادة الدائبة لهذا العمل، وساعدتني على إكمال التصحيحات المُتتالية للمخطوطة.

وفرضياتي في هذا العمل وضعتها موضع الاختبار في إطار ندوات دولية

(5) Edmund HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p.568.

وسِجَالات ونِقاشات مُعمّقة مع زُملاء يُشرفون على فِرَق بحثية في مجال فلسفة الدِّين، وقادت مسيرة كلّ فرد منها صاحبها إلى الاهتمام بالظاهرة الدِّينيَّة. ومن بين هؤلاء أُشير على نحوٍ خاص إلى كلٍّ من: هان أدريانس (ليدي)، وماري فرانس بيغيه (بوينس أيرس)، وكريستيان برنيه (ليل)، وكريس بريمر (تيلبورغ)، وإيلين برينان (دبلن)، وستانسلاس بروتون (باريس)، وبيار باهلر (نيو شاتل)، وبرنار كاسبر (فريبور إن بريزغو)، وجان فرنسوا كورتين (باريس)، وباتريك دونديلنجر (متز)، وجوزف دوريه (ستراسبورغ)، ولويس دوبريه (يال)، وجيوڤاني فيريتي (ماسيراتا)، وناتالي فرونيو (لوڤان لانوف)، وإيمانويل غابلياري (ليون)، وإيتيان غانتي (نامور)، وبيير جير (ليون) وبيير جيزيل (لوزان) وجان غروندان (مونتريال)، وغيرد هيفنر (ميونيخ) وهوبرت هوسمر (لوكسمبورغ)، وورنر جانروند (لاند)، وماتياس جونغ (شيمنتز)، وبيتر كيمب (كوبنهاغن)، وتوماس دو كونينك (ليبك)، وإيف لابيه (ستراسبورغ)، وجاكلين لاغريه (رين)، وهنري لوب (باريس)، وكلودي لاڤو (بوردو)، وأندريه ليش (لوكسمبورغ)، وهرمان لوبه (جامعة زوريخ)، وجان فرانسوا ماتيه (مرسيليا)، وميشال مسلان (باريس الرابعة)، وآري. ل. مولنديجك (ليدي)، وآدا نشكه ـ هنشكه (لوزان)، وجوزيف أوليري (طوكيو)، وماركو أوليڤتي (روما)، وأدريان بيبرزاك (شيكاغو)، وأوغو بيرونه (ميلانو)، وجان كلود بيتي (كيبك)، وروبير بتكوڤسك (ليوبليانا)، وماركو روجينيني (البندقية)، وكارلوس روتا (بوينس أيرس)، ووولتر سبارن (إرلانجن)، وغيوم دو ستيكشه (بروكسل)، وأنطون سترس (ماريبور)، وياسوهيتو سوجيوورا (كيوتو)، وريشار سونيبورن (أكسفورد)، وكريستوف تيوبالد (باريس)، وكساڤييه تيلييت (باريس)، وهرمان تيم (ميونيخ)، وإيمانويل تورب (لوڤان لانوف)، وداڤيد تراسي (شيكاغو)، وجان لويس ڤيبار بارون (تور)، وهتت دوڤري (أمستردام)، ولودڤيك ونزلر (فريبود إن بريزغو).

وفي الختام أودُّ أن أتوجّه بالشكر الحارّ جدًّا إلى العميد فيليب كابيل لاستقباله هذا الكتاب ضمن سلسلة «الفلسفة والثيولوجيا» التي يُشرف عليها، مُتيحًا بذلك الفرصة لي لتقديم إسهام مكتوبٍ في نشاطات مختبر البحث في فلسفة الدِّين والثيولوجيا الفلسفيــة في كُلِّيتنا، كلِّية الفلسفة.

جان غريش

باريس في الأول من أبريل/ نيسان عام 2001

مدخل عام

(*Sancte Socrates, ora pro nobis*
سقراط المقدّس، صلّ من أجلنا!)
(Érasme de Rotterdam)

إن ولادة الحقل الدراسي الذي شاعت تسميته في أيامنا «فلسفة الدِّين» تعود إلى السنوات العشرين الأخيرة من القرن الثامن عشر، وهي المرحلة نفسها التي نشأت فيها النقدية الكانطية وفلسفة التاريخ. وقد كانت تلك الولادة نتيجة كثيرٍ من السِّجالات الفلسفية المشهورة. ففي البداية كان هناك «السِّجال بشأن وحدة الوجود» (1780-1789) الذي أطلقه فريدريك هنريش جاكوبي (Friedrich Heinrich Jacobi)، واضعًا علامة استفهام مباشرة أمام اسبينوزية ليسينغ (Lessing)[1]. وتلاه في الحال تقريبًا «السِّجال بشأن الإلحاد» الذي عَرَف هو أيضًا صدى واسعًا في الأوساط الأدبية في ذلك الحين، وهو ما تشهد عليه، على وجه التحديد، رواية **سايبنكز** *Siebenkäs* لجان بول (1763-1825)، الذي يشتمل على الخطاب المشهور للمسيح الميت معلنًا موت الله من أعلى الكون[2]. ويُمكن أن نُضيف إلى ذلك «السِّجال بشأن الإلهيات» الذي بلغ ذُروته سنة 1811[3]. وخلال هذه السنوات الصاخبة من «خريف الأنوار»[4] شهدنا وِلادة

(1) Frederick C. BEISER, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1987; H. SCHMOLDT, *Der Spinozastreit*, Diss. Berlin, 1983; Olivier BLOCH, *Spinoza au XVIIIᵉ siècle*, Paris, Klincksieck, 1990.

(2) بشأن هذا السِّجال، انظر مُقتطفات نصوص:
J.- Ch. GODDARD, *La Querelle de l'athéisme*, Paris, Vrin, 1993, Xavier LÉON, *Fichte et son temps*, t. I, Paris, Armand Colin, 1958, p.293-368; 527-637.

(3) Walter JAESCHKE (éd.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812). Philosophisch-literarische Streitsachen 3 et 3.1. (Quellendband)*, Hambourg, Felix Meiner, 1994; Wilhelm WEISCHEDEL, *Der Streit um die göttlichen Dinge. Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

(4) Pierre-Henri TAVOILLOT, *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la «querelle du panthéisme» (1780-1789)*, Paris, Éd. du Cerf, 1995.

فلسفة التاريخ وفلسفة الدِّين، بصفتهما نظامينِ فلسفيين مُتكاملين، من غير أن نغفل وِلادة باراديغم الهيرمينوطيقا، في صورة نظرية الفهم، وسُوء الفهم لدى فريدريك شليغل وفريدريك شلايرماخر[5].

وقد نجحت فلسفة الدِّين، منذ ذلك العصر التأسيسي، في تبوُّءِ موقع مُهمّ في مقدّمة الدراسات الفلسفية. وهي اليوم تُجسّد وجودها في معظم الجامعات في صورة (كراسيّ الأُستاذية)، أو ترتبط بمراكز أو مؤسّسات بحث مُتخصّصة. لذلك فإنّ هذا الاعتراف المُؤسّساتي بها لا يعني أنّ كِيانها الإبستيمولوجي قد توضح في صورة نهائية. ذلك أنَّ فلسفة الدِّين لا تزال تظهر، على أكثر من صعيد، بالصورة التي ظهرت بها الميتافيزيقا لدى أرسطو، أي «علمًا قيد البحث عنه» (*épistèmè zêtoumenè*).

إنَّ ردود الفعل المُتناقضة التي تستمر بالظهور، لا تعود فَحَسْب إلى الشكوك المُتعلّقة بمنزلتها الإبستيمولوجيَّة. بل إنّها تجد تفسيرها أيضًا في العَلاقات الإشكالية التي تُقيمها فلسفة الدِّين مع حقول أُخرى تهتمّ بالأمر نفسه.

1. بداية مع الثيولوجيا المنهجيَّة أو العَقدية. فبعض الثيولوجيّين رَأوا فيها نوعًا من ثيولوجيا مُبتذلة تتوجّه إلى غير المُؤمنين وإلى «أنصاف المُؤمنين». وضمن هذه النظرة الاختزالية، تُعزى بسهولة إلى فلسفة الدِّين مهمّات وضيعة، هي الدفاع عن العقيدة دون أن نجعل منها طرفًا مُحاورًا كامل الصلاحية مع الثيولوجيا العقدية[6].

---

(5) André LAKS, Ada NESCHKE (éd.), *La Naissance du paradigme herméneutique*, Lille, Presses universitaires, de Lille, 1990.

(6) بشأن الصورة الكلاسيكية المُتعلّقة بالدفاع عن العقيدة، وهو ما تُلخصه عبارة «العلم الكاثوليكي»، انظر:
Claude LANGLOIS (éd.), *La Science catholique. L'«Enscylopédie théolologique» de Migne (1844-1973) entre apologétique et vulgarisation*, Paris, Éd. du Cerf, 1992; François LAPLANCHE, «La notion de "science catholique", ses origines au début du XIXe siècle», *RHEF* (Janvier-juin 1988), p.63-90.

إنّ الدفاع عن العقيدة في بداية القَرْن يجد تعبيرًا فلسفيًا لافتًا في مجلّدي كتاب أمبروزا غاردل:
La Crédibilité et l'apologétique, Paris, Gabalda, 2e éd. 1927.

من أجل تقدير شخصي للعودة المعاصرة إلى الدفاع عن العقيدة، أرجعُ إلى مداخلتي:
«Exigences et difficultés de la pensée contemporaine en matière d'apologétique: impossibilité?», dans Philippe CAPELLE (éd.), *Philosophie et apologétique. Maurice Blondel cent ans après*, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p.309-315.

وفي إطار التصنيف الكلاسيكي لكتب الدفاع الكاثوليكي في العقيدة في بداية القرن، كان **المدخل إلى الإيمان** *praeambula fidei* يتفرّع إلى ثلاثة فروع: **البَرْهَنة الدِّينيَّة، والمسيحية، والكاثوليكية**. والحقل الذي كان من نصيب فلسفة الدِّين هو **البَرْهنة الدِّينيَّة**. وبعد أن أُهمل هذا التصنيف مُدَّةً من الزمن استعاد موقعه في الكتب الحديثة عن الثيولوجيا الأساسية[7]. وليس من شأن فلسفة الدِّين أن تتدخّل في البَرْهنة المسيحية التي تَرمي إلى إثبات التصديق العقلي للوحي، ولا في البَرْهنة الكاثوليكية التي كانت تَزعم أنّها وضعت معايير الحقيقة للكنيسة الكاثوليكية. وفي داخل هذا النوع من عدّة الدفاع عن العقيدة، تؤدّي فلسفة الدِّين الدور المُلتبس المُرتبط بتخصّص لا غِنَى عنه، وإن كان تخصّصًا ينبغي مُراقبته من كَثَب، لأنه يُمكن أن يُكرر دور الثيولوجي داخل مجال عمله الخاص.

وقد تعزّزت الشكوك لدى عدد كبير من الثيولوجيين البروتستانت الذين حَذَوْا حَذْو «فلسفة الوحي الوضعية» لكارل بارت، وذلك لأنَّ فلسفة الدِّين بَدَت بمنزلة غواية خطيرة كرّست كلّ الاختزالات الأنثروبولوجيَّة المتعلّقة بالوحي، غواية على الثيولوجي أن يرفضها بصفتها شكلًا من أشكال عبادة المفاهيم والتولُّه بها.

2. وإنّ معظم الذين يُنادون بالعقلانية الخاصة بالعلوم الإنسانية، ربّما في أيامنا، في فرنسا أكثر ممّا في خارجها، يُقدّرون أنَّ فلسفة الدِّين تُمثّل معركة خلفية، يقودها أولئك الذين لم يُسلِّموا تسليمًا تامًّا بأنَّ العلوم الدِّينيَّة تُعيد إلى الأرض الصُّلبة للوقائع التجريبية عقلًا يميل، في مجال الدِّين أكثر منه في أي مجال آخر، إلى اللُّجوء إلى العوالم الخلفية. والحال إنَّه قد يخطر في البال أنَّ فلسفة الدِّين يُمكن أن تكون صورة انتقالية جسّدت نهاية عصر الميتافيزيقا، صورة مَدْعوة إلى أن تُزاح، في مُهلة قصيَّة شيئًا ما، لتحلّ محلَّها العُلوم الإنسانية المُتعلّقة بالدِّين، مثلما كان على فلسفة التاريخ أن تُخلي الساحة لتحلّ محلّها

---

(7) انظر كمثال:
Armin KREINER, «Demonstratio religiosa», dans Heinrich DÖRING, Armin KREINER, Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1993, p.9-84.

العلوم التاريخية، أو مثلما أخلى علم النَّفْس العقلاني الساحة لعلم النَّفْس التجريبي.

3. وفي عَرين الفلسفة بالذات استمرّت المُجادلات على أشدّها بشأن فلسفة الدِّين، موضوعها وغايتها ومظهرها الإبستيمولوجي وموقعها داخل مجموعة التخصّصات الفلسفية. وما زالَ منذ البِداية سُؤال أساسي على نحو خاص يتعلّق بعلاقة فلسفة الدِّين بالميتافيزيقا والأخلاق حتى اليوم، حيٌّ في السّجالات المُعاصرة؛ وسؤال آخر يتعلّق بمعرفة مدى كونها تُشكّل حجر الزاوية في المعرفة الفلسفية (في مثل هذه الحالة تكاد تندمج، بالضرورة، مع الميتافيزيقا) أو المدى الذي ينبغي، بعكس ذلك، إدراجها فيه أُسْوَة بالفلسفة السياسية والجمالية أو فلسفة التاريخ، في حقل الفلسفة المُسماة «فلسفة تطبيقية».

وهدفُ هذه المقدّمة تقديم فكرة أُولى عن غرض مجال التخصّص ومُهماته.

الدِّين بصفته مُعضلةً فلسفية

«الدِّين»: الكلمات والشيء.

لنبدأ ببعض الملحوظات المُتعلّقة بالظاهرة التي تُشكّل الموضوع الصُّوري لحقل الدراسة: **الدِّين**[8]. فمنذ القِدَم شكّلت عبارة **الدِّين** ***religion*** باللاتينية مادة تفكير وتأمُّل لغوي، ولاسيَّما لدى شيشرون وَلاكتانس (Lactance) (250-317م)، وهو ما يُمكن أن نعثر على صدى له لدى القديس أُوغسطين، وقد سلكت هذه التأمّلات القديمة مسلكين مُتمايزين بتمايُز الفعل ***relegere*** من الفعل ***religare***.

إنَّ الإحالة اللُّغوية الأُولى وَرَدَت عند أولو جيل (Aulu Gelle) في الصياغة الآتية وترجمتها: «على المرء أن يتوخّى الدّقة لا أن يكون مُوَسْوسًا»، وهي التي مهّدت لتأمّلات شيشرون اللُّغوية؛ فقد قدّر هذا الأخير أنَّ الجذر اللُّغوي هو فعل *relegere* («أعاد القراءة، قرأ مُجَدَّدًا») الذي يعني التطبيق النبيه، إلى درجة

---

(8) للوقوف على توجيه أوّلي، انظر:

Hist. Wb. d. Philos. 8, 631-733, وخاصة p.631-673.

الوَسْوَسَة، للطُّقوس والقُيود، أي لمُجمل التعليمات الواردة في مفهوم **المشيئة الإلهية** *numina* التي هيمنت على ديانة الرومانيين[9]، ونجد صدى لذلك في تعريف شيشرون للدّين: «الدِّين هو أن تهتمّ بموجود أسمى 'من الإنسان' هو الذي يُسمّى وُجودًا إلهيًّا ونتوجّه إليه بالعبادة»[10].

وحدَثَ تعديل لدى المسيحي لاكتانس المعاصر للإمبراطور قسطنطين، إذ انتقل التركيز نحو قوة الصِّلة التي تربط المؤمن المسيحي بربه[11]، فصار المصدر اللُّغوي هو فعل *religare* («وصل»). إنَّ الدِّين بحَسَب هذا المعنى هو فَنُّ إقامة العَلاقة، عموديًّا بين الإنسان والله، وأفقيًّا بين الرجال والنساء الذين يشتركون في المُعتقد الدّيني نفسه.

ويربط مُؤرخو الدِّين أو المُتخصّصون في المؤسسات الهندو-أوروبية من أمثال أوتّو (Otto)، وهوفمان، وبنفينيست، أصل الكلمة بالفعل *relegere* الذي يُحيل معناه على الثقة، وبذلك تكون قضية الدِّين، في أساسها، «قضية ثقة».

وإنني إذ أُذكّر بهذه المُعطيات المعروفة جيدًا، فليس ذلك لأنَّها تُشكّل رحمًا لُغويًّا لا يُمكن تخطّيه وينطوي على عمارة المفاهيم لدى الفلاسفة فَحَسْبُ. إنَّ خطوة إضافية في مجال البحث التأويلي تُملي علينا إبداء ثلاث ملحوظاتٍ ذات فائدة فلسفية ملحوظة:

1. يبدو أنَّ هناك حلقة بين التأمُّل في الاشتقاق اللُّغوي والدِّين المعيش. وهكذا فإنَّ الاشتقاق الذي أنجزه شيشرون ينطوي على عدد من خُصُوصيات الدِّيانة الرومانية، في حين تستند تأويلات لاكتانس والقديس أُوغسطين[12] إلى تجربة قوة الرباط الذي يربط المؤمن المسيحي، كما اليهودي، بالله الحي بهذا الرباط.

2. لا يُمكن إلّا أن يُثير دهشتنا كون المفردة اللاتينية *religio*، الراسخة جدًّا،

(9) CICÉRON, *De natura deorum* II, 72; III, 5.

(10) CICÉRON, *De inventione* II, 53.

(11) LACTANCE, *Divinae institutiones* IV, 28.

(12) SAINT AUGUSTIN, *Retract.* I, 12, 9; *De civitate Dei* X, 3. ينطلق أوغسطين في بحثه عن اشتقاق لكلمة من الفعلين *eligere* et *religere* (اختار، أعاد الاختيار).

بوضوحٍ، داخل المُمارسات والمُؤسسات الدِّينيَّة الرومانية قد انتشرت انتشارًا واسعًا. فبعدما انتقلت المُفردة إلى كلّ اللُّغات الأُوروبية تقريبًا، احتفظت هي وحدها بقوة تكثيف معاني الظاهرة الدِّينيَّة. بَيْدَ أنَّ مُفردة *religio*، على ما بيّنه إرنست فيل Feil في بحثه الضخم عن التاريخ الحديث لهذا المُصطلح، لم تحمل هذا المَلْمح العام الذي نعزوه إليها اليوم عزوًا عفويًا إلّا مع بداية الحداثة[13].

ولولا هذا التركيز الدلالي لأمكَنَ ألّا يكون بوُسعِ فلسفة الدِّين أن ترى النور في هذه الصورة التي نعرفها.

3. هذا المسار الغريب للمُفردة اللاتينية لم يكن خاليًا من الأخطار: فما الذي يسمح لنا بالقول، على صعيد «فلسفة الدِّين»، إنَّ كل الطُّرق تؤدّي إلى «روما»، أي إن مفهوم الدِّين ينبغي أن يستعير قالبه من كلمة «دين»؟ ألا ينطوي ذلك على «مركزية إثنولوجيَّة» شديدة الضَّرَر تَزعُم أنَّ مُفردة «دين» تنطوي وحدها على كلّ أنماط الظاهرة الدِّينيَّة وتجلّياتها؟ بعض روّاد تاريخ الأديان، مثل ف.م. مولر (F.M. Müller)، كانوا قد لحظوا أنَّه لا يوجد في اللُّغة السنسكريتية مُعادل دلالي لمُفردة «دِين»، وأنَّ البديل هو الإحالة على عددٍ من العبارات، تبعًا لوجهة التركيز على الجانب الثقافي ـ الطقوسي (الدارما *Dharma*، القانون، النظام، العادة) أو على جانب الإصغاء *(Sruti)* أو الثقة أو الإجلال *(bhakti)* والإيمان *(Sraddha)*. وثَمَّةَ ملحوظاتٌ مُماثلة يُمكن إبداؤها في اللُّغة اليونانية، حيث تتوزّع المعاني على كلمات *nomos*، *eusebeia* («تقوى»)، *aidos* («احترام»، «خفر»)، *latreia* («عبادة»)، إلخ[14].

---

(13) Ernst FEIL, *Religio*, vol. I-III, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. I. *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (1968); II. *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus* (1997); III. *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbergriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert* (2000); Ernst FEIL (éd.), *Streitfall «Religion». Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs*, Münster, 2000.

(14) بشأن هذه المسألة انظر:

Daniel DUBUISSON, *L'Occident et la religion*, Bruxelles, Complexe, 1998.

مفهوم أساسي ومتناقض: «الدِّين الطبيعي».

مُنذ البِدايات كان هناك قسم كبير من الأفكار الفلسفية المُتعلّقة بالدِّين يدورُ حول فكرة «الدِّين الطبيعي». هذه الفكرة، كما بيّنت جاكلين لاغريه[15]، التي تعود جذورها وموضوعاتها الأساسية إلى شيشرون (Cicéron) وسينيكا (Sénèque) والتي بلغت ذروتها في عصر الأنوار مع هرمان صمويل ريماروس (Reimarus) (1694-1768)[16]، وجوهان سالومو زيملر (1725-1791)، وغوتولد إفرايم ليسينغ (Gotthold Ephraïm Lessing) (1729-1781)، الذين طوّروا برنامج هربرت لورد تشاربوري (Herbert de Cherbury) (1581-1684) المعروض في كتابه **الحقيقة** *De Veritate* (1924)، هي أكثر تعقيدًا وغنى مما تُوحي به الصُّور الكاريكاتورية التي تقدّم عنها أحيانًا اليوم. نلحظ ذلك بالعودة إلى النصوص التي طوّر الفلاسفة فيها هذا المفهوم. ذلك أنّ عددًا كبيرًا منها اتخذ شكل الحوار من الزاوية الأدبية وهو ما يبرز أهمية الحدس الذي كوّنه الفلاسفة بشأن ضرورة قيام حوار بين الأديان، وهو ما لم يحدث على نِطاق واسع إلّا منذ بضعة عُقود.

1. النص المصدر هو **عن طبيعة الآلهة** لشيشرون، الذي أقام فيه حوارًا بين مُمثّلين للمدارس الفلسفية الهلّينستية الكبرى: الأبيقوري ڤيليوس (Velleius) والرواقي بالبوس (Balbus) وكوتا (Cotta)، وهو الكاهن الأكبر (pontife) في دولته، ما لم يمنعه من أن يكون ناطقًا باسم «الأكاديمية الجديدة»، المدرسة الفلسفية الموسومة بالنزعة التشكيكية، التي يرتبط بها شيشرون نفسه. واستحضروا فكرة أبيقور «الفكرة المُسبقة» *(hypolepsis)* والفكرة الرّواقية «الفكرة العامة»، واستخرجوا نِقاط اتفاق معقولة في مادة يظهر فيها تباين صارخ بين الآراء. من هنا تأتي أهمية التوصّل إلى الحد الأدنى من الاتفاق. وفي نهاية الحوار ارتسم اتفاق رباعي شمل النّقاط الآتية: 1. الإيمان بوجود الآلهة؛ و2. تحديد هُويّة

---

(15) Jacqueline LAGRÉE, *La Religion naturelle*, Paris, PUF, 1991; *ID.*, *La Raison ardente. Religion naturelle et raison au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991.

(16) Hermann Samuel REIMARUS, *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Gesammelte Schriften*, vol. I-II, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985. Voir Wolfgang WALTER (éd.), *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Beiträge zur Reimarus Renaissance in der Gegenwart*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

إله أسمى يُطابِقُ العقل الكلّي؛ و3. وجود عقل أسمى هو الذي يُنشِئ العالم ويحفظه ويحكمه ويُديره؛ و4. الإيمان أخيرًا بوجود عناية إلهية عامة مسؤولة عن نظام العالم وعناية إلهية خاصة تسهر على شؤون البشر. وفي الرسالة XCV إلى لوسيليوس (Lucilius)، يُظهِرُ سينيكا صدى هذه العقيدة في قوله: «التعبُّد الذي علينا فِعلُهُ تجاه الآلهة هو أن نعتقد ابتداءً وجودَ آلهة، ثم أن نُقِرَّ بعظمتها؛ وهو أن نعرف أنَّ حُماة العالم هم الآلهة؛ وأنَّ قوة الآلهة تُحرّك الكون، وأنّ لها سيطرة على الجنس البشري باهتمامها أحيانًا بأفراد مُعيّنين»[17].

وفرضية وجود دين طبيعي، وهي التي يعزوها هربرت دو تشاربوري إلى مبادئ إيمانية خمسة (وجود كائن أسمى، واجبُ العبادةِ، وهو واجب يتجسد في تزاوج الفضيلة والتقوى، والتوبة من الذنوب، والإيمان بوجود ثواب وعقاب بعد الموت) لم يكن لها أهمية نظرية فحَسْب، بل إنَّها تبرز، فضلًا عن ذلك، مزايا عملية بمقدار ما تُحْدِثُ تعديلًا في نظرتنا إلى ديانات المُدن والمُمارسات الثقافية فيها. وحتّى إذا كانت فكرة الدِّين الطبيعي تستتبع فكرة التقوى، فإنَّ تحديد الأشكال الخاصة بالعبادة أمر يعود إلى الدِّين المُكتسب الذي تُعزّزهُ التقاليد. ويُفضي ذلك إلى موقف تسامح قوي تجاه تنوّع المُمارسات الثقافية.

2. بيار أبيلار (Pierre Abélard) (1079-1142)، في كتابه عن **الحوار بين فيلسوف ويهودي ومسيحي**[18] (1141)، استعاد المضمون نفسه ناقلًا إياه إلى سِياق مسيحي. ففي السنة الأخيرة من حياته كتب إلى كلوني (Cluny) هذا الحوار، الذي صِيغ على غِرار الحوار السابق لـ «شيشرون»، كما أشار إلى ذلك آلان دو ليبيرا (Alain de Libera). ويُشكّل هذا **الحوار** «مُنعطفًا في تاريخ الفلسفة المكتوبة باللاتينية»[19]، ضمن الحدود التي نرى فيها، أوّلَ مرة، فيلسوفًا عربيًا يُجادل يهوديًا ومسيحيًا. والمُؤلّف نفسه يقترح أن يكون فيلسوف الحوار العقلاني، المُهتمّ بإجراء فحص نقدي لمُجمل الديانات (*diversae fidei sectae*) التي تتقاسم العالم، هو الشخصية التاريخية أبو بكر ابن الصائغ (أو ابن باجة) المُتوفّى في فاس

(17) SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, XCV, 50, cité d'après SÉNÈQUE, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, éd. P. Veyne, Paris, Robert Laffont, 1993, p.963.

(18) Trad. Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1943.

(19) Alain DE LIBERA, *La Philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993, p.325.

عام 1183، الذي نشأ داخل التقاليد الإسلامية دون أن يمنعه ذلك من الجهر بفلسفة عقلانية مُتحرّرة من كلّ إيمان ديني. بهذا المعنى يُمكن القول إنّ «أبيلار كان هو المصدر الذي أتاح للغرب الناطق باللاتينية السّماع (ouï-dire) بِفلسفة ديار الإسلام» (م.ن.، ص327).

واتخذ الحوار الشكل الأدبي لرؤيا ليلية شهد أبيلار خلالها ظهور ثلاثة عابدين لله الواحد يطلبون تحكيمه. ويجري التحكيم بفحصٍ ديالكتيكي لمزاعم الحقيقة المُرتبطة بالمواقف العقدية لكلٍّ من دِيانات أهل الكتاب.

وكان أبيلار يعرف جيدًا أنَّ الاعتداد والعَجْرفة يدفعان أتباع دِيانة مُعيّنة إلى استبعاد من لا يُشاركهم في الإيمان بدينهم من الرحمة الإلهية وإلى الحكم عليهم بالعذاب الأبدي، ولذلك جهد في تثبيت أَولَوِية القانون الطبيعي كما يتمثَّل في حب الله والجار القريب. واقترح، ضمن هذا المنظور، تطوّرًا للوعي الدِّيني الدِّيني قطع خلاله ثلاث مراحل مُتتالية: القانون الطبيعي وحده الذي يكفي لخلاص الذين لا ينعمون بوحي إلهي؛ وشريعة موسى الصارمة التي غالبًا ما يظلّ معناها الروحي مُقنعًا خلف طقوس لا تُطاق؛ وتعاليم المسيح التي هي ليست سوى شرح للقانون الطبيعي والتي تستجيب لطلب الحِكمة الإغريقية ولطلب العلامات لدى اليهود.

3. في السنة نفسها التي سقطت فيها القسطنطينية على يد العثمانيين، نشر الكاردينال نيكولاس الكوزي (Nicolas de Cuse)* (1401-1464) حواره في **سلام الإيمان** *De pace fidei*[20] (1453) الذي أشركَ فيه عشرين شخصية، بدءًا بالمسيح والرسل ووُصولًا إلى مُمثّلي مُختلف التقاليد الثقافية الذين كان منهم فرنسي وإيطالي وتَتري وفارسي وكلداني وهندي. وفي مرحلة كان على المَجْمَع الدِّيني المُنعقد في كونستانس (ألمانيا) فيها أن يفضّ نِزاعًا أساسيًّا في المسيحية، أدّى فيه نيكولاس الكوزي نفسه دورًا طليعيًّا، اتخذ الحوار الشكل الأدبي لمجمع عالمي مُنعقد في القُدس برئاسة الكلمة الإلهية نفسها، وهدفه إقامة «السلام الدائم بين الأديان».

(*) نيكولا كريبس المعروف أكثر باسم نيكولاس دو كوزا. [المترجم]

(20) NICOLAS DE CUSE, *De pace fidei*, *La paix de la foi*, trad. Galebois, Sherbrooke, 1977.

ورأى الكوزي أنّ تعدّد الأديان، الذي هو تعدّد طُقوس، لا يتحوّل إلى شر إلّا حين يُسَبِّبُ إحداثَ «انقسام وكراهية» (المقطع 54) وبُغْض للآخر. هذه المقاربة المتسامحة لمسألة تعدّد الأديان تجد ركيزتها في الملحوظة الأنثروبولوجيّة التي تُفيد أنّ الإرادة الحُرّة تتجلّى بالضرورة في تعدّد أنواع السلوك والتصرّفات. لكن هذه المُقاربة مصدرها، إنْ غُصْنا أعمق من ذلك، فالفكرة التي كوّنها الكوزي عن وحدانية الله نفسها. وذلك بالتحديد لأنَّ هذه الوحدانية مُفارقة (وسامية) تفوق الوصف وهي تتطلّب التعدّد ولا تستبعده. فالامتلاء (plénitude) والوحدانية لا يتنافيان بل العكس هو الصحيح. بهذا المعنى يُقالُ إنَّ التعالي الإلهي عن الوصف هو أفضل ضمانٍ للتعدّدية: «أنت إذن من يَهَب الحياة والوجود، أنت من يبحث الجميع عنك بكيفيّات مُختلفة داخل الطُّقوس المُختلفة، وأنت من يُسَمّى بأسماء شتى، لأنَّك كما أنت تَظَلّ عندنا غير معلومٍ ومُتعاليًا على الوصف»[21].

وانطلاقًا من ذلك يطرح سؤال معرفة الديانة التاريخية التي تستطيع أكثر من غيرها أن تُمثّل في الحقيقة التاريخية مبدأ الوحدانية المُفارقة هذا. فرأى الكوزي أنّها المسيحية، وأنّها وحدها القادرة على جمع تعدّدية الطُّقوس في عبادة مشتركة لله الحيّ والحقيقي الذي يسمح النور الطبيعي بمعرفته: «الوصايا (commandements) الإلهية هي أقصر الوصايا وأشهرها وهي المشتركة بين كلّ الأُمم. وأكثر من ذلك أنّ النور الذي يبيّنها لنا غريزي في النفس العاقلة؛ لأنَّ الله يأمرنا بأن نحبّ هذا بالذات الذي أتانا الوجود منه وألّا نفعل مع الآخر ما لا نريد أن يفعل معنا. فالحبُّ إذن هو اكتمال شريعة الله وكلّ الشرائع تؤدّي إليه» (م.ن.، المقطع 59).

وبعد عِدّة سنوات استكمل الكوزي أفكاره بـ «أعمال تطبيقية» مركّزة خصوصًا على الإسلام، في كتابه **غربلة نقدية للقرآن** *Cribratio Alkoran* (1460-1462)، الذي سعى إلى أن يُثْبِتَ فيه كيفيَّة تجلّي رَوعة الإنجيل في نُصوص القرآن، مُثبتًا بذلك مبدأ أنّ أيّ دين هو تعبير عن البحث الكوني عن الحياة السعيدة.

---

(21) «*Tu ergo [...] es ille qui in diversis ritibus differenter quaeri videris et in diversis nominibus nominaris, quoniam uti es manes omnibus incognitus et ineffablis*» (*De pace fidei*, § 5).

4. في سنة 1593 نشر الاقتصادي والكاتب السياسي (جان بودان (J. Bodin (1529-1569) كتابه *Colloquium heptaplomeres* («حوار بين سبعة علماء ذوي مشاعر مُختلفة تجاه الأسرار الخفية لقضايا الوحي»). وهذا الكتاب كان مُتداولًا في الخفاء، لكنّ ذلك لم يَحُلْ دون أن يُمارس تأثيرًا ملحوظًا. وقد كشف الكتاب في تصميمه عن المَنزلة الجديدة للدِّين داخل الفضاء العقلي في بداية الحداثة. ومن بين المواقف الدِّينيَّة التقليدية، المسيحية، واليهودية، والإسلام، بدا الموقف المسيحي مُشتّتًا بين ثلاث طوائف مُختلفة. يُضاف إلى ذلك ممثّلان للنزعة الحيادية الدِّينيَّة (indifférentisme)، يُدافع الأول عن موقف الحذر القاضي بممارسة كلّ الطقوس المتاحة بالتناوب. في حين يمتنع الثاني عن أية ممارسة شعائرية، اعتقادًا منه أنَّ كل الشعائر لا تُناسِبُ فكرة الدِّين الطبيعي. فقد كانت تلك أوّل مرّةٍ يُقَرُّ فيها إذن بالحيادية الدِّينيَّة وبالدِّين الطبيعي بصفتهما موقفينِ دينيين كاملين.

لقد حذا بودان حَذْو الكوزي، فأظهر تفهّمًا لتعدّد أصوات الأديان (polyphonie) الذي يفضله بوضوح على التجانس (uniformité) في دين واحد. وكما أنَّ المدينة السياسية تحتاج إلى تضافر عدة مجالات مهنية، فإنَّ تعددية الأديان يمكن أن تُسهِمَ في الوحدة العضوية للمجموع.

ومع ذلك، لا يُمكن أن نغفل أنَّ تنوّع الأصوات لا يُنتج بالضرورة نشيدًا ذا أصوات متعدّدة ومُنسجمة. والتجربة المرَّة تبيّن مدى تحامل الأديان بعضها على بعضٍ وتبادلها التُّهم واللعنات، ومدى رفض بعضها حقائق بعضٍ. لذلك يقدّر بودان أنَّ الدِّين الطبيعي وحده، الأكثر قِدَمًا، والأكثر بساطة وثباتًا، هو «خط النشيد الثابت لتنوّع أصوات الدِّين»، «هو **الكانتوس فيرموس** *cantus firmus* الذي تنعقد حوله لعبة التحوّلات الحرّة»[22]. بهذا المعنى، فإنّ الدِّين الطبيعي، عند بودان، هو خيرُ ضمانٍ للتسامح الدِّيني.

5. صدر كتاب دافيد هيوم (Davis Hume) (1711-1776) بعد مضي قرن

---

(22) Jacqueline LAGRÉE, *La Religion naturelle*, p.35..

على وفاته، وهو **حوارات في الدِّين الطبيعي**[23] (1779). أعطاه هيوم شكل حِوارٍ بين ثلاثة أطراف: كليانت (Cléanthe) الذي يتميّز بطريقة ذهنية «فلسفية ومتبصّرة»، وفيلون (Philon) الذي يُمثّل الشكّية غير المُبالغة، وديميا (Déméa) الذي يدافع عن مواقف مُحافِظةٍ صلبة غير مرنة. والشكل الجدالي يُناسِبُ كثيرًا علم موضوع غامض وغير مؤكّد. وعلى امتداد الحوار يُبيِّن هيوم أنَّ الركن من بين الأعمدة الأربعة الكلاسيكية في الدِّين الطبيعي، أي وجود كائن أسمى، يُعَدُّ خارج دائرة الشكّ. وكلّ الأسئلة الأُخرى المتعلّقة بطبيعة الله أو الآلهة وخصائصها وصفاتها وبالطريقة التي تُدير بها العناية الإلهية العالم هي موضع جدال، وهو ما تدلّ عليه الحُجج التي استخدمها المُحاورون الثلاثة. ونحن نفهم، على نحوٍ أفضل سبب استفاقة كانط من «نومه الدوغمائي» تحت صدمة التجريبية التشكيكية لدى هيوم، والسبب الذي جعله مُرغمًا على تطوير مذهبه النقدي الذي عليه أن يتصدّى لتحدّي الوعي الحادّ للحدود المضروبة على فهمنا بحضور أشياء لا محدودة وغير مفهومة.

وفي هذا الحوار نعثر على الاقتباس المشهور من اللورد بيكون (Bacon)، الذي يؤكّد فيه «أنَّ قليلَ الفلسفة يجعل المرء مُلحدًا؛ وكثيرَها يهديه إلى الدِّين»، وهو اقتباس غالبًا ما يَرِد خارج السياق. وغالبًا ما تلفتنا طريقة هيوم المُبتكرة في وقوفه مُحايدًا بين التجسيمية المُفْرِطة الخاضعة لمبدأ «**يجوز كلّ شيء**» «*Anything goes*» وتشكيكية هيوم في الحقيقة التي هي نوع من اللاأدرية التي يُمكن أن تُطابِقَ في النهاية الإلحاد.

ومن وجهة نظر فلسفة الدِّين، سنهتم على نحوٍ مماثلٍ أو أكبر بـ **التاريخ الطبيعي للدِّين** المنشور سنة 1757 على أثر النزاعات مع الرقابة الكنسية واهتمامنا بكتاب **الحوارات** *Dialogus*. إنَّ مفهوم هيوم لِـ «التاريخ الطبيعي» للدِّين سيصلح غالبًا أن يكون قوّة إبعاد وطرد في يد الآباء المؤسّسين لفلسفة الدِّين مثل شلايرماخر وشيلّنغ؛ إلاَّ أنّه يضع في الوقت نفسه أُسس مُقاربة تكوينية للظاهرة الدِّينيّة استعادها فيورباخ ونيتشه لاحقًا. والجديد في هذا البحث الذي نشره هيوم بالتزامن مع بحوثه الثلاثة عن الانتحار، والشعوذة والحماسة، وخلود النفس،

(23) David HUME, *Dialogues sur la religion naturelle*, trad Michel Malherbe, Paris, Vrin, 1987; trad. Maxime Davide, Paris, Vrin, 1973.

يكمن في المنظور «الطبيعي» الذي يعتمده هيوم تجاهَ الظاهرة الدِّينيَّة. فهو استبعد كل مقاربة استعلائية وفوق طبيعية، ودرس الأديان من منظور طبيعي وسببي حصرًا، فدشّن بذلك ما صار يُسمّى في أيامنا الدراسة السوسيولوجيَّة للأديان(24)، لكن من منظور طبيعي: فبدلًا من التساؤل عن حقيقة الأديان وطبيعتها العقلانية، رأى فيها ابتداءً تعبيرًا عن عاطفة بشرية وحاجة إلى الإيمان ينبغي تحليل مخلّفاتهما الحسنة والسيئة. هنا أيضًا ترك هيوم السؤال معلّقًا، مُلقيًا نظرة لا مُجاملة فيها على التاريخ الفعلي للأديان، بحيث بدا أنَّ ويلات الأديان تتجاوز في معظم الأحيان ما تحمله من مواساة. من هنا تأتي الحاجة إلى «ديانة طبيعية» يُمكن أن تتدارك هذا الاختلال، وإن تساءل هيوم عن مدى إمكان أن تقوم بين البشر ديانة ذات طبيعية فلسفية خالصة.

إنَّ جينالوجيَّة الانفعالات (affects) هي التي تسمح بفهم تكوين الأشكال التاريخية الكبرى للدِّين: تعدّد الآلهة البدائي، والأُلوهية الشعبية، والأُلوهية التفكّرية، والدِّين الطبيعي. ونجد لدى جاكلين لاغريه (J. Lagrée) لوحة إجمالية تتضمّن أجوبة هيوم عن الأسئلة الحاسمة المُتعلِّقة بالدِّين: أية حاجات يُلبّي؟ أية عواطف يُحرّك؟ أية غايات يتوخّى؟ ما آثاره الفردية والجماعية، الحسنة أو السيئة؟(25).

إنَّ هيوم حقّق، في تساؤلاته هذه، إنجازًا حاسمًا باتجاه مقاربة جينالوجيَّة وأنثروبولوجيَّة للدِّين، وهي مقاربة لم تُستغلّ فعليًّا إلّا بعد نصف قرن(26). إنَّه أول من أكد أنَّ تعدد الآلهة وعبادة الأوثان يمثّلانِ أقدم ديانة عند البشر. بهذا المعنى، هناك رباط عميق بين الأسئلة المطروحة في كتاب **التاريخ الطبيعي للدِّين**، وهو نص قيل عنه إنَّه ملحد، حتى قبل نشره، والأسئلة المُعالجة في كتاب **حوارات في الدِّين الطبيعي**. إنَّ البشرية التي تعرف أنَّها لم تتصرّف على

(24) J. C. A. GASKIN, *Hume's Philosophy of Religion*, Londres, Basingstoke, 1978, p.146.

(25) Jacqueline LAGRÉE, *La Religion naturelle*, p.71.

(26) لتقويم إسهام هيوم في تكوين فلسفة الدِّين، انظر:
J. C. A. GASKIN, *Hume's Philosophy of Religion*; B. LOGAN, *A Religion without Talking, Religious Belief and Natural Belief in Hume's Philosophy of Religion*, New York, 1993.

الصعيد الدِّيني بطريقة معقولة طَوَال تاريخها تملك الكثير من الأسباب التي تجعلها تتساءل عن الشروط التي تسمح لـ «الدِّين الطبيعي» بأن يقوم في المجتمع الإنساني.

عند هذا السؤال أُغادر الورشة الكبرى المتعلّقة بـ «الدِّين الطبيعي» لأتوجّه نحو الورشة المتعلّقة بفلسفة الدِّين بالمعنى الدقيق للكلمة. «تناول أمر غير فلسفي بطريقة فلسفية أفضل من استبعاده أو إعادة تشكيله بطريقة غير فلسفية»(27). هذه العبارة، التي كتبها غوتولد إفرائيم ليسينغ دفاعًا عن تصوّر ليبنتز المتعلّق بالثالوث المقدس، يبدو لي أنّها ترسم الحدّ الفاصل الذي علينا أن نجتازه الآن.

مصدرا الدِّيني: «السلامة» و«الائتمان».

إنّ ملحوظاتنا التمهيدية المتعلِّقة بالحقل الدلالي لكلمة *religio* (دين) تستحضر معًا عددًا من الأسئلة التي طرحها مؤخّرًا جاك دريدا(28). فبتطبيق دريدا على الدِّين أُسس فكرته المتعلّقة بمُصطلح «différance»*، قدّر أنَّ كلّ مُحاولة للبحث في الدِّين تُملي علينا الجمع بين مصدرين، بين بؤرتين أو منبعين يُحيل كلٌّ منهما على حقل دلالي مختلفٍ عن الآخر. فالبحث في الشأن الدِّيني يعني مراعاة أنَّ «هناك، في كلّ الأحوال، انقسامًا واحتمالًا لتكرار المصدر» (م.ن.، ص85).

وجوهر الدِّين، إن أمكنَ الحديث عن جوهر، لا يُمكن تصويره إلّا في شكل بَيضيّ الشكل ذي بؤرة مزدوجة. فمن جِهة، عندنا فكرة السليم المعافى التي يُشير إليها الحقل الدلالي لكلمة «مقدّس»؛ ومن جِهة أخرى، لدينا سِجلّ

---

(27) *G.E. Lessings Sämtliche Schriften*, éd. Lachmann-Muncker, Stuttgart-Leipzig, 1886-1924, LM, XVIII, p.10.

(28) Jacques DERRIDA, «Foi et savoir. Les deux sources de la "religion": aux limites de la simple raison», dans Jacques DERRIDA, Gianni VATTIMO (éd.), *La Religion*, Paris, Ed. du Seuil, 1996, p.9-86.

(*) «différance» كلمة نحتها دريدا مُستخدمًا حرف a بدلًا من حرف e الذي في الكلمة الأصلية différence. وأصل الكلمة différer يحيل على معنى الإرجاء وإلى معنى الاختلاف، وفي هذا الابتكار اللُّغوي ما يعيد الكلمة إلى تعدّد دلالاتها. [المترجم]

«الدِّيني» بقيمه المقرونة بالاعتقاد والإيمان والثقة المُحتملة وائتمان الآخر (م.ن.، ص35، 37، 46).

ويُمكن أن تتجلّى هذه التكرارية نفسها، بحسب تحليل دريدا، بطريقتين مُختلفتين.

1. «اندفاع السليم» (م.ن.، ص38)، أو وظيفة «السلامة (م.ن.، ص76) يُمكن أن يكون له تأويلان مُتمايزان: يقضي الأول بالإشارة، على طريقة ليفيناس، إلى الفَرْق بين القداسة (sainteté) [وهي مختصّة بالبشر] والطهارة (sacralité) [وهي قداسة مختصّةٌ بغير البشر، بالله أو بالأشياء]. واستنادًا إلى ذلك، حين يُختزل الدِّين في جوهره الأخلاقي الصِّرف، يُصبح قائمًا خارج الأوهام الخطيرة للنومين أو الاقتدار الإلهي. ونحن نرى بوضوح في كتاب **الكلّية واللانهاية** *Totalité et Infini* أنّ ذلك يُفضي إلى إزالة الأَسْطرة جذريًا، وإلى رفض أيّ تصوّف ورفض الاقتدار الإلٰهي (numineux) بالمعنى الذي أطلقه رودولف أوتو Otto. لكن بالإمكان أن نحاول، على طريقة هايدغر، أن نفكّر في «طهارة من غير قداسة sacralité sans sainteté، أي طهارةٍ من غير إيمان». إنّ الطاهر (المقدّس sacré) يمتلك حينئذٍ كثافة أُنطولوجيَّة، تجعله يندمج بالغرابة المُقلقة لظهور الكينونة المختلفة جذريًّا عن الكائنات[29].

والبؤرة الثانية في هذا الشكل الإهليجي يحتلّها القطب «الروماني» و«اللاتيني» من «الدِّين». وقيمته الأساسية تكمن في صفته «الائتمانية *fiduciar-ité*»[30] التي تحتمل هي أيضًا تأويلين مُختلفين باختلاف الدلالة اللغويَّة للفعل *relegere* [أي إعادة القراءة] (وهو تأويل يشترك فيه و.أوتّو، وج.ب. هوفمان، وإ. بنفينيست[31]) أو الفعل *religare** (وهذا يشترك فيه لاكتانس، وأُوغسطين وتيرتوليان Tertullien).

---

(29) بشأن موقع المقدّس عند هايدغر، انظر:
Emilio BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Louvain, Peeters, 1999.

(30) Jacques DERRIDA, «Foi et savoir...», p.76.

(31) م.ن.، ص47-48. في هذه الملحوظة يُولي دريدا أبحاث بنفينيست أهميَّةً كبيرةً، مع إشارته إلى «اللُّجج التي يتقدّم فوقها هذا العالم الكبير بخطى هادئة، كما لو أنَّه يعرف عمَّ يتحدّث» (ص44).

(*) أي وَصَلَ أو أقام صِلة. [المترجم]

2. أشار دريدا بقوة إلى عدم تجانس صارخ بين هذين المصدرين للدِّين، ورأى أنَّ عليهما أن «يمتزجا [...] من غير أن يُلغي أحدهما الآخر، على ما يبدو لنا» (م.ن.، ص47). ويُحيلنا ذلك على سؤال يقع، إن صحّ القول، في منبع هذه «الازدواجيَّة الأصلية في الدِّين» (م.ن.، ص69): أي السؤال عن الشروط التي تغدو معها هذه الازدواجيَّة مُمكنة. إنَّها فكرة الشهادة (témoignage) أو البيّنة، وظاهرة الشهادة ـ الإقرار (attestation) اللتين تشكّلان نقطة التقاطع بين هذين المصدرين اللذين لا يُمكن أن يندمجا، على ما يبدو من اقتراح دريدا (م.ن.، ص83)؟.

على أنّ الفرضية المُتعلّقة بمثل هذه النقطة من الالتقاء هي التي تُتيح إقامة علاقة بين الدِّين والعقل، من غير أن ينفي ذلك التنافر بينهما. ويرى دريدا أنّ اللقاء بينهما ليس مُستحيلًا أبدًا، لأنَّ الدِّين والعقل يرتبطان بـ «مَعين مشترك»: «لا دين *religio* من غير **قداسة** «*sacramentum*، ومن غير ميثاق ووعد بشهادة حقيقية على الحقيقة» (م.ن.، ص43). وعن هذا المَعين المشترك، يقول: إنَّ «الشهادة ـ الإقرار الصافية، إن وجدت، تنتمي إلى تجربة الإيمان والمعجزة. وهي حين تكون مفروضة على كلّ «رباط اجتماعي»، مهما يكن عاديًا ومألوفًا، تُصبح أمرًا لا غنى عنه في العلم وفي الفلسفة وفي الدِّين» (م.ن.، ص84).

وانطلاقًا من ذلك، يُطرح السؤال عن معرفة نوع فلسفة الدِّين الذي يُمكن أن نشيّد إذا بدأنا من هذه الفرضيات[32]. فالذي يراهُ دريدا أنّ لا شيء يُجيز لنا أن نستنتج قبل الأوان طلاقًا أكيدًا بين العقلية التكنولوجيَّة والعقلية الدِّينيَّة، لأنَّ الدِّين عرف دائمًا كيف يستعمل التقنيات، وهو يعرف اليوم أيضًا كيف يوظّف أكثر مصادر التكنولوجيا تطوّرًا. بل إنّ السؤال المطروح يتعلّق بالطريقة التي يستخدم الدِّين بها التكنولوجيا.

---

(32) من المُفيد أن نحلّل تحليلًا وافيًا الفكرة المتعلقة بـ «مسيحانية من غير الماسيّا»، وهو ما يتجاوز إطار هذه المقدّمة. انظر بشأن هذه المسألة:

John D. CAPUTO, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 1997; Hent De VRIES, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1999.

وأعود أيضًا إلى مداخلتي: =

فلسفة الدِّين، اللاهوت الفلسفي، الفلسفة الدِّينيَّة
توضيحات لغوية مُصطلحية

قبل أن نستكمل هذه الملحوظات المتعلّقة بالضرورة وبالصعوبات المُرتبطة بمشروع البحث في قضية الدِّين في المصادر الفلسفية، علينا أن نخوض في عملية توضيح المُصطلحات: فماذا نعني بالتحديد **بفلسفة الدِّين**؟ إنَّ العبارة، كما سأستخدمها، تُفهم بمعنى اصطلاحيٍّ ضيّق. فالمفهوم الذي يُمكن تحديد حقل صلاحيته بدقّة هو مفهوم إجرائي ناجح. وهذا يملي علينا، والحالة هذه، أن نضع حدًّا واضحًا بين مفهومين قريبين: **اللاهوت الفلسفي** من جهة، و**الفلسفة الدِّينيَّة** من جِهة ثانية.

من اللاهوت الفلسفي إلى فلسفة الدِّين.

اللاهوت الفلسفي ومصائر الميتافيزيقا الغربية.

يُهمّنا في البدء أن نحدّد الأسباب التي تمنعنا من أن نخلط بين فلسفة الدِّين و**اللاهوت الفلسفي** (وهو العنوان الذي أُفضّله على عبارة «اللاهوت الطبيعي»)[33]. فاللاهوت الفلسفي نظام فلسفي قديم بالفعل قِدَم الفلسفة نفسها. فقد رأى معظم الفلاسفة، خطأً أو صوابًا، أنَّ رغبتهم في التوصّل إلى فهم مجموع الكائنات لا يُمكن أن تتنصّل من التساؤل عن **الإلهي** *theion*. هذا السؤال الذي يتعدّد في صِيَغ مُختلفة، بدءًا بالسؤال التقليدي عن «الأدلّة» على وجود الله[34]، ووصولًا إلى التساؤلات الحديثة عن الطريقة التي يُمكن بها اللهَ «أن يحضر إلى الذِّهن»[35] أو عن «العبادة المفهومية»[36] التي يبدو أنَّها تحبس الله

= «Penser la religion: questions à Jacques Derrida», *Revue de l'Institut catholique de Paris*, n°57 (Janvier-mars 1996), p.57-69.

(33) نعثر على عبارة **اللاهوت الفلسفي** لدى توما الأكويني Thomas d'Aquin (*In Boeth. De Trin.* 1 c.).

(34) بشأن هذا السؤال، انظر:
Bernard SÈVE, *La Question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF, 1994.

(35) Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.

(36) Jean-Luc MARION, *L'Idole et la Distance*, Paris, Le Livre de poche, 3e éd. 1991.

الإلهي في الرداء الإلزامي للتصوّر «الأُنطو - ثيو - لوجي» [أنطولوجي - ثيولوجي]. وعلى الرَّغْم من نقد كانط الشديد الذي تناول فيه السلامة النظرية «للأدلة على وجود الله»، نجدُهُ، وهو مُبتكر عبارة «أُونطو - ثيو - لوجيا»، لم يكفّ عن التذكير بأنَّ العقل البشري لا يُمكن أن يتخلص من الأفكار المُتعالية التي هي الله، والعالم، والنفس، والتي تتقاسَمُ فيما بينها تقليديًا حقل الميتافيزيقا المُسمّى «الحقل الخاص».

وكان لدى الفلاسفة قبل سقراط معالم تساؤل فلسفي مخصوص يتناول طبيعة الإلهي وكيفيات تجلّيه. وفي الأصل كان يتكرّر هذا التفكير أحيانًا، ولاسيَّما لدى هيراقليطس، عبر تفكير نقدي يتناول الدِّين في مُمارسته العملية، الدِّين الشعبي على وجه الخصوص. إنَّ ما يخصّ اللاهوت الفلسفي صار يتمثّل (أحيانًا لا دائمًا) في الاختلاف عن المُمارسات والمُعتقدات الدِّينيَّة القائمة، وفي استكشاف سبيل فلسفي صِرْف يوصل إلى الله الإلهي الجديد بهذا الاسم.

ومن سقراط إلى فيخته كان على كثير من الفلاسفة أن يدفعوا ثمن موقفهم النقدي غاليًا. يدلّ على ذلك كتاب **أوتيفرون** *Eutyphron*: أُشيع عن سقراط سلبًا أنَّه كان «صانع آلهة» ولم يكن ذلك يعني غير أنّه لا يُؤمن بـ «آلهة المدينة القدامى»[37]. وذلك بالتحديد لأنَّه وضع علامة استفهام جذريٍّ أمام التعريف الشائع للتقوى: «قلْ واعملْ ما يُرضي الآلهة بالصلوات والأُضحيات» (م.ن.، 14 ب)، ولأنَّه شكّل تحدّيًا للمدينة. وفي دراسة جميلة وضعها غريغوري فلاستوس (Gregory Vlastos) عن تقوى سقراط[38]، حذَّرنا من الوقوع في وهم أن نَعُدَّ مؤسّس فلسفة الأخلاق متنوّرًا قبل التنوير. فباسم مفهوم خالٍ من الدِّين والتقوى، راح سقراط يُسائل تديّن مواطنيه: «الدِّين كما فهمه سقراط مشحونٌ بكلّ أنواع السحر، الأبيض كما الأسود. إنَّ من يمارس التقوى السقراطية لا يُخاطبُ الأُلوهية في صلاته: 'أنت التي تصنعين إرادتي'، بل: 'أنا الذي أصنع إرادتك'. ففي هذه الصيغة الجديدة من التقوى لا يكون الإنسان متسوّلًا يستجدي لنفسه

(37) *Eutyphron* 2 b.

(38) Gregory VLASTOS, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, trad. Catherine DALIMIER, Paris, Aubier, 1994, p.219-248.

مُتضرّعًا لآلهة أنانيّةٍ متعطّشةٍ للمجد، للحصول منها، بالتملّق والأُضحيات، على فعل خير لا سبيل لتحفيز الآلهة على فعله بسبب إرادته الخاصة للخير. إنَّ الإنسان يتوجه إلى آلهة هي، بطبيعتها، فاعلة خير دائمًا: إنَّها لا تُريد للبشر إلّا ما يريدونه لأنفسهم إذا كانت إرادتهم موجّهة نحو الخير من غير تردّد» (م. ن.، ص245-246).

وبعض المقطوعات «الدِّينيَّة» المستمدّة من هيراقليطس الإيفيسي (Héraclite d'Éphèse) يُمكن أن تُعطينا فكرة أوّليةً عن العقل الذي ألهم هذه الفكرة النقدية والذي نعثر على بعض مقولاته في فلسفة الدِّين لاحقًا.

1. الشذرة الأُولى التي تستحقّ اهتمامنا تتعلّق بمؤسّسة دينية كبيرة الأهمية في اليونان القديمة: مؤوّل الإشارات الإلهية. إذ يَرِد ذكره في المقطوعة 93: «المعلّم الذي يعدّ كاهن ديلفي Delphes لا يقول شيئًا ولا يُخَبِّئُ شيئًا بل يُصدر إشارات». أفكانَ المقصود مجرّد وصف لخطاب تأويل الإشارات الإلهية الذي ليس خطابًا تصريحيًا ولا مُبهمًا وخفيًّا بل هو خطابٌ تلميحي، أم كان المقصود نقدًا مُقَنَّعًا؟ إذا اخترنا الجواب الثاني وجدنا أنفسنا أمام الاستنتاج الآتي: على الفيلسوف أن يبتكر لغة أُخرى غير لغة تأويل الإشارات لكي يتحدث عن الإلهي. وبعض مُؤوّلي فكر هيراقليطس رأوه إشارةً إلى قطيعة نقدية مع طريقة عمل اللُّغة الدِّينيَّة، بل محاولة لجعل الخطاب الفلسفي مُنافسًا للخطاب الدِّيني بشأن المسألة الإلهية(39).

2. الشذرة الثانية تتعلّق بالممارسة الدِّينيَّة الجماعية للمواكب الدِّينيَّة. إنَّها تتعلق، والحالة هذه، بالمواكب الدِّينيَّة «القضيبية»* إكرامًا لديونيزوس، وهو ما يُشير إليه هيراقليطس في الشذرة 15: «لو لم يعمدوا إلى المواكب ولم يمجدوا الأعضاء المخجلة في أناشيدهم، إكرامًا لديونيزوس، لكانوا قد

(39) إنّه التأويل الذي اختاره مارسيل كونش (Conche) في نشره مقطوعات هيراقليطس: Marcel CONCHE, *Héraclite, Fragments*, Paris, PUF, 1986, p.150-153. وفي هذا الإصدار، نجد المقطوعات الدِّينية قد جُمِعَتْ معًا (انظر: ص150-186). ولتحليل مجموع المقطوعات الدِّينية لهيراقليطس، انظر:
Clémence RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Les Belles Lettres, 2e éd. 1968, p.385-410.

(*) مواكب يُحمل فيها مجسّم يُشبه القضيب الذكري. [المترجم]

فعلوا الأفعالَ السفيهة. والشيء نفسه بالنسبة إلى هاديس (Hadès) وديونيزوس الذي يتوجّهون إليه بكلام الهذيان بل بالفِسق والفُجور». والعبارة الأُولى يُمكن أن تُقرأ بصفتها استنكارًا أخلاقيًا: كيف يُمكن أن تنطوي تصرّفاتٌ بهذا المستوى من الفُحش على معنى ديني؟ وقد كان إكليمندس الإسكندري (Clément d'Alexandrie)* الذي يُورد هذا المقطع في كتابه الخُطبة التمهيدية *Protreptique*، الناطق بلسان الاستنكار الأخلاقي الذي تُسبِّبُه التصرّفات غير اللائقة المموّهة بغلاف ديني. والعبارة الثانية تكتسي معنى فلسفيًا أعمق. إذ يضمِّنُها هيراقليطس، مفكّر الأضداد، حكمًا فلسفيًا على المعنى الخفيّ لهذه المُمارسات الشعائرية. إنّ ما لا يعرفه المؤمن وما على الفيلسوف وحده أن يكتشفه هو أنَّ هذه العبادات تستند إلى تواطؤ غريب بين ديونيزوس وهاديس؛ كما لو أنَّ غريزة الحياة التي تُعبّر عن ذاتها بطقوس التهتّك والعربدة مُتواطئة مع غريزة الموت.

3. نقف أخيرًا أمام شذرة ثالثة تتعلّق بالتسمية الدِّينيَّة للإلهي. وفي منظور اللاهوت الفلسفي، لهذه الشذرة أهمية خاصة: «الله الواحد، العاقل، العاقل وحده يُريد ولا يُريد أن يُطلق عليه اسم زيوس Zeus» (المقطوعة 32). ويجعل في حالة تَوازٍ، بل في تنافُسٍ، لائحتين: الألم الفلسفي الخالص الذي يُطلق على المُطلق (عبارة كان هيراقليطس أول من أعطاها معنى فلسفيًا) الذي يتجلّى في عبارات مُحايدة مثل «الواحد، الشيء، الحكيم» إلخ، ومن جِهة أُخرى، التسمية الدِّينيَّة الصافية للإلهي التي تستخدمها تقاليد دينية محدّدة. فالمواجهة تقوم، والحالة هذه، بإزاء تسمية خاصة جدًا: زيوس Zeus، أي إله الحياة الشاملة.

ويُمكن، بمعنى ما، التقريب بين التسميتين. فليس ثَمَّةَ ما يمنعنا من تسمية المُطلق باسم زيوس. ومن جهةٍ أخرى، لا يجوز الخلط بينهما، كما لو أنَّ كُلًا منهما يستجيب لشروط تفسير وفهم مُتمايزة. وهذه الشذرة، مقروءة بهذه الطريقة، تحدّد تحديدًا رمزيًا منزلة اللاهوت الفلسفي على امتداد تاريخ الميتافيزيقا الغربي:

(*) والد الكنيسة الإغريقية. [المترجم]

خطاب عن **المُطلق** والله يتكوّن كما لو أنَّه معزولٌ عن الخطاب الدِّيني، مطوّرًا «معياره الخاص للإلٰهي» (ج. نابير J. Nabert)؛ ولا يُمكن، مع ذلك، أن يُغفَلَ الأول إغفالًا كلّيًا. هذا الانفصال (chiasme) الذي لا يستبعد الاحتكاك هو أحد المُعطيات الأساسية في تقاليد الفكر الغربي.

وكان أفلاطون وأرسطو، مُؤسِّسا الميتافيزيقا الغربية، قد أسهما هما أيضًا، كلٌّ على حِدَة، في تطوير لاهوت فلسفي، شكَّل منذ ذلك الحين جزءًا من الإرث الثقافي الغربي، في الأقل إلى زمن كانط وهيغل. بل إنّ كلمة **ثيولوجيا** *theologia* (لاهوت) نفسها متحدّرة من أُصول أفلاطونية. إنَّ اللاهوت الفلسفي، بارتباطه القوي بمصير الميتافيزيقا، طرح سؤالًا عن السُّبل العقلانية التي تُتيح الإقرار بوجود الله (صيغة **الطُرق الخمسة** المشهورة للقديس توما الأكويني مثلًا)، وعن الأسماء الإلهية (p. ex. *S. Th. I*, q. 13)، وعن القدرة على معرفة الله، وعن تحديد فكرة الله بالذات، وأخيرًا، عن توافق فكرة الألوهية مع الشر في العالم (قضية الربوبية التي غدت مشهورةً عند ليبنتز).

ونواصل تفكيرنا ضمن منظور تاريخي وقد نتساءل في أثناء ذلك، على طريقة إيبرهارد يونغل (Eberhard Jüngel): أَلَم يكن هنالك عصور مُختلفة لانتشار السؤال الفلسفي عن الله[40]؟ في البداية، كان عصر ظهرت فيه أدلّة كبيرة على وجود الله. ثم تلاه العصر الكلاسيكي للفلسفة الحديثة الذي انتقل فيه مركز الاهتمام إلى أَشْكلة فكرة الله، وهذا حَمَلَ معه قضية انسجام الصفات الإلهية ومسألة علم اللاهوت. وأخيرًا، في عصر الميتافيريقا المُنتهية، برزت أسئلة غير مسبوقة، مثل: «أين الله؟»، حرفيًا («إلى أين ذهب الله؟»)، هذا هو السؤال الفاضح الذي طرحه الأخرق في كتاب لنيتشه **العلم المرح** *Gai Savoir*، في اللحظة نفسها التي أعلن فيها موت الله)، وهل يُمكن أن نتخيّل «إلهًا لم تُفسده الكينونة»؟ (ليفيناس)، أو «**إلهًا أخيرًا**» (*Letzter Gott*)[41] لا يُمكن أن يُطابِقَ الإله علّة ـ ذاته causa sui الخاصّ بالـ «أنطو ـ ثيو ـ لوجيا» (هايدغر)؟، إلخ.

---

(40) Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, Mohr, 1977, p.67-72; trad. *Dieu, mystère du monde*, Paris, Éd. du Cerf, 1983, p.78-84.

(41) بشأن الطرح الهايدغري، انظر: Françoise DASTUR, «Le "dieu extrême" de la phénoménologie», *Archives de philosophie*, n°63 (avril-juin 2000), p.195-304. =

صحيح أنَّ اللاهوت الفلسفي يبدو، في نظر عدد كبير من الفلاسفة الأوروبيين في أيامنا، ذا سمعة سيئة. لكن، حين نعرف الأهمية التاريخية لهذا الإرث، ينتابنا الشكّ في شهادات الوفاة المتسرّعة التي تشهد بأنَّ العقل قد تخلّص نهائيًا من الأسئلة التي أُثيرت تحت راية «اللاهوت الفلسفي». وحتى إذا كان الأمر متعلّقًا بمُسَوِّغاتٍ تستحقّ التحليل، يبدو أنَّ اللاهوت والفلسفة الأوروبيّين قد تخلّيا عن هذا النوع من التساؤل، ذلك أنَّ الأعمال الأنغلوسكسونية المخَصَّصَة حديثًا لهذه الأسئلة تحمل، كمًّا ونوعًا، الدليل على خِصبٍ لا ينضب في هذا المنهج، الذي لا يزال أمامه مستقبل واعد[42].

التفكير في الدِّين: تكوين فلسفة الدِّين ومُهمّاتها.

ما يُدعى في أيامنا «فلسفة الدِّين» حقل علمي حديث جدًّا نشأ من محصّلة المشاريع المُختلفة (المُجهضة) الرامية إلى بناء **لاهوت طبيعي**، وكان مركز الثقل فيه هو المفهوم الغامض «الدِّين الطبيعي». وعلى الرَّغْم من ظهور الروّاد العباقرة أمثال هيوم وباسكال واسبينوزا، يمكن التكلّم بصعوبة على «فلسفة الدِّين» قبل القرن الثامن عشر الذي تميّز، على صعيد المصطلحات والمُفردات المُعجمية الخاصة في الأقل، بغزارة المنشورات التي تُعالج شأن الدِّين.

وتعود أُبوّة الكلمة إلى اليسوعي الكاريني سيغموند ڤون ستورشينو (1731-1797) الذي ينتمي إلى مدرسة فولف (wolff) وهو الخصم العنيد لمذهب الربوبيّة

= أحيل أيضًا على دراستي: «La pauvreté du "dernier Dieu" de Heidegger», dans Henri A. KROP, Arie L. MOLENDIJK, Hent DE VRIES (éd.), *Post-Theism. Reframing the Judeo-Christian Tradition*, Louvaind, Peeters, 2000, p.397-420.

(42) يظلّ الكتاب المرجعي للدراسة التاريخية عن اللاهوت الفلسفي: Wilhelm WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter de Nihilismus*, t. I-II, Darmstadt, Wissenschaftlich Buchgesellschaft, 1975. ومن بين الدراسات الأنغلوسكسونية الغزيرة المخصّصة حديثًا للاهوت الفلسفي، تظلّ المؤلفات الآتية ذات أهمية خاصة:
Anthony KENNY, *The God of the philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1979; Richard SWINBURNE, *The Coherence of Theism, ibid.*, 1977; John L. MACKIE, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

déisme، وكان يدرّس المنطق والميتافيزيقا في ڤيينا. وقد نشر بإسم مستعار في أوغسبورغ، عام 1772، كتابًا عن **فلسفة الدِّين**، ثم راح يوسّعُهُ بعد ذلك بين عامي 1773 و1781 حتى بلغ سبعة مجلدات، أضيف إليها لاحقًا عنوانه: **وثائق نادرة من الأرشيف الداخلي لفلسفة الدِّين** *Seltenere Urkunden aus dem inneren Archive der Religionsphilosophie* (1791)[43]. وإذا كان العنوان المُستلهم من **فلسفة الدين الطبيعي** *Philosophia de religione naturali* (1770)، غير مسبوق، فإنّ المضمون يبقى مُطابقًا للمظهر الكلاسيكي للّاهوت الطبيعي، ويستكمل المرامي التسويغيَّة المُعلنة المُدافعة عن الدِّين. ويرى ستورشينو أنّ الفلسفة الحقيقيَّة، إذا استخدمت استخدامًا صحيحاً، هي أكثر الحاميات فعالية للدِّين. إنّ الدِّين الحقيقي في نظره لا يُمكن أن يكون غير الدِّين الكاثوليكي، كما بَيَّنَ في الكتاب السابع. و«فلسفة الدِّين» هذه، مقرونةً بقوة بمشروع تسويغيٍّ مُدافع عن الدِّين، لم تخلُ من إثارة انتقادات حادة، منها انتقادات نيقولاي، الناطق باسم **التنوير** البرليني. وإذا كنا ندين لستورشينو بابتكار العبارة الجديدة «فلسفة الدِّين» فإنَّ المضمون الفلسفي الفعلي للعبارة لم يتخذ شكله إلّا مع ظهور كتاب عنوانه **رسائل في فلسفة كانط** 1786-1787 لكارل رينهولد (Karl Reinhold)، الذي التحق عام 1772 بنظام اليسوعيين، ثم ارتدَّ عنه واعتنق البروتستانتية سنة 1783.

هذه المُعطيات التاريخية تُتيح لنا أن نُحيط على نحوٍ أفضل بأصالة السؤال الفلسفي الذي، بدلًا من أن يتركّز مباشرة في فكرة الله، يجهد في «التفكير في الدِّين» بكلّ تعقيداته. فما علينا أن نفكّر فيه هو الأديان الواقعية الموجودة فعلًا. أليست هذه مُهمّة مُستحيلة؟ «إنَّ أغلب الأفعال الإنسانية لا تحدث لكي تُرى بأعين العقل»، يقول ألدوس هكسلي (Aldous Huxley) في مذكرات سفره، معبّرًا عن الارتباك الذي أوقعته فيه مؤسّسة البقرات المقدّسة الهندية[44]. وإذا عمّمنا هذه الفكرة أمكنَنا أن نتساءل عن الشروط التي يمكن في ظلّها النظر إلى الدِّين بأعين

---

(43) بشأن شتورشناو Storchenau، انظر أطروحة والنر WALLNER: *Der Verfasser der Religionsphilosophie Sigismund von Storchenau (1711-1797)*, Innsbruck, 1963.

(44) Aldous HUXLEY, *Jesting Pilate. The Diary of a Journey*, Londres, Triad-Paladin Books, 1985, p.32; trad. Fernande Dauriac: *LE Monde en passant Jounral de voyage*, Vernal, Philippe Lebaud, 1988, p.42.

العقل الفلسفي. والمسألة دقيقةٌ دقّةً بالغةً بحيث يرفض اختزال الدِّين في مضامينه العقدية التي تقترب أكثر من الخطاب الفلسفي. إنَّ الإغريق كانوا يُميّزون بين **درومينا** *dromena* **ودكنيمينا** *deknymena* **وليغومينا** *legomena*. يكمن الخطأ إذن في أن نتخيل أنَّ الفيلسوف ينبغي ألّا يهتم إلّا بجانب من الدِّين هو **الليغومينا**. إنَّ مشروع التفكير في الدِّين فلسفيًّا يتعلّق بكلّ شيء في الدِّين: المواقف الروحية التي يشتمل عليها، وحالات الوعي ودرجات الوعي التي تُميّزه، والتصرّفات الشعائرية، بل ما نُغفله أحيانًا وهو التنظيم المؤسساتي ومُمارسة السلطة الدِّينيَّة.

إنَّ صعوبات التوصّل إلى تأويل فلسفي لمُمارسات الشعائر تحمل أكثر من دلالة. فمثلما يَسْهُلُ الإقرار بأنَّ الأسطورة تحمل مغزى، في حين أنَّ مُمارسة الطقوس محكومة بالتكرار القسري، فإننا نفهم أنَّ بعض الفلاسفة فضّلوا، في إطار الظاهرة الدِّينيَّة، دينًا فلسفيًّا لا يكترث لأيّ طقوس، أو يراها «بلاهات مقبولة على مَضَض». هذه العبارة وردت في الجزء الثالث من كتاب جون سبنسر (John Spencer): **كتاب القوانين اليهودية** (1685) *De Legibus Hebraeorum Ritualibus*. كان سبنسر مُهتمًّا بـ «الانتقام للكتاب المقدّس» من تُهمة الاعتباطية، فاقترح المهمة الطموحة القاضية بتحديد الدواعي التي تحكّمت في الشرائع التعبدية اليهودية. فقد بدا له، في صورة مُفارقة، «أنَّ الله نفسه أقرّ عددًا من الطقوس التي اكتسبت تبجيلًا بفعل قِدَمها واستخدام الأُمم لها، وذلك لأنّه يقدر أنَّ الأمر يتعلّق ببلاهات مقبولة على مَضَض»(45)، ولا علاقة لها أبدًا بالعقل. هذا النوع من «التسامح» هو الذي لا يُمكن أن تتسامحَ معه فلسفة الدِّين المُهتمّة بفهم «مُسَوِّغ وجود الطُّقوس».

فعلى فلسفة الدِّين، بناءً على الصورة التي عرضناها، مُهمّة أن تُفكّر في الدِّين بكلّ تجلّياته، وذلك يلزمها: 1. توضيح معنى **الأديان الوضعية**، بدلًا من **بناء مفهوم فلسفي للدِّين**؛ 2. **أن تحلّل فيها جملة التعبيرات الفردية والجماعية والطُّقوس والمُعتقدات والمواقف الروحية، وكذلك المقولات العقلية والنقاشات التي تُثيرها**؛ 3. مراعاة مُعطيات **تاريخ الأديان التي ينبغي إدراجها في سياق أشمل لمعنى التاريخ العالمي**.

---

(45) بشأن الموقف من الصيغة التي قدمها سبنسر، انظر:
Francis SCHMIDT, «Des inepties tolérables. La raison des rites de John Spencer à W. Robertson Smith», *Archives de sciences sociales des religions*, nº 39 (1994), p.121-136.

وليس مُصادَفَةً أن تكون فلسفة الدِّين قد وُلدت في زمن معاصر تقريبًا **لفلسفة التاريخ**. بل إنَّ تزاوجهما شبه العفوي[46] هو الإشارة الأولى لِخُصوصية الإشكالية التي نحن الآن بصددها. إنَّ اللاهوت الفلسفي، الذي يهتمّ مباشرة بالموضوع الذي يتوجّه إليه الوعي الدِّيني، يمكن أن يبقى غير مُبالٍ بمُختلف التجلّيات التاريخية للظاهرة الدِّينيَّة. وفي مقابلة ذلك، نجد الرغبة في التوصّل إلى قابلية فهم فلسفي صِرْف للظاهرة الدِّينيَّة تقتضي بالضرورة تفكيرًا في المكانة التي تشغلها هذه الأخيرة في التاريخ العالمي.

إنَّ التعريف الذي افترضناه يقتضي تجزئة المسألة إلى عِدَّة ورشاتٍ كبيرةٍ عديدة: 1. مسألة **جوهر الدِّين** (أو بمُصطلح آخر أو بتعبير آخر مفهومه)؛ 2. مسألة معنى **التعدّدية** ومعنى **التتابع التاريخي** للأديان القائمة حقًّا: أفينبغي ألّا نَعُدَّها سوى أحد المُخلّفات الأساسية للعنة بابل، أو انعكاس إيجابيٍّ للمُطلق الذي يتعذّر سَبْر غِناه، على ما يتراءى أنَّه اقتراح الكوزي de Cuse؟؛ 3. مسألة تحديد **مضمون الحقيقة** في مُختلف الديانات، وهو ما يقتضي تفكيرًا نقديًّا بانعطافاتها وتزويراتها (contrefaçons) وتحريفاتها؛ 4. وأخيرًا البحث عن «دين مُطلق» مُفترض، يختصر، في الأقلّ من زاوية الفهم كما لو في بؤرة العدسة، شرارات الحقيقة الموجودة وجودًا حثيثًا في الديانات الأُخرى، وهو ما يُتيح للإنسانية كلّها أن تعبد الله عقلًا وحقيقة.

«فلسفة الدِّين» و«الفلسفة الدِّينيَّة».

تعريف فلسفة الدِّين يُصبح أدَقّ إذا وافقنا على أن نميّز، استنادًا إلى اقتراح هنري دوميري، بين **فلسفة الدِّين** و**الفلسفة الدِّينيَّة**[47].

فلا شيء يُملي علينا أن نَعُدَّ **فلسفة الدِّين**، كما عرَّفناها، حكرًا على المؤمنين الذين ينتسبون إلى عقيدة إيمانية خاصة. إنَّ الفيلسوف المُهتمّ بالتوصّل

---

(46) ليس ذلك هو إنجاز الفلسفة الهيغلية وحدها، فمنذ عام 1780 رسم معالمه ليسينغ في كتابه **تربية الجنس البشري**. انظر: Willi OELMÜLLER, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Francfort- sur- le Main, Suhrkamp, 1969, p.68-79.

(47) Henry DUMÉRY, *Critique et Religion*, Paris, SEDES, 1957, p.8-9.

إلى فهم فلسفي للظاهرة الدِّينيَّة بكلّ عُمقها التاريخي وبكلّ تجلّياتها، عليه أن يضع بين مُزدوجين اعتقاداته الدِّينيَّة (أو غياب هذه الاعتقادات).

يمكننا إذًا التشكيك فيه بأنه يتعرّض لخطر الوقوع في «دونجوانية ثقافية» على غِرار ما حصل مع بول ريكور خلال مُحاولته إعطاء أساطير الشرّ معنًى فلسفيًّا. إنَّ الفلسفة الهيرمينوطيقيَّة التي تريد تملّك فائض المعنى الذي تختزنه هذه الأساطير تبدو، بسبب ذلك بالذات، غير قادرة على إقرار حقيقة أية أُسطورة خاصة، أُسطورة آدم مثلًا. ويُراهن ريكور على أنَّ التبشير المسيحي، الوثيق الصلة بأُسطورة آدم، يوفّر لنا منظورًا جديدًا لتأويلات أخرى للشرّ، مصدرها مأساة الخلق، أو أسطورة الله الشرير المأساوية الذي أصاب الإنسان بالعمى، أو أخيرًا الأُسطورة الغنوصية عن النفس المنفيَّة(48).

وما يصدق على المسألة الفلسفية المُتعلِّقة بفهم الرموز والأساطير التي تسعى إلى توضيح لغز الشرّ يُنقل إلى موضوعنا. فإلى جانب مسار فلسفة الدِّين الذي تحدّثنا عنه للتو، يُمكن أن نستعرض مقاربة فلسفية أُخرى للتجربة الدِّينيَّة التي تراعي معيار الإيمان الشخصي مُراعاةً جليَّة. فمن ناحية، نحن أمام موقف فلسفي يمنع، لأسباب منهجيَّة، اتخاذ أيّ موقف سابق لأوانه لمصلحة عقيدة دينية مُحدَّدة؛ ومن ناحية أُخرى، هناك مفكّرون يسعَوْن، من داخل إيمانهم بالذات، إلى أن يشرحوا بطريقة فلسفية الأسباب التي دفعتهم إلى اختيار هذه العقيدة، أو إلى أن يشرحوا فلسفيًا «قواعد» هذا الانتماء. فنحن في هذه الحالة نتحدَّث عن الفلسفة الدِّينيَّة.

إنَّ مجرد نظرة إلى تاريخ الفلسفة تُبيّن لنا أنَّ مُمثّلي الفلسفة الدِّينيَّة كانوا، في الغالب، هم أيضًا كبار المُهتدين. ومن بين شهود الفلسفة الدِّينيَّة المُستلهمة من المسيحية يُمكن أن نذكر: القدّيس أُوغسطين، وباسكال (Pascal)، ونيومان (Newman)، ومن هم أقرب إلينا مثل كيركيغارد (Kierkegaard) وبلونديل وإديث شتاين (Edith Stein) وسيمون فايل (Simon Weil). وثَمَّةَ صيغتان قدّمهما بلونديل تُظهِران بوضوح الفكرة التي تكوّنت لديه عن مُهمّة الفلسفة المسيحية وكذلك عن الصعوبات التي تعترض طريق نجاحها: «إنني أبحث، وأنا أعيش بصفتي مسيحيًّا،

(48) Paul RICŒUR, *Finitude et Culpabilité II. La Symbolique du mal*, Paris, Aubier, 2e éd. 1988.

عن الكيفيَّة التي عليّ أن أفكر بها بصفتي فيلسوفًا»[49]. «هكذا يبدو لي أنني أعيش ذلك؛ وحينما يتعلّق الأمر بالتفكير بعلمٍ ومعرفة، أو حينما يتعلّق بحمل الآخرين على أن يفهموه ويُقرّوا به، فهذا أمر آخرٌ، **إنها طريق طويلة** *it is a long way*، على ما تقول أُغنية الحرب»[50].

ولا شك في أنَّ الحدود بين المواقف والإجراءات المتعلّقة بفلسفة الدِّين بالمعنى الدقيق للكلمة وتلك الخاصة بالفلسفة الدِّينيَّة ليست شديدة الوضوح دائمًا في الحالات الجُزئية. لذلك تبقى المُصطلحات اللُّغوية رجراجة شيئًا ما. إنَّ بعض المؤلّفات المتعلِّقة بوضوح بـ **فلسفة الدِّين** تحمل أحيانًا عنوان **الفلسفة الدِّينيَّة** والعكس صحيحٌ. ومن البديهي أنَّه يُمكن أن تحدث بين المُقاربتين، فلسفة الدِّين والفلسفة الدِّينيَّة، حالات تداخل وتحوّل. ذلك يعني، من بين ما يعنيه، أنَّ على كلّ فلسفة أن تُواجه، بالضرورة، الافتراضات الوجودية الخاصة بوجودها المُستقّل وهو ما يُشكّل تحدّيًا هيرمينوطيقيًّا معتبرًا.

هذا ما كان ريكور قد أشار إليه في دراسة قديمة تناول فيها العلاقات بين الفلسفة والنبوة التوراتية. «قد يكون على الفلسفة، لتبدأ من نفسها، أن تمتلك افتراضات وأن تُعيد النظر فيها وتدخلها، بطريقة نقدية، في نقطة انطلاقها الخاصة بها. فمن لا يملك مصادر في البداية لا يتمتّع بعد ذلك **بالاستقلال الذاتي**»[51]. إنَّ ريكور يدعونا إلى «فهم صحيح للفعل الفلسفي الأساسي» الذي لا يكون فلسفيًّا إلّا إذا كان «بحثًا من نُقطة الانطلاق، ومَوْضعة للسؤال الأول، وتنظيمًا منهجيًّا للمعاني والدلالات». وهذا الفعل لا يكون «جذريًّا حقًّا إلّا بـ 'استعادة' اللّافلسفي». الذهاب إلى الجذور: تلك هي جذريةٌ أكثر جذريةً من جذريَّة أولئك الذين يرفضون أن تكون لهم جذور لا علاقة لها بالفلسفة! بهذا المعنى يُمكن القول «إنَّ الفلسفة تُريد أن تكون الأولى من زاوية الأساس، بل قُلْ

---

(49) Maurice BLONDEL, cité dans Paul ARCHABAULT, *Vers un réalisme intégral. L'œuvre philosophique de Maurice Blondel*, Paris, 1928, p.40.

(50) Maurice BLONDEL, cité dans F. LEFÈVRE, *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Paris, 1928.

(51) Paul RICŒUR, *Lectures 3. Aux Frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p.154.

بالأحرى من زاوية التأسيس؛ غير أنَّها لا يمكن أن تكون كذلك إلّا إذا كانت ثانوية من وجهة نظر المصدر، والذخيرة الوجودية، والتدفّق الأصلي» (م.ن.، ص172).

وإذا أمكن أن يؤدّي الفيلسوف، في المجال الدِّيني، دور «الباحث عن الأصل بطريقته الخاصة»، فهو لا يستطيع على أية حال أن يُقدّم نفسه في صورة ساحر. وفي ظلّ هذا التحفّظ «الهيرمينوطيقي»، أقدّر أنَّ التمييز بين «فلسفة الدِّين» و«الفلسفة الدِّينيَّة» ينطوي على قَدرٍ كبير من الخِصب الاستكشافيّ وعلى فائدة منهجيَّة لا ريب فيها، مثلًا، لتقدير قيمة التجديد في الفلسفة الدِّينيَّة في روسيا، التي تتميّز بالعودة إلى النصوص التأسيسية لكلٍّ من سولوفييف (Soloviev) وبردياييف (Berdiaev) وباڤل فلورنسكوي (Pavel Florinskoy).

ويُمكن من ناحية أُخرى أن نتساءل عن مدى حَمْلِ كل واحدٍ من هذه الاتجاهات ميولَهُ الخاصة وإغواءاته. فالغواية الكبرى لدى فيلسوف الدِّين، المحكوم حتمًا بنزعة المُقارنة، هي اللّاأدرية والنسبية أو التلفيقية التي تظهر أحيانًا في كُتب الحكمة الإلهية (théosophie) (الحكمة الدِّينيَّة). أمَّا غواية الفلسفة الدِّينيَّة فهي الدفاع عن الدِّين.

بعض الورشات النَّمُوذَجيَّة.

بعد أن عرضنا فكرة أوّلية لأهمّيَّة التمييز بين **فلسفة الدِّين واللاهوت الفلسفي** من جِهة، و**فلسفة الدِّين والفلسفة الدِّينيَّة** من جِهة أُخرى، سنعرض سريعًا بعض ورشات النقاش المُعاصرة، التي تبدو في نظري نموذجيَّة على نحوٍ خاص.

«كيف يحضر الله في الفلسفة؟»: السؤال المُثير للجدل في الـ «أنطو ـ ثيو ـ لوجيا».

لا شيء أكثر دلالة على راهنية اللاهوت الفلسفي وموقعه المثير للجدل كثيرًا في السِّجال الفلسفي المعاصر من التساؤل الهايدغري عن القوام «الأنطو ـ ثيو ـ لوجي» للميتافزيقا الغربية، من أفلاطون وأرسطو إلى نيتشه. فمنذ البداية اهتمّ الفلاسفة بالإلهي. فأفلاطون، أحد مؤسّسي الميتافيزيقا، ابتكر تعبير ثيولوجيا ليتحدد به الخطاب الفلسفي الخاص المُتعلّق بالله. و«الفلسفة الأولى»

لأرسطو كان لها، هي أيضًا، وجهان: «ثيولوجي» على شكل تفكير في الكائن الأول الذي هو أساس لكلّ ما هو موجود وكائن؛ و«أُنطولوجي»، وهو تفكير في الوجود بما هو وجود وكونيَّة إسناداته، وشموليَّة تخصيصاته.

وانطلاقًا من هذه الملحوظة تساءل هايدغر: ألا يُحَدِّدُ الرباط الذي أقامه الفلاسفة، منذ أصله اليوناني، بين مسألة الكينونة والله، البنيةَ الأساسيةَ للميتافيزيقا بما هي ميتافيزيقا؟ بدا كلّ شيء في الحقيقة كما لو أنَّ الأسئلة عن الكينونة بما هي كينونة وعن كونية إسناداتها وعن الكائن الأسمى الذي هو أساس كلّ ما هو موجود، مُترابطة يستحيل قطعًا الفصل بينها. ولكي يُعيّن هايدغر هذه البنية الأساسية استخدم تعبيرًا ذا أصول كانطية «أنطو ـ ثيو ـ لوجيا»، محمّلًا إيّاهُ معنى أوسع بكثير مما هو في «الديالكتيك المُتعالي» عند كانط. والحقيقةُ، أنّه إذا لم يكن التكامل بين الثيولوجيا (علم اللاهوت) والأنطولوجيا (علم الكائن) شأنًا خاصًا بأرسطو، بل مَيَّزَ مشروع الميتافيزيقا بما هي ميتافيزيقا، فمن المُمكن أن نتكلّم، مثل هايدغر، على «تأسيس أنطو ـ ثيو ـ لوجيا» للميتافيزيقا بما هي ميتافيزيقا[52].

إذاك يُطرح السؤال عن معرفة كيفيَّة فهم الله في سياق هذه العُدَّة، أي يطرح السؤال عن معرفة «كيفيَّة دخول الله [*der Gott*] في الفلسفة بصفتها فلسفةً». إنَّ هايدغر يؤكد أنَّ الله في الأنطو ـ ثيو ـ لوجيا، الذي يُحدّده بصفته **علّةً لذاته**، ليس هو الله في الوعي الدِّيني. هذا ما تقوله العبارات المشهورة التي تُنتزع غالبًا من سياقها: «إلى مثل هذا الله لا يُمكن أن يتوجّه المرء بدعاء أو أن يقدّم تضحية. وإلى **علّة ذاته** (الله) لا يُمكن أن يجثُوَ المرءُ على ركبتيه احترامًا ولا أن يعزف الموسيقى أو يرقص في حضرته»[53].

وخلال تاريخ الميتافيزيقا الطويل شهدت «الأنطو ـ ثيو ـ لوجيا» وجوهًا

(52) Martin HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, p.31-67; trad. André Préau: «La constitution onto-théo-logique de la métaphysique», *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p.277-308.

(53) م.ن.، ص64.

متعدّدة: الإلهي في الثيولوجيا (اللاهوت) الأفلاطوني والأرسطي وفي الأفلاطونية الجديدة لا يُطابِقُ **الإيديبسوم الكامل** *Idipsum* الأوغسطيني[54]، **والجوهري الذاتي** *Ipsum esse subsistens* عند توما الأكويني، الذي أراد إتيان جيلسون أن يجعله قمة «ميتافيزيقا الخروج في صورتها المسيحية» (التوراة)، ولا الذات المُطلقة في «الأنطو - ثيو - إيغو - لوجيا» الهيغلية[55]. ولا يمنع ذلك من كون الأمر يتعلّق بالبِنية الأساسية نفسها للمعقول، الذي استمرّ على امتداد تاريخ الفلسفة، والذي ظلّ يتعزّز حتى بلغ ذُروته مع المثالية الألمانية. وكان على الفكر المسيحي نفسه أن يدخل هذا القالب، لا أن يتحرّر منه، ولو الواقع الذي لم يكن مُمكنًا عند بعضهم، بحكم أن هذا المجال قد استقبل بحفاوة ما أتاح للإيمان المسيحي نفسه أن يتيح للعقل التفكير فيه.

وأيًّا تكن أهمية الأسئلة المتعلّقة بإشكالية التأسيس «الأنطو - ثيولوجي» للميتافيزيقا، فهذه الأسئلة تعني أولًا اللاهوت الفلسفي، وتعني بطريقة غير مباشرة، في الأكثر، فلسفة الدِّين[56]. وينبغي أن يقال شيء مماثل عن السّجالات النقدية التي تندرج في سياق السؤال الهايدغري: «كيف أتى الله إلى الفلسفة؟» إذا كان الأمر يتعلّق بدعوة إيمانويل ليفيناس إلى «الاستماع إلى إله غير مُصاب بعدوى الكينونة»[57]، أو بمحاولة تطبيق فكرة «الوثنية المفهومية» على

---

(54) بشأن هذا السؤال، أُحيل على دراستي التي ستصدر قريبًا:
«*Idipsum*: Divine Selfhood and the Postmodern Subject», dans John D. CAPUTO (éd.), *Religion and Postmodernism*, Indiana University Press, 2001.

(55) Martin HEIDEGGER, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, Ga 32, p.183, 196.

(56) محاضرة هايدغر المشهورة استتبَعَتْ كتابة وفيرة على نحوٍ غريبٍ. ولمقاربة هذه الإشكالية انظر:
R. KEARNEY et J. O'LEARY (éd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980.

(57) Emmanuel LEVINAS, *Auterment qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974, p.10.

وبشأن تأويل ليفيناس لفكرة «أنطو - تيو - لوجيا»، انظر:
Emmamuel LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, éd. Jacques Rolland, Paris, Grasset, 1993, rééd. Le Livre de poche, p.137-260.

مفهوم الكينونة الهايدغري، بما يفضي إلى ضرورة التفكير بالله الإلهي، من «غير الكينونة»[58]، لدى جان-لوك ماريون (Jean-Luc Marion)، أو أخيرًا بالسؤال الذي أثاره حديثًا ديدييه فرانك[59] المُتعلّق بمعرفة كيفيَّة فرض الله في التراث اليهودي المسيحي على الميتافيزيقا الغربية، فإنَّ كلّ هذه الأسئلة تنتمي إلى عالم آخر غير فلسفة الدِّين **بالمعنى الدقيق** *stricto sensu* للكلمة.

«عالم من غير سحر»: تأثيرات العَلْمنة.

إنّ السؤال الذي أثار جدلًا كبيرًا والذي يتعلّق بالآثار السوسيوسياسية والثقافية والدِّينيَّة لـ **العلمْنة**، يبدو لي أنَّه ينتمي، بحقٍّ، إلى المجال الإشكالي داخل فلسفة الدِّين. يتعلّق الأمر هنا، في الحقيقة، بالتساؤل عن نشوء هذه السيرورة المعقدة المعروفة بهذا الاسم، وبطبيعتها وبتطوّرها المتوقّع، وذلك من خلال التساؤل عما تدين به هذه السيرورة ولا تدين به للديانة المسيحية. وإذا صُغنا المشكلة بعبارات مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet)، قُلنا إنّ الأمر يبدو متعلّقًا بالمكانة الخاصة للديانة المسيحية في «التاريخ السياسي للدِّين»[60]. أفَيعني الأمر الدِّين المُطلق الذي جاء ليتوّج كلّ التطوّر الدِّيني للبشرية، وهو الدِّين الذي صار مؤهلًا لعبادة الله روحًا وحقيقة، أم يعني «ديانة الخروج من الدِّين» (م.ن.، ص133-141) التي ساعدت البشرية على التحرّر نهائيًا من سلطة الغيرية الجذرية التي تدل عليها «الديانة الأولى» المُفترضة (م.ن.، ص12-25)؟ أوَينبغي، بعكس ذلك، أن نرى ذلك، وهو ما يراه هانس بلومونبيرغ[61]، نتيجة لا فِرارَ منها لتثمين الفضول النظري في الفكر الغربي؟ هذا هو إذن مثال للسِّجال النوعي، نمط التساؤل الذي ينبغي أن تُواجهه فلسفة الدِّين في محور السؤال التوجيهي الثاني المُشار إليه آنفًا، أي السؤال عن النشوء التاريخي للأديان وعن تطوّرها المتوقّع.

---

(58) Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1991.

(59) Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998.

(60) Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

(61) Hans BLUMENBERG, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp; trad. Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler: *La Légitimité de la modernité*, Paris, Gallimard, 1999.

ولم يكن لمثل هذا التساؤل أن يمتدّ ويتّسع إلّا داخل ظروف ثقافية محدّدة. إنَّ فلسفة الدِّين هي أحد مُنتجات سيرورة العَلْمنة، وهي، في الوقت نفسه، التي تجعلها مادة للبحث والتفكير. هذا ما تدلّ عليه النصوص التأسيسية في التخصّص الذي يُظهِرُ تواصلًا بين الثقافات، حيث تشرع ديانة الآخر ورؤية العالم التي يفصح عنها غير المؤمن، بطرح السؤال على المؤمنين بديانة محدّدة. إن المؤمنين الذين تربطهم روابط مؤسّسية بتراثهم ولا يتنكّرون لها، يكتشفون أنَّ بعض الأسئلة، التي تَمَسُّ جوهر الدِّيني بالذات، تقتضي جهدًا للفهم يختلف عن جُهد اللاهوتيين، الذين يقع على عاتقهم، بحَسَب التعريف المشهور الذي وضعه ماكس فيبر، عبء صياغة التماسك الداخلي للنظرة الدِّينيَّة الخاصة إلى العالم. إنَّ قيام فلسفة للدِّين أمر مُمكن بشرط الرِّضا بطرح عدد من الأسئلة التي لا تنتمي مباشرة إلى تخصُّص اللاهوت ولو كانت تتعلّق بموضوعات وقضايا هي من صُلب اهتمامه.

فلسفة الدِّين والتجربة الروحية.

يضعنا السّجال الثالث في نقطة التقاطع بين اللاهوت الفلسفي وفلسفة الدِّين والفلسفة الدِّينيَّة: إنَّه يتعلّق بمسألة التجربة الروحية وعلاقتها بالفلسفة.

1. تفهم الفلسفة، بالمفهوم القديم، بأنَّها، في الأقل، بمنزلة مُمارسة روحية وبناء عَقَدي على حَدٍّ سواءٍ. إنَّ الفعل الفلسفي هو في جوهره فعل اهتداء وتطهّر روحي. ونجد كثيرًا من المُؤلّفين، ولاسيّما بيار هادو (Pierre Hadot)، قد اهتموا حديثًا بإعادة الاعتبار إلى هذا التراث المَنْسيّ الذي يعود إلى عهد سقراط، والذي استعاده أفلاطون ثم تجدّد في الفلسفة الهلينستية[62]. وبعض النصوص الأفلاطونية تصف مسار الفكر الجدلي بعبارات مُقتبسة من اللُّغة الدِّينيَّة، بحيث يُمكن القول إنَّه «يُمكن، لدى أفلاطون، الدخول إلى الفلسفة بما

(62) Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995; *Id.*, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Bibliothèque des Études augustiniennes, 2ᵉ éd. 1992; Martha NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton-New York, Princeton University Press, 1994; André-Jean VOELKE, *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, Études de philosophie hellènistique, Paris-Fribourg, Éd. du Cerf, 1994.

يكاد يشبه الدخول إلى الدِّين، بمعنى الاهتداء إلى حياة وإلى نظام معرفي لا يمتلك طبيعةً فكرية فقط بل أخلاقية وروحية أيضًا»(63). ويوجد هذا المسار على رأس تقليد فكري عريق. وقد أطلق إيتيان جيلسون (Étienne Gilson) عليه اسم «ميتافيزيقا الاهتداء». فالاهتداء ليس مجرّد حدث طارئ في النفس الدِّينيَّة، بل هو بِنية تأسيسية في الكينونة. وقد حَظِي بحظوته المسيحية بفضل القديس أُوغسطين وصار فيما بعد من أغنى الينابيع وأخصبها في فكر العصر الوسيط، ولاسيّما الإيمان النظري لدى المعلّم إيكهارت (Maître Eckhart) *theologia*.

ويُمكن أن نتساءل عن مدى استناد بعض سِمَات اللاهوت الأرسطي إلى فرضية مُشابهة. فلا شك في أنَّ المفهوم الأرسطي للإلهي بناء معقّد جدًّا، تتشابك فيه موضوعاتٌ شتى. إنَّ ما يبدو أنَّه يميّز الموقف الأرسطي هو، ابتداءً، الرغبة في أن تحترم قدر الإمكان الرأي العام المُتعلّق بالإلهي. إنَّ الأفكار الشائعة *doxa* المُتعلقة بالإلهي لا تستحق الاستهجان في جميع الحالات. بل يُمكنها، على العكس من ذلك، أن تتضمّن جانبًا من الحقيقة التي على الفيلسوف أن يُراعيها. ومن جهةٍ أخرى، يبدو أنَّ تفكير أرسطو يستند إلى تقليد قديم في اللاهوت الفلسفي. وأخيرًا نجد أنَّ مفهومًا شخصيًّا للإلهيّ قد تكوّن لديه، مرتبطًا بما سُمِّيَ أحيانًا «منظوره الفلكي الاستيهامي».

ومن جهةٍ أُخرى، يُمكن أن يُطرح تساؤلٌ بشأن مدى كون الخطاب الأرسطي عن الإلهي تعبيرًا عن جُهد نظر عقلاني خالص، أو ربّما لو راجعنا أفكاره التي هي أعمق، في أساس تفكيره، لما وجدنا تجربةً تجربةً روحيَّةً. إنَّها تجربة حياة الفكر، منظورًا إليها بصفتها تجربةً يعيشها الكائن الإلهي، تجربة الاحتكاك بمعقولية الأشياء الإلهية وسموّها، والمشاركة البشرية في حياة الألوهة بتمامها وهنائها. والنصّ الأرسطي الأساسي الذي يُملي علينا أن نُثير هذا النوع من الأسئلة هو الفصل السابع من كتاب مقالة اللام من كتاب ما وراء الطبيعة *Lambda des Métaphysiques* الذي نعثر فيه على المقطع اللافت الآتي: «السماء والطبيعة

(63) Dominique DUBARLE, «Dialectique et ontologie chez Platon», *Dieu avec l'être. De Parménide à saint Thomas d'Aquin. Essai d'ontologie théologale*, Paris. Beauchêne, 1986, p.81.

معلّقتان بهذا المبدإ. وهذا المبدأ هو حياة يُمكن مُقارنتها بأكثر أجناس الحياة كمالًا التي يُمكن أن تُوهَبُ لنا لنحيا لحظة قصيرة. إنَّ المبدأ هو دائمًا، في الحقيقة، هذه الحياة (وهذا مستحيل بالنسبة إلينا) لأنَّ عيشها هو مُتعة أيضًا وتلذّذ [...] كما أنَّ الوجود بالفعل أكثر من الوجود بالقوة هو بصورة العنصر الإلهي الذي يبدو أنَّ العقل يشتمل عليه، وأنَّ فعل التأمّل هو النعيم الأكمل والأسمى. إذن، إذا كانت حالة الغبطة هذه التي لا نحظى بها إلّا في لحظات مُعينة، هي التي يملكها الله دائمًا، فهذا أمر رائع، وإذا كانت التي يملكها أكبر، فالأمر أروَعُ. والحال أنّه يملكها على هذه الحال. والحياة ملك لله أيضًا، لأنَّ فعل التفكير حياة والله هو هذا الفعل بالذات؛ والفعل الإلهي المستمر في ذاته حياة كاملة وأبدية. إذن، فلنسمِّ الله حيًّا وكاملًا؛ إنَّ الحياة والديمومة الزمنية المُتواصلة والأبدية هما إذن بعض من الله، لأنَّ هذا بالذات هو الله»(64).

فـ «اللاهوتُ» الفلسفي الأرسطي يُمكن أن يكون ترجمة عقلانية لتجربة روحية نتعرف نفحتها داخل الخطاب العقلاني المُتماسك. إنَّ تجربة الفعل العقلي المَعيش كما لو كان فعلًا إلهيًّا، كما ذكره أرسطو، أحَدُ أنماط شديدة التنوّع من التجربة عنده، في صورة سريعة، داخل بِنية المعرفة الفلسفية، بحيث إنَّها تحمل علامة العقلانية في أعلى مستوياتها.

2. ألا يبدأ الاختلاف بين اللاهوت الفلسفي وفلسفة الدِّين، وهو ما أشرنا إليه مطوّلًا، حينئذٍ بالاختفاء؟ أبدًا! بل العكس هو الصحيح، إذ لا يطرح السؤال عن منزلة التجربة الروحية بخصوصيتها الدِّينيَّة وكذلك، فيما يتعلق بالديانة المسيحية، بخُصوصيتها اللاهوتية، إلّا إذا أقررنا بإمكان حصول تجربة روحية مُضمرة داخل الفعل الفلسفي نفسه. عندئذٍ لا يدور السِّجال حول احتمال حدوث التجربة الروحية بذاته، بل حول الطرائق المُختلفة لعيش التجربة وإدراكها فلسفيًّا ولاهوتيًّا.

هذا هو أيضًا التحدّي الكبير الذي يضعُهُ اللاهوت الفلسفي أمام اللاهوت الإيماني: إنَّه يقدّم صورة تجربة روحية ذات أصالة لا يرقى إليها الشكّ، ولا تدين بشيء لافتراضات التجربة الدِّينيَّة الإيمانية. ومثلما لا يكفي وضع إله الفلاسفة في

(64) ARISTOTE, *Métaphysique* 1072 b, 14-30; trad. J. Tricot, t. II, p.680-683.

حالة تنافس مع «إله إبراهيم أو إسحق أو يعقوب»، ينبغي تفادي خلق التعارض بين «صانع المفهوم» والشاهد على تجربة روحية. بل إنَّ السِّجال الفعلي يتناول الاختلاف بين تجربتين «روحيتين» متمايزتين: التجربة الروحية الأصلية التي تُضمر الفعل الفلسفي؛ والتجربة الروحية بتحديدها الدِّيني والصوفي أو «اللاهوتي».

3. ما قيل أعلاه عن الحياد المنهجي الخاص بفلسفة الدِّين ينبغي أن يُطبّق أيضًا على مقاربتها للتجربة الروحية. فأن تعود الفلسفة نفسها بجذورها إلى تجربة روحية ذات أصل ديني أو غير ديني، فهذا مما لا يُهمّ أبدًا فلسفة الدِّين التي لا تُعنى إلّا بالأحوال الروحية النابعة من الوعي الدِّيني بالذات. وغرض دراستها المجرّد هو التجربة الروحية كما هي مَعيشَةٌ في الوعي الدِّيني، بقوة مُتفاوتة وبخصائص مُرضية أو أصيلة مُتفاوتة وبامتداداتٍ تاريخية مُتفاوتة كذلك. إنَّ على فلسفة الدِّين أن تُجري بحثًا عن تنوّع التجربة الروحية الدِّينيَّة، وعن تجلّيات التقوى العادية وصولًا بها إلى أرقى الحالات الصوفية وأكثرها استثنائية(65). إنَّ عليها أن تصفها بأمانة قدر المُمكن وأن تُحلّلها، وأن تضع لها، على سبيل الاحتمال، نَمْذجة عقلانية.

وعليها أيضًا أن تتساءل عن هذا النوع من التجربة. نقول مع بول ريكور إنَّ ذلك يُوافِقُ مُهمّة التوصل إلى وضع «هيرمينوطيقا الذات الدِّينيَّة». وهذا يقتضي بلا شكٍّ وجوب تطوير مفهوم للتجربة يُنصف خصوصية التجربة الدِّينيَّة، بدلًا من حجزه داخل الحدود الضيّقة للمفهوم التجريبي الاختزالي.

4. لا جدال في أنّ إسهام «الفلسفة الدِّينيَّة» في هذا الحقل من التساؤل حاسمٌ، ولاسيّما أنَّ هذه تُعنى تحديدًا بالطريقة التي يُواجه بها المرء التحدّيات

---

(65) للوقوف على مثالٍ بالغ الدلالة لهذا النوع من المقاربة، انظر:
Jean BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Salvator, 3e éd. 1999; *Id., L'Intelligence mystique*, Paris, Berg international, 1986; Stanislas BRETON, *Deux mystiques de l'excès. J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, Éd. du Cerf, 1985; *Id., Philosophie et mystique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996. وأعود كذلك إلى مقالتي:
«Philosophie et mystique», dans *Encyclopédie philosophique universelle*, t.I, *L'Univers philosophique*, Paris, PUF, 1989, p.26-34.

الفكرية والوجودية الناجمة عن تجربته الروحية الشخصية. إنَّ اعترافات القديس أُوغسطين، و«قواعد التَّصديق» للكاردينال جون هنري نيومان، وختام الفعل لموريس بلونديل تُوفّر لنا عينات بالغة الدلالة لهذا النوع من التساؤل. وحتى إذا فضّلنا التساؤل الخاص بفلسفة الدِّين ينبغي أن نستحضر في أذهاننا القضايا الفلسفية المتفرعة من «قواعد الاعتناق» في حقل التجربة الروحية.

نشوء فلسفة الدِّين وشروطها الفلسفية وغير الفلسفيـة

إنَّ التحديدات المصطلحية المُدرجة آنفًا تفترض وجود نظرة معيّنة إلى الشروط السوسيولوجيَّة والثقافية والفلسفية التي مكَّنت من ولادة فلسفة الدِّين في نهاية القرن الثامن عشر، وكذلك إلى الشروط التي لا تزال تُمارس في ظلّها إلى أيامنا. بهذا المنظور التاريخي أقترح التمييز بين ثلاثة عصور أساسية.

«الميتافيزيقا اللاحنة» وتحوّلات «اللاهوت الطبيعي».

في دراسة وافية صارت مرجعًا أساسيًا، رسم كورت فيريس النشوء البطيء لفلسفة الدِّين في إطار علاقتها بالتغييرات المُتتالية التي تعرّض لها اللاهوت الفلسفي من أول العصر الوسيط إلى زمن فولف (Wolff)[66]. وإذا قارنّا بين مفهوم الميتافيزيقا التي يستند فكر توما الأكويني إليها ومفهوم فولف أو ليبنتز (Leibniz)، فسُرعان ما يظهر للعين فرق أساسي. إنَّ اللاهوت لدى الأكويني ظلّ معلّقًا مباشرة بالميتافيزيقا التي شكّلت أحد أبعاده الداخلية. أمَّا لدى فولف، فهي، على العكس من ذلك، لم تُشكّل سوى أحد الفروع الثلاثة للميتافيزيقا «الخاصة». لقد جهد جان ـ فرنسوا كورتين (Courtine)، في دراسته عن سواريز (Suarez)، في إعادة بناء المراحل الأساسية للعمليَّة التي أفضت إلى ما أسماه «الميتافيزيقا/ اللاحنة الناشزة»[67].

(66) Kurt FEIEREIS, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, St. Benno-Verlag, 1965; voir aussi J. COLLINS, *The Emergency of Philosophy of Religion*, New Haven-Londres, 1969.

(67) Jean-Françis COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990, p.458-481.

ومن منظور بحثنا هناك نُقطتان تستحقّان لفت انتباهنا. فهناك، من جهة، المؤشّر اللُّغوي الذي يدلّ عليه ظهور عبارة **اللاهوت الطبيعي** *Theologia naturalis* التي أبرزها ريمون سيبون (R. Sebond) تحديدًا. إنَّ هذا التعيين الجديد ليس أمرًا ثانويًا، بل هو يدلّ على تبدّل أساسي في الموقع النظري. فقد انفصل السؤال الفلسفي عن الله عن جسم الميتافيزيقا ومال شيئًا فشيئًا، ليتحوّل إلى قضية مُستقلّة. وقد سهّلت هذه الاستقلالية بلا شكّ الخلط بين «اللاهوت الطبيعي» (التفكّر في الله في «ضوء العقل الطبيعي» وحده) ومفهوم «الدِّين الطبيعي»، كما حدّدناه آنفًا. ومن جهةٍ أخرى، منذ اللحظة التي يُصبح فيها اللاهوت أوسع من مفهوم الدِّين يميل إلى أن يتضمّن سؤالًا - نقديًا جدًّا في غالب الأحيان - تجاه الأديان المُوحى بها، والمسيحية على وجه الخصوص.

وإذا كان كانط قد ظهر بصفته المفكّك الأكبر للاهوت الطبيعي الكلاسيكي، ولاسيّما من خلال نقده القاسي لأدلّة إثبات وجود الله، فإنَّ نظرة تاريخية صقلتها تحوّلات الميتافيزيقا المُختلفة تدلّ على أنَّ الوقت كان قد حان، في نهاية القرن الثامن عشر، لظهور فلسفة الدِّين بما هي تخَصُّص فلسفي مُستقلّ.

«الدِّين بعد الأنوار»

هذه النظرة إلى العوامل الفلسفية التي أثّرت في نشوء فلسفة الدِّين تبقى غير كاملة إذا لم نُضف إليها تحليلًا للعوامل الثقافية والسوسيولوجيّة والسياسية التي تبيّن سبب تشكيل عصر الأنوار مُنعطفًا نهائيًا حدَّدَ منزلة جديدة للدِّين في المُجتمعات المُنفتحة المُتحدّرة من **الأنوار** *Aufklärung*. وحتى إذا لم يَعُدْ تاريخ هذه المحطة يحتاج إلى أن يُكتب، فإنَّ الدراسات التي أجراها «مركز الأبحاث» عن الأنوار، وهو مركز أُقيم حديثًا في جامعة هال Halle، أسهمت في تكوين نظرة أكثر توازنًا إلى هذه الظاهرة التاريخية التي هي أكثر تعقيدًا مما تُبيّنه الكليشيهات، السلبي منها والإيجابي، التي استخدمت عادة لتعيين خصائصها. إنَّ فلسفة الدِّين التي علينا أن نُحلّلها في هذا الكتاب هي نتاج نموذجي لعقلانية الأنوار ولمُختلف ردود الفعل التي أثارتها، من البداية إلى السّجالات المُعاصرة المُتعلقة بـ «العقل التواصلي» أو «بما بعد الحداثة».

لقد شكّل وضع الدِّين بعد الأنوار موضوع الكتاب المُهِمّ الذي وضعه هنريش لوبه (H. Lübbe)، **الدِّين بعد الأنوار** *Religion nach der Aufklärung*[68]، والذي يضمّ خلاصة بحث متعدّد المناهج عن «الدِّين بصفته مشكلةً من مُشكلات الأنوار»[69]. إنَّ أفكار لوبه تتناول - بخلاف «الديالكتيك السلبي» لأدورنو (Adorno) وهوركهايمر (Horkheimer) - «**الأنوار التي نجحت لا الأنوار التي أخفقت**»[70]. أي إنّها، بعبارة أُخرى، تناولت التأثيرات الإيجابية ذات الاتجاه الواحد احتمالًا، التي أثّرت بها الأنوار في تحديد مكانة الدِّين في المُجتمعات الحديثة.

ويُمكن تحديد هذه المكانة، في نظر لوبه، بالعودة إلى عوامل أساسية أربعة تُشكّل أيضًا الأساس الثقافي لفلسفة الدِّين.

العلم والدِّين.

فأمّا ما يتعلّق بمجال المصالح النظرية والمعرفية، فقد قدّر لوبه أنَّ الوقت الذي كان فيه الدِّين يُعارِضُ العلم قد انقضى، ذلك أنَّ مُمارسة العلم لم تَعُدْ تخضع أبدًا لسلطة الدِّين. وبمقدار ما كان يتقدّم العلم كان يسود في المستوى الثقافي الإيمان بحياده إزاء الدِّين (م.ن.، ص27). وفي الوقت نفسه كنا نشهد تراجعًا في التبجيل الثقافي للعلم. فالإنسان المعاصر تعلّم كيفيَّة الحذر من البحث العلمي ومن المصلحتين الطاغيتين: الفضول النظري من جِهة، والجدوى التكنولوجيَّة من جِهة أُخرى. ويبدو المظهر الأول كأنّه نِتاج ثقافة الخبراء المُتعالية، في حين يُمثّل الثاني تحدّيًا لبقاء الإنسانية على قيد الحياة للبشرية.

---

(68) Heinrich LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz, Styria, 1986.

(69) نشير إلى ثلاثة كتب أخرى تنتمي إلى الإشكالية نفسها: Trutz RENDTORFF (éd.), *Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz, aus der religionstheoretishen Forschung*, Göttingen, 1980; Willi OELMÜLLER (éd.), *Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen*, Paderborn, Schöningh, 1984; Peter KOSLOWSKI, *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religionen und ihre Theorien*, Tübingen, 1985.

(70) H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, p.9.

وفي نهاية صيرورة تعلّم شاقة، عرفت الحداثة كيف تُوزّع توزيعًا عادلًا بين حقل المعرفة (أي حقل النظريات العلمية القابلة للتحقّق) وحقل المُعتقدات الدِّينيَّة وغير الدِّينيَّة، الخاضعة لشروط صلاحية فريدة *sui generis*. إنَّ المُؤمن لم يَعُدْ ينظر البتّة إلى العلم بصفته تحدِّيًا قاتلًا مضادًّا للرؤية الدِّينيَّة للعالم.

ألهذا علينا أن نُوافق على الأطروحة التوفيقية (irénique) للوبه التي تذهب إلى أنّ «المُقاومات الدِّينيَّة لتحوّلات النظرة إلى العالم المُتعلقة بالعلم قد انتهت» (م.ن.، ص30)؟ لا ضمان لذلك، هذا ما تُبيّنه ردود أفعال بعض المؤمنين تجاه كشف الخبراء العلمي المتعلّق بملاءة* (كفن) تورينو. غير أنَّ أطروحته القائلة إنَّ التحول الحقيقي هو ذاك الذي شمل الموقع الثقافي الذي يحتلّه العلم أُطروحة معقولة شيئًا ما. وعلى هذا، الصعيد هنالك فرقٌ ملحوظ بين التصرّفات الفكرية للعلماء في بداية القرن (العشرين) وتصرّفات المُعاصرين منهم. إذ لم يَعُدْ بالإمكان أن نزعم اليوم ما كان بمقدور إرنست هيكيل (E. Haeckel)[71] أن يزعمه مِنْ أنه قد توصّل، باسم العلم، إلى إيجاد حلول لكلّ ألغاز العالم الكبرى، وبذلك يُمكن أن يُفزِعَ بكلامه نفوس المؤمنين المُطمئنة.

وذلك لا يعني أبدًا أنَّ كلّ نقاط الخلاف بين الرؤية العلمية والرؤية الدِّينيَّة للعالم قد اختفت. ويَسْهُلُ هنا استحضار أمثلة لأسئلةٍ قديمة أو عائدةٍ مُجَدَّدًا إلى الواجهة، مثل ذلك التعارض القديم بين الإيمان والمعرفة، على غرار مُطالبة الأوساط الأُصولية الأميركية مثلًا بتدريس نظرية الخلق ونظرية النشوء والارتقاء الداروينية في المدارس بالتوازي بصفتهما مُتكافئتين. غير أنَّ ذلك لا يُبدل شيئًا، على الصعيد الشامل، من كون النظريات العلمية لا تحظى بأية أهمية دينية. وللسبب نفسه لا تعود للحقائق العلمية حاجةٌ أبدًا إلى أن تُصاغ بلغة «إيمانية». وبعد الأنوار، يقول لوبه، لم يَعُدْ أحد يُلزمُ رجل العلم أن يحمل الناس على الاعتراف؛ بل صار عليه أن يرضى بألّا يكون سوى أستاذ أو باحث، لا أكثر.

(*) يتعلّق الأمر بقطعة قماش يعتقد أنها تحمل ظلّ المسيح بعد دفنه. [المترجم]

(71) Ernst HAECKEL, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monisistische Philosophie*, Leipzig, 1918.

(بيعت منه 360 ألف نسخة!).

وإذا استثنينا بعض الأوساط الأُصولية، فإنّ بقايا المقاومات لهذا «التحييد» للمعرفة العلمية لا تمسّ مُخلّفاتها الدِّينيَّة بقدر ما تمسّ تبعاتها الأخلاقية. ومن جهةٍ أُخرى، يُقِرُّ معظم المُؤمنين بأنَّ المعتقدات الدِّينيَّة يجب ألّا تتداخل مع العلم، غير أنَّ الأيديولوجيات تجد حرجًا كبيرًا في الإقرار بهذه الحقيقة. إنَّ قضية ليسنكو (Lyssenko)، لا قضية غاليلي (Galilée) تُمثّل الصراع النَّمُوذَجي لعصرنا. فالأيديولوجيات، في أيامنا، هي التي تميل، أكثر بكثير من الأديان، إلى أن تفرض وصايتها على العلم، طالبة إليه تزكية رؤيةٍ مُحدّدة للعالم[72]. إنَّ «أفيون الشعوب» خضع، هو أيضًا لتغييرات بنيوية متعدّدةٍ بحيث باتَ يَصْعُبُ معه معرفة المخدّر الدِّيني فيه الذي اعترض عليه ماركس وإنجلز!.

من هذه الزاوية نشهد اليوم تبدّلًا غريبًا في الأدوار. يحدثُ ذلك كما لو أنَّ المعركة الكلامية الشرسة قد توقّفت. لقد تولّت الأيديولوجيات الإمساك بناصية مقارعة الدِّين مدّعية تسلّحها بالعلم. غير أنّه يَصْعُبُ أن يُستنتَجَ، كما يلحظ لوبه، أنَّ الدعاية المعادية للدِّين، باسم العلم، قد مُنيت بهزيمة ساحقة (م.ن.، ص32). والحال أنّ المؤسّسات، في المعسكر الاشتراكي السوفياتي السابق، التي كانت متخصّصة في الدعاية للإلحاد والحروب الكلامية المُعادية للدِّين، قد أُرغمت على التوقّف عن العمل (أو على التحوّل، لِفَرطِ سخرية التاريخ الغريبة، إلى مراكز تكوين في اللاهوت أو مؤسسات علوم دينية)، وهذا ما يحمل أكثر من دلالة.

وفي عصر الأنوار، انصبّ نقد الفلاسفة على الظلامية الدِّينيَّة التي ينبغي مُحاربتها باسم العقل النقدي المحرّر، المتحرّر نهائيًّا من كلّ وصاية دوغمائية. أمّا في أيامنا فقد باتت المشكلة تتمثّل في التخلّص من الاستلاب الأيديولوجي. فمن الزاوية الثقافية، يمكن القول إنّ الصراع بين العلم والأيديولوجيا أكثر حدّة من الصراع بين المعرفة والإيمان. والمُفارقة أنه، في مثل هذا النوع من الصراع، يُمكن أن يتصرَّفَ العلم والدِّينُ بصفتهما حليفينِ موضوعيين.

(72) H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, p.55.

منزلة الدِّيني في «المُجتمعات المُنفتحة».

على صعيد السياسة، وضعت الأنوار حدًّا للحماية المؤسّساتية التي كانت لا تزال تنعم بها المُعتقدات الدِّينيَّة. وفي الدول الديمقراطية، حيث تحمي المؤسّسات حرية العبادة، راحت الأوساط الدِّينيَّة والأوساط القانونية ـ السياسية ينفصل بعضها عن بعض بقوة، وصار الكفار والهرطوقيون والمُنشقّون والمُلحدون أنفسهم مواطنين بالمعنى الكامل للكلمة، يتمتّعون بكلّ حقوق المُواطنة ويحتملون واجباتها، وصار القانون المدني والإيمان بعقيدة دينية مجالين مُتمايزين من حيث المبدأ، حتى في غياب الفصل الفعلي بين الكنيسة والدولة.

هذا التحييد السياسي للمزاعم الدِّينيَّة بإزاء الحقيقة ليس بالضرورة مُرادفًا للحياد الدِّيني. لكن ذلك يشكّل الجواب الوحيد المقبول سياسيًّا عن المُشكلات التي يُثيرها تعايش المُعتقدات الدِّينيَّة المتعدّدة التي يزعم، كلٌّ منها، التوصّل إلى معرفة الحقيقة معرفة تُناقِضُ تلك التي يتوصّل إليها المعتقد الآخر. إنَّ التغيّر الذي طرأ على معنى فكرة التسامح إشارةٌ جيِّدةٌ إلى هذا الوضع. فقديمًا، على ما يُبيّنه مقطع من كتاب **فلسفة الحق** لهيغل، كانت العبارة تحمل معنى محصورًا جدًّا. إنَّ دولة قوية مثل بروسيا بإمكانها أن تسمح لنفسها بأن «تتساهل» مع وجود أقليات منشقّة في داخلها، مثل الصاحبيين (quakers) والمعمدانيين والمسالمين، لا لشيءٍ إلّا لأنَّهم لا يشكّلون تهديدًا حقيقيًّا لاستقرارها. غير أنَّ التسامح مع مثل هذه الأقليات ورفض اضطهادها أو نفيها لا يعني الإقرار بأنّ أفرادها مُواطنونَ بكلّ معنى الكلمة. فثمَّةَ أشياء كثيرة تبدّلت منذ أن أخذ مفهوم التسامح ينطوي على مضامين أكثر إيجابية إلى درجةٍ أنها تصل أحيانًا، كما نرى اليوم، إلى استعمال غير سليم له.

النتائج الإيجابية للعَلْمنة.

تشغل صيرورة العَلْمنة في تحليل لوبه، أي فقدان المؤسسات الدِّينيَّة لنفوذها الاجتماعي، موقعًا أساسيًّا. فهو يُعَرِّفُ العَلْمنة بأنّها صيرورةٌ اجتماعية لا يعود خلالها انتماء الأفراد إلى مؤسّسة دينية مُرتبطًا بعلاقات اجتماعية أُخرى(73).

(73) H. LÜBBE, p.98; *Id., Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Fribourg, Karl Alber, 1965.

وإذا فُهِم مصطلح العَلْمنة بهذا المعنى غدا مُنتميًا إلى سوسيولوجيا الأديان لا إلى فلسفة الدِّين. أي إنّه، بعبارة أُخرى، يُشير إلى حدوث تحوّل اجتماعي من المُفيد عدم الخلط بينه وبين زوال الدِّين نفسه! لذلك من الخطإ أن نشكو العَلْمنة كما لو أنّها مرض الدِّين القاتل. إنَّ الحالة عكس ذلك: «إنَّ عمليات التحديث هي عمليات تقويض لحواجز ثقافة ما، وهي، في ما يتعلّق بالثقافة الدِّينيَّة، ما يُسمّى عَلْمنة»[74]. ولا يمكن أن تكون هناك إحداهما دون الأُخرى: الحداثة والعَلْمنة. كلّ شيء يحدث كما لو أنَّ العَلْمنة هي الشرط اللازم *conditio sine qua non* الذي يمنع المؤسّسات الدِّينيَّة من أن تتحوّل إلى مؤسّسات شمولية في المجتمع الحديث (م. ن.، ص106).

وفي البداية كانت العَلْمنة تعني عملية سياسية اقتصادية (تحويل أملاك الكنيسة إلى الدولة). وسرعان ما صار يظهر تدريجيًا أنَّ الأمر يتعلّق بظاهرة ثقافية أوسع وأعمق. إذ ليست المؤسّسات وحدها هي التي تَعَلْمنت بل العقليات أنفسها! ظهر ذلك في التراجع التدريجي في دور الرموز الدِّينيَّة في الحياة الدنيا اليومية. ونُشير هنا إلى مثالٍ واحد: بدا أنَّ الدِّين، إلى مُدَّةٍ قريبة، يكاد يحتكر وَحدَهُ طقوس الحياة الدنيا التي تقطّع مراحل حياة البشر: الولادة، العمادة، الزواج، الوفاة. وفي أيامنا، تميل مؤسّسات دفن الموتى إلى إدارة هذا المجال، إما بتنظيم مآتم دينية أو شبه دينية للميت؛ وإما بابتكار طقوس غريبة شيئًا ما، في غياب أيّ لجوء إلى التعالي الدِّيني، على غرار ما يحدث في بعض المآتم *funeral homes* في الولايات المتحدة الأميركية.

إنَّ العَلْمنة بمعناها الواسع هذا تُثير سؤالًا مُهمًّا يتعلّق بموقع الدِّين في المُجتمعات المُعاصرة. ففي حين تبدو العَلْمنة المؤسّساتية عملية محدودة في الزمن، بإمكاننا أن نتساءل عن مدى كون العَلْمنة الثقافية عملية لا نهاية لها ولا رجوع فيها إلى الوراء. وإذا طبّقنا على فلسفة الدِّين ما قاله هيغل عن الفلسفة عمومًا، أي إنّها ليست سوى «زمانها كما نتصوّره فكريًّا» «*Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken gefasst*»، تغدو أولى مُهمّاتها تتمثّل في تقدير أخطار عملية العَلْمنة على مستقبل الدِّين.

---

(74) H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, p.105.

الدِّين والوعي التاريخي.

أخيرًا، كانت الأنوار أول من قدّم مقاربة للدِّين عرضته فيها أكثر فأكثر من زاوية الوعي التاريخي. وقد سبقت الإشارة إلى أنّ نشأتَيْ فلسفة الدِّين وفلسفة التاريخ تحقّقَتا في الوقت نفسه عمليًّا. وعليه، لا غرابة في أن نراهما مُتلازمتين في الوجود أكثر من مرة. غير أنَّ الأزمة، التي عصفت بفلسفة التاريخ العقلانية بفعل التأثير الذي أحدثه ظهور علوم التاريخ، كانت لها آثارها، للسبب نفسه، في فلسفة الدِّين. فما إن غدا الوعي التاريخي حقيقة ثقافية ثابتة حتى طرح ديلتاي (Dilthey) سؤال «نقد العقل التاريخي» على فلسفة التاريخ: هل يجوز بعد اليوم أن نفكّر في التاريخ تفكيرًا عقلانيًّا؟ وتكرّر السؤال: هل يجوز التفكير فلسفيًّا في الدِّين وإعطاء ادّعائه المُطلَقية معنًى؟.

من هنا نستنتج أنَّ ظهور الوعي التاريخي (الذي قدم رؤيته الخاصة للعالم: التاريخانية) شكل تحدّيًا قاتلًا للدِّين. ويسْهُلُ اجتياز هذه الخطوة. فهل هذا الاستنتاج أمر مُحتّم؟ خلافًا لما يُمكن التفكير فيه (وما يفكّر فيه فعلًا المحافظون والتقليديون)، يُقال إنَّ المنظور التاريخي ليس «خارجيًّا» فحَسْب (منظور المُلحد الذي يرى المُؤمن كأنَّه «أبله» لا يستطيع أن يقبل أن يكون تاريخه أمرًا عارضًا) بل يُمكن أن يصير أيضًا منظورًا داخليًّا من زاوية المؤمن بالذات، في الأقل إذا رفض الانقطاع كلّيًّا عن ثقافة زمنه (م.ن.، ص12).

ويقول لوبه بوجود علاقة تعويضية بين التحديث والتأريخ (م.ن.، ص110). فالحداثة ترغم الوعي الدِّيني على أن يفهم نفسه من خلال التاريخ الذي أتاح له الظهورَ. وسنرى لاحقًا أنَّ هذا السؤال نفسه هو الذي شغل قلب العمل اللاهوتي لإرنست ترولتش (E. Troeltsch) طوال حياته. والمسألة الأساسية التي توسع فيها ترولتش في كتابه **إطلاقية المسيحية وتاريخ الدِّين** (1902) *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*[75]،

---

(75) Ernst TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, rééd. Trutz Rendtorff, Munich, 1969; trad. Paul Goerens: *Œuvres*, vol. III, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p.63-178.

تتمثّل في معرفة الشروط التي جعلت تجربة «النسبية التاريخية» في كلّ الديانات، ومنها المسيحية، مُماثلة للمطالبة بالمطلق الذي يميّز الوعي الدِّيني.

ومن نتائج الإقرار بالطابع التاريخي التأسيسي لكلّ دين، ظهور حساسية مُتزايدة تجاه مُشكلات التأويل. إنَّ «نقد العقل التاريخي» عند ديلتاي يُشير أيضًا إلى ولادة الفلسفة الهيرمينوطيقية التي يتمثّل السؤال فيها في أن يُعرَفَ: أعاجلًا تنتهي المسافة الزمنية «اللَّجة الشنيعة» عند (ليسينغ) أم آجلًا بابتلاع الحقائق الدِّينيَّة الأساسية، وهو السؤال الذي له، عندها، الأهميَّةُ الكبرى. إنَّ المقطع 22 من **كتاب النفايات** *Wastebook* لهيغل يعرض المشكلة بطريقة مأساوية جدًّا: «في سواب (Souabe)* يُقال عن شيء حدثَ منذ زمن طويل: إنَّه بعيد جدًّا بحيث إنّه لم يَعُدْ حقيقيًّا البتّة. فقد مات المسيح بسبب خطايانا منذ زمن بعيد بحيث لم يَعُدْ ذلك حقيقيًّا»[76]. في مواجهة هذه الرؤية للصيرورة التاريخية يضع غادامير رهانه على الخِصْب التأويليّ الذي لا ينضب للمسافة الزمنية. أفَيُعَدُّ الزمن «لُجّة شنيعة» أم يُعَدُّ «بئر حقيقة»؟ هذا هو أحد الخيارات الأساسية التي واجه بها الوعي التاريخي الوعي الدِّيني منذ عصر الأنوار.

الدِّين في خدمة «التحكّم في مُصادفات الحياة»؟

إشكالية لوبه كلها محكومة باعتقاد أنّه من أجل فهم الدِّين ينبغي تحليل تفاعله مع المجتمع الحديث. فهل يجعلنا الانطباع الذي مفادُهُ أنّ المجتمعات المُعْلمنة أخذت تُغْفِلُ الدِّين أكثر فأكثر نتوقّع موتًا اجتماعيًّا قريبًا للدِّين، بفعل غيبوبة جرى تجاوزها بمعنى ما؟ على نحو ما، هذا هو التشخيص الذي يوحي به عنوان: «مُتَدَيِّنُ ما بعد الدِّين» في كتاب مارسيل غوشيه[77]. فلوبه رفض إقرار أُطروحة موت ثقافي واجتماعي وشيك للدِّين. إذ كان يرى أن ما ينبغي تفسيره هو، بالأحرى، الحيوية الاستثنائية للدِّين في المُجتمعات التي أنتجتها الأنوار.

(*) إثنية تنطق باللغة السوابية في ألمانيا. [المترجم]

(76) G. W. F. HEGEL, *Notes et fragments (Iéna 1803-1806)*, Paris, Aubier, 1991, p.47.

(77) Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde*, p.292-303.

فلوبه، الذي يستدلّ حائرًا ضمن الإطار الثقافي، خطا خطوة نحو التساؤل المتعلّق صراحة بفلسفة الدِّين، عبر طرح السؤال الآتي: «ما الذي يُمكن أن تكونَهُ قيمة الدّين بعد الأنوار، الدّين الذي لا نعود أبدًا إليه للحصول على توجيهات بشأن ما هو صحيح من أجل بناء رؤيةٍ للعالم؟»[78] إنَّه يقترح البحث عن الجواب في تحديد وظيفي للدِّين، تحديد يجعله المؤسسة الرمزية الوحيدة التي تسمح بالتحكّم في التجربة التي لا مفرّ منها، وهي مُصادفات الحياة [م.ن.، ص149]. إنَّ فلسفة الدِّين، بهذا المعنى، لم تَعُدْ مهمتها بناء «دين العقل» بل تقترح على نفسها، ببساطة، أن تفهم «عقل الدِّين»[79].

فأن نفهم علامَ يرتكز «عقل الدِّين» هو، على ما يبدو لي، في الواقع، تمييز عام للمهمّات الأساسية لفلسفة الدِّين. يبقى أن نتساءل عن مدى كون المقاربة الوظيفية وحدها كافية لهذه المُهمّة. وقد رأى لوبه، كما رأى عالم الاجتماع نيكولاس لومان (Niklas Luhmann)[80]، أنّ التحديد الوظيفي يقضي بإقامة علاقة وثيقة بين التجربة الأساسية، التي هي مُصادفات لعوارض الحياة، وتدبيرها بصورة دينية على نحوٍ خاص. إنَّ الدِّين هو «ثقافة الإقرار بوجود عوارض الحياة التي لا يمكن التحكّم فيها *unverfügbar*»[81]، أو هو كذلك «ممارسة الحياة التي تسمح لنا بإقامة علاقة معقولة مع عوارض الحياة التي لا يُمكن التحكّم فيها وبشروطها» (م.ن.، ص17). فإلى أيّة درجةٍ نستطيع أن نتعقّب خُطى لوبه، حين يؤكّد أنَّ لهذا الوصف معنى تعريفيًا، أي، بعبارة أُخرى، حين يقدّم لنا تعريفًا للدِّين، سلبيًّا في الأقل، بحيث تُعَدُّ كلّ ظاهرة تُطابِقُ هذا الوصف، بالضرورة، كما لو أنَّها ذات

---

(78) H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, p.127.

(79) الصيغة مأخوذة من عنوان كتاب ديترش روسلر Dietrich RÖSSLER, *Die Vernunft der Religion*, Munich, 1976.

(80) Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion*, Francfort-sur-le-Main. Suhrkamp, 1982; *Id., Die Religion der Gesellschaft*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2000.

(81) H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, p.16.

طبيعة دينية؟ هل يعني فهم الدِّين تحديد وظيفته داخل المجتمع فحَسْب؟ وهل المُقاربة الوظيفية اختزالية؟ أوَتسمحُ لنا بأن نُحيط بجوهر الدِّين في ذاته أم تحتاج إلى أن تستكمل بمُقاربات أُخرى؟ كلّ هذه الأسئلة تُضمر فكرة محدّدة عن فلسفة الدِّين، علينا أن نُبلورها تدريجيًّا.

الوقفة المعاصرة: ولادة العلوم الدِّينيَّة وصعوبات «محادثات ثلاثية» مُتداخلة التخصُّصات.

استكمالًا لهذا التأطير التاريخي علينا أيضًا أن نعرض لوقفة أخيرة تمثّلت في ولادة العلوم الإنسانية عمومًا، ومن بينها العلوم الدِّينيَّة خصوصًا[82]. وخلافًا لما كانت عليه الحال في فلسفات الدِّين التي ظهرت في القرن التاسع عشر، وهي مرحلةٌ زمنيَّةٌ بدت من عِدَّةِ نواحٍ بمنزلة العصر الذهبي لهذا الحقل الدراسي، فإنَّ الفلاسفة المُنخرطين اليوم في هذا المجال لا يكتفون بمحادثة اللاهوتيين (الذين يكادون يشتغلون بأدوات مفهومية شبيهة بأدواتهم، مع فارق ـ نذكر مزحة آلان Alain الخبيثة ـ هو أنَّ اللاهوت يظهر أحيانًا بصفته «فلسفة بلا اتزان»)، بل عليهم أيضًا أن يُراعوا العقلانية الخاصة بالعلوم الإنسانية. وكان ديلتاي، (في كتابه، مقدّمة لعلوم الروح *introduction aux sciences de l'esprit*)، من أوائل الفلاسفة الذين راعَوا تأثيرات ظهور العلوم الإنسانية في العمل الفلسفي بالذات.

(82) Jacques WAARDENBURG, *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science religieuse*, Genève, Labor et Fides, 1993; *Id., Perspecktiven der Religionswissenchaft*, Würzburg, Echter, 1993; Hans Gerhard KIPPENBERG, *À la découverte de l'Histoire des religions. Les sciences religieuses et la modernité*, trad. Robert Kremer, Paris, Salvator, 1999; Michel MESLIN, *L'Expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, Éd. du Cerf, 1988.

لتحليل مأسسة العلوم الدِّينية في فرنسا، انظر:

Cent ans de sciences religieuses en France à l'École pratique des hautes études, Paris, Éd. du Cerf, 1987.

والنقاش الحالي أضيء في كتاب بيار جيزيل:

Pierre Gisel, *La Théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Genève, Labor et Fides, 1999.

هكذا تبرز ضرورة قيام «محادثة ثُلاثية» مُستحدثة بين الفلسفة واللاهوت والعلوم الإنسانية، وتظهر صعوبتها[83]. وهذه علامة مميّزة للوضع الإبستيمولوجي المعاصر الذي حاولت أن أصفه بأنّه «العصر الهيرمينوطيقي للعقل»[84]. وتشير هذه العبارة إلى حالة وإلى مُهمّة. فقد باتَت فلسفة الدِّين تجد نفسها، أحيانًا على مضض، محكومة بـ «مُحادثة ثلاثية» صعبة، بين الجهد النظري والمفهومي الذي يُعَدُّ الشأن الخاص بالفلسفة، والخطاب الذي طوّره الفهم العلمي من جانبه في ما يتعلّق بالوجود الوضعي للحقيقة الدِّينيَّة، والخطاب الذي يستخدمه المتديّن نفسه للتعبير عن تجربته والجهود اللاهوتية المُتفاوتة في نجاحها التي تنصرف إلى تحديد المقولات الناجمة عن الموقف الدِّيني.

وأقلّ ما يمكن قوله هو أنَّ مثل هذه المُحادثة الثلاثية، التي يرى بعضهم أنّها ليست سوى مثلّث برمودا، لا تملك حظوظًا للتوصل إلى نتيجة إلّا إذا وافقت مُوافقة تامة على المبدإ المركزي في هيرمينوطيقا بول ريكور: «مزيد من التفسير يؤدّي إلى مزيد من الفهم». إنَّ حقيقة كون معظم الشركاء في هذه المُحادثة الثلاثية، في الوقت الراهن، ما زالوا يجدون صعوبة في تسوية آلاتهم الموسيقية لا يعني أبدًا أن نقف بالضدِّ من ضرورة مثل هذه المُحادثة. لقد مضى الزمن، على ما أشار إليه حديثًا دانيال هرڤيوليجي (D. Hervieu-Léger)[85]، الذي كان فيه علماء اجتماع الدِّين يَعُدُّونَ أنفسهم قادرين على إعفاء أنفسهم من التساؤل عن جوهر الدِّين، بل تنازلوا للفلاسفة عن هذا السؤال، ليتمكّنوا على نحوٍ أفضل من اتهامهم بتبنّي منظور «جوهراني» مُريب.

(83) بشأن هذا السؤال أحيل على دراستي:
«Phénoménologie de la religion et sciences religieuses. Plaidoyer pour une "conversation triangulaire"», dans Jean JONCHERAY (éd.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, Beauchêne, 1997, p.189-218.

(84) *L'Âge herméneutique de la raison*, Paris, Éd. du Cerf, 1985.

(85) Danièle HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour mémoire*, Paris, Éd. du Cerf, 1993.

المواقف الأساسية الثلاثة للعقل من الإيمان الدّيني

قبل تحديد الخيارات المنهجيَّة المحدِّدة لطريقتي، التي تتخذ طابعًا جينالوجيًّا أكثر من الطابع التاريخي في إعادة بناء فلسفة الدِّين خلال القرنين الماضيين، قد يكون مُفيدًا أن نُعَرِّجَ على التفكير سريعًا في مختلف المواقف التي يُمكن أن يعتمدها الفيلسوف تجاهَ الإيمان الدِّيني. إنَّ إحدى مميِّزات السِّجالات المتأخِّرة في فلسفة الدِّين، على ما يؤكِّد كورت ووشتول (Kurt Wuchterl)، تتمثّل في كونها لا تُعنى فحَسْب بما يُمكن تسميته الوجه «الفينومينولوجي» للمُشكلة (وصف الوعي الدِّيني وتجلّياته) بل تُعنى كذلك بالوجه «الميتانظري»، أي بالتحليل النقدي لمُختلف المواقف التي يمكن أن تعتمدها الفلسفة تجاهَ التأويل الدِّيني للوجود[86]. وقد اقترح دومينيك دوبارل (Dominique Dubarle)، في دراسة مُهمّة، تصنيف هذه المواقف في ثلاثة أنماط أساسية[87].

1. الموقف الأول هو ذاك الذي اعتمدته الفلسفة الناشئة في اليونان التي اكتشفت على نحوٍ عفويٍّ أنها توجد في حضرة تحديد ديني للإنسان وثقافته. والمبدأ الفلسفي الأساسي بالنسبة إلى هذا التحديد يُمكن صوغه على النحو الآتي: *Philosohpus sum, nihil religiosi a me alienum esse puto*. «أنا فيلسوف ولهذا لا أَعُدُّ أي شيء ديني غريبًا في جوهره عني». هكذا يُعبَّر عن الثقة المتولّدة من العقل الفلسفي الذي يقدّر انه محصّن بما يكفي ليتملّك كلّ ما يستحق في التجربة الدِّينيَّة أن يكون مفهومًا ومحفوظًا. إنّ هذه الثقة لا تكشف في الحقيقة عن سذاجة؛ بل إنَّها، على العكس تمامًا، قد تؤدّي في كثير من الأحيان إلى حكم نقدي على الدِّين الذي يُمارسُهُ جمهور غفير من الناس. إن مزاعم إصلاح الدِّين القائم أو تطهيره تلتقي مع المشروع الفلسفي نفسه. وإذا كانت هذه الثقة تظهر لنا كما لو أنَّها تنطوي على شيء من السذاجة، فذلك يعود إلى أنّ

(86) Kurt WUCHTERL, *Philosophie und Religion. Zur Aktualität der Religionsphilosophie*, Stuttgart, 1982; *Id., Analyse und Kritik der religiösen Vernunft. Grundzüge einer paradigmenbezogenen Religionsphilosophie*, Stuttgart 1989.

(87) Dominique DUBARLE, «La troisième position de la philosiphie par rapport à la foi religieuse», dans *Savoir, faire, espérer : Les limites de la raison*, t. I, Bruxelles, Facultés Saint-Louis, 1976, p.125-142.

الفلاسفة القدامى لم يتساءلوا قطّ: هل كانت مُحاولتهم لفهم الواقع في شموليته لا تعثر داخل الدِّين على حدودها؟

2. إنَّ ظهور العقيدة المسيحية أدّى إلى زعزعة هذه الثقة الساذجة، لأنَّ وظيفة الفلسفة، في المنظور المسيحي، تبدو كأنَّها تتلخّص في تزويد اللاهوت بالأدوات المفهومية التي يحتاج إليها كي يُعدّ **إيمانه المُعَقْلن** *intellectus fidei*. في مثل هذا المنظور تكاد الفلسفة تُختزل في كونها مُساعدًا لا غير.

إنَّ تاريخ الفكر يُبيّن أنَّ الفلسفة لا يُمكن أن تكتفي إلى الأبد بمثل هذا الدور المُتواضع. فمنذ بداية الأزمنة الحديثة أخذت تتكاثر مُبادرات فلسفية ترمي إلى تطوير فهم فلسفي مَحْض للدِّين، ويشمل ذلك الدِّين المسيحي. وتبلور هذا الفهم، في مرحلة أُولى، ضمن سِياق ثقافي مُشبع أساسًا بنظرة العالم المسيحي، بقِيَمه وقِيَمة المضادة، مثل الحروب الدِّينيَّة.

وهذا الوضع الجديد يُمكن تسميته «ما بعد المسيحيَّة» لسببين في الأقل:

1. أنَّ الديانة المسيحية تكاد تُشكّل، دائمًا تقريبًا، المرجع الأساس لبلورة فكرة الدِّين نفسها.

2. أنّ الفلاسفة يوافقون، ما عدا استثناءات نادرة، على «تقاسم الأصوات» بين الدِّين والعقل، وهو ما اعتمده الدِّين المسيحي ولاهوته، لكن بتأويل مُختلف تمامًا.

غير أننا لا يُمكن أن ننسى أنّ «تقاسم الأصوات» والمعارف الجديدة هذه يُملي إقرارَ الفلسفة بأنَّ مجال الدِّين لا يخضع، جزئيًّا في الأقل، لسلطانها. إلّا أنَّ العقل الفلسفي، بالرَّغم من إقراره المبدئي بهذا الفصل بين السلطات والمجالات، لا يُمكن أن يرضى إلى الأبد بأن يُبقي، خارج حقل سيطرته، قطاعًا بهذه الأهمية من الحياة البشرية. إنَّ عقلًا أكثر ثقة بنفسه سيأخذ على عاتقه إذن استعادة الأرض المفقودة، لا لينتزعها من اللاهوت بالضرورة، بل في الأقل ليُضفيَ عليها فهمًا فلسفيًّا مَحْضًا.

فإذ قد علمنا أنّ الدِّين المسيحي قد أنتج غَيْرية دينية لا يُمكن اختزالها في العقل البشري فحَسْب، فإنَّ سؤالًا يُطرح على الفيلسوف يتناول معرفة الموقف

الذي يُمكن أن يعتمده العقل بإزاء هذه الغَيْرية. والحال أنّ بإمكان العقل، بعيدًا عن الإحساس بالدُّونية، أن يدّعي أنه يفهم الدِّين أفضل من فهم الدِّين لِنفسه. إنّ فيورباخ (Feuerbach)، مُستندًا إلى هيغل، يُمثّل محاولة من هذا النوع: إنّ الدِّين المسيحي، مفهومًا بأفضل مما فَهِمَ نفسه، يقتضي أن تُعاد ترجمة كلّ الأقوال اللاهوتية إلى الأقوال الأنثروبولوجيَّة.

وموقف الفلسفة الثاني هذا من الإيمان الدِّيني هو الذي جعل ولادة فلسفة الدِّين بصفتها نظامًا فلسفيًا أمرًا مُمكنًا. لكن نشوء هذا التخصّص المعرفي، كما رأينا منذ قليل، مشروط بجُملة من العوامل من خارج الفلسفة: انهيار الرؤية الكوسمولوجيَّة القديمة والتحالف بين الفلسفة والدِّين، وهو تحالف يجعله هذا التخصّص المعرفي مُمكنًا؛ وتجربة تشظّي المسيحية الغربية إلى جُملة من «الطوائف» التي دخلت فيما بينها في حروب طاحنة؛ وأزمة النصّ المقدّس التي درسَها دراسةً عبقرية كتاب اسبينوزا **رسالةٌ في اللاهوت والسياسة** *Tractatus theologico-politicus*؛ وظهور سلطة إبستيمولوجيَّة جديدة، هي سلطة العلم اللامؤمن، اللّافلسفي، التجريبي، التطبيقي والرياضي، الذي يزعم هو نفسه أنه بمنأى عن الصراعات المذهبية التي تُظهر تعارض الفلاسفة وهُويّتها.

ويُضاف إلى ذلك عاملان يكشفان عن ظهور منزلة جديدة للذات المفكّرة نفسها: من جهةٍ، أي اللجوء إلى التجربة بصفتها عاملًا أخيرًا لليقين والتحقّق، ومن جهةٍ أُخرى تجربة الطاقة الأصلية للإرادة الحرة التي ترفض التبعية بكلّ أشكالها، وفي المقام الأوّل التبعية التي يكرّسها الدِّين.

والموقف الثاني للعقل (للفكر) في أكثر أنماطه تنوّعًا يكرّر بإزاء العقيدة المسيحية ما كان عليه موقف الفلاسفة القدامى تجاهَ الدِّين في زمانهم. فمثلما كان الفيلسوف اليوناني يُخلّي بينَ الإنسان المتديّن وبينَ نشوة حماسته *enthousiasmos*، حتى يحتفظ لنفسه بصرامة العقل **اللوغوس** *Logos*، فإنّ الفيلسوف يتخذ مسافة تحفظ من يقين الدِّين المُوحى ومن خطابات حماسة التقوى. إنّه يُطالب بأن يحتلّ أرضًا مُحايدة، أرض العقل المسمّى طبيعيًا وأرض نوره الذي يُمكن أن يبلغه كلّ إنسان. إنّ الفلسفة غالبًا ما تجهد، وهي تُكافح لتشكيل هذه المساحة الجديدة من الحرية، للتحالف مع العلم ضد الوثوقية (الدوغمائية) اللاهوتية.

إنَّ حقيقة أنَّ كانط، في الوقت نفسه، قد هدَم اللاهوت الطبيعي القديم وهدَم تجذّره الميتافيزيقي من خلال أعراض «الأُنطو ـ ثيو ـ لوجيا»، وحقيقة أنه رائد إشكالية «الدِّين في حدود العقل المُجرَّد» تُبيِّنانِ أنَّ الوقت كان قد حانَ لظهور فلسفة الدِّين. وسيكون علينا لاحقًا أن نقدّر إسهام هذا «المؤلف الرائد» في صياغة أكثر نماذج فلسفة الدِّين تأثيرًا.

وقد أعلنت الصيغة الكانطية قطيعة إبستيمولوجيَّة تخطّت كثيرًا مواقف الفلاسفة الذين يقفون في صف الكانطية. وهنالك طرائق مُختلفة كثيرة لدراسة «الدِّين في حدود العقل المُجرَّد». إذ يُمكن هذا الأخير حتى أن يرتدي الصورة المُلتبسة لدعوى هيغل، للمُطالبة الهيغلية: تضع فلسفة الدِّين نصب عينها أن تنقذ فلسفيًا جوهر الحقيقة الموجودة في الدِّين المسيحي.

وإحدى صياغات المُشكلة وفّرتها لنا طريقة إريك فايل (Éric Weil) في تعريفه اللفظ الكلّي «الله» في كتابه **منطق الفلسفة**[88]. ويُطابقُ تحليله لهذه المقولة وللمواقف التي تعترضها مطابقةً كبيرةً الوصف الذي قدّمه شلايرماخر لِـ «شعور التبعية الجذرية». وقوة هذه المقولة تتمثّل في كونها تسمح بفهم كلّ ما يحدث، شرًّا كان أو خيرًا، في ضوء نور الله. غير أنَّ هذا القصد ينطوي أيضًا على حدوده التي تسمح مقولات أخرى بتخطّيه. ففي نظر المُؤمن، يصبح غير المُؤمن ببساطة عدوّ الله! من هنا ضرورة إدخال مقولات أُخرى أقدَر على مُراعاة تعقّد الواقع.

3. ما قاله فايل عن مقولة «الله» وصراعها مع مقولة **«الشرط»** يدعونا إلى طرح السؤال الآتي الذي يجعلنا نتجاوز عتبة الموقف الثالث الذي يُمكن أن تتخذه الفلسفة من الإيمان الدِّيني: أإلى الدين الذي يفرض حدودَهُ على العقلِ تنتمي الكلمة الأخيرة في الصراع الذي يدخله الدِّين مع العقل أم إلى العقل الذي يدفع الدِّين إلى داخل حدوده الخاصة؟.

إنَّ تحديد العلاقات بين الإيمان الدِّيني والعقل الفلسفي في عصر الأنوار محكوم بمطلب التحرّر، كما صاغه كانط في بيانه المشهور سنة 1783: ما التنوير؟ *Was heißt Aufklärung?*. وحتى إذا كانت هذه الحاجة إلى («التفكير

(88) Éric WEIL, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2e éd. 1967, p.175-201.

بالذات») *Selberdenken* تحتفظ، في بعض البلدان وفي ظلّ أنظمة سياسية معينة، براهنيتها، فلا ينبغي أن ننسى أنّ الانعتاق من وصاية تسلّطية، والانتقال من التبعية *Unmündigkeit* إلى الاستقلالية *Mündigkeit*، لا يُمكن أن يكونا الكلمة الأخيرة التي يقولها العقل عن نفسه. إنّ ادعاء العكس يعود إلى الإبقاء علينا مراهقين أبديين مُحتجزين داخل أزمة مُراهقة لا نهاية لها. وتأتي اللحظة التي يتبيّن فيها للعقل، بعد أن أصبح ناضجًا، أنّ الدِّين، حين أصبح ناضجًا هو أيضًا (نادرًا ما قد يحدث ذلك، لكنه يحدث!) يمثّل له غَيْرية لا يُمكن تجاوزها. ألا ينبغي ساعتئذٍ الانتقال إلى ما يسمّيه روزنتسفايغ (Rosenzweig) «فكرًا جديدًا»؟.

هنا تظهر معالم فرضية الموقف الثالث المُحتمل للفلسفة بإزاء الإيمان الدِّيني، وفيها اعتراف مُتبادل بين الغيريتين. باختصار، يتعلّق الأمر بتحديد بنية العقل الذي عاش تجربة تعدُّد أبعاده الداخلية، وأصبح قادرًا بذلك على استقبال الغيرية الدِّينيَّة التي تُمثّل له أحد أنماط صوت الآخر في داخله. إنّ هذا الصوت يُطابِقُ، على نحوٍ ما، «النَّموذَج الهيرمينوطيقي» للعقل، الذي سنتحدّث عنه لاحقًا.

عندما أطرح هذا السؤال قد يبدو أنني أُوافق ببساطة على التمييز الذي أقامه بول ريكور بين سذاجتين، أولى وثانية، وهو تمييز يغدو مُمكنًا بتجربة الشكّ نفسها. إنّ التمييز بين المواقف الثلاثة يُطابِقُ، في الحقيقة، على نحوٍ ما، الثلاثية: السذاجة الأُولى ما قبل النقدية، وتجربة الشكّ، والسذاجة الثانية. غير أنّ كلّ هذه التمييزات لا تكون مُلائمة إلّا في سِياق فلسفة الوعي ومُختلف المحاولات التي أنجزتها لتخطّي الصعوبات (apories) التي نجمت عن ذلك. إنّ أيّ لقاء مع الغيرية لا يلبس بالضرورة قناع الشكّ. لهذا فإنّ فرضية المواقف الثلاثة للعقل بإزاء الإيمان الدِّيني تُطابِقُ مسألة أَعَمَّ وأكثر جوهرية.

نماذج العقل الكبرى وتأثيراتها في فلسفة الدِّين

كيف يُمكن، انطلاقًا من هذه الفرضيات السابقة، تجسيد فكرة فلسفة الدِّين التي عرضناها بإيجاز؟ السبيل الذي أقترحُه يستدعي تاريخ التخصّص. غير أنّ مقاربتي ستتخذ شكلًا هيرمينوطيقيًا يتجاوز المُقاربة المدرسية، ولا يقتصر على كونه تجميعًا لنصوص، على ما يُشير إليه التعارض الواعي في التعبير «ابتكار».

وما ينبغي أن نعرضه هو تاريخ «اكتشاف» التخصّص، وعلى الأخص ينبغي أن «نبتكر» مجدّدًا المسائل والمفاهيم التي تبدو أكثر قابلية لدفع فهم الأشياء قُدمًا إلى الأمام. إنَّ هذا التوجّه يفترض وجود تحديدين.

1. فمن جِهة، سنكتفي بفحص الكُتّاب الذين استمرّ تأثيرهم واضحًا على نحوٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ، في السِّجالات الفلسفية واللاهوتية المُعاصرة. ومن غير حاجة إلى الكلام على تاريخ التلقّي، بالمعنى الدقيق للكلمة، فإنَّ منظوري العام سيكون منظور «تاريخ الفعالية» (*Wirkungsgeschichte*) بالمعنى الذي أراده غادامير.

2. ومن ناحية أخرى، أُفضّل، بمعنى ما، الأسئلة المتعلّقة بتأويل العقيدة المسيحية، بوصفه موقف الفرد (*fides qua*) أو استنادًا إلى مضامينها العَقَدية (*fides quae*). وسيقودني ذلك إلى أن أدخل عدّة مرات حقل اللاهوت الأساسي الذي يمثّل أحد الشركاء المفضّلين في «المُحادثة الثلاثية» المشار إليها آنفًا.

والمقاربة التي تبدو لي أكثر مُلاءمة لهذا البحث مُستوحاة ببساطة من منهج النَّمُوذَج المثالي لماكس فيبر. والنَّمُوذَج المثالي (idealtype) كما يتخيّله «ليس له معنى غير معنى المفهوم الأقصى المثالي المَحْض الذي نقيس الواقع بالقياس إليه لنُوضح المضمون التجريبي لبعض عناصره المُهمّة، والذي به **نُقارن**. هذه المفاهيم هي صُوَر نبني علاقات في داخلها، مُستخدمين مقولة الإمكان الموضوعيّ، وهي صُوَر تحكم عليها **مخيلتنا** المُتشكّلة والمُوجّهة استنادًا إلى الواقع بأنها مُلائمة»(89).

ومن موقع الوفاء لروح هذا التعريف، سأحاول أن أحدّد النماذج النظرية الكبرى التي هي أكثر تمثيلًا لفلسفة الدِّين على النحو الذي ظهرت عليه من نهاية القرن الثامن عشر إلى اليوم، على وَفْق خصائصها الخالصة المثالية. وفي داخل كلّ نموذج ستُحلّل النصوص الرئيسة التأسيسية التي تدلّ على الفروق التي قد تدخل عليه. هذه النصوص التأسيسية هي التي ينبغي لكلِّ فيلسوف مُعاصر أن

(89) Max WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, trad. Julien Freund, Paris, Plon, 1968, p.185.

يقيس إليها، بطريقة أو بأخرى، أُطروحاته الخاصة.

إنني أقترح التمييز بين نماذج خمسة، يفترض كلٌّ منها مفهومًا خاصًا لِلعقل بالذات: النَّموذَج العقلاني، النَّموذَج النقدي، والنَّموذَج الظاهراتي، والنَّموذَج اللساني*، والنَّموذَج الهيرمينوطيقي. ومن نافلة الحديث أن يُقال إنَّ هذه النمذجة لا تستنفد كلّ شيء. إنَّ أنصار العقل المسمّى «تواصليًا» سيُدهِشُهُم، بلا شكّ، غياب أيّ رجوع إلى هذا التيار الفكري. ومُسَوِّغ ذلك يتمثّل، على عكس فلسفة الأخلاق، في أنّ المُدافعين عن هذا النَّموذَج للعقل لم يُنتجوا بعد أعمالًا ذات أهمية في مجال فلسفة الدِّين.

إنَّ تحليلنا لهذه النماذج الخمسة سيتبع بالإجمال ترتيبًا زمنيًا، مع الوقوف عند بعض التواريخ المُهمّة بصفتها معالمَ مُضيئة. ولتهيئة الظرف للبحث التاريخي لا بدَّ من أن نُوضح باختصار خصائص مفهوم العقل الذي يكمن خلف مختلف النماذج (الإبدالية).

النَّموذَج العقلاني (spéculatif).

إنَّ كلمة «spéculatif» يُمكن أن تفهم بمعنيين مختلفين، يُحيلان على اشتقاقين مُختلفين. ونجد صدى ذلك في بيان توما الأكويني «*speculatio dicitur a speculo, non a specula*» «**نقول عن التأمل إنه التفكير العقلاني وليس المعرفة من موقع مطلق**»[90]:

1. *Specula*، هو المنصّة التي نتأمّل منها من علٍ، من موقع التحليق، مشهدًا مُعيّنًا *sub specie aeternitatis*. إنَّ فكرة spéculation تكشف، في هذه الحالة، بالتحديد في نظر عدد كبير من الفلاسفة الأنغلوسكسونيين، عن المزاعم والتطلّعات الميتافيزيقية للفلسفة الأوروبية، الرامية إلى تفسير شمولي للواقع، في ضوء المُطلق. ويجب ألّا نُدهَشَ إذا ما أثار النظر العقلاني، حين يُفْهَمُ بهذا المعنى، شكوكًا قوية في الهَرَبِ الوهمي إلى عوالم خلفية، غير أنَّ محاولة خلق إطار مُتماسك، ضروري منطقيًا، لنظام من الأفكار العامة القادرة على أن تُراعيَ كلّ وجوه تجربتنا، تظلُّ، على ما يُبَيِّنُ وايتهد (A. N. Whitehead)، مُهمّة من المُهمّات الأساسية للعقل بصفته عقلًا.

(*) النَّموذَج التحليلي، الذي سينجزه غريش في المجلّد الثاني. [المترجم]

(90) *S. Th.* IIa, IIae 180, 3.

2. *Speculum*، هي المرآة التي هي أكثر المرايا صفاء، والتي ينعكس عليها كلّ ما هو موجود. ويمكن، في هذا الإطار، التمييز بين تُراثين مختلفين.

أ. استعارة المرآة، التي تؤدّي دورًا مُهمًّا في الفلسفة الأفلاطونية والأفلاطونية المُحدثة، اكتسبت دلالة إضافية في المسيحية. هكذا، فإنَّ ريشار دو سان ڤيكتور (Richard de Saint-Victor)، مُستندًا إلى بعض الإصحاحات من رسائل بولس (2 Co 3, 18; 1 Co 13, 12)، صاغ نظرية درجات التأمّل، التي تعني فيها عبارة «spéculation» مرحلة أدنى من الرؤية السعيدة بالمعنى الدقيق للكلمة. من هذا المنظور الروحي، يُمكن أن تتقاطع رمزيات المنصّة والمرآة، بحَسَب ما تُبيّن المُقارنة بين الجبلين العالي والمتوسّط العُلوّ. وفي مُلتقى تراث الأفلاطونية المحدثة والمسيحية، شكّل بحث نيكولاس الكوزي **الاتجاه غير النظري أو الآخر** *Directio speculantis seu de non-Aliud* توضيحًا بَيِّنًا لتطلّعات عقل تحرص على تأمُّل كلّ ما يقع تحت ضوء المُطلق الذي يتسامى على كلّ التقابلات.

ب. الدَفَّة الثانية التي أسهمت في إسباغ معنى فلسفي على فكرة التأمل العقلي التي ترتبط بالتمييز الأرسطي بين العلوم النظرية (التي يُترجمها بويس Boèce إلى اللاتينية بكلمة *speculativa*) والعلوم العملية.

أمّا ما يتعلّق بفلسفة الدِّين فنجد التمييز الكانطي بين «الفهم العقلي entendement» (*Verstand*) و«العقل النظري العقلاني raison spéculative» (*Vernunft*). فالفهم العقلي هو القدرة على الحكم، المُفترضة في كلّ مسار معرفي موجّه إلى التجربة. إذ إنَّ «العقل» هو ملكة إنتاج الأفكار المُتعالية: العالم، والنفس، والله. لقد عكف كانط، في «الديالكتيك المتعالي»، على نقد الاستخدام النظري العقلاني، النقد الذي استهدف الميتافيزيقا النظرية الكلاسيكية للعقل التي كانت تزعم القدرة على بلوغ معرفة الشيء في ذاته. وينبغي قصر هذه المعرفة على العقل الإلهي، الذي هو وحدَهُ قادرٌ على امتلاك معرفة حَدْسية لماهية الأشياء في ذاتها، في حين لا يُمكن أن يتعالى العقلُ البشري المحدود على حدود المعرفة التجريبية. وبالرَّغْم من حدّة النقد الكانطي لـ «الأوهام المُتعالية» التي تصحب الاستخدام التجريدي (النظري) للعقل، نجدُ أنّ كانط بعد أن بيّن استحالة الاستخدام التأسيسي لأفكار العقل (التجريدي النظري) قد منحها دورًا ناظمًا فحَسْب.

إنَّ التلقّي «الميتانقدي» للمذهب النقدي الكانطي لدى كبار مُمثّلي المثالية الألمانية (فيخته (Johann Gottlieb Fichte)، وشيلّنغ، وهيغل) يُمثّل قمة النَّمُوذَج العقلاني للعقل. فقد نشر يوهان غوتليب فيخته (1762-1814)، «آخر شهيد عرفه تاريخ الفلسفة» (A. Philonenko) باسم مستعار، سنة 1790، كتاب **نقد كلّ وحي**، *Critique de toute révélation* الذي رغب القرّاء أن يتعرّفوا فيه النقد الرابع لكانط. وبعد عام 1799، ثارت ضده «معركة الإلحاد» التي عدَّها فيخته معركة «الوثنية المفهومية»، ذلك أن المسألة كانت تكمن في معرفة مدى إمكان قَبول الاستيهام الذي يختزل الله في صورة شرطي غير مرئي. أمّا كتاب فيخته، **تمهيد للحياة السعيدة**، *L'Initiation à la vie bien heureuse* (1806)، وهو تمهيد فلسفي لحبّ الله حبًّا عقليًا، فيُمكن أن يُقرأ بصفته عرضًا موجزًا لمقاربة عقلانية للدِّين، يبيّن كيفيَّة إنجاز المرء مصيره الروحي، مُجتازًا على التوالي المراحل المُتنقّلة بين الشكّ والمعرفة والإيمان.

والمُشكلة الأساسية عند كلّ المثاليين هي أن يُعْرَفَ: أَعَلى النَّمُوذَج العقلاني أن يكتفي باستعمال تنظيمي فحَسْب أم عليه، بعكس ذلك، أن يجعل معرفة المُطلق الأصيلة أمرًا مُمكنًا[91]. هكذا يقترح هيغل التمييز بين مجرّد التفكير، الذي يتعلّق أيضًا بميتافيزيقا الفهم العقلي، والفكر العقلاني بالمعنى الصحيح الذي يتوصّل إلى التفكير في المُطابقة المُطلقة من خلال هدم القطيعة بين الذات والمُطلق. ويرى هيغل أنّه ما من شكّ في أنَّ فكرة التأمّل العقلي، مفهومةً بهذا المعنى، تحدّد المعرفة الفلسفية بصفتها معرفةً فلسفية. إنَّ الفلسفة العقلانية تُنجز في حقل الفكر ما يُنجزه التصوّف في حقل الوعي الدِّيني: إنها تتعالى على التقابلات من غير أن تنفيها. وللسبب نفسه، ليس للمعرفة العقلانية أيّ شيء مجرّد؛ بل إنّها تمثّل، بعكس ذلك، المعرفة الملموسة بامتياز للحقيقة إجمالًا التي يُمكن أن يتوصَّل إليها العقلُ البشري.

وهدف الجزء الأول من كتابنا سيكون التحقّق من أهمية هذا النَّمُوذَج

(91) بيّن كسافييه تيليات أنّ عقدة المشكلة مركّبة من فكرة الحَدْس الفكري (Xavier TILLIETTE, *L'Intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995).

العقلاني على صعيد فلسفة الدِّين. وسيندمج اندماجًا كبيرًا مع تاريخ تلقّي إرث المثالية الألمانية، سواء أكان تلقّيًا إيجابيًّا أم نقديًّا.

العقل «النقدي».

النَّموذَج الثاني للعقل يتمثل في «العقل النقدي». وهذا المُصطلح يُمكن فهمه في العقل على صعيد فلسفة الدِّين، بمعنيين مُختلفين.

1. إذ يرتبط أولًا **بالمذهب النقدي الكانطي** وبتاريخ تلقّيه من البداية إلى العصر الراهن. والاكتشاف المؤسّس لدى كانط هو أنَّ الفلسفة لم تستيقظ فعلًا من سباتها الدوغمائي إلّا حين عكفت على تحليل نقدي للأسس التي قامت عليها، وذلك بعد إدراك وجود حدود لا يُمكن تخطّيها. إنَّ التساؤل النقدي، بهذا المعنى، هو تساؤل **مُتعالٍ** لا يتناول تحقّق المعرفة بل يتناول التوصّل إلى أية معرفة. وإذا كانت العبارة قد انطوت أيضًا على معنى سِجالي، فلأنَّ كانط كان يَعي وعيًا حادًّا الفِخاخَ التي تتربّص بأيّ استخدام عقلاني. وهذه الفِخاخُ تحمل اسمًا محدّدًا: «الأوهام المتعالية».

ويفصح تساؤل كانط النقدي عن الفوائد التأسيسية الكبرى للعقل التي تدور حول أربعة أسئلة محورية: «ماذا يمكن أن أعرف؟ ماذا عليّ أن أعرف؟ ماذا يجوز لي أن آمله؟ ما الإنسان؟» والسؤال الثالث هو بمنزلة الخيط الهادي في التساؤل الكانطي عن الدِّين في **حدود العقل المُجرَّد** (1793). إنَّ حقيقة كون الفكرة نفسها المتعلّقة بـ «نقد الدِّين» تعود إلى جذور كانطية ليست محض مصادفةٍ أبدًا.

ومنذ نهاية القرن التاسع عشر أخذ هذا النص التأسيسي يفتح الطريق أمام فلسفات الدِّين المتعدّدة التي ابتكرها الناطقون الأساسيون باسم الكانطية الجديدة في ماربورغ (Marbourg)، ولاسيّما المهتمون بقضايا المنطق والإبستيمولوجيا ونظرية المعرفة، وفي مدرسة باد (Bade) التي ركّزت على امتداد فلسفات الدِّين في الكانطية الجديدة بكلّ غناها وتنوّعها، لن تستوقفنا إلا المؤلّفات التي ما زالت تُحيي السِّجال المُعاصر. ومن جهةٍ أُخرى، لن تنحصر رحلتنا البحثية في الكُتّاب المُرتبطين مباشرة بالكانطية الجديدة، بل ستتسع لتشمل عددًا آخر من الكُتّاب الذين ينتسبون، بطريقة أو بأُخرى، إلى التيار النقدي الكانطي.

2. وتكتسي كلمة «نقدي» معنى مُختلفًا كليًا لدى الكُتّاب الذين يرمون إلى اختزال التعالي الدّيني في معناه **الأنثروبولوجي المَحْض**. ففي مثل هذه الحالة لا ينفصل النقد عن افتراض **الإلحاد** الذي يمثّل وجهًا مُختلفًا بحَسَب الحالات. وإذا كان فلاسفة أمثال أبيقورس أو لوقريس قد أقرّوا، منذ القدم، بإمكان وجود تفكير نقدي في مفاسد الدِّين، فإنّ هذا التفكير لم يتّخذ شكل تأويل منهجي للدِّين إلّا في القرن التاسع عشر. إننا لا ننشد إجراء إطلالةٍ شمولية، بل سنحصر بحثنا في دراسة ثلاثة مواقف ذات أهمية استثنائية: القراءة الأنثروبولوجيَّة للدِّين المسيحي التي وضعها لودڤيغ فيورباخ (Ludwig Feuerbach) في كتابه **جوهر المسيحية**؛ والنقد الجينالوجي لفردريك نيتشه، المنشور مع سواه في كتاب **جينالوجيا الأخلاق**؛ والطوباوية الجذرية التي عرضها إرنست بلوخ (Ernst Bloch) في كتابيه **مبدأ الأمل** و**الإلحاد في المسيحية**.

النَّمُوذَج الظاهراتي للعقل.

تحت عنوان «النَّمُوذَج الظاهراتي للعقل» أُدرِجَ مجموع فلسفات الدِّين التي تندرج، على نحوٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ، في سياق الفلسفة الظاهراتية الهوسرلية. وعلينا، على هذا الصعيد، أن نميّز بعناية معنيين لكلمة «ظاهراتية».

1. فبالمعنى المنهجي والوصفي تعني الكلمة مُقاربة التجربة الدِّينيَّة الحريصة على إعطاء الوصفِ لا التفسيرِ الأولويَّةَ. بهذا المعنى راح شانتيبي دولا سوساي (Chantepie de la Saussaye) (1848–1920) يتحدّث، منذ عام 1887، عن «فينومينولوجيا التجلّيات الدِّينيَّة». وتكتسي المُقاربة الفينومينولوجيَّة، في أغلب الأحيان، شكلًا مورفولوجيًّا (بالتحديد لدى مرسيا إلياد (Mircea Eliade)) وتصنيفيًّا (تيبولوجيًّا) معزّزًا. إذ كان دوره بمنزلة تمهيد مطوّل أو برنامج مُشترك لمختلف العلوم الدِّينيَّة التي أُوكلت إليها مهمة التفسير بالمعنى الدقيق للكلمة. وهذه العلوم، من جِهتها، ارتابت في أنّ «فينومينولوجيا الدِّين» تُعاني ثغرات نظرية ومنهجيَّة ستقع مُهمّة سدّها على عاتق عقلانية علمية أكثر صرامة[92].

---

(92) انظر العرض الدقيق جدًا لجاك واردينبرغ في مقالة:
«Religionsphänomenologie», *TRE*, nº 28 (1997), p.731-749.

وشهدَ القرن العشرون ظهورَ مُؤلّفات كثيرة ترجع إلى «ظاهراتية الدِّين» بالمعنى الواسع. ومن بين المؤلفات الكلاسيكية العمل الرائد لرودولف أوتّو، عن المقدّس (1918)، والكتاب الضخم عن **فينومينولوجيا الدِّين**، لجيراردوس فان دير لوف[93] (1933)، وكذلك الأعمال الكلاسيكية لمرسيا إلياد. ويُمكن أن نُضيف إلى ذلك دراسات فريتز هايلر عن الصلاة، وعن روحانية المسيحية الغربية والشرقية التي تُوِّجَت عام 1961 بكتاب تركيبي يحمل عنوان **مظاهر الدِّين وجوهره** *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. إنَّ المقارنة بين عنوان الكتاب ومضمونه الفعلي تُبيّن النقوصَ النظرية التي يُظهرها تصوّر وصفي مَحْض للفينومينولوجيا. وقد درس هايلر (Heiler) مطوّلًا جدًّا عالم التجلّيات والتمثّلات الدِّينيَّة (مُقحمًا مفاهيم الله، والخَلْق، **والوحي**، **والفداء**، والحياة الأبدية) قبل أن يعود إلى عالم التجارب الدِّينيَّة المَعيشة. وبالمُقارنة، يظهر تحليل الموضوعية الدِّينيَّة والجوهر الدِّيني في صورة مكثّفة في صفحات قليلة. ونجد هنا ما يذكّي ارتياب الخصوم من أنّ الفينومينولوجيا لا تعدو أن تكون ذاتية مقنّعة.

2. تفصل هُوّة كبيرة مفهوم هوسرل للظاهراتية عن التصور المنهجي الوصفي المَحْض. وقد استند هوسرل (1859–1938) إلى أعمال أستاذه فرانز برنتانو (Franz Brentano) (1838–1917)، ويُعَدُّ كتابُ هوسرل **أبحاث منطقية** إنجازًا مهمًّا في اتجاه صياغة تصوّر جديد للفلسفة يقوم على ثلاثة اكتشافات تأسيسية: القَصْدية بصفتها واقعةً أساسية في الوعي بصفته وعيًا (كلّ وعي هو وعي لشيءٍ ما)، والحَدْس **المَقُولي** (خلافًا لمَقُولة كانط، ليس الحَدْس محصورًا في التجربة الحسّية)، **والقَبْلي** (السابق للتجربة). وحتى إذا كانت أعمال هوسرل الأولى مُسَخَّرَةً للاستجلاء الفينومينولوجي للدلالات المعرفية، فهو لم يكُفَّ عن المُطالبة بالصلاحية الكلّية للفينومينولوجيا/ الظاهراتية التي تحقّق المُهمّة «التأسيسية للفلسفة الأولى بعيدًا عن كونها مُجرّد تخصّص تمهيدي للفلسفة.

وثَمّةَ صيغتان تلّخصان جيدًا تصوّر مفهوم هوسرل للظاهراتيَّة: «الظاهراتية [...] **تخصّص وصفي مَحْض يستكشف حقل الوعي المُتعالي المَحْض في ضوء**

(93) Gerardus Van der LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1948.

الحَدْس المَحْض»[94]. فمعياره ينبغي أن يكون مِن ثَمَّ: «**عدم اقتراح شيء لا يُمكنه أن يصبح بَدَهيًا أيدوسيًا، في حضور الوعي نفسه وفي مستوى المُحايثة الخالصة**» (م.ن.). إنّها فكرة الهبة التي تحدّد «مبدأ المبادئ» في الظاهراتية كما نتصوّرها: «**كلّ حَدْس واهب أصلي هو مصدر حق للمعرفة [...] كلّ ما يقدّم لنا في 'الحدس' بطريقة أصلية (في حقيقته الجسدية، إن صح القول) ينبغي ببساطة استقباله لما ينذر نفسه له، لكن من غير تجاوز الحدود التي يُعطى فيها عندئذٍ**»[95]. هذا المبدأ الذي يشكّل صميم الحَدْسية الهوسرلية يستخدم فكرة محدّدة عن العقل والحقيقة، هي في نهاية المطاف حقيقة تقضي بها. إنَّ استخدام المنهج يقتضي تطبيق الإرجاع الذي يمثل، هو نفسه، وجوهًا عدة: **إرجاع أيدوسي** ينطلق من الواقع إلى الماهية، **إرجاع مُتعالٍ** يتخلّى عن الإيمان بالعالم بصفته شيئًا في ذاته ويسمح، بفعل ذلك أيضًا، بتكوين المعنى المُتعالي لكلّ ما يبدو، أوّلَ وهلةٍ، مجرَّدَ مُعطًى عارض.

وحتى إذا لم يكن التصوّر المُتعالي للفينومينولوجيا قد ظهر في صُوَر مُتماثلة لدى كلّ تلامذة هوسرل، فهو مصدر تصوّر جديد لفلسفة الدِّين الحريصة على دراسة البِنية القصدية للأفعال والأشياء التي يسعى إلى بلوغها الوعي الدِّيني. وحتى إذا كان من المُمكن، في الستينيّات، تكوين انطباع مفادُهُ أنّ هذا التصوّر سيستبدل بأفكار أُخرى عن العقل، فقد قدّم الدليل على حيوية مُدهشة، في فرنسا، ربما أكثر ممّا في سواها، لذلك لن نجهد أنفسنا، خلال عرضنا النَّمُوذَج الظاهراتي، في تحليل النصوص الكبرى التأسيسية فحَسْب، بل سنحاول أيضًا أن نعرض السِّجال الحديث المُتعلّق بـ «المنعطف اللاهوتي» للفينومينولوجيا الفرنسية المُعاصرة.

النـموذج «التحليـلي».

يحدّد لودفيغ فيتغنشتاين في كتابه رسالةٌ منطقيّةٌ فلسفيّةٌ *Tractatus logico-*

---

(94) *Ideen I*, § 59; trad. Paul Ricœur: *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, rééd. coll. «Tel», p.195.

(95) *Ibid.*, § 24; trad. P. Ricœur, p.78.

philosophicus، استنادًا إلى أعمال فريغه (Frege) وراسل (Russell)، ما يظهر له أنّه المُهمّة الخاصة بالفلسفة، خلافًا للعلم: العكوف على تحليل صارم لمفاهيمنا. وسواءٌ أتحدَّثْنا في هذا المجال عن «لسانية مُتعالية» (E. Stenius)، في إشارة إلى مُشابهة المشروع الكانطي، أم تحدَّثنا عن «منعطف ألسني» عندَ باسمور (Passmore)، فإنَّ ما يُميز العقل التحليلي هو أنه يرسم حدًّا واضحًا بين ما «يُمكن وصفه» وما «يعجز عنه الوصف».

ويَصْعُبُ علينا أوّل وهلةٍ أن نفهم تأثيرات هذا التصوّر للعقل في التأويل الفلسفي للدِّين وللنصوص الدِّينيَّة. لهذا، خلال مرحلة كاملةٍ كانت تخضع على نطاق واسع لمُساجلات تخُصُّ المعيار التجريبي للتحقّق، راح الفلاسفة المُنتمون إلى التراث التحليلي يتفنّنون في عرض الشروط التي تسمح للأفكار الدِّينيَّة بأن تمُرَّ عبر طريق التحقّق الإمبيريقي.

وإذا كانت الفلسفة التحليلية قد تحوّلت، خلافًا لكلّ التوقّعات، إلى منجم حقيقي للأعمال المُتعلّقة بفلسفة الدِّين، فلأنها اهتمّت هي أيضًا بإعادة تأهيل اللُّغة العادية في كتاب **التحقيقات الفلسفية**، *Investigations philosophiques* (1953)، لمُؤلّفه فيتغنشتاين (Wittgenstein). ففي عودة نقدية إلى أعماله الأُولى، اكتشف فيتغنشتاين شيئًا فشيئًا تفاهة أن تكون كلّ لغة مُضطرة إلى الخضوع لمعياري التواطؤ والصرامة اللذين يميّزان اللُّغات الصورية. إنَّ المُهمّة التحليلية المُسندة إلى الفيلسوف تغيّر عندئذٍ وجهتها: دراسة دقيقة قدر الإمكان لـ «الألعاب اللُّغوية» الملعوبة فعلًا، ودراسة تشابكها مع «أشكال حياة» خاصة.

ولا شيء يَحول من حيث المبدأ دون تطبيق هذا المنهج على الألعاب اللُّغوية الدِّينيَّة وعلى أشكال الحياة التي تضمّها. وفي ظلّ هذا الافتراض أخذت تظهر، منذ السبعينيّات، أعمال فلاسفة الدّين ذوي الاتجاه التحليلي، الذين ينظر إليهم خصومهم بعين الشكّ لأنَّهم يعتمدون تصوّرًا «إيمانيًّا» ذا طراز جديد يُلقي بظلال كثيفة على وحدة العقل.

النـمـوذج الهيرمينوطيقي.

من بين كلّ النماذج يتميّز الأخير بأنّه أكثرها صعوبة.

1. في بداية القرن العشرين لا قبل ذلك، نجح المنهج الهيرمينوطيقي، الذي كان حتى ذلك الحين مجرّد تخصّص فلسفي مُساعد، في أبعد تقدير، في أن يتشكّل في تيار فلسفي مُستقلّ بقيادة فلاسفة أمثال ديلتاي، وهايدغر، وغادامير، وريكور، وباريسون (Pareyson) وآخرين. ومُذْ ذاك لم يَعُدْ هناك ما يُدهش سوى الفكرة المُتعلّقة بـ «العقل الهيرمينوطيقي» بعد أن تشكّل في نموذج مُستقلّ، من غير أن يحظى بإجماع الفلاسفة. ومن جهةٍ أُخرى، بإمكاننا، استنادًا إلى اقتراح بول ريكور، تحديد العقل الهيرمينوطيقي بأنّه نتيجة استنبات مفهوم التأويل داخل الفكرة الظاهراتية عن الحَدْس.

2. من جهةٍ أُخرى، لم يُثبِتْ هذا النَّمُوذَج بَعدُ، وهو تيار فلسفي حديث نسبيًّا، كلّ مُؤهّلاته في مجال فلسفة الدِّين. لذلك سيكون الجزء الأخير من هذا الكتاب، بمعنى ما، مرافعةً للدفاع **عن هذا المذهب** *pro domo*. وفي عودة تأمّلية إلى النماذج الأربعة الأُخرى، سأحاول أن أستدلّ من خلالها على المسوِّغات التي تنتصر لنموذج هيرمينوطيقي مُحدّد المعالم. إنَّ الفلسفة الهيرمينوطيقية هذه للدِّين هي التي ستشكّل، بمعنى من المعاني، الأرض الموعودة لبحثي. وإذا لم أستطع ولوج البحث مباشرة فسأكتفي بتأمّله من بعيد من خلال منظار التاريخ.

القسم الأول

النموذج العقلاني

سار خطّان متوازيان
في اتجاه اللامتناهي،
رُوحان مستقيمتان استقامةَ شمعةٍ
ومن بيتٍ صلبٍ.

لم تريدا أن تتقاطعا
إلى حين مثواهما المبارك
للحظةٍ كان هذا لديهما
مبعث فخر وعصاهما السحرية.

ولكن بعدما ظلّتا عشر سنواتٍ ضوئيّةً
وهما مسافرتان بعيداً جنباً إلى جنبٍ،
آنذاك لم يعُدْ يصل الزَّوجَ المنعزلَ
أيُّ منظرٍ أرضيٍّ.

ألا تزالان خطين متوازيين؟
لا تعلمان نفسُهُما عن ذلك شيئاً،-
استمرّتا في الإبحار مثل روحين
معاً خلال النّور الأبدي.

اخترقهما النُّورُ الأبديُّ،
أصبحتا ذاتاً واحدةً داخله؛
التهَمتهُما الأبديّةُ،
كما لو كانتا مَلَكيْن سيرافيم.

(كريستيان مورجينشتيرن Christian Morgenstern:
الخطّان المتوازيان، مجموع أناشيد المشنقة، Manesse, 238)

الفصل الأول

حَدْس الكون
و«الشعور بالتَّبعية المُطلقة»

- ف.د.إ. شلايرماخر -

شكّل عام 1799 علامة فارقة في تاريخ فلسفة الدِّين؛ إنَّه تاريخ ولادتها، إذ فيه نشر الشاب فردريك دانيال إرنست شلايرماخر (1768-1834)، دون ذِكر اسمه، لدى دار أنغر (Unger)، في برلين، كتابه **مقالات في الدِّين**[1]، وفي الوقت نفسه كانت قد ثارت «معركة الإلحاد» ضد فيخته. وقد أُعيدت طباعة الكتاب ثلاث مرات في حياة مؤلفه (1806، و1821، و1831)، مع إدخاله تعديلات جوهرية عليه[2].

دفاع فلسفي عن الدِّين

ينتسب شلايرماخر، في نَسَبه الأُسريّ، إلى طائفة التقويين من الإخوة المورافيين، وهي جماعة أسّسها الكونت زنزندورف (Zinzendorf) (1700-

---

(1) Friedrich SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hambourg, Felix Meiner, 1961, trad. I. J. Rouge: *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944.

سنقتبس من هذه الطبعة، ذات العلاقة بنص عام 1799، مع إضافة أرقام الصفحات العائدة إلى الترجمة الفرنسية (الرمز: R).

(2) الطبعة الشاملة والنقدية التي نشرها سنة 1879 ب. بانجر B. Pünjer تسهّل تحليل هذه التعديلات.

1760). وقد كان في وقت مُبكر قبل ذلك، في عام 1787، كما تؤكّد رسائله المُثيرة إلى والده، وهو في السابعة عشرة، قد رفض متابعة دروس باربي (Barby)، التي كان يشرف عليها الآباء المورافيون، والتحق بجامعة هال (Halle)، حيث حضر لاحقًا دروسه الأُولى في هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس آملًا أن يُعَيَّنَ أستاذًا في كلّية اللاهوت في جامعة برلين. وقراره هذا، الذي جعله مرتدًّا في نظر والده، لم يكن يعني عنده قطيعة مُطلقة؛ بل هو استمرّ، على العكس من ذلك، معروفًا بصفته «موراڤيًّا من الدرجة الأولى».

ونجد في كتاب **المقالات** صدى شعور بالعِرفان يربطه بطفولته الدِّينيَّة: «كان الدِّين ثدي الأمومة في الظلمة المقدّسة، الذي تغذّت منه طفولتي الأُولى، والذي هيّأني للدخول إلى عالم كان لا يزال مُغلقًا أمامي؛ عَبْره ومنه تنفّس عقلي قبل أن يجد خارجه أشياءه الأُخرى: التجربة والعلم. إنه هو ما أعانني عندما بدأت أُغربل ديني الأبوي وأُطهّر قلبي من بقايا الماضي؛ وهو الذي بقي لي حين اختفى هرب الله والخلود من أمام عيني المملوءتينِ بنظرات الشكّ؛ وهو الذي علّمني أن أنظر إلى نفسي على أنّني قدّيسٌ، مع فضائلي وعيوبي في هذا الكائن الذي لا ينقسم والذي هو أنا؛ وبه وحده عرفت الصداقة والحُبّ» (127؛ R 8).

توضّحت بعد ذلك دوافع خياره الفكرية في «**رسائل لوقا**» التي كتبت سنة 1829 لمناسبة صدور الطبعة الثانية من كتابه **عقيدة الإيمان** الذي يَعُدّ عمله اللاهوتي الأساسي: بدا غير مقبولٍ، في نظره، أن تلتقي المسيحية نهائيًّا معسكر «البرابرة»، معسكر الورع الدِّيني المقطوع كليًّا عن بقية الثقافة، في حين ينتمي العلم، من جهةٍ أُخرى، انتماءً حصريًّا إلى معسكر اللاإيمان. وعند غروب حياته أطلق شلايرماخر تحدّيًا أمام الجيل الثقافي الصاعد:

ما الذي ينبغي إذن أن يحدث، صديقي العزيز؟ أنا لن أكون حيًّا في ذلك الوقت وبإمكاني أن أنام هنيئًا. أما أنت، صديقي، وأبناء جيلك، في الأقل الذين يُشاطروننا مُعتقداتنا، ماذا ستفعلون؟ هل تريدون الانكفاء خلف حصونكم الخارجيّة وترضونَ بالإقامة في حالة حصار يفرضها العلم عليكم؟ لن أُقيم وزنًا لرشقات التهكّم التي تتكرّر من حين إلى حين؛ لأنَّ هذا التهكّم لن يصيبكم بضرر أبدًا، إذا قدّمت الدليل فحَسْب على مستوى كافٍ من التقى. لكن، والحصار؟

أن تكونوا مُتعطّشين لكلّ العلوم، وذلك بالتحديد لأنّكم مُحاصرون، فهذا من شأنه أن يرفع في وجوهكم راية الإلحاد! هل ينبغي أن تُحلّ على هذا النحو عُقدة التاريخ: المسيحية تتحالف مع البربرية والعلم يتحالف مع الإلحاد؟ كثيرون، بلا شكٍّ، سيعتمدون هذا الموقف؛ بدأ التهيّؤ لذلك بقوة وتزعزعت الأرض تحت أقدامنا حيث تسعى يرقات سرية إلى أن تتفتح في منتديات دينية مُغلقة يتقرّر فيها أنّ كلّ بحث يحصل خارج خنادق المعنى اللّغوي العتيق بحث شيطاني، فالرسالة العتيقة هي بحث شيطاني[3].

وكلّ اللاهوت الليبرالي اللاحق وجدَ نفسه في هذا البيان الذي لم يكن بعيدًا عن وصية شلايرماخر وهو على فراش الموت: «عليّ أن أُفكّر في أكثر الأفكار العقلانية عُمقًا، وهي ليست عندي مختلفة أبدًا عن أكثر الانطباعات الدِّينيَّة حميمية».

وتشهد مُراسلةُ جاكوبي (Jacobi) أنَّ شلايرماخر كان يَعِي تمامًا أنَّ رهانه على ميثاق يقوم بين الثقافة الحديثة والديانة المسيحية لم يكن رهانًا مضمونًا سلفًا، وذلك لأنه لا يُوجد تناغم سابقٌ بينهما. لذلك، كتبَ إلى جاكوبي سنة 1818 أنّ عليه أن يتعلّم بصعوبة، «السباحة بين نهرين»، بدلًا من أن يشكو ألم الطلاق بين مُتطلّبات العقلانية ومُتطلّبات الإيمان.

«السباحة بين ماءين (نهرين)»: يُمكن أن تحدّد هذه الصيغة أيضًا الحالة الثقافية الفكرية التي اعتمدها شلايرماخر في كتابه **المقالات**. ويُشير العنوان الفرعي إلى أنَّ الكتاب موجّه إلى «أصحاب العقول المثقّفة من بين الذين يزدرون الدِّين». وفي نهاية القرن الثامن عشر، بدا كلّ شيء كما لو أنَّ الثقافة كانت مُشبعةً، على نطاق واسع، باعتقاد أنّه كلما ارتفع مستوى الفهم والفِطنة انخفض مستوى الإيمان بالدِّين. غير أنَّ ازدراء الدِّين، شأنُهُ شأنُ ازدراء الفكر، يُمكن أن يكون تعبيرًا عن كسل أو عن خوف من التفكير. لذلك يخاطب شلايرماخر عقول القُرّاء لكي يقبلوا في الأقل معاودة التفكير مرة أُخرى في أية مسألة.

---

(3) *Sendschreiben an Herrn Dr. Lücke*, dans Heinz BOLLI (éd.), *Schleiermacher-Auswahl*, p.146 (trad. pers.).

وإذا كانت المقالة الأولى بمنزلة «دفاع» عن الدِّين، فليس ذلك تزيينًا بلاغيًا، لأنَّ هذا المدخل إلى الموضوع يُظهر خيارًا هيرمينوطيقيًا محدّدًا[4]. إنَّ الدِّين، في أسمى أشكاله، تعبير عن عبقرية بشرية، شأنُهُ شأنُ الفنّ والفلسفة. وهكذا، توجَدُ ـ إن كرَّرْنا عنوان شاتوبريان (Chateaubriand) المشهور ـ «عبقرية المسيحية» التي نجد تعبيرها في شهادة الأنبياء والشهداء. ومن يرضى بأن يفهم الدِّين من داخله، انطلاقًا من الدِّين نفسه، هو وَحْدَهُ قادر على اكتشاف الروح التي تحرّكه. ينبغي إذن أن يطلب من الدِّين نفسه أن يرسم هُويَّة الأرض التي يتحدّد موقعه عليها. والمبدأ التأويلي الكبير الذي يضمّ كلّ حِجاج المقالات هو ما يُمكن تسميته، بحَسَب تعبير شيلّنغ، دِفاعًا عن تأويل ذاتي غير مجازي (tautégorique) للظواهر الدِّينيَّة. إنّه تأويل يأخذ على محمل الجدّ الطريقة التي يُفهم بها الدِّين نفسه، وهو ما يفترض، بحسب ما يُضيف شلايرماخر، الانتماء الأكيد، قبل ذلك، إلى ديانة ما (R 159; 306).

وللسبب نفسه يقتضي الدِّين مهارة في تأويل مُبتكر حقًا (R 2 ؛ 120). إنَّ شلايرماخر يقدّم نفسه لقُرّائه في صورة مُؤوّل ماهر. وفنّ الإقناع وفنّ الفتنة والإبهار يتداخلان في مقالاته تداخلًا حميمًا. إنَّ أسلوب الحِجَاج الموجود في المقالات *Discours* محكوم بصورة الانتقاص (ellipse) التي تشكّل الصورة الخاصة التي اتخذتها الحلقة الهيرمينوطيقية لدى شلايرماخر. ولذلك، تتمثّل المُهمّة في مُزاوجة الجدلين الداخلي والخارجي، من طريق التأويل، لأنَّ المُزاوجة هذه تسمح بفهم الظواهر التاريخية ضِمن خُصوصياتها. لهذا لن يتحدّد جوهر الدِّين بوضوح عند نهاية المقالة الثانية المشهورة، بل عند نهاية المقالات الثلاث الأخيرة فحَسْب، التي تقترح دراسة التكوين الفردي والتاريخي، والوجوه الطائفية والمؤسّساتية، وأخيرًا مختلف التجليات التاريخية الفعلية للدِّين. والمقالات الخمس كلّها تجمعها فكرة عقلانية نظرية واحدة: أنَّ تنوع التجلّيات والمظاهر الفردية والتاريخية هو وحي الله الواحد اللامُتناهي[5].

---

(4) لتحليل النظم البلاغي لـ المقالات، انظر: Denis THOUARD, «L'Esprit et la Lettre. Rhétorique et herméneutique dans les *Discours sur la religion* de Schleiermacher», *Études philosophiques*, nº 4 (1991), p.501-523.

(5) للدخول في هذه الورشة بإمكان القارئ الفرانكوفوني أن يستند إلى ثلاث أدوات ممتازة تتكامل بفضل تنوّعها. وللوقوف على مقاربةٍ عامة لفلسفة شلايرماخر، يُمكن العودة =

وإذا كانت **المقالات** *Discours* ترمي إلى الدفاع عن الدِّين بوضوح من المقالة الأولى، فإنَّ تحديد هُويَّة المرسل إليهم أَدَقُّ[6]. وبعض المُؤولين حَوّلوا توافق التواريخ مع الجدل الذي أثاره «صراع الإلحاد» إلى علاقة سببية. وهكذا فإنَّ إيمانويل هيرش (E. Hirsch) أراد أن يجعل **المقالات** نصًّا مُؤيدًا لفيخته، ومرتبطًا مباشرة بهذا الصراع. وحتى إذا رفضنا أحادية هذه الفرضية، فلن يكون في إمكاننا إغفال الاحترام الكبير المُوجه إلى اسبينوزا والاسبينوزية في الطبعة الأولى، الذي حذف في الطبعة الثانية: «لنقدّم معًا باحترام خصلة شعر لروح القديس اسبينوزا! كان مشبعًا بسمو عقل العالم [*Weltgeist*]، اللامتناهي كان البداية والنهاية بالنسبة إليه، والكون حبه الوحيد والأبدي، في طهارته المقدسة وتواضعه العميق انعكس في الحياة الأبدية التي كان يُرى فيها، هو أيضًا، كأنّه المرآة العذبة؛ كان مملوءًا بالدِّين ومملوءًا بالروح القدس؛ ولهذا بقي هناك، وحيدًا لا يبلغه أحد [*unerreicht*]، سيدًا في مجاله، لكن ساميًا فوق الشريحة الجاهلة، من غير مريدين ومن غير حقوق مدنية» (R 31؛ 153-154). ويندرج هذا الإفراط في المدح في سياق النهضة الاسبينوزية و«صراع وحدة الوجود».

= إلى Chistian BERNER, *La Philosophie de Schleiermacher* (Paris, Éd. du Cerf, 1995). وقد ركّز الكاتب كثيرًا على التمفصل بين الديالكتيك والتأويل والأخلاق، فأهمل قليلًا فلسفة الدِّين بالمعنى الصحيح. ويعوّض عن هذا النقص، من جهة، كتاب ماريانا سيمون *La Philosophie de la religion dans l'œuvre de Schleiermacher* (Paris, Vrin 1974)، الذي يقدم توليفة متوازنة جدًا؛ ومن جهة أخرى، كتاب بيار دومانج Pierre DEMANGE, *L'Essence de la religion selon Schleiermacher* (Paris, Beauchêne, 1991) الذي يقدم تحليلًا نقديًا لكتاب *Discours sur la religion* et de la *Doctrine de la foi*، تحركه مسألة ملاءمة اللاهوت، وأخيرًا، «مسيحية» الفكر لدى شلايرماخر.

(6) بشأن هذه المسألة انظر دراسة:
Hans-Erich BÖDIKER, «Die Religiosität der Gebildeten», dans Karlfried GRÜNDER et Heinrich RENGSTDORF (éd.), *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*, Heidelberg, 1989.

موقع فلسفة الدِّين في منظومة العلوم: تَخَصُّص نقدي

حتى إذا لم يكن شلايرماخر قد نشر قَطُّ مُؤلَّفًا يتصل، من قريب أو بعيد، بعنوان «فلسفة الدِّين»، فإنَّ مقالاته يمكن أن تُعَدَّ نصًّا تأسيسيًّا لهذا التخصّص المعرفي، وذلك في الأقل بفضل التاريخ الطويل من تلقّي الفلسفة واللاهوت. ونُضيف إليها تكملةً ضرورية هي مقاطع من كتاب **عقيدة الإيمان** (1821) التي تعالج الشعور بـ «التبعية المُطلقة» والتقوى. وبالرَّغم من التباعد الزمني والأدبي بين النصّين، تسمح المُقارنة بينهما بتكوين فكرة دقيقة عن «التماسك الداخلي»[7] للتأويل الفلسفي للدِّين الذي اقترحه شلايرماخر.

وقبل وقت قصير أيضًا، لم يكن يرد اسم من كان بارت ينعته «قدرنا» إلَّا في الكُتب المدرسية في اللاهوت وأهم «أب للكنيسة، للاهوت البروتستانتي في القرن التاسع عشر». وبعض المؤلّفات الحديثة العهد أتاحت فرصة تقدير المكانة الأصلية التي يحظى بها شلايرماخر في المشهد الفلسفي داخل المثالية الألمانية. إنَّ بعض مؤلّفاته الأساسية عن **الجدل والأخلاق والتأويل**، هي ثمرة جُهد فلسفي جديد وليست ثمرة جهد لاهوتي يتنكّر في ثوب فيلسوف واعظ لمسَوِّغاتٍ تتعلّق بالدفاع عن الدِّين، على ما يقول بارت. وإذا أمكن عَدُّ شلايرماخر رائدًا في فلسفة الدِّين، فذلك يعودُ إلى رغبته في تحويلها إلى تخصّص فلسفي مُستقلّ. إنَّ دراسة تخصّصه المعرفي يُوفّر لنا نظرة أُولى إلى المكانة التي يعزوها إلى التفكير الفلسفي في الدِّين.

وفي تصوّر شلايرماخر للفلسفة، يحتلّ **الجدل**، المستَمدّ مباشرة من تأمّلات **مُحاورة السوفسطائي** *Sophiste* لأفلاطون، موقعًا أساسيًّا. إنّه «الفلسفة الأوّلية» التي توفر لنا «مبادئ التفلسف». وهو يضمّ جناحين: جناحًا مُتعاليًا (الميتافيزيقا)، يتناول الأُسس النهائية للمعرفة، وجناحًا تقنيًّا (المنطق) ومنهجًا مخصّصًا لبناء المعرفة[8]. ومهمة الجدل المُتعالي تتمثّل في تجسيد مبدإ الهُويّة

---

(7) يلحظ بيار دومانج، مُحِقًّا، أن الكتاب الثاني لا يتم بإضافة مفهوم شلايرماخر للدِّين، بل باستكماله (*L'Essence de la religion*, p.18, 26).

(8) لتحليل أكثر تفصيلًا لكتاب الديالكتيك ولتاريخ تلقّيه، نعود إلى تقديم المترجمين:
= F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Dialectique (1814-1815)*, trad. Christian

بصفته مبدأ أسمى للفكر، مع التمييز بين **المعرفة المثالية** (الوظيفة الفكرية) و**المعرفة الواقعية** (الوظيفة العضوية).

وتكون المعرفة على شكلين أساسيين مُتكاملين تكاملًا صارمًا: التصور والحكم. ويبيّن تحليلهما (التصوّر مُفصّل في المثالية؛ والحُكم في الواقعية) حدودهما التي لا يُمكن تخطّيها. والنتيجة، عندَ شلايرماخر، وهي مُهمّة لتحديد الموقع الفلسفي للدِّين، هي أنَّه لا مجال لمعرفة المُطلق **بالمعنى الدقيق** لأنَّه ليس سهلًا تفكّره لا تحت عنوان المفهوم ولا تحت عنوان الحُكم.

إنَّ المعرفة البشرية تصطدم بحدّين: الله والعالم. فَـ «لا مجال لمعرفة وجود الله إلّا فينا وفي الأشياء، بل لا معرفة أبدًا لوجود الله خارج العالم في ذاته»[9]. وحتى إذا كان شلايرماخر قد شَدَّدَ على أنَّ «فكرة العالم مُتعالية بمعنى مُختلف عن فكرة الله»[10] فهو لا يشكّ أبدًا في أنَّها، هي أيضًا، تتعالى على معرفتنا الواقعية[11]. ومن باب أولى «ألّا يُقترَبَ من فكرة الأُلوهية»، في حين يعدُّ تاريخ معرفتنا مُقاربة لفكرة العالم. هذا الاختلاف البِنيوي لا يحول دون تكامُل الفكرتين: «مثلما أنَّ فكرة الأُلوهية هي **نقطة البداية** *terminus a quo* المُتعالية والمبدأ القاضي بإمكان المعرفة بذاتها، فإنَّ فكرة العالم هي **نُقطة النهاية** *terminus quem* المُتعالية ومبدأ فعلية المعرفة في **صيرورتها**»[12]. ومن النتائج المُهمّة لتأويل الدِّين أنه يَصعُبُ كثيرًا إقامة التوازن بين الفكرتين. فتارة تكون فكرة الله هي التي تهدّد وحدة العالم ويتقهقر الفكر إلى شطحات الحكمة الإلهية، وهي التي يجسّدها

= وكذلك Christian Berner et Denis Thouard, Paris, Éd. du Cerf, 1997, p.9-55, BENER, *La Philosophie de Schleiermacher*, Paris, Éd. du Cerf, 1995, p.83-178; Gunter SCHOLTZ, *Die Philosophie Schleiermachers*, p. 106-111; Falk WAGNER, *Schleiermachers Dialektik. Eine kritishe Interpretation*, Gütersloh, G. Mohn, 1974; Hans Richard REUTER, *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers. Eine systematische Interpretation*, Munich, 1979; Maciej POTEPA, *Schleiermachers hermeneutische Dialektik*, Kampen, Kok Pharos, 1996.

(9) *Dialectique (1814-1815)*, § 216; trad. p.186.

(10) *Ibid.*, § 220; trad. p.194.

(11) *Ibid.*, § 218; trad. p.192.

(12) *Ibid.*, § 222; trad. p.198.

جاكوب بومه (J. Böhme) (1575-1624) على وجه التحديد؛ وتارة تحجب فكرة العالم الله، فتصبح الفلسفة مجرّد «حكمة دنيوية» (حكمة العالم)[13].

وقد أكمل الجدل دعوته النقدية عندما أنجز صورة عمارة المعرفة المُتعلّقة بالواقع التي تستند إلى ركيزتين أساسيتين. فهو من جهة يهتمّ بالكينونة التي تسبق الفكرة، أي **بالطبيعة**؛ ومن جِهة أُخرى، يهتمّ بالكينونة التي تلي الفكرة، أي بالفعل الأخلاقي. هذه التكاملية بين المعرفة والإرادة، بين المادة والأخلاق، تُبنْين كلّ حقل المعرفة الإمبيريقية[14].

أمّا نحن فإنّ فلسفة الأخلاق هي التي تُهمّنا في المقام الأوّل[15]. وينبغي أن يُنظر إليها بمعنى واسع جدًّا، «بصفتها تمثُّلًا للكائن المُتناهي في ظلّ هيمنة العقل، أي يبدو العقل، في ظلّ تداخل المُتقابلات، هو الفاعل في حين يُصبح الواقع هو المفعول به». فإذا نظر إلى الأخلاق بهذه الطريقة، ما عادَ الأمر يقتصر على تعلُّقه، ولا من حيث الأولوية، بنظام معياري، على غِرار الفلسفة الأخلاقية، بل بفلسفة الثقافة والتاريخ[16]، أو بالأحرى بـ «هيرمينوطيقا شاملة للواقع الاجتماعي» (H. Falcke) تشتمل على كلّ أشكال التصرّف البشري.

إنَّ شلايرماخر، على خلاف المثاليين الآخرين، كان يَعِي بقوة حقيقة أنّ التخصّصات العقلانية تحتاج إلى أن تُستكمل بعلوم تمفصل الأفكار على الواقع التاريخي. ومُهمّة هذه العلوم، التي يُسمّيها **نقدية**، تتمثّل في الوصل بين **التاريخي** (أي ما يعود إلى **الحُكم**) والعقلاني (أي ما يعود إلى **المفهوم**). فعلى علم **الجمال** مثلًا أن يحدّد فكرة الجمال وأن يُبيّن كذلك كيفيَّة تحقّق فكرة الجمال هذه في الفنون الجميلة. والمبدأ نفسه يَصْدُقُ على التأويل الفلسفي للدِّين: فمثلما عليه أن يُحدّد فكرة **المُطلق** الدِّينيَّة، عليه كذلك أن يجهد لفهم الأديان المُلهمة وتطوّرها التاريخي.

---

(13) *Dialectique*, § 227; trad. p.202.

(14) *Ibid.*, § 211-213; trad. p.178-182.

(15) لتحليل مفصّل لصورة الأخلاق لدى شلايرماخر وعلاقتهما بالديالكتيك والتأويل، انظر:
Christian BERNER, *La Philosophie de Schleiermacher*, p.179-266.

(16) Marianna SIMON, *La philosophie de la religion dans l'œurvre de Schleiermacher*, p.29.

هذه المنزلة المُختلطة هي التي تكشف عن التعريف الذي وضعته ماريانا سيمون (Mariana Simon) لتصوّر فلسفة الدِّين لدى شلايرماخر: «العرض النقدي للأشكال التاريخية التي يظهر الدِّين من خلالها في الطبيعة البشرية؛ وهذا العرض ليس تاريخًا، فليسَ غَرَضه عَرْض وجود مُختلف الأديان، بل غَرَضُهُ تبيان كيفيَّة تجسيد كلٍّ من هذه الأديان بطريقته الخاصّة، على نحوٍ ملموسٍ، جوهر كلّ دين، والحكم مِن ثَمَّ على مدى استحقاق دين ما هذا الاسم» (م.ن.، ص30).

الدِّين: «منطقة مُستقلّة داخل النفس البشرية»

إنَّ بعض الانزياح يقع بين الطبيعة الحصرية لهذا التعريف والمدى الواسع للأسئلة المُعالجة في كتاب **المقالات** *Discours* وفي سواه، حيث يتناول شلايرماخر موضوع الدِّين. ويجد هذا الانزياح تفسيره في صعوبة توزيع المهمّات بوضوح بين العلم الأساسي، والأخلاق، وفلسفة الدِّين التي ليست سوى علم نقدي. وبالرَّغْم من دورها المُتواضع فهي تشكّل تخصّصًا فلسفيًّا مُستقلًّا. هذا الاستقلال، كما يفهمه شلايرماخر، ذو وجوه ثلاثة تتجاوز المسألة الإبستيمولوجيَّة المُتعلّقة بتعيين حدود الحقل الخاص بكلّ علم.

1. تتميّز فلسفة الدِّين أولًا من اللاهوت العَقَدي. فاللاهوت، بحَسَب شلايرماخر، يضع غايةً عملية محضةً، كالطب أو فقه القانون. وهو لا ينطوي على أيّ بُعد عقلاني ولا يمثّل أيّ تماسك منهجي داخلي يُتيح له أن يحتلّ موقعًا خاصًّا به في نظام العلوم. إنَّ اللاهوت، الذي لا يُصبح مُمكنًا إلّا منذ اللحظة التي نتمسّك فيها بمضمون الإيمان المسيحي، هو تخصص عملي مَحْض، مُرتبط ارتباطًا كاملًا بغائية الحكومة الكَنَسية. وينبغي أن يكون مسبوقًا بـ «لاهوت فلسفي» تُطابِقُ مضامينه، إلى مُطابقةً كبيرةً، مضامين فلسفة الدِّين. إنَّ مُقدّمة كتاب **عقيدة الإيمان** *Glaubenslehre* هي، إلى جانب كتاب **المقالات** *Reden*، الوثيقة الأساسية التي تشهد على «أهمية كون اللاهوت مشروطًا بفلسفة الدِّين» (م.ن.، ص53).

2 ـ يُضاف إلى توزيع التخصّصات، وهو توزيع حاسم لفهم إبستيمولوجيا

شلايرماخر (الذي ينبغي وصفه بأنّه من رُوّاد الإبستيمولوجيا اللاهوتية)[17]، أنّ «لاهوته الفلسفي» لا يملك أيّ شيء مُشترك مع مُعالجة الميتافيزيقا العقلانية السابقة لكانط. إنّ شلايرماخر من أوائل الذين حاولوا أن يستخلصوا استنتاجات من عملية تفكيك اللاهوت الطبيعي على يد كانط. إنّ سؤال «ما الدِّين؟» يحظى بالأولوية الآن على السؤال عن طبيعة الآلهة أو الله. فهو يرى أنّه لا ينبغي أن نتّبع كانط في حقل تأسيس جديد للخطاب الفلسفي عن الله، مُنطلقين من العقل العملي. بل ينبغي أن نستعيدَ الموضوع على أساس جديد كليًّا، مبتعدين عن نفوذ الأخلاق وعن مفاسد الميتافيزيقا.

3 ـ تتمثّل الفرضيات الأساسية لدى شلايرماخر في وجوب الإقرار بالعلاقة الفريدة *Sui generis* والتي لا يمكن اختزالها، بالأخلاق والميتافيزيقا التي يُقيمها الدِّين مع الكون كله. بهذه الفرضية يختتم قوله: إنّ الدِّين، مُنبثقًا من باطن النفس الحميمية، يشكّل «مُقاطعة (مُستقلّة) داخل النفس» (R 20; 142). وحتى إذا كان الدِّين يشترك بالشيء نفسه مع هذين التخصّصين الفلسفيين (الكون وعلاقة الإنسان به)، وحتى إذا كان الواقع يشهد أنه مُصاب دائمًا بالعدوى وشديد الارتباط بالمُتطلّبات الأخلاقية، فإنّ جوهر الظاهرة الدِّينيَّة يظلّ مُحتجبًا عن الأنظار ما دامَتْ هذه العدوى لم توضَعْ ثانية موضع تساؤل. وفي ظروف ثقافية وفلسفيَّة كانت فيها محاولة اختزال الدِّين في الأخلاق أو تذويبه في الميتافيزيقا أكثر ما تكون قوة، أكّد شلايرماخر بوضوح ضرورة تناول الموضوع الدّيني انطلاقًا من التعارض البيّن القائم بين الدِّين والميتافيزيقا والأخلاق (151؛ R 29).

فعمّ تبحث الميتافيزيقا؟ استنادًا إلى الطبيعة المُتناهية للإنسان، تسعى الميتافيزيقا إلى بلوغ معرفة الكلّ الإلهي. وعمَّ تبحث الأخلاق؟ استنادًا إلى وعي الحرية، تسعى الأخلاق إلى توسيع نطاق مملكتها لتبلغ اللّامُتناهي بحيث يخضع

---

(17) كما يشهد له بقوة، كتابه:
Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973); trad. B. Kaempf et P. Bühler: *Le Statut de la théologie. Bref exposé*, Paris, Éd. du Cerf, 1994.

لها كلّ شيء. وهي تحدّد نظام واجبات غير مشروطة، وذلك بربطها على سبيل الاحتمال باللّه الذي يُطابِقُ المشرّع الأخلاقي الأسمى. والحال أن الدِّين، عندَ شلايرماخر، لا علاقة له بالكائن الأسمى في الميتافيزيقا، ولا بالمشرِّع الإلهي في الأخلاق. ففي النهاية، ليس على الأخلاق حتى أن تَتضمّن مدوّنة قوانين.

ويُشاركُ الدِّين الأخلاق والميتافيزيقا في الموضوع نفسه، لكنه يتميّز منهما بقوة بالفكرة التي يكوّنها عن هذا الموضوع وبعلاقته بالإنسان. ينبغي إذن البحث عن طريق ثالث، مُتمايز من الفكر ومن الفعل، يُتيحُ فَهمَ الدِّين في خصوصيته. وما دُمنا لا نقبل ضرورة فهم الدِّين بوصفه «العنصر الثالث الضروري الذي لا يُستغنى عنه مع العنصرينِ الآخرين» (R 29; 152)، فسنظل نستخدم مناهج تأويل تشويهية مُستوحاة من الأخلاق أو من الميتافيزيقا.

جوهر الدِّين: الحَدْس والشعور

بعد أن أُقرّت ضرورة تحرير الدِّين من سطوة مزدوجة للميتافيزيقا والأخلاق، واجه شلايرماخر صعوبة رسم حدود جوهره الحقيقي. وقد استعرضت المقالة الأُولى طرائقَ متعدّدةً مُمكنة للمُقاربة. الأُولى هي الطريقة التجريبية التي تستند إلى تنوّع التجلّيات التاريخية للدِّين. والحال أنَّ «التجريبية البائسة» (129؛ R 9) الإنكليزية التي اكتفت بإحصاء «مختلف صنوف الدِّين ومذاهبه، كما هي في العالم» (132؛ R 12) مُعرّضة لأن تُشبه «تاريخ حالات الجنون البشري»، وهي عاجزة، على كلّ حال، عن تزويدنا بما نحن في صدد البحث عنه: المفهوم، الفكرة أو جوهر الدِّين بالذات.

لهذا راح شلايرماخر يُدافع عن مُقاربة عقلانية تجعل تحديد جوهر الدِّين غرضًا ذا أولوية لفلسفة الدِّين. كذلك ينبغي أن تعرف جيدًا طبيعة هذا المنهج العقلاني. إنّ المُتنوّرين الذين ينظرون إلى الدِّين نظرة ازدراء يشتغلون هم أيضًا بمفهوم مخصوص مُستَمَدٍّ من التاريخ بطريقة الاستقراء. غير أنَّ الجوهر هنا مُجرّد نتاج لعملية تجريد لا تحتفظ بغير القاسم المشترك الأصغر بين كلّ الأديان التاريخية. هذه الطريقة (المنهج) تمضي بنا على خطّ مُستقيم نحو مفهوم «الدِّين الطبيعي» الثمن الواجب دفعه بدلًا من هذا «المفهوم للدِّين، المزعوم زورًا أنه

عقلاني»[18]، وهو ثمن كبير جدًّا: إنه يُوقعنا في الفخّ المرفوض سابقًا، فخ تشبيه الدِّين بالمعرفة وإخضاعه للأخلاق.

والطريق الوحيد الذي يبقى مفتوحًا (باعتماد خيار ميتافيزيقي مُحدّد جدًّا) هو المُراهنة على أنَّ الجوهر نفسه يُمكن أن يُعبِّر عن نفسه في التجلّيات التاريخية. والمُسلّمة المُضمرة هنا هي ميتافيزيقا عقلانية للعقل، تستعيرُ عناصرها من الاسبينوزية ومن ليبنتز وفيخته وشيلّنغ. وما يُضفي بعض الحِدّة على التصوُّر الذي كوّنه شلايرماخر عن الميتافيزيقا هو تشديده على قوة اللّامتناهي على التعبير عن نفسه والظهور في قلب المتناهي نفسه[19]. إنّ الدِّين هو أحد الأمكنة المُفضّلة التي تحدث فيها عملية التجلّي هذا.

وتحديد الدِّين سِجاليًّا وسلبيًّا (لا يُختزل في الميتافيزيقا ولا في الأخلاق) يشتمل ضِمنًا على نطفة التحديد الإيجابي للظاهرة الدِّينيَّة التي لا يرجع جوهرها إلى الفكر ولا إلى العقل بل إلى الحَدْس والشعور (R 29; 154). وتحليل هذا التحديد (التعريف) الذي أدخل فجأة يحتلّ الجزء الأكبر من المقالة الثانية وهي أطولُ المقالات وأشهرها. هذا التحديد يستند إلى ثلاثة مفاهيم مركزية: فمن جهة الذات، هناك المفهومان المترابطان «الحَدْس» (*Anschauung*) و«الشعور» (*Gefühl*)، ومن جِهة الموضوع هناك مفهوم **الكون** أو **المُطلق**.

وقبل الوصول إلى تحليل الأديان في وجودها الوضعي التاريخي ينبغي، عند شلايرماخر، أن يفهم الوجه الداخلي للظاهرة الدِّينيَّة، أي جوهرها بالذات. وإذا كانت الميتافيزيقا هي التعبير عن جُهد الفكر لبلوغ المُطلق، من خلال تجاوز حدود العقل البشري، فالأخلاق ترى في المُطلق نظام التزامات غير مشروطة. والحال أنَّ الدِّين يقلب المنظورين رأسًا على عقب، فمبدؤُهُ «سلبية طفولية» (151؛ R 29) خاصة بالحَدْس والشعور اللذين يستسلمان طَوعًا لما يتجاوزهما.

كلّ واحدة من الكلمات التي تدخل في هذا التعريف الجوهري تُثير قضايا حسّاسة في التأويل هي بمنزلة معالم في تاريخ تلقّي فكر شلايرماخر. إنّ هذه

---

(18) Pierre DEMANGE, *L'Essence de la religion*, p.28.

(19) Gunter SCHOLTZ, *Die Philosophie Schleiermachers*, p.46-47.

الصعوبات تقف وراء اللعب على الكلمات التي يتألّف منها اسم «شلير ـ ماخر» («صانع الحجب»)، الاسم الذي لقِّب به نوفاليس (Novalis) مؤلف المقالات، ثم أقَرَّ نيتشه ذلك مُضفيًا على الكلمة معنًى تحقيريًا.

من الحَدْس العقلي إلى حَدْس الكون.

فكرة حَدْس الكون، على ما يقول شلايرماخر، هي المحور الأساسي لخطابه، وهي «أعَمُّ الصِّيَغ وأسماها» التي تسمح باختيار التوجّه في الدِّين و«بها يتحدّد، بأعلى درجةٍ من الدّقة، جوهره وحدوده» (R 31; 155). إنَّه لأمر أساسي إذن توضيح المعنى الدقيق لهذه الصيغة، المعنى الذي يدعونا إلى الإقرار بالدِّين تعبيرًا عن مَلَكة تُرينا كلّ ما يحدث لنا على أنه مُنبثق من الله أو من **الكون**. هذا ما يمنع الدِّين من مُطابَقَة الميتافيزيقا التي تُعَدُّ نظامًا معرفيًّا، وهو ما يؤسِّسُ، في الوقت نفسه، للقرابة بينهما: الميتافيزيقا والأخلاق والدِّين على صِلة بالشيء نفسه، لكن، كلّ طريق يتمايز من الآخر تمايزًا جذريًا: «**الكون** وعلاقة الإنسان به» (145؛ R 24).

وفكرة حَدْس الكون لا تكون مفهومة، بحَسَب ما يُشير إليه كساڤيه تيلييت (X. Tiliette)، إلّا إذا وجدنا فيها محاولة لتكييف فكرة فيختة وشيلّنغ مع «الحَدْس العقلي» في مناخ الوعي الدِّيني[20]. إنَّ الحَدْس العقلي يُرغمنا على مُواجهة المُفارقة الغريبة المُتعلّقة بتجربة تتجاوز التمييز الذي وضعه كانط بين قابلية التلقّي، وهي من ميزات الحساسية، والعفوية الخاصة بعملية الفهم. فمع الحَدْس العقلي تبدّل السلبية معسكرها.

ويُقَدِّرُ شلايرماخر استحالة تشكيل نظام حَدْسي؛ فلكلّ حَدْس رؤيةٌ فريدة للعالم تخصّه. والحال أنَّ الطرائق التي نرى بها العالم لا تتراكم أو تتجاور وليس لها حاجة في أن تتكامل. إنَّ اللّاتناهي الخاص بكلّ حَدْس ليس البتّة نتيجة عملية تعميم وتجريد. والشيء الخاص بكلّ دين يكمن في القُدرة على مُلاقاة اللامتناهي من داخل الواقع الفردي بالذات.

(20) Xavier TILLIETTE, *L'Intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995, p.155-173.

والحَدْس، كما يصفه شلايرماخر، ليس فيه أية إشارة بروميثيوسية؛ إنَّه يتميز، بعكس ذلك، بقابلية أساسية للتلقّي تجعله مُختلفًا كليًّا عن العفوية التي هي من خصوصيات مَلَكة المعرفة. وإذا استخدمنا التمييز المُصطلحي ـ اللُّغوي الذي ابتكره هايدغر في تأويله الفينومينولوجي لكتاب كانط **نقد العقل المحض**، يُصبح بإمكاننا القول إنَّه ينبغي فهم الحَدْس بوصفه **تعاونًا** *Syndosis*، في حين لا يُمكن فهم المعرفة القَضَوية إلّا بوصفها **تركيبًا** *Synthesis*. وما يتميّز به الحَدْس هو كونه يستند إلى مبدإ «تأثير المحدوس في الحادس، وهو نشاطٌ أصيلٌ ومستقلٌ للأول الذي يتلقّاهُ الثاني ويفهمه ويستوعبه بما يُلائم طبيعته» (154؛ R 31). في الحَدْس، يُصبح الكون هو الفاعل والفرد هو المُنفعل.

الدِّين بصفته «شعورًا بالتبعية المُطلقة».

إذا كان تحليل الميتافيزيقا يسمح لنا بأن ندرك الاختلاف الجوهري بين الدِّين والميتافيزيقا، فإنَّ الشعور يُرسّخ الاختلاف بينه وبين الأخلاق. إنَّ كلّ حَدْس، بطبيعته، مُرتبط بشعور ما. وما يميّز الدِّين هو هذا الاتحاد الذي لا ينفصم، هذا التداخل الحميمي بين العاملين. غير أنَّ التداخل الوثيق لا يمرّ مرور الكرام بل يطرح أسئلة وقضايا: لمن الغَلَبة، للحَدْس أم للشعور؟ وإذا كانت بعض الصِّيَغ تفترض الغَلَبة للحَدْس، في نطاق تحديده نوع التجربة الدِّينيَّة ووجهها الفردي، في حين يُحدّد الشعور قوة التديّن فَحسْب (162؛ R 38)، فإنَّ بعض المقاطع الأُخرى تُوَلِّدُ انطباعًا مفادُهُ أنّ الشعور هو الذي يضع، أفضلَ من وَضع الحَدْس، تعريفًا للدِّين بأنّه «معنى اللامتناهي والإحساس به» (152؛ R 30). فمن جِهة، لدينا البيان الذي ذكره كذلك هايدغر الشاب[21]، والذي حدّد فيه «أنَّ على المشاعر الدِّينيَّة أن تُواكب كلّ أفعال البشر بصفتها موسيقى مقدّسة» بحيث ينبغي للإنسان «أن يفعل كلّ شيء وهو يستحضر الدِّين، وألّا يفعل شيئًا بوساطة الدِّين» (162-163؛ R 38-39)؛ ومن جِهَة أُخرى، يحدث كلّ شيء كما لو أنَّ الشعور هو المضمون نفسه.

ولأنَّ المفهومين غير قابلين للانفصال أصلًا، فأحدهما يُضيء الآخر. وشلايرماخر يحدّد علاقتهما في صيغة مُقتبسة مُباشرة من كانط: من غير الشعور

---

(21) Martin HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Ga 60, p.319-322.

يكون الحَدْس فارغًا، ومن غير الحَدْس يصير الشعور أعمى (161؛ R 41). وتبيّن التعديلات في الطبعة الثانية أنّه أبدى بعض الانزعاج من الجَمْع بين هذين العاملين، بما يدفع إلى التساؤل عن مدى كونهما ذَوَي مصدر مُشترك. لهذا، اختلّ التوازن الهشّ بينهما، في الطبعة الثانية، لمصلحة الشعور.

ولائحة المشاعر التي تميّز الموقف الدِّيني (الخُشوع، والامتنان، والعِرفان، والشعور بالتَّبعية، والشفقة، إلخ) تتأثّر هي أيضًا بالمُماثلة الجمالية. ويظهر أنَّ ما هو مُغرق في الذاتية عامل قوي في التعميم على الكون. إنَّ كلّ شعور، مأخوذًا لذاته، ليس سوى حال من الأقوال الذاتية؛ وإذا ما أُخذت المشاعر جُملة، فهي تنتظم في رؤيةٍ دينية للعالم.

وإذا كانت هذه اللائحة قد أشارت عَرَضًا إلى الشعور بالتَّبعية، فليس هناك ما يدلّ على أنَّ الشعور وحده هو قلب الدِّين. وفي هذا المجال تُعَدُّ تعميقًا حاسمًا لتفكير شلايرماخر تلك المقاطع المشهورة في كتاب **عقيدة الإيمان**، حيث يتحدّد الدِّين (أو «التقوى» وهي الكلمة التي يميل شلايرماخر إلى استخدامها أكثر فأكثر بدلًا من كلمة «دين») بأنّه «شعور مُطلق بالتَّبعية» (*Gefühl der Abhängigkeit Schlechthinnigen*)[22].

ذلك يعني أولًا مُماثلة الشعور بفكرة «الوعي المُباشر للذّات» بحَسَب ما طرحه شلايرماخر في كتابه **الديالكتيك**، عام 1814، ثم كرّره في طبعة عام 1822[23]. ومن أجل أن نتجنّب عددًا من حالات سوء الفهم التي سنتناولها لاحقًا، من المُفيد أن نرى أنَّ العبارتين توضح إحداهما الأخرى: من غير الوعي الذاتي يغدو الشعور ردّ فعل حيوانيًّا صِرْفًا؛ ومن غير الشعور يندمج الوعي الذاتي بالوعي الموضوعي. هذه «العلاقة الوجودية المُباشرة» بين الذات والذات لا تتميز أيضًا من الحضور في العالم. ومن جهةٍ أُخرى، يقتضي الوعي الذاتي اليقين بأننا لا نشكّل القاعدة التي نقوم عليها. هكذا يتجسد الشعور بالتَّبعية المُطلقة، الذي لا يكتفي شلايرماخر بجعلِهِ القاسم المُشترك بين كلّ المشاعر

(22) *Glaubenslehre*, § 3-6.

(23) *Dialectique*, p.187-190.

الدِّينيَّة، بل يجعله هُويَّة *definiens* الدِّين نفسَها: «الميزة المُشتركة بين كلّ تجلّيات التقوى، على اختلافها، التي تتميّز بها، في الوقت نفسه، من سائر المشاعر، ومنها جوهر التقوى المُماثل لذاته، تكمن في أننا نَعِي ذاتنا بوصفنا مُتعلّقين تمامًا باللّه أو، بتعبير آخر، بوصفنا على علاقة به»(24).

وبدلًا من أن نسترسل في مُماحكات تتعلّق بأفضل ترجمة لكلمة *schlechthinning*(25)، يبدو لي أنّ ما هو أكثر أهمية التفكير في ما تتضمّنه مُماثلة الشعور بالوعي الذاتي، ومُماثلة الوعي الذاتي بالتجلّي الأصلي للّه. ذلك أنَّ هذه هي المُعادلة التي طرحها شلايرماخر في كتابه **عقيدة الإيمان**، حين يؤكّد أنّ: «**الشعور المُطلق بالتَّبعية أو وعي العلاقة بالله ليسا سوى شيء واحد. أي إنَّ الله مُعطى موجود في الأصل داخل الشعور**».

1. التضمين الأهم هو أنَّ مُماثلة الوعي الذاتي بالتَّبعية المُطلقة هي السبيل الوحيد المُمكن لسدّ الثغرة التي تركت مفتوحة باستحالة التوصّل إلى معرفة المُطلق. والقول بأنَّ التَّبعية (التعلّق) مُطلقة يعني أنَّها لا تُنافِسُ الحرية الإنسانية. ويعني ذلك أن نعي «أننا أجزاء مُكوّنة من هذا العالم»(26)، وأننا قادرون على استيعاب العالم داخل وعينا الذاتي. إنَّ الإطلاقية التي تُميّز الوعي الذاتي ليست علمًا أو معرفة منقوصة. إنَّ فكرة المعرفة connaissance لا يُمكن تطبيقها على الوعي الذاتي إلّا بالمعنى الاشتقاقي لكلمة «co-naissance» (co الفرنسية تُفيد المعيَّة وnaissance تعني الولادة): «إننا نُولد للمُطلق وفي الوقت نفسه نُولد لأنفسنا»(27).

2. من جهةٍ أُخرى، يحضر جواب السؤال عن المصدر المُشترك الذي يأتي منه الحَدْس

---

(24) *Glaubenslehre*, § 4.

(25) ما الفائدة، من زاوية الفهم، من أن نتبع اقتراح كريستيان برنر (Berner) (فلسفة شلايرماخر، ص224-225) الذي يرى أفضليَّة ترجمة المفردة إلى «عامّ» أو إلى «تعلّق بلا شرط»؟ مع أنّ الترجمات الأخرى مُمكنة (مثلًا: «جذري»، أو «غير مشروط»)، وهنا أُقِرُّ بأنني أجد صعوبة في فهم سبب عدم مُوافقة مُفردة «مُطلق» كما استعملها لفكرة التبعية بالذات.

(26) *Glaubenslehre*, § 8, 2.

(27) Pierre DEMANGE, *L'Essence de la religion*, p.92-97.

والشعور. فهذا المصدر المُشترك ليس سوى الوعي الذاتي المُباشر. ويقترب شلايرماخر هنا مما أسماه جاكوبي «المعرفة المباشرة». وللسبب نفسه، كما سنرى في الفصل اللاحق، يتحوّل الاثنان إلى هدف لانتقادات هيغل. ومن المُهمّ عدم الانخداع بصفة المُباشرة التي تميّز الوعي الذاتي. فالمُباشرة لا تعني معرفة مباشرة، أي حَدْسية بمعنى آخر. وهي تختلف عن حَدْس المُطلق حَدْسًا مُباشرًا، ذلك أننا «لا نتحقّق من وُجود المُطلق في ذاته، بل نتحقّق من وجوده دائمًا في سواه، أي فينا نحن أنفسنا» (م.ن.، ص94).

الموضوع الخاص بالدِّين: الكون.

يبقى علينا أن ننظر في العبارة الثالثة من التعريف، وهي أكثر العبارات غموضًا: **الكون** (عبارة مُقتبسة إما من همسترويس Hemsterhuis أو من شافتسبوري Shaftesbury) أو **اللاّمُتناهي**. ومثلما أنَّ الحَدْس هو محور كتاب **المقالات**، فكلمة الكون هي كلمة السرّ الأساسية. بهذا المعنى، هي تتناغم مع كلمة السرّ لدى توبنغن وهيغل وشيلّنغ وهولدرلين: «*Hen Kai Pân*»، «**الواحد والكلّ**». وقد فهم شلايرماخر **الكون** بصفته كلّيّةً شاملة وفاعلة قادرة على المُبادرة بإزاء الإنسان، وعلى التأثير فيه، ذلك أنَّ الحَدْس والشعور هما، بالتحديد، الشكل الذاتي في هذا التأثير. إنَّ الدِّين، بهذا المعنى، هو طاقة المُتناهي «على التأثّر بـ **اللاّمُتناهي**» (الله) (193؛ R 63)، أو «معنى **اللاّمُتناهي** والإحساس به» (152؛ R 53)، أو «الميل الفِطري نحو **الكون**» (193؛ R 64)، أو «إن حيازة الدِّين، هي أن تعرف **الكون** بالحَدْس» (200 R 70)، إلخ.

لكن لماذا وضع شلايرماخر «**حَدْس الكون**» محلّ عبارة فيخته «الحَدْس العقلي»؟ ليقطع الحَدْس العقلي، بلا شكّ، عن صِلته ببروميثيوسية (الإيمان به) **الأنا** المتعالية. ومن جهةٍ أُخرى، يمكن أن يشتمل مفهوم الكون على مفاهيم الطبيعة والتاريخ والبشرية (مع تجاوز معاني هذه المفاهيم).

ويمكن أن نرى مباشرة الصعوبات التي يُثيرها هذا المفهوم: أمختلفٌ الكون عن العالم أم مختلطٌ به؟ أفبعَظَمةٍ مُحايثة يتعلّق الأمر أم بعظمة مُفارقة؟ وأخيرًا: ماذا عن العلاقة بين الكون والله؟ وهل شلايرماخر من أتباع مذهب وحدة الوجود؟.

ولا يسمح الأسلوب الأدبي في كتابه المقالات بالجزم بشيء بشأن هذه الأسئلة جزمًا نهائيًا. وفي المقالة الثانية اكتفى شلايرماخر بعرض سبيلين للوصول إلى حَدْس الكون.

يستند الأول إلى المشهد الساحر والمُخيف للطبيعة الخارجيَّة. ومن المؤكّد أنَّ شلايرماخر لا يجهل أنَّ «إلٰه العواصف» لم يَعُدْ يثير الرعب. إنَّ التزاوج الغرامي أكثر تعبيرًا وأكثر انسجامًا مع اشتقاق مُفردة «دين» «religion». فالكائن القادر على الاستسلام الكامل هو وحده من يستشعر (يحدس) الاتحاد الذي يربطه بكلّية الكون. كذلك ينبغي أن نتجنّب تأويل هذا الاتحاد بالذوبان الكامل في الآخر.

والسبيل الآخَر يمرّ عبر الإنسانية والتاريخ، ولأن «الكون ينعكس في الحياة الداخلية» (R 49; 175) فإنَّ البشرية، والغيرية الجنسية الملموسة، هي أقوى الرموز المعبّرة عن ذلك: «لكي يحدس الإنسان العالم ويكون لديه دين، عليه أن يكون قد عثر على الإنسانية، ولن يجدها إلّا في الحُبّ وبالحُبّ» (R 50; 176).

والأُطروحة التي ترى أنَّ «الإنسانية نفسها، بالنسبة إليك، هي الكون بالمعنى الدقيق، وأنَّك لا تُدخل ما بقي إليه إلّا في حدود ما يكون مُتعلّقًا بالإنسانية أو مُحاذيًا لها» (R 50; 177)، تتطلّب رؤيةً تفاؤلية للتطوّر الدِّيني للإنسانية الذي يستمدُّ جزءًا من قوته الإقناعية من المُماثلة الجمالية (شلايرماخر كان قد تأثّر، من غير شك، بشافتسبوري Shaftesbury وبالتحديد، من جمالية العبقرية. وما سحر شلايرماخر في الظاهرة الدِّينيَّة هو «الإنسانية الخالدة [...] المُنشغلة بلا كلل بخَلْق نفسها وتشكيلها، في أكثر الصور تنوّعًا، في صورة الحياة المحدودة العابرة» (R 51; 178). ربّما سحره سَلَفًا ما أطلق عليه برغسون لاحقًا اسم «الآلة الكبرى لصناعة الآلهة»[28] التي هي العبقرية الدِّينيَّة للإنسانية التي ما إن بدأت في العمل حتى استمرّت تعمل من غير توقّف أبدًا.

---

(28) «ترزح الإنسانية مسحوقة تحت وطأة التقدّم الذي أحرزته. وهي لا تعرف بما يكفي أن مُستقبلها متعلّق بها. وعليها أن ترى ابتداءً مدى إرادتها الاستمرار في الحياة؛ وعليها أن تتساءل بعد ذلك عن مدى إرادتها أن تعيش فحَسْب، أو أن توفّر الجهد الضروري لكي تتحقّق، حتى على كوكبنا المتمرّد، وظيفة الكون الأساسية، التي هي آلة لصناعة الآلهة».
(Henri BERGSON, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1982, coll. «Quadrige», p.338).

وما لفت نظر شلايرماخر، لحظة صياغة الفرضية الميتافيزيقية الأساسيَّة في تطوّرها عن الدِّين، هو قُدرة اللاّمُتناهي على التعبير عن ذاته في داخل المُتناهي. بهذا المعنى يُمكن أن تتحوّل الكليات الجزئية، التي هي العالم والطبيعة ولاسيّما الإنسانية، إلى رموز اللاّمُتناهي الشاسع الذي يتسامى عليها.

فأيّ ثمن ينبغي أن يدفع بدلًا من هذا البحث عن استقلالية الظاهرة الدِّينيَّة، بفضل الحَدْس والشعور اللذين يُتيحان لنا أن نرى كلّ ما يحدث في العالم وكأنَّه انبثاق من فعل إلهي؟ ثَمَّةَ فكرة برغسونية أُخرى يبدو أنَّها تفرض نفسها هنا: التطوّر الخلّاق الذي لا يسمح للإنسان الفرد بأن يسمو إلى فكرة الإنسانية فحَسْب، بل يسمح له أيضًا بأن يراها في صيرورتها بالذات. والمقالة الثانية تُظهر تواطؤًا بين فلسفة الدِّين وفلسفة التاريخ: «التاريخ بالمعنى الأدقّ للكلمة هو الموضوع الأسمى للدِّين. إنَّ الدِّين يبدأ مع التاريخ وينتهي معه [...] حتى إنَّ لكلّ تاريخ حقيقي في البداية هدفًا دينيًّا ويُشكّل جُزءًا من أفكار دينية» (R 56; 183).

غير أنَّ هذا التوسّع المُزدوج لا يشكّل كلمة شلايرماخر الأخيرة. لأنَّه إذا كان الأمر يعني الارتقاء إلى فكرة الإنسانية أو القوانين التي تحكم صيرورتها التاريخية والروحية، فلن نترك حقل المُحايثة حيث أصبح مفهوما الكون والتاريخ متبادلين بدرجةٍ أو بأخرى. وقد قاد ذلك إلى الغِواية التي سحرت فيورباخ وقادته إلى اختزال القضايا الدِّينيَّة في قضايا أنثروبولوجيَّة. أما شلايرماخر فهو يرى، بعكس ذلك، أنَّ الأنثروبولوجيا لا يُمكن أن تكون لها الكلمة الأخيرة، وإن وجد مشقّة، بسبب وِجهة الدفاع عن الدِّين في كتاب **المقالات**، السَّير نحو علمٍ أوضح بعظمة إلهية بالمعنى الصحيح، أي استشعار أنّ الدِّين يُحيل على «شيء ما خارج الإنسانية وأسمى منها [*Ahndung von etwas ausser und über der Menschheit*]» (R 59; 187).

استنتاجات.

إنّ مقاربة الظاهرة الدِّينيَّة، التي استندت إلى الاتحاد الحميم بين الحَدْس والشعور، تُفضي إلى ثلاث نتائج أساسية:

مكانة النصوص الدِّينيَّة.

نبدأ بتحديد جديد لـ **اللُّغة الدِّينيَّة** وتعبيراتها الموضوعية المذهبية والعَقَدية. فبالرَّغم من الموضوعيَّة الظاهرية للنصوص المذهبيَّة، لا يُمكن أن تُفهم هذه النصوصُ التي يُنتجها الدِّين على أنّها معادلٌ دينيٌّ لنصٍّ علمي يتناول الحالة نفسها. ذلك أنَّ كلّ صيغة مذهبية ينبغي أن تفسّر كما لو أنَّـها «ترجمة» *(Dolmetschung)* الشعور الدِّيني الذي هو مصدرها. إنَّ جُملة المَقُولات التكوينية في الفكر الدِّيني، والمفاهيم مثل «مُعجزة، ووَحْي، ونِعمة، وإلهام، وإيمان» إلخ، لا يُمكن أن تُفهم إلّا إذا أعدنا وضعها في سِياق دلالتها الأصلي.

إنَّه المبدأ نفسه الذي يعود شلايرماخر إليه مرة أُخرى في مُراسلته مع جاكوبي (Jacobi) سنة 1818: «التديّن شأن يخصّ الشعور؛ وما نُسمّيه الدِّين، لتمييزه من سواه، وهو دوغمائي في كلّ الحالات، ليس سوى ترجمة للشعور يُنجِزُها الذهن مُعتمدًا سبيل التفكير»[29].

مثل هذه الترجمة التي تُرادف التأويل هي **الشرط الذي لا غنى عنه** لفهم اللغة الدِّينيَّة في تعبيراتها الأوليَّة، كما في تعبيراتها المذهبيَّة والعقديَّة الأكثر إتقانًا. هذا المبدأ هو الذي أتاح لشلايرماخر أن يرفض الاتهام بالتَّبعية: «أنت، أنت تريد السير في كلّ مكان على قدميك وتمضي في السبيل الذي يخصّك وحدك؛ لا تجعل هذه الإرادة الجديرة بالاحترام عامل خوف يجرفك عن الدِّين. إنَّها ليست عبودية ولا أسرًا. هنا أيضًا، عليك أن تستقلّ بنفسك، وهذا هو الشرط الوحيد اللازم لتكون قادرًا على أن تكون مُسْهِمًا في الدِّين» (R 67; 197).

وذلك لا يُلغي أبدًا الإقرارَ بتعدّد التعبيرات المذهبية في الإيمان. وهكذا يُمَيِّزُ شلايرماخر في **عقيدة الإيمان** بين ثلاث مراتب من المُقترحات العَقَدية: الأنثروبولوجيَّة، والكوسمولوجيَّة، والثيولوجيَّة (اللاهوتية) بالمعنى الدقيق[30]. غير أنَّ معنى هذا التمييز لا يُصبح واضحًا إلّا إذا ميَّزنا في داخله بين ثلاثة تعبيرات مُختلفة عن الشعور بالتَّبعية المُطلقة. وإذا نُفِي هذا الأساس أو عُطِّل،

---

(29) رسالة إلى جاكوبي في 30 من مارس عام (1881) (trad. pers).

(30) *Glaubenslehre*, § 30.

فإنَّ العروض الأنثروبولوجيَّة تقع داخل علم النفس، والكوسمولوجيَّة في العلم، والثيولوجيَّة في الميتافيزيقا. وهكذا، لا تكون المُقترحات اللاهوتية المُتعلّقة بالصفات الإلهية مفهومة إلّا إذا فهمنا منها «شيئًا ما مميّزًا في طريقة إيلائنا إياه (الله) الشعور بالتّبعية المُطلقة» (م.ن؛ مقطع 50).

مُقاربة جديدة للنصّ المقدّس.

بعيدًا عن أن يكون النصُّ المقدَّسُ المرجعية الأساسية في الحياة الدِّينيَّة، نجدُهُ هو أيضًا تعبيرًا عن حياة دينية في حالة برودة حلَّت بها سلفًا. وإذا واجهنا هذه الأُطروحة بالفكرة «الأرثوذكسية» المُتعلّقة بموضوعية النصّ المقدّس نستطيع أن نَقيس جرأة بيان شلايرماخر الذي لا يتردّد في التأكيد الآتي: «ليس المتديّن من يؤمن بكتابة مقدّسة، بل هو من لا يحتاج إليها ويكون قادرًا على إنتاج نصوص منها بنفسه» (R 68; 198).

وما يَصْدُقُ على الكتابة المقدّسة عمومًا ينطبق كذلك على النصّ المسيحي المقدّس، الكتاب المقدّس. «الكتابات المقدّسة صارت هي الكتاب المقدّس بقوتها وحدها؛ وهي لا تمنع أيّ كتاب آخر من أن يضير، هو أيضًا، كتابًا مقدّسًا؛ وما يكتب بالكتاب المقدّس نفسه سينضم إلى الكتابات المقدّسة بسهولة» (R 169; 319).

هذه الأُطروحة الثورية بالنسبة إلى أنصار الموقع المتشدّد، الذين يقدّرون أنَّ مفهومي النصّ المقدّس وختم النصّ المقنَّن يشترط أحدُهُما الآخر، موجودة أيضًا لدى الشاعر نوڤاليس (Novalis). ففي السنة نفسها التي ظهر فيها كتاب **المقالات** كتب: «من الذي أعلن أنَّ الكتاب المقدّس مُغلق؟ ألا ينبغي أن يُنظر إلى الكتاب المقدس على أنّه لا يزال ينمو ويتطوّر؟» ويؤكّد أنَّ «الأناجيل تتضمّن الملامح الأساسية للأناجيل اللاحقة الرفيعة المقام»[31].

---

(31) بشأن المُخلّفات الهيرمينوطيقية لهذه النقطة، راجع Friecrich NOVALIS, *Werke*, éd. H.-J. Mähl et R. Samuel, vol. II, p.766 et 599. وبشأن الاستدلالات الهيرمينوطيقية لهذه الحُجّة، انظر: Pier-Cesare BORI, *L'Interprétation infinie. L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris, Éd. du Cerf, 1991, p.113-129.

الفكرة الدِّينيَة عن الله والخلود.

من بين أكثر الإشارات وضوحًا إلى الانزياح الذي تتعرّض له القضايا التي أثارها تقليديًّا اللاهوت الفلسفي (ومن ذلك المبدأ الكانطي المتعلّق بمُسَلّمات العقل العملي المَحْض)، نجد المكانة التي خصّ بها شلايرماخر مفهومي الله وخُلود النفس. وبدلًا من أن يكون هذان المفهومان بمنزلة مفتاح سحري لجهاز عقلاني يظهران الآن مجرّد متغيّرين خاضعين للتجربة الدِّينيَّة نفسها. وهذا لا يعني بالضرورة القول إنَّهما مجرّدان كلّيًا من المعنى وفارغان، بل ينبغي أن يُعاد تقويم موقعهما مرّةً أخرى لأنَّهما لم يعودا يُشكّلان حجري الزاوية في التجربة الدِّينيَّة.

إنَّ الفكرة التي نكوّنها عن الأُلوهية مثلًا ليست سوى نَمَط خاص من الحَدْس الدِّيني (R 69; 199)، وهذا لا يعني أبدًا القول إنَّها مجرّد استعارة مجازية للتعبير عن العبقرية البشرية. إذ إنَّ الدِّين يكون قد تخلّى بذلك عن المفهوم الفلسفي لله وعن الإشكاليات العقلانية المتصلة به، وتخلّى خصوصًا عن الأدلّة على وجود الله[32]. إنَّ الشعور بالتَّبعية المُطلقة يُبيّن بسهولة أنَّ هذه الأدلّة تسعى عبثًا إلى إثبات وجوده[33]. فلا تعود المسألة تتعلّق أبدًا بالحُجَج والبراهين التي تُثبت وجود كائن أسمى، بل بالمعنى الذي يُمكن أن تُعطيَ الكون به فكرة محدّدة عن الله.

وكلّ حَدْس ديني يطرح الكون «بصفته عنصرًا فاعلًا جوهريًّا في الإنسان» (R 71; 202)، غير أنَّ هذا الفعل، بحَسَب الفكرة المُسبقة عن الله، يُمكن أن يتجلّى على نحوٍ مُختلف تمامًا. حتى إننا يُمكن، في النهاية، أن نتصوّر دينًا لا تؤدّي فيه فكرة الله أيَّ دور. بهذا المعنى ينبغي أن نفهم بيان شلايرماخر: «الله ليس كل شيء في الدِّين [...] إنَّ الكون هو أكثر من ذلك» (R 72; 202). إنَّ الكون، في مقابلة ذلك، بحَسَب ما يقترح كسافييه تيلييت، يظلّ مُحمَّلًا بنفحات فكر تايلهارد التي تجعله نوعًا من «الوسط الإلهي»[34]. إنَّ على الإنسان المتديّن مُهمّة أن يتخيّل (*einbilden*) الأشكال التي يُمكن أن يتّخذها الفعل الإلهي. لهذا

(32) بشان مسألة الله لدى شلايرماخر راجع: Christian BERNER, «Dieu et l'aperception transcendantale. Aspects du problème de "Dieu" dans la philosophie de Schleiermacher», *Archives de philosophie*, nº 63 (2000), p.63-78.

(33) *Glaubenslehre*, § 33.

(34) Xavier TILLIETTE, *L'Intuition intellectuelle*, p.161.

السبب، يُعَدُّ الدِّين تحفة المخيّلة الخلّاقة التي ليست سوى أحد نِتاجات العقل الفرعية (R 72; 203).

وفي موضوع الدِّين أيضًا ليست التخيّلات كلّها مُتساوية. لهذا يُقيم شلايرماخر، في المقالة الثانية، تراتبية في مستويات الحَدْس:

أ. المستوى الأوّلي مؤلّف من الغريزة العمياء التي تملك انطباعًا أوّليًا عن مُجمل **الكون** من خلال خُطاطة السديم، أي من خلال تلك الوحدة اللامُتمايزة مُطلقًا. هذا الحَدْس الذي يسبر غور **الكون** أولًا بصفته حقلَ قوى، يجد تعبيره الدِّيني في **الإيمان بقوى خارقة** *fétichisme* **وعبادة الأصنام** *idolâtrie*.

ب. يقضي المستوى الثاني بتصوير الكون بصفته «تعدّدية لا وحدة لها» (R 70; 201)، أي بصفته خليطًا من العناصر والقوى المتغايرة. إنّ مقابل ذلك، على الصعيد الدِّيني، هو تعدّد الآلهة (pohythéisme).

ج. في مستوى أعلى أيضًا، يَحْدس **الكون** «بصفته وحدةً داخل التعدّدية» (R 71; 202)، أي بصفته نظامًا، بحَسَب ما صوّره اسبينوزا. وحتى إذا تجسَّد ذلك في صورة **التوحيد** داخل الديانات، فلا شيء يسمح بتبديد شكوك وحدة الوجود، ولاسيّما أنَّ شلايرماخر يُشير إلى حَدْس وحدة الوجود للكون بما هو واحد وكلٌّ أسمى من **تعدُّد الآلهة**.

إنَّ الرهان على وصف جوهر الدِّين الذي لا يستحضر مُباشرة فكرة الله واضح: إذ نكون بذلك قد تجنَّبْنا مشكلة التجسيم. غير أنَّ هذا التفريق ليس بمنأى عن طرح عدد من المُشكلات. وليس مُصادفة أن تكون الطبعة الثانية لعام 1806 قد لطّفت من طبيعة البيان الحادّة: «ليس الله كلّ شيء في الدِّين، إنَّه عنصر من عناصره، **والكون** هو أكثر من ذلك بكثير»* (R 73-74; 205) وذلك في قوله الأكثر تحديدًا: «الله كما يفكَّر فيه عادة بصفته كائنًا فرديًا خارج العالم وما وراء العالم»(35). وإذا أجرينا مُقارنة بين نصوص المقالة الثانية هذه والمقاطع

(*) استخدم بالفرنسية plus في المرة الأولى، وbien davantage في المرة الثانية. [المترجم]

(35) *Kritische Gesamtausgabe*, 1/12, p.128.

المقابلة من عقيدة الإيمان نرى تغيّرًا في المنظور أكثر أهمية أيضًا. وحتى إذا استمرّ شلايرماخر في تأكيد أنّ تصوّر الله ينبغي، لكي يتخذ معنًى دينيًّا، أن يجد مصدره في الشعور بالتّبعية المُطلقة، فقد أخذ يشير منذ ذلك الوقت إلى أنّ الوعي الذاتي لا يبلغ درجته العليا من الوضوح إلّا في ضوء تمثّل الله(36).

وما قيل للتّو عن فكرة الله الدِّينيَّة، يَصْدُقُ أيضًا على فكرة خلود النفس. ومن المهمّ، هناك أيضًا التمييز بين التساؤل العقلاني والفلسفي والمُقاربة الدِّينيَّة. فالمُقاربتان، بمعنًى ما، تُعارِضُ إحداهما الأُخرى. وإذا لم تكن الرغبة في الخلود سوى انعكاس لـ **الدافع الجوهري** *conatus essendi* لدى كائن وجب أن يستمرّ إلى الأبد داخل كينونته، فليس في هذا التطلّع ما هو ديني على نحوٍ خاص. ومن الزاوية الدِّينيَّة، أي من وجهة نظر نفس تعلّمت كيف ترفض فرديتها لتنفتح على الكون كلّه، ما من شيء مُشتبه به مثل هذه الرغبة: «في قلب المُتناهي نفسه، أن تُصبح مُطابِقًا للّامتناهي وكائنًا أبديًّا في لحظة، ذلك هو خلود الدِّين» (R 73; 205). بهذه الطريقة يُكمل الدِّين الأصيل معنى البيان المشهور لاسبينوزا: «**إننا نُحسّ بشعور أننا خالدون** *sentimus experimenturque nos aeternos esse*».

تشكيل الوعي الدِّيني

جعلتنا المقالة الثانية نستشفّ، بشأن الدِّين، أنّ الحَدْس والشعور لا ينفصلان، في الأقل في اللحظة التي يستيقظ فيها الوعي الدِّيني، ولو كان التفكير قد فصل بينهما خارج تلك اللحظة. إنّ المُهمّة الخاصة بفلسفة الدِّين تتمثّل في تحديد لحظة اليقظة هذه التي يتشكّل فيها الجوهر الحقيقي للظاهرة الدِّينيَّة.

وتتناول المقالة الثالثة الدِّين بالتحديد من المنظور التكويني للتفكير في ولادة الوعي الدِّيني ونشأته. والمقصود حاليًّا هو التساؤل عن التكوين (*Bildung*) الذي يسمح للاستعداد الدِّيني (*Anlage*) بالتفتّح. ولم يَعُدْ الجوهر قابلًا للفهم مُباشرة إلّا من مصدره. ومثلما تُولي نظرية شلايرماخر التأويلية «القرار الجنيني»

---

(36) بشأن تغيير زاوية النظر، انظر:
Pierre DEMANGE, *L'Essence de la religion*, p.116-124.

(*Keimentschlußf*) الذي يشتمل على سرّ العمل التالي مكانةً مهمّةً، يبدو له جوهريًا فهم الدِّين في تدفّقه في لحظة ولادته الأُولى وفي نشأته. وحين استحضر شلايرماخر في المقالة الأُولى ضرورة القبض على هذه «الشرارات السماوية التي تتدفّق عندما تستشعر نفس مقدّسة مُلامسة الكون لها» (R 17; 137)، كان قد أشارَ سَلَفًا إلى المكانة التي تحتلّها المقالة الثالثة في عملية البرهنة التي يقوم بها. أمّا المقالة الخامسة، فستذكّر أيضًا بفائدة تفحّص الأديان «في منابعها وفي مكوّناتها الأصلية» تحت طائلة ألّا يتوافر إلّا «الحمم الميتة [...] من الانبعاثات المُلتهبة الأصلية من النار الداخلية» (R 137; 281).

و«على كل شخصٍ أن يكتشف في داخله جوهر الدِّين. فمن عَثَر خلف الحروف الميتة للأنساق وخلف التعبيرات الجامدة في الطقوس على النفس الحيَّة التي ألهمتها، ومن عَثَر داخل هذه النفس على توهّجها، سيعيش في ذاته مُجَدَّدًا هذه اللحظة التي لا تُوصف»[37]. وإذا كان هذا هو الخيط الهادي لتأويل شلايرماخر، فإننا نفهم أنَّ تحليل لحظة الولادة الأُولى يُحَقِّقُ الانتقال بين بُؤرتي الإهليلج الذي يستند إليه كلّ بناء **المقالات**: الجوهر من جِهة، والتجلّيات التاريخية من جِهة أُخرى.

ماذا تعني «التنشئة الدِّينيَّة»؟

نجد شلايرماخر الذي يقدّم نفسه، هنا أيضًا، بصفته مُؤَوِّلًا ماهرًا، حريص على إسماع الآخرين موسيقى دينه الخاص، إذ يبدأ بأطروحة سلبية: على الصعيد الدِّيني ينبغي عدم الخلط بين التنشئة (formation) والتربية والتثقيف (instruction)، أي تمييز التنشئة من مجرّد نقل المعرفة الأخلاقية أو الميتافيزيقية، ومن باب أَوْلى من الإرشاد والتوجيه لأنَّ «الحُدوس تستعصي على التلقين» (R 78; 211).

فهل يعني ذلك أنّه لا يُمكن، للسبب نفسه، أن تُوجد عملية تلقين المواقف الدِّينيَّة؟ فالمُماثلة الجمالية، إذا فُهمت جيدًا، تسمح بحلّ هذه المُفارقة. فبدلًا من أن نُقيم تعارضًا بين من يُشاهد العمل الفنّي والمُبدع، يجب إقامة تعارض بين الشعور الفني الأصيل والحواشي التي تزعم تعويض صدمة العمل الفني نفسه:

---

(37) Pierre DEMANGE, *L'Essence de la religion*, p.34.

يتحدّث شلايرماخر، بلغة رمزية جدًا، عن «شرارة مقدّسة» (R 79; 212) ما إن تندلع داخل النفس حتى تكون قادرة على إشعال العالم كلّه. وحدّ هذه الصورة يُوحي بأنَّ الدِّين الأصيل ينتشر كالنار ولا يخضع لأية رقابة: «من يُوقظ الدِّين لدى الآخَرينَ، من طريق تجلّيات دينه هو، لا يملك بعد ذلك القدرة على إبقائهم قريبًا منه؛ إنَّ دينهم هم حرّ أيضًا، ومنذ اللحظة التي يُولد فيها يمضي في سبيله الخاص» (R 79; 212).

والمُماثلة نفسُها تبدو مُثمرة بمعنى آخر أيضًا: فما من قوة خلّاقة سوى الكون نفسه. إنَّه هو الذي يُنتج متأمّليه ومُعجبيه حيثما أرادَ وكيفما أرادَ. لذلك، كانَ على الذين يهتمّون بـ «التنشئة الدِّينيَّة» أن يعرفوا أنَّهم خَدَم لا جدوى منهم.

«هوس الفهم» العقلاني وتأثيراته في الدِّين.

منذ ذلك الوقت صار ينبغي أن ينقلب الموقف الدفاعي لمن يزدرون الدِّينَ والذين يشعرون أنَّهم مُهدّدون بالتبشير الدِّيني، وأن يظهر الآن هامش أمام العدد الكبير من الذين كانوا ممنوعين من معرفة الدِّين. وقد تمرَّدَ شلايرماخر على «هَوَس الفهم» [*Wut des Verstehens*] (R 80; 213) الذي يخنق الحساسية الدِّينيَّة تحت ضغط التعليلات النظرية والفرائض العملية. إنَّ النفعية العملية والأخلاقية والتفسيرات العقلية تتحرّك كلّها انطلاقًا من هذا الزعم نفسه، زعم الرغبة في فهم كلّ شيء، الذي لا يترك أيّ مجال للمخيّلة ولا للغيبي ولا للعجيب. وبتأثير هذه العقلانية الضيّقة، صار الشعور الدِّيني مهمّشًا أكثر فأكثر، ولم يستيقظ إلّا في بعض الحالات القُصوى كالولادة والموت.

إنّ التصوف المتخلّف ليس شاهدًا، عندَ شلايرماخر، على التديّن الأصيل، بل هو انعكاس للمرض الباطني نفسه. فكم من طبيعة حساسة وهشة يُمكن أن تُصاب بـ «عارض ديني» (R 87; 222)، كما يُصاب المرء بأعراض حُمّى، وذلك يُثبت أنَّ الأنوار لم تنجح في إخلاء المكان من الشعور الدِّيني. غير أنَّ هذه الصوفية في النفوس الضعيفة لا علاقة لها أبدًا بـ «الصوفية القوية العظيمة» (R 88; 223) التي تصنع أبطال الدِّين الماهرين.

التوجّهات الأساسية للحَدْس والمداخل الثلاثة إلى الدِّين.

يقترح شلايرماخر، في المنظور التكويني للمقالة الثالثة، أن تميّز بين ثلاثة سُبُل للدخول إلى **الكون**، تحدّد عددًا من الأنماط الأساسية في الدِّين وفي الصوفية. فالسبيل الأول يستند إلى باطنية الأنا، والثاني إلى خارجيَّة العالم، والثالث إلى الفنّ (R 92; 227). فالطريق الباطنيّ يقضي بأن ترسم في داخل الأنا الاختلاف بين الأنا والهو أو، باللُّغة الهندوسية، بين أتمان *atman* وبراهمان *brahman*. وفي نهاية طريق التطهّر الأقصى هذه، يكتشف المتديّن **الكون واللّامُتناهي** في أعمق أعماقه. والطريق الثاني يفضّل تأمّل مساحة العالم الشاسعة والرسم البياني للكون. ويقترح شلايرماخر أيضًا طريقًا ثالثًا للمُقاربة يمرّ عبر الفنّ والتوسّط الخاص لباطنية العالم وخارجيته التي تُميّزه. إنَّ هذا في العمق هو قضية معرفة الشروط التي ينقلب الشعور الجمالي في ظلّها إلى شعور ديني.

وإذا أعدنا هذه التوجّهات قَبْليًّا، على ما تتطلّبه حالة فلسفة الدِّين بصفتها تخصُّصًا نقديًّا، إلى تاريخ الأديان التجريبي، فلن نُواجه أية صعوبة في وضع تنميط للتعبيرات الدِّينيَّة المُقابلة، في الأقل بالنسبة إلى الطرفينِ الأوّلين: فالأول هو طريق «الصوفية المشرقية القديمة» (R 93; 229) والثاني طريق الدِّين الكوني ولاسيّما المصري. لكن، ما الذي يُقابل الاحتمال الثالث الذي يسمح بتحويل معنى الفنّ إلى دين؟ في إمكاننا، بلا شكٍّ، أن نسعى إلى مُماثلته بالديانة اليونانية التي جعلها هيغل، كما سنرى، «ديانة الفن». ومن المُهمّ جدًّا أن نَلحظَ، بحَسَب شلايرماخر، أنَّ «ديانة الفنّ» (R 93; 229) لم توجد بعد، وهي أمر ينبغي ابتكاره في المُستقبل. ومن خلال فكرة ميثاق مستقبلي بين الدِّين والفنّ، قدّم شلايرماخر لمُستمعيه نوعًا من الرؤية الطوباوية، لكنها راسخة الجذور في المُماثلة الجمالية. وحتّى إذا لم يَتَأَكَّدْ أنَّ هذه الطوباوية ستتحوّل يومًا ما إلى حقيقة، فإنَّ لها وظيفة استكشافية مُهمّة في الحدود التي تجعلنا فيها نتحسّس من الفكرة القائلة إنَّه لا تُوجد تُحفة فنّية أكبر من «تلك التي تجد مادّتها في الإنسانية، تلك التي يُشكّلها **الكون** مُباشرة» (R 96; 232).

الطائفة الدِّينيَّة
الأشكال الدِّينيَّة للعلاقات الاجتماعية

في المقالة الرابعة، التي يحلّل فيها شلايرماخر الوجوه الاجتماعية المُشتركة للدِّين، يلجأ أيضًا إلى عملية قلب جذري للمنظورات التقليدية. إذ يقتضي الأمر اليوم شرح المسألة من خلال الحكم المسبق الشائع الذي يُمكن، بمُوجبه، أن يكون الدِّينُ مقبولًا إذا ظلَّ حالةً شخصية، لكنه يتحوّل إلى أمر خطير في اللحظة التي ينتقل فيها بالعدوى إلى الآخرين. المرمى المُستهدف إذن في كل الحملات النقدية هو المؤسّسة الكَنَسية وموظّفوها من الكهنوت. هل سيتحوّل الدِّين على أبعد تقدير إذا ما تجسّد في طائفة دينية؟ لم يُنكر شلايرماخر، بأيّ حال من الأحوال، الانحرافات المُمكنة، ولكنه طالب بتغيير كلّي في المنظور المُتعلّق بالعبارات الثلاث الماثلة في عنوان المقالة الرابعة: «الحياة الاجتماعية» (*das Gesellige*)، والكنيسة، والحياة الكَنَسية. إنَّ ترتيب الأسباب الذي يسمح لنا بالانتقال من التحديد الأول إلى الثاني ومن الثاني إلى الثالث، ترتيب في اتجاه واحد لا رجعة عنه.

الحاجة إلى التواصل الدِّيني.

إنّ تغيير المنظور الذي أدخله شلايرماخر ناجم مباشرة عن تحديده لجوهر الدِّين. وإذا كانت طبيعة الدِّين نفسها تتطلّب التضحية بذاتية الفرد والانفتاح على كلّية أكثر شمولًا، فإنَّ التحليل الفلسفي يؤكّد ما تُوحي به الصيغة الاشتقاقية للكلمة: من طبيعة الدِّين أن يخلق روابط. فالدِّين «الفردي» المَحْض، أي المقطوع عن أيّ رابط اجتماعي، ليس دينًا. و«منذُ اللحظة التي يُوجد فيها الدِّين يتخذ بالضرورة مظهرًا جماعيًا» (R 98; 234): هذه البديهية هي التي تحكم كلّ تحليلات المقالة الرابعة.

لكن لماذا تُعَدُّ الحاجة إلى التواصل ميزة رفيعة المستوى للدِّين؟ بالنسبة إلى الخصوم، الأمر مفهوم: سعي المتديّن إلى أن يفرض على الآخرين العنف الذي كان هو نفسه ضحيَّةً له، والذي يجد أقصى تعبيراته في عمليات الانتحار الجماعية في بعض الجماعات الدِّينيَّة. ليس هذا بلا شكٍّ جواب شلايرماخر الذي يشدّد،

بعكس ذلك، على الحاجة إلى اتخاذ الآخرين «شهودًا» وإشراكهم في التجربة نفسها، تجربة نُكران الذات: «إنّ ما يدخل إلى نفسه عبر حواسّه، ما يُثير مشاعره، هو ما يفسّر حاجته إلى شُهود، فهو يُريد أن يُشاركه آخرون في ذلك» (R 99; 235). فلا أحد يتديّن وَحدَهُ، لأنَّ ما يميّز التجربة الدِّينيَّة الأصيلة هو الشعور الحادّ لدى المتديّن بأنَّه لا يستطيع أن يُحيط وَحدَهُ بسَعَة الموضوع الذي يُواجهه.

وإذا أثار هذا الموضوع فضيحة، فذلك ناجم عن تمزّق المسيحية المُنقسمة والمُوزّعة إلى عَدَّة طوائف، أو ناجم عن طبقة كهنوتية تُمارس الشَّطط في سلطتها على المُؤمنين البُسطاء. ومع ذلك، لا ينبغي أن تمنعنا هذه الفضيحة الفعلية من أن نطرح السؤال عن ما في جوهر الظاهرة الدِّينيَّة نفسها، كما هي، محدّدة ممّا يتطلّب الصِّلة والتعبير المجتمعي. بهذا يتحرّر حقل البحث الذي يتناول الوجوه الدِّينيَّة الخالصة للرابطة الجماعية، أو بعبارة أُخرى، الأشكال الخصوصية، من التفاعل بين المؤمنين وأشكال الروابط الاجتماعية المتولّدة منها. هذا ما يكشف عن سبب عَدّ عدد من رُوّاد سوسيولوجيا الدِّين، مثل ماكس شيلر، شلايرماخر أحد الآباء المؤسّسين لتخصّصهم.

واللوحة التي يرسمها شلايرماخر للتواصُل بين المتديّنين تبدأ بقرار سلبي يندرج في التاريخ الطويل لـ «المركزية الصوتية» «phonocentrisme» التي جهد دريدا في تحليل مفاعيلها. إنَّ التواصل الدِّيني يحتاجُ، أكثر من سواه من ميادين الحياة البشرية، إلى الكلام الحيّ لا إلى التوسّط المكتوب، وليس على الدِّين أن يبحث عن ملاذ في الحروف الميتة* إلّا إذا هجره مُجتمع الأحياء.

وإذا اقتضى التواصل الدِّيني التبادل الشفوي، فلن يكتفي باستخدام أيّ شكل من أشكال التعبير. ولا شيء يدعو إلى اعتقاد أنّ العقل التواصلي الذي بشّر به في أيامنا آبل (Apel) وهابرماس (Habermas) قريب من فكرة شلايرماخر التي وضعها عن أكثر أشكال التواصل نجاحًا بين المتديّنين. إنَّ نمط التبادل الذي وضعه نُصب عينيهِ أقرب إلى اللُّغة المُلهمة والخاشعة داخل الجماعات، ولو لم يكن كلّ شيء في هذه اللُّغة غناءً، فهي تتميز بإيقاعها الموسيقي الخاص الذي يُولّد الانسجام بين الأعضاء، في الأقل، بمقدار ما تُعبّر عنه.

(*) المكتوبة. [المترجم]

إنَّ الروابط الدِّينيَّة الناشئة، بفعل ذلك، بين المتديّنين لا تُشبه في شيءٍ الروابط السياسية التي تفترض وجود تنظيم هَرَمي، وهي الروابط التي عليها أن تواجه المُشكلات ذات الصِّلة بمُمارسة السلطة. وعندما صوّر شلايرماخر الجماعة الدِّينيَّة بصفتها شعبًا من «الفنّانين اللامعين» حيث لا مكان أبدًا لهذا النوع من التمييزات، رسم لوحة طوباويَّة لما ينبغي أن تكون عليه الطائفة الدِّينيَّة الحقيقية. وذلك يستبعِدُ أكثر فأكثر تجنُّب السؤال عن الشرط الذي يُصبح الدِّين في ظلّه أمرًا مُمكنًا ـ «الكونية اللّامحدودة للطائفة التي لا تستبعد أحدًا من صفوفها وليست معزولةً عن أحد» ـ يُمكن أن تُصبح أجمل الثمرات وأكثرها نُضجًا. أن يكون الأمر طُوباويًا فهو ما سيُبيّنه الإعلان التالي الذي يُمكن استخدامه أُسطورةً لوصف التجمّع الدِّيني في أسيز Assise*: «العقول الكبيرة التي هي أكثر ثقافة تملك فكرة عن الطائفة الكونية. وما دامت تملك هذه الفكرة، فقد حقّقتها سلفًا» (R 104; 241 - 242).

الكنيسة المُحتجبة.

بعد أن حدّد شلايرماخر ما أسماه «مبدأ الحياة الجماعية [*Geselligkeit*] الدِّينيَّة» (R 105; 243) (ما أجاز له أن يستبعد التعصّب الطائفي والتبشير والتعصّب لكونها أعراضًا مَرَضية)، راح يُواجه بين المثال الأعلى للطائفة الدِّينيَّة، كما ينبغي أن تكون، والكنيسة الواقعية كما هي. أفلا تجعلنا مُواجهة الكنيسة الواقعية بالمثال الأعلى المرتبط بالاتصال بين المؤمنين وهو اتصال محصور بالضرورة في نُخبة قليلة العدد، أكثر وعيًا لثغرات الكنيسة الواقعية ونِقاط ضعفها، وهي كنيسة تظلّ بعيدة كلّ البعد عن المثال الأعلى الذي سُخِّرَتْ لتجسيده؟

يذكّر شلايرماخر ابتداءً بأنَّ الكنيسة ليست رابطة أفراد مُتديّنين، بل هي رابطة أشخاص يبحثون عن الدِّين. لهذا السبب بالذات هم يحتاجون دائمًا إلى مواجهة المُتطلّبات المُتضمّنة في المثال الأعلى الدِّيني للطائفة الدِّينيَّة الكاملة، وتُصبح النقوصُ والثغرات كاريكاتورية داخل الجماعات التي يتحوّل فيها مبدأ العلاقة المتبادلة، وهو مبدأ يُوجد في أساس التواصل الدِّيني، كما في كلّ

(*) مدينة إيطالية. [المترجم]

تواصل وتبادل، مُلغى وباطلًا لحساب علاقة ذات طرف واحد. «الكلّ يريد أن يأخذ في حين أنّه لا ينبغي أن يُعطي إلّا واحد» (R 107, 246)، أو بالأحرى، بإمكاننا أن نُضيف، أن واحدًا هو الذي يأمر وما على الآخرين إلّا الطاعة!

هكذا نصل إلى استنتاج غريب: تحدث الأمور كما لو أنَّ العلاقة بالكنيسة تتبع بدقة تطوّر الشعور الدِّيني. وخلافًا لما يفترضه اللاهوت الكهنوتي، لا تحدث الأمور كما لو أنَّ تعميق الإيمان والانتماء إلى الكهنوت يسيران جنبًا إلى جنب «*sentir cum Ecclesia*». إنَّ شلايرماخر يقدّم الفرضية المُعاكسة تمامًا: كلّما صار المرء أكثر تديّنًا صار أقدر على الاستغناء عن دعم المؤسسة الكنسية. فأولئك الذين لا يثقون بأنفسهم مُحتاجون إلى دعم ومساعدة تُوفّرهما لهم المؤسّسة، في حين أنَّ الذين يترعرعون في حضن الدِّين يستغنون عنه. في النهاية، بإمكاننا القول الآن إنَّ المرء لا يصير جُزءًا من هذا «النادي» إلّا لأنّه لا يملك هو بنفسه دينًا، وإنَّه يبقى فيه ما دامَ ليس له من الدِّين شيء في نفسه (R 109-110; 248).

واستعجل شلايرماخر الإشارة إلى أنّه لا يعني أبدًا أنّه يؤيِّد مثل هذا الاستنتاج المدمّر. وبدلًا من أن يحوّل الفارق بين الكنيسة المُحتجبة التي يحلم بها والمؤسّسة الكهنوتية الواقعية إلى انقسام مُطلق، افترض ضرورة وجود صِلة بين النفوس الدِّينيَّة الحقيقية والعدد الكبير من الذين يسعون إلى أن يصيروا كذلك. لهذا يُمكن أن تشعر بمزيد من الحرية في نقد نقوص الكنيسة الموجودة في الواقع وثغراتها، وفي التفكير في أسباب ذلك وفي أفضل وسائل معالجتها. وإن كان الأمر يتعلّق بنقد التعصّب والتسلّط والطقوسية والشعوذة الدِّينيَّة، فمن المُهمّ أن نفهم ألّا شيء من ذلك يتولّد من جوهر الدِّين بالذات.

المثال الأعلى للقسّ prêtre: «الماهر في الدِّين».

يبقى أخيرًا أن نتفحّص الوجه الحسّاس الثالث الذي يحتلّ هو أيضًا موقعًا مُهمًّا في الحُجَج المضادّة لدى فلاسفة الأنوار: المؤسّسة الكهنوتية، ومن ثَمّ، مُشكلة السلطة الدِّينيَّة التي يشرحها شلايرماخر أكثر مما يُعالجها. إنَّ كلّ طائفة دينية، أيًا كان شكلها، تحتاج إلى «مُوظّفي عبادة». حتى شلايرماخر يُقرّ بذلك. وإذا رأينا، كما يقترح، الكنيسة، في الأقل «مؤسّسة لدارسي الدِّين» (R 113; 252) فإنَّ المؤسّسة لا تعمل بلا «أُطر».

لكنْ أين تتلقّى هذه الأُطُرُ أنفُسُها تنشئتها؟ يعتقد شلايرماخر أنّه ما من «مدرسة للكوادر» أفضل من الكنيسة الحقيقية التي لا توجد إلّا في المثال الأعلى لا في الواقع. فعلى هذه الخَلْفية يضع الصورة النَّمُوذَجيَّة للقَسّ المثالي: قبل أن يكون «موظّف عبادة» عليه أن يكون «ماهرًا في الدِّين» أي «فنّانًا في القداسة» (R 118; 259).

هؤلاء الفنانون في الدِّين، كما يصفهم شلايرماخر، تُلهبهم نار داخلية من حماسةٍ قادرةٍ على إلهاب عدد قليل من النفوس، وعلى زرع الدفء في عدد أكبر وعلى وصل آلاف آخرين بالمظهر السطحي والمزيّف لنارٍ داخلية (R 114-115; 254). إنّ صورة الحجارة الباردة من بركان خامد تبقى، مع ذلك، غير مناسبة لأنّ البركان يبقى في حركة وتستمرّ النار المقدّسة في الاحتراق داخل بعض الطوائف الدِّينيّة الصغيرة.

وإذا كان شلايرماخر قد استخدم صورة التحجّر، فلأنّه يقدّر أنّ ثَمَّةَ عاملًا خارجيًّا هو الذي وضع حدًّا لـ «العصر الذهبي للدِّين» (R 116; 256): السلطة السياسية التي استخدمت كلّ مهارتها في تسخير الدِّين لمآربها الخاصة. لقد فسدت الوظيفة الكنسية في وقت لاحق حين راح البارعون في الدِّين، الذين ينبغي أن يصيروا كَهَنة، يتحولون إلى استراتيجيين في السياسة. وقد اتخذت خاتمة المقالة الرابعة صورة مُرافعة اتّهام قاسية ضدّ تحالف السلطة السياسية والسلطة الدِّينيَّة. إذ يصف شلايرماخر التحالف بين السلطتين الدِّينيَّة والسياسية بعبارات دراماتيكية مُشبّهًا إياه بـ «رأس ميدوزا المُرعب» (R 117; 257) الذي يُبيد كلّ شيء*.

وبدلًا من أن يُدين شلايرماخر بطريقة أُحادية ميل الكهنة إلى الشَّطط في استعمال السلطة، فَضَحَ السلطة السياسية التي تُحَمِّلُ الكنائس المسؤولية لتتهرّب هي من تحمّل مسؤولياتها. وإذا تخلّت الدولةُ عن التربية، ولاسيّما التربية الأخلاقية للكنيسة، فلأنّها تنتظر من الكنائس أن تبتدع مواطنين نموذجيين وتضعهم كليًّا في خدمة قضيتها الخاصة؛ ويتفاقم خطر الفخ أيضًا لأنّ الطقوس

(*) Méduse كائن خرافي، يتكوّن رأسه من الثعابين بدلًا من الشعر. [المترجم]

الدِّينيَّة التي تحقّب المراحل الأساسية في الحياة البشرية (التعميد، سرّ المَيرونِ، الزواج، الموت) تفقد دلالتها الدِّينيَّة لتتحول إلى مجرّد طقوس اجتماعية في خدمة الحفاظ على النظام الاجتماعي.

وعندما أقام شلايرماخر تعارضًا شديدًا بين مؤسّسة الكنيسة التي ارتبطت بالدولة وكانت ضحية فسادها وبين الطوائف الدِّينيَّة الصغيرة الحيَّة، لم يُحَوّلْ هذا التعارض إلى تناقض محض وبسيط. ويفترض وجود مؤسسة وسيطة بين جماعة المؤمنين البسيطة التي تجتمع لتتقاسم الإيمان والمجتمع المدني كما تمثّله الدولة. غير أنَّ التوسط ينبغي ألّا يكرّس خلط الأدوار: لا يمكن مُبَشِّرًا بالإنجيل أن يكون في الوقت نفسه ضابطًا للحالة المدنية!

وقد انتهت مرافعة شلايرماخر باتخاذ موقفٍ حاسم، بنبرةٍ جافّة *Ceterum Censeo* كاتونية: أعتقد أنه يجب وضع حدٍّ في أقرب وقت ممكن لأي زواج غير شرعي بين الدولة والكنيسة (R 124; 265)! ولم يكن استنتاجه المُتعلّق بممارسة المسؤولية الكهنوتية أقلّ جذرية: على الكاهن، بدلًا من أن يحصل على تفويض قانوني ليُصبح في خدمة جماعة دينية في منطقة معيّنة، أن يستخدم حرية الكلام الموجّه إلى مجموعة مُستمعين لا إلى جماعة كهنوتية. إنَّ عبقري الدِّين ينشر في كلّ الآفاق الكلام الذي يُفصح عن اعتقاده الداخلي. ثُمَّ إنّنا يتعذّر علينا أن نحجز الكلام المُلهم داخل تخوم طائفة ترابية، إذ يتعالى هذا الكلام على الانغلاق المُصطنع للمعايير الطائفية التي تُنتج التعصّب والتبشير. ولم يُصبح تحديد المسيحية بتسمية طائفية خاصة أمرًا مستحيلًا إلّا حين «لم يَعُدْ هناك من هو قادرٌ على الشعور بالانتماء إلى حلقة معيّنة، في حين يرى مؤمن بدين آخر أنّه من رعايا حلقة أُخرى» (E 125; 267). بهذه الطريقة يضع شلايرماخر مُسبقًا نموذجًا مُختصرًا للحوار المسكوني.

إنّ الرؤية المثالية للكاهن ـ العبقري التي ترى الحياة كلّها تُحفة فنّية تُفضي إلى رؤيةٍ ليست أقلّ مثالية للخليَّة الأُسَريَّة، بوصفها مهد الحياة الاجتماعية الدِّينيَّة الأصيلة. وقد أوكل شلايرماخر إلى الأُسَرِ مهمة ولادة العباقرة، وما إن يبلغ أحدهم سن النُّضج حتى يشكّل الكنيسة المُحتجبة، «جوقة الأصدقاء» التي «يعرف كلّ واحد منهم أنّه، هو أيضًا، جزء من الكون وإحدى تُحفه، وأنَّ النشاط الإلهي والحياة الإلهية يتجليّان فيه كذلك» (R 129; 272).

الأديان التاريخية والمسيحية

هيأت أفكار المقالة الرابعة الأمر بطريقة غير مباشرة للخامسة، التي تعالج التنوّع الذي لا يقبل الاختزال في الديانات المُلهِمة وحالة الديانة المسيحية. فكيف يُمكن أن يُفهَمَ هذا الوضعُ؟ إحدى الصعوبات المركزية في هذا الخطاب تتمثّل في كون شلايرماخر يُدافع فيه عن أُطروحتين مُتناقضتين في آن واحد: القيمة المُتساوية لكلّ الأديان من جِهة، والتطوُّر التاريخيّ الذي يُفضي إلى دين مُطلق من جِهة أُخرى.

«بركَةُ بابل»: الدلالة الإيجابية للتعدّدية الدِّينيَّة.

افتتح المقالة الخامسة بإعلان مبدئي: إذا لم نحترم أكثر الأديان التاريخية بساطةً، فسيبقى جوهر الظاهرة الدِّينيَّة نفسه عصيًّا على الفهم. وفي المقالة الثانية كان شلايرماخر قد بيّن أنَّ الموقف الدِّيني الأكثر بساطة يستحقّ المستوى نفسه من الاحترام كالفضيلة الأخلاقية لأنَّه يُماثِلُ حَدْس الكون. لكن كما أنّ بالإمكان التساؤل عن مدى كون الاحترام لدى كانط يعني الكرامة الإنسانية كما يعني فرادة الشخص، فالسؤال الذي يطرح هو عن مدى كون الاحترام الواجب تجاه الدِّين واجبًا أيضًا تجاه الأديان التاريخية كلّها وخاصّيتها المُلهمة*.

وبطرحنا هذا السؤال، يُبدّل العبقري التأويلي نصّه الموسيقي وربّما أداته الموسيقية. فلا تعود مُهمّته تكمن في التمهيد للمحراب الأكثر حميمية في الوعي الدِّيني، حيث يتداخل الحَدْس والشعور، بل في التمهيد «لله الذي صار جسدًا» (R 132; 274). هذا التلميح إلى مُعتقد التجسّد المسيحي ليس له هنا معنى لاهوتي محدّد. ولا شك في أنَّ الأمر يتعلّق أيضًا بتهيئة الظروف لمُقاربة فلسفية للديانة المسيحية، وهي مُقاربة يؤدّي فيها هذا المُعتقد دورًا أساسيًّا. غير أنَّ السؤال الأوّلي هو عن معرفة كيفيَّة إمكان أن «يتجسّد» جوهر الدِّين في عَدَّة تجلّيات تاريخية من غير أن يتشوّه بسبب ذلك.

هذا التشويه أو الإفساد يحدث في كلّ مرة يلتقي فيها السؤالُ عن دلالة تعدّدية

(*) فضّلنا أن نُترجم كلمة positif بكلمة مُلْهِم، لأن عبارة religions positives تعني الديانات المُلْهِمة، كاليهودية والمسيحية والإسلام. [المترجم]

الأديان التاريخية على نحوٍ كليٍّ أو جزئيٍّ السؤالَ عن تعددية التسميات المذهبية داخل الكنائس المسيحية. ومنذ أن أدّى تشظّي المسيحية إلى حرب دينية دموية، فما كان بإمكانه أن يُصبح بَرَكة أو نعمة لم يَعُدْ إلّا لعنة. وما بدا إذ ذاك أنه يسمح بالنجاة من النتائج المشؤومة لهذه اللعنة هو العودة إلى «الدِّين الطبيعي».

والحال أنَّ مُسَوِّغ الدِّين الطبيعي هو ما رفضه شلايرماخر، مُتمسّكًا بضرورة حلّ رموز الخاصّية المُلهمة التاريخية داخل الأديان، آملًا «اكتشاف الدِّين داخل الأديان» (R 132; 274). فالحُكم السلبي على تعدّدية الطوائف المسيحية انقلب كلّيًا هنا. وما يُشكّل مرضًا وفضيحة كبيرة داخل المسيحية - تمزيق رداء المسيح الذي لا ينقسم - بدا الآن خيرًا ونعمة. إنَّ تعدّد الأديان ضروري ولا يُمكن تجاوزه، لأنّه مؤسّس على جوهر الدِّين بالذات الذي يقتضي تنوّعًا في التجلّيات. إنَّ التحليل الفلسفي للأديان التاريخية ليس تحليلًا مُقارنًا وخارجيًّا فحَسْب، بل إنَّ عليه أن يرى في الصيرورة التاريخية الإمكانات الداخلية الكامنة في الجوهر بالذات. وتقتضي اللّانهائية الخاصة بهذه التجربة تنوّعًا في التعبيرات التاريخية التي لا يُمكن أن يستنفد أيٌّ منها الدلالة كاملةً.

ومن أجل فهم جذرية هذا الانزياح، ينبغي عقدُ صِلَة بينه وبين رفض التعارض بين «الدِّين المُلهم والدِّين الطبيعي» الذي هيمن جزئيًّا على السِّجال الفلسفي بشأن الدِّين منذ زمن هيوم. فأمّا شلايرماخر، فكان يرى أنّ فكرة «الدِّين الطبيعي» مجرّد تجريد. فبدلًا من قياس إلهام الدِّين بمقياس مثال أعلى عقلاني، ينبغي الانطلاق من ذلك للارتقاء إلى وجه اللّامُتناهي المتجّسد فيه. إنَّ الأديان المُلهمة هي وحدها التي تسمح للامُتناهي بأن يتجلّى في قلب المُتناهي بالذات. هنا يظهر التقارب، المُشار إليه سابقًا، مع مونادولوجيا (monadologie) ليبنتز، بكلّ خِصبها: فكلّ ديانة تاريخية، شأنها شأنُ الجوهر الفرد لدى ليبنتز، هي «مرآة حية لـ الكون»، على أن تفهم فكرة الكون بالمعنى المحدّد آنفًا.

ويُطبّق شلايرماخر، في العمق، على فكرة الدِّين، ما قاله ديكارت عن فكرة اللّامُتناهي. ولانهائيته تعني تجاوز قُدرات الفرد على الاستيعاب: «لا أحد يقدرُ على امتلاك الدِّين كلّه، لأنَّ الإنسان كائن مُتناهٍ في حين أنّ الدِّين غير محدود (لامُتناهٍ)» (R 133; 276). ولا يقتضي حلّ المسألة تجزئةَ هذه الوحدة غير

القابلة للتجزئة، من خلال تفتيتها. إنَّ هذا التصوّر أكثر فسادًا من البحث عن القاسم المشترك الأصغر في الدِّين الطبيعي. ويستعمل شلايرماخر مُقارنة ذات دلالة، وهي ربما كانت مُستلهمة من لافاتر (Lavater): فهم الدِّين «في حقيقته وفي تجلّياته» (R 135; 276)، يعني التساؤل عن الشروط التي يمكن تفسير قَسَماته الخاصة في ظلّها وتصويرها بصفتها وجهًا وتعبيرًا عن اللّامُتناهي. إذ ذاك نفهم فهمًا أفضل الفرقَ بين التأويل الفلسفي للأديان المُلهمة والبناء الفلسفي لمفهوم الدِّين الطبيعي. إنَّ الدِّين الطبيعي قناع مُغفل يُمكن أيًا كانَ أن يلبسه؛ والدِّين المُلهِم وجه واضح ليس مطلوبًا من جميع البشر أن يعرفوه. إنَّ كلّ دين مُلهم هو صورة واضحة «يتجلّى من خلالها الدِّين اللّامُتناهي في المُتناهي» (R 138; 281).

وإذا كان كلّ دين تاريخي تجليًا خاصًا لجوهر الدِّين، أفلا تميل هذه القراءة «الأفلاطونية» إلى إساءة تقدير الجانب الغامض في الإلهام الذي يُمكن أن تُخفيه، بل أن تحرفه، بدلًا من أن تُجلّيه؟ أليست الخاصّية المُلهمة في الصورة مُساوية لتشويه الجوهر؟ هنا استفاد شلايرماخر من أُطروحة معروضة في المقالة الثانية: إذا كانت ميزة الغريزة الدِّينيَّة هي القدرة على معرفة آثار الإلهي والحقيقي وشرارات الأبدية في أكثر الأشياء خسّة ودناءة، فينبغي أن يكون مُمكنًا أيضًا الارتقاء من الطقوس الفارغة والمفاهيم المذهبية المجرّدة والجامدة في الديانة المُلهمة إلى النبع الأصلي الذي تدفّقت منه.

لكن ذلك لا يحدث إلّا إذا ميّزنا بين إلهام مضامين العقيدة وماديّتها، تمامًا مثلما لا يُختزل فرد في مجموعة آرائه. لذلك، فإنَّ تفسير الإلهام الدِّيني مُهمّة تأويلية: فخلف مادّية المضامين ينبغي العُثور على خُصوصية الصورة الروحية.

وحتى إذا لم يلجأ شلايرماخر إلى المُماثلة بتعدّدية اللُّغات التاريخية، يبدو لي أنَّ هذه المُماثلة تُوضح معالجته تعدّدية الأديان التاريخية. إنَّ جوهر اللغة لا يُمكن أن يتمركز في لغة معيّنة واحدة؛ وفي مقابلة ذلك، يُعبّر الجوهر عن نفسه فيها بحيث يُصبح بناء لغة شاملة للعقل نوعًا من الوهم. هذه المُقاربة ينبغي أن تتجنّبَ شَرَكَيْنِ:

إذ ينبغي أولًا مُقاومة المَيْل إلى تحديد الدِّين التاريخي بالعودة إلى مضامين مذهبية فحَسْب. هذا هو مَيْل النزعة التعصّبية التي تُحاول أن تُلبس كلّ الأفراد في ديانة ما الزّي المذهبي أو التّقوي (R 141; 285). والحال أنَّ الانكفاء التعصّبي

هو، في نظر شلايرماخر، نقيض الموقف الدِّيني الأصيل الذي يخضع لقوانين النمو العضوي، والذي يرغب في أن يكبر ويتحوّل ويحمل ثمارًا جديدة دائمًا.

ومن جهةٍ أخرى، لا يمكن أن يُفهم الدِّين المُلهم بطريقة استنباطية فحَسْب، من خلال التسليم بتوجيه التقسيمات المُدرجة في المفهوم الدِّيني كما هو محدّد في المقالة الثانية. لهذا يميّز شلايرماخر بعناية بين «الأصناف الدِّينيَّة» (أي الأنماط المُشار إليها آنفًا) و«أشكال» الأديان الفردية (R 142; 286). إنَّ التمييز بين الأديان التي تعتمد الإله الشخصي وتلك التي لا تعتمده لا يكفي لتحديد ميزات الديانة الفردية.

إنَّ شلايرماخر قد بحث عن مبدإ حقيقي لتحديد تفرُّد الأديان، فلا يُمكن بلا شكٍّ أن يكفي عدد الاتباع لتحقيق ذلك. إنَّ مبدأ التفرُّد لا يُمكن أن يعني غير حَدْس خاص لـ **الكون**. إنَّ دينًا لا يمكننا أن نُخبِرَ بالحدسِ التأسيسي الذي يقوم عليه لن يكون دينًا. واعتمادًا على هذا المعيار، طرح شلايرماخر فكرة نُمو الأديان وتطوّرها بصفتها مهمّةً لامُتناهية: في كلّ ديانة، الحصاد وَفيرٌ والحاصدون قليلٌ (R 147; 292). ولا يُمكن أيَّ دين أن يتبجّح بأنَّه قد وصل إلى كماله، أي بأنه قد حقّق كليًّا الإمكانات المتضمّنة في الحَدْس الخاصّ به.

ومن وِجهة النظر هذه أيضًا، قلب شلايرماخر النظرة النقدية: فبدلًا من أن يُشبّه خاصّية الإلهام بعائق مذهبي متصلّب وثابت، أصبح حسّاسًا تجاهَ مرونة الدِّين وطبيعته الخلّاقة، المُفاجئة وغير المتوقّعة كتطوّر الأفراد. وينفتح هنا إمكان تحليل أنواع من التجربة الدِّينيَّة، وهو ما أصبح بإمكان وليم جيمس (William James) أن يشقّ الطريق إليه لاحقًا.

فطريقة شلايرماخر في تناوله الأديان المُلهمة تتجنَّب إذن عقبتي تجانس مُتجهتين في اتجاه معاكس: التجانس الباهت للدِّين الطبيعي والتجانس الضيّق في الموقف المتحيّز. ففي الحالة الأولى يعارض المبدأ الآتي: «إذا لم نشأ أن يبدأ دين مُعيّن من واقع ما، فلن يبدأ أبدًا، لأنَّه يلزمه أساس، ومن هذا الأساس وحده يُمكن أن ينبثق شيء ما ويصير مركزًا» (R 154; 301). وعندما يُساجل الدِّين الطبيعي الدِّين المُلهم وتحديداته، فهو يُساجل الحياة نفسها (R 155; 301). ومن جهةٍ أخرى، إذا كان المعنى الدِّيني والمعنى التاريخي يسيران متوازيينِ فلا شيء

يُسَوِّغُ قداسة العوارض التاريخية. فعلى مُفسّر الأديان التاريخية أن يمشي فوق شعرة رقيقة بين صلابة الأنظمة المذهبية المُغلقة وحرارة اللّامُبالاة (R 158; 305-306).

وما يسمح بتجاوز هذا الخيار، هو الأُطروحة التي مفادُها أنّه لا توجد ديانة نجحت بعد في مطابقةِ حَدْسها التوجيهي كلّيًّا. ويُفضي ذلك إلى استنتاج تأويلي مُهمّ. فالحكمة التأويلية: «فهم الكاتب أفضل مما فهم الكاتب نفسه» تَصْدُقُ أيضًا على التفسير الفلسفي للأديان المُلهمة. عند هذه النقطة بدا شلايرماخر قريبًا جدًّا من الأُطروحات التأويلية لصديقه فردريك شليغل (Frédéric Schlegel): الفهم يعني في الحقيقة إكمال ما يحتاج إليه أيضًا تجلّي الحقيقة، والسعي إلى استكمال الدِّين بفهمه على نحوٍ أفضل مما فُهم حتى الآن (R 156; 303). وأن نفهم دينًا مُلهمًا يعني أن نساعده على أن يفهم نفسه بأفضل مما فُهم حتى الآن. وخلافًا لما يُمكن أن نخشاه، لا تنطوي هذه الحكمة على ادّعاء للتفوُّق، لأنَّها تُشبه فرضيَّة أنّ الدِّين لا يُمكن أن يُفهم إلّا من خلال مرجعيته هو نفسه، وهو ما يعني أنَّ الانتماء إلى الدِّين شرط لا غنى عنه *conditio sinc qua non* في الفهم (R 159; 306).

«دين الدِّين»: خُصوصية المسيحية.

إنّ العملية التي تُتيح لحَدْس أساسي أن يتجسّد في دين محدّد غير قابلة في ذاتها للاكتمال. وهكذا يطرح سؤال شروط إمكان تفسير الصيرورة الدِّينيَّة التي عرفتها الإنسانية إجمالًا. وإذا كان الشرط لفهم حقيقي وداخلي لموقف ديني هو الانتماء إلى دين محدّد، أفلا يكون تفسير التطوّر الدِّيني على صعيد التاريخ الشامل مُطابِقًا لزير النساء في حقل التأويل حين يُغازل كلّ الديانات دون أن ينتسب فعليًّا إلى أيٍّ منها؟ بإمكاننا أن نصوغ السؤال نفسه بطريقة أُخرى: أيُعَدُّ التطوّر الدِّيني للبشريَّة صيرورة مفتوحة أم يُمكن، خلال «تتابع الأشكال اللّامُتناهية التي تظهر ثم تختفي مجدّدًا» (R 145; 289)، تحديد دين قادر على تقديم فُرصة لفهم هذه الديانات على نحو أفضل مما فهمت نفسها؟ فهذا السؤال، من غير أن يزعم اشتمال كلّ الديانات الأُخرى عليه، بعد صياغته بهذه العبارات، هو سؤال شلايرماخر المتعلّق بفرادة الديانة المسيحية.

وفي المقالة الخامسة، أبدى اهتمامه الدقيق بديانتين مُلهمتين فحَسْب:

اليهودية والمسيحية. ففي مُواجهة اليهودية، تجعل آلةُ العازف الماهر الصوتَ كثير النشاز. إذ لا يُمكن الحديث عن الديانة اليهودية، على ما يؤكّد شلايرماخر، إلّا بصيغة الماضي، لأنَّ المسألة، منذ زمن بعيد، تتعلّق بديانة ميتة. ولا يغيّر في الأمر شيئًا ألّا يكون بعضهم قد تعزّى بهذا الموت. فهل سؤالنا عن مدى كون اليهودية قد مهَّدت لمجيء المسيحية، هو ما يُسَوِّغ اهتمامنا بها؟ لا، ليس كثيرًا! عند قراءة الصفحات القليلة التي خصَّصها شلايرماخر لليهوديَّة يُصبح في إمكاننا أن نتساءل عن مدى إخفاء استنتاج وفاتها رغبة في موتها. الحقيقة أنّه لا يكتفي بالتنديد بالانحرافات التي عرفتها الطقوس الجامدة أو بالسخط على بعض التقاليد اليهودية البالية. إنَّ نقده يُصيب القلب: فهو يُشير إلى أنَّ جذر اليهودية يعرف **حَدْسًا بالكون** تُسيطر عليه فكرة الثواب الشامل والمُباشر (R 160; 307). وكلّ الخُصوصيات الأُخرى في اليهودية ـ مثل أهمية الحوار بين الله وشعبه، وموجبات شريعة القداسة، والنبوة والإيمان بمجيء المسيح ـ تقع على خلفية هذه الفكرة الطفولية التي لا تُعَدُّ إجرائية إلا في إطار ضيّق.

إنَّ المقارنة بين اليهودية والمسيحية تنقلب كليًّا لغير مصلحة الأولى. ثُمَّ إنَّ ثَمَّةَ فرقًا بسيطًا بالدرجة يبدو أنّه يفصل بين الديانتين، فإنَّ الثانية مُنحدرة تاريخيًّا من الأولى. وقد استخدم شلايرماخر أحد أكثر الكليشيهات غُموضًا في فلسفة التاريخ، الموروثة مباشرة من كتاب ليسينغ، **تربية الجنس البشري** *L'Éducation du genre humain*، ووصف اليهودية بأنّها تعبيرٌ ديني عن عقلية طفولية، وفي مقابلتها تمثّل المسيحية مرحلة من عُمر البشرية أكثر نُضجًا (R 160-161; 309). إنَّ العجز عن التوصّل إلى فهم اليهودية فهمًا «غير مجازي» «tautégorique»، وهو الذي كان سيُنصِفُها، يمثّل ضعفًا أساسيًّا في تحليل شلايرماخر.

إنَّ المكانة الاستثنائية التي يَهَبُها للمسيحية تتعلّق بالتاريخ الدِّيني بذاته، لا بالتصوّر المسيحي للعلاقة بين العهدين القديم والجديد فحسبُ. إنَّ فرادة المسيحية تعود إلى كونها تُقيم، أكثر من كلّ الديانات، رباطًا حميميًّا بين الدِّين والتاريخ، وهو ما يعني أنَّ عليها، لكي تفهم نفسها، أن تُسَوِّغَ نفسها أمام كل الديانات (R 163; 311)، وهذا التسويغ هو بالضرورة جِدالي، فالمسيحية كما يتبيّن من سلوك مؤسّسها ديانة متمرّدة لا تجلب السلام بل تجلب النار، في

الخارج كما في الداخل. وإذا كان المسيح قد طرد التجار من الهيكل، فقد فرض، للسبب نفسه، على تلامذته واجبًا غير محدود من القداسة التي وضعت حدًّا للتمييز بين المقدّس والمدنّس، كما كانت تُمارسه الديانات الأُخرى: هذا الحَدْس وجد تعبيره في شعور «الحنين من غير تحقّق» أو شعور «الحزن المقدّس» (R 168; 315) الذي يصحب كلّ لحظات الحياة المسيحية.

وثَمَّةَ علامة أُخرى مميّزة في الديانة المسيحية هي التبشير، أي ميلها إلى التوسّع. وليس هذا مظهرًا طارئًا بل هو الفكرة بالذات للمسيحية التي تعبّر عن نفسها في الحاجة والضرورة الحيوية الرامية إلى نشر تعاليم الإنجيل. فهل يعني ذلك أنَّ الديانة المسيحية مَدْعوة إلى الحلول محلّ كلّ الديانات الأُخرى؟ يرفض شلايرماخر بكلّ قوة هذا التفسير الذي ينعته بـ «الاستبدادي» (R 172; 322). فإذا كان جوهر الدِّين بالذات يحظر كلّ أنواع التماثل الرتيب، فإنَّ مجيء المسيحية لا يُمكن أن يعني أنَّ الإنسانية كلّها ستحمل في نهاية الأمر الزّي الدِّيني نفسه. لذلك ليس ظهور الديانة المسيحية مرادفًا لنهاية التاريخ الدِّيني للبشرية. إنَّ الطبيعة الروحية، تمامًا كالطبيعة الفيزيائية، تخشى الفراغ. ويخلص شلايرماخر في مقالته الخامسة إلى التنبّؤ بولادة قريبة لتشكيلات دينية جديدة.

لكن ماذا يعني نعت الديانة المسيحية بـ «دين الأديان» (R 172; 322) أو بـ «دين من الدرجة الثانية» (R 163; 311)؟ بتعبير آخر؛ أفلا يعني ذلك جعل المسيحية «الديانة المُطلقة»؟ واستمرار هذا السؤال في تقسيم المفسّرين يعكس الغموض في فكرة شلايرماخر نفسها[38]. ويظلّ التوتر قائمًا بين منظور دفاعي تسويغيّ له مكانة مميّزة في كتاب المقالات، حيث يشير شلايرماخر إلى أنَّ المسيحية لا تظهر، حتى في عين مؤسّسها، ديانةً وحيدة مُمكنة، كما أنَّ المسيح لا يقدّم نفسه وسيطًا وحيدًا، كما في كتاب **عقيدة الإيمان** *Glaubenslehre*، الذي يؤكّد بحزم تفوّق الدِّين المسيحي بصفته دينًا لا يقبل التجاوز.

---

(38) من أجل موقف أكثر دقة، انظر: Marianna SIMON, *La Philosophie de la religion dans l'œuvre de Schleiermacher*, p.286-311.

إنَّه السؤال الذي يتعلّق، في العُمق، بمعرفة ما يتميّز به حَدْس المسيح من الحُدوس الدِّينيَّة الأُخرى. فما المعايير الفلسفية التي تُتيح التعرّف في صورة المسيح لحَدْسٍ مركزي ومُمَهِّد لولادة الدِّين النهائي؟ إنَّ «فينومينولوجيا المسيح»، بحَسَب ما يُشير إليه كساڤييه تيلييت (X. Tilliette)[39]، التي يختتم بها المقالة الخامسة لا تقتصر على إظهار الهاجس «التسويغيّ» المتمثّل في اعتياد رؤية المسيح ثانية في ثقافة العصر، بل تندرج في المنظور المسكوني الجذري، منظور «التلاحم بين القدّيسين غير القابل للانقسام الذي يعترف بكلّ الأديان، وهو المنظور الذي يُمكن أن يزدهر فيه كلُّ دينٍ وينمو» (R 173; 323). وإذا كان شلايرماخر يدعو قرّاءه للنظر بحزم وجدّية إلى الوضوح والتنوّع والغنى في الفكرة الأساسية داخل المسيحية التي وجدت تعبيرها الأكمل في صورة المسيح، فليس ذلك لأنَّه رأى فيه نموذجًا للقداسة الكاملة أو عظمة نفس لا مثيل لها. إنَّ ما جعل منه صورة فريدة وإلهية هو «الوضوح الرائع الذي اكتسبته في جوهر تلك الفكرة العظيمة التي جاء يمثّلها، وهي فكرة أنّ كلّ شيء مُتناهٍ ويحتاج، لتواصله مع الأُلوهية، إلى وسائطَ علويَّةٍ» (R 167; 316). ولذلك فهو الوسيط **بامتياز**، حتى لو لم يكن **الوسيط الوحيد**. وعندما أشار شلايرماخر إلى أنَّ المسيح بلا شكٍّ مؤسّس ديانة لا مثيل لها، لا مؤسّس «مدرسة»، فإنه جعل نفسه الناطق باسم الفكرة القائلة بإمكان أن يكون المرء «مسيحيًّا» من غير أن يعرف المسيح. بهذه الطريقة، استبق أُطروحة «مسيحية مجهولة الهوية» تتعالى على الحدود الطائفية: «من يطرح الحَدْس نفسه أساسًا لدينه فهو مسيحي، بصرف النظر عن مدرسته، وعن مدى كونه قد استنبط دينه تاريخيًّا من نفسه أو من أيّ شخص آخر سواه» (R 169; 318).

أسئلة

ثَمَّةَ قرنان يفصلاننا عن الطبعة الأُولى من «الكتاب النَّمُوذَجي للدين الرومانسي»[40] هذا، أي كتاب **المقالات** *Discours*. فهل يُمكن الفيلسوفَ الذي

(39) Xavier TILLIETTE, *L'Intuition intellectuelle*, p.170.
(40) *Ibid.*, p.156.

يريد أن يتفكّر في الدِّين أن يعود إلى هذا الكتاب أيضًا؟ ما هو مؤكّد، على كل حال، هو أنَّ عددًا كبيرًا من الفلاسفة واللاهوتيين نهلوا منه. يكفي أن نفتح كتابَيْ أوغوست ساباتييه (Auguste Sabatier) **مدخل إلى فلسفة الدِّين من زاوية علم النفس والتاريخ**، أو **الأديان المعتمدة وديانة الروح** *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* ou *Les Religions d'autorité et la Religion de l'Esprit* لنَرى فيهما صدى مُباشرًا لبعض أُطروحات كتاب **المقالات**. فعندما يحدِّد ساباتييه الدِّين «بصفته رباطًا، علاقة واعية ومقصودة تُقيمها النفس المتألّمة مع القوة الخفيَّة التي تشعر أنَّها متعلّقة بها ومتعلّق بها مصيرها»[41]، علاقة تتحقّق أساسًا في الصلاة، فهو يحذو حَذْو شلايرماخر في حديثه عن «شعور التَّبعية المُطلقة». كذلك، في ظلّ هذا الفهم للدِّين الذي يرى في جوهره «الفعل الحيوي الذي تسعى الروح من خلاله إلى أن تَلوذَ بنفسها بفضل التعلّق بمبدئها» (م.ن.، ص24)، ليس للصِّيغ المذهبية مُسوِّغ وجود غير ترجمة التجربة الدِّينيَّة نفسها: «عندما يدخل الله في رباط، وفي علاقة مع نفس بشرية، يجعلها تخضع لتجربة دينية، من حيث ينبثق المُعتقد بوساطة التفكير. ما يُشكّل الإلهام إذن، ما ينبغي أن يكون عليه معيار حياتنا، هو التجربة الدِّينيَّة الخلّاقة والمُثمرة، التي تحدث أولًا في نفوس الأنبياء، والمسيح والرسل» (م.ن.، ص308). وسنرى في وقت لاحق أنّ هذه الصِّيغ والعبارات تعودُ، مُباشرة، إلى شلايرماخر، وأنّها أثارت شكّ «الرمزية الإيمانية» التي بات لها دور مركزي في أزمة الحداثة.

وبعد قرنين من الزمن، طُرح السؤال عن قدرتنا على السماح لأنفسنا بأنْ نكون أكثر رومانسية من الرومانسيين، بحَسَب ما أعلن كارل بارت (Karl Barth). وفي نهاية القرن الذي نحن فيه (العشرين) قد يبدو مُغريًا أن نُعيد قراءة كتاب **المقالات** بمنظور «ما بعد حَداثيٍّ»، منظور قد ينتمي إلى الرومانسية الجديدة. وفي جميع الأحوال، لن يكون في مقدورنا التقليل من شأن الاعتراضات النقدية على تصوّر شلايرماخر للدِّين خلال مرحلة انتشار الكتابين: **المقالات** و**عقيدة الإيمان**.

(41) Auguste SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Paris, Fischbacher, 1897, p.26.

أشكال سوء التفاهم المُرتبطة بالمُطالبة باستقلالية الدِّين في مُواجهة الأخلاق والميتافيزيقا.

ثَمَّةَ صعوبة أُولى تتعلّق بالطريقة التي يؤكّد بها شلايرماخر استقلالية الدِّين عن الميتافيزيقا والأخلاق. فهل يعني ذلك، بحَسَب ما توصي به بعض التعبيرات في كتاب **المقالات**، أنَّ الدِّين كلما ابتعد عن الفكر وكلما تجنّب الانخراط في العمل، ظلَّ أكثر أمانة لجوهره؟ الطبعة الثانية من كتاب **المقالات** بينت الهاجس الذي أبداه شلايرماخر في تجنّب الاستنتاج الخادع الذي مفادُهُ أنّ اللاأخلاقية أفضل حليف للدِّين! أمّا كتاب **عقيدة الإيمان**، فبدا أكثر وضوحًا على هذا الصعيد.

كذلك، ينبغي أن نبيّن إيجابيًّا أنّ التمييز الفينومينولوجي بين جوهر كلٍّ من الدِّين والأخلاق والميتافيزيقا، وهو تمييز يمنع الخلط بينها، لا يعني بأيّ حال من الأحوال غياب العلاقة على صعيد التجربة الدِّينيَّة الملموسة(42). إنَّ الإيمان الأصيل لا يُمكن أن يُعارِضُ المعرفة، ثُمَّ إنّ مصلحته تقتضي، فوق ذلك، أن ينتشر من خلال تمثّلات ذهنية ومفاهيم. وبشأن هذه النقطة أيضًا يقدّم كتاب **عقيدة الإيمان** تلطيفًا قويًا لما ورد في كتاب **المقالات**. في حين يمكن أن يتكوّن لدينا انطباعٌ، من خلال كتاب **المقالات**، مفادُهُ أنّ الدِّين يُفهم، فهمًا أفضل، عندما يتحرَّر من أيّ تمثّل ذهني محدّد لِلَّهِ. ثم جاء كتاب **عقيدة الإيمان** *Glaubenslehere* ليقلب المنظور: عندما يكتشف المؤمن الصِّلة بتمثّل الله، عندها فحَسْب يصل الشعور بالتّبعية المُطلقة إلى ذُروة وضوحه(43).

تعريف الدِّين.

إنّ جُزءًا كبيرًا من تاريخ تلقّي كتاب **المقالات** كان ينصبّ على المُساجلات بشأن تعريف الدِّين وأشكال سوء التفاهم التي حرّكت الوعي الذاتي

---

(42) للوقوف على مفصّل لهذه العلاقات الإيجابية، انظر: الفصلين الثاني والثالث من كتاب بيار دومانج، ص77-174.

(43) *Glaubenslehre*, § 4, 4.

المُباشر المُطابق لـ «الشعور المُطلق بالتَّبعية»[44]. ونجد الأصداء الأُولى لهذه المُجادلات في أول «رسالة إلى لوقا»، وفيها يُواجه شلايرماخر الاتهام بالعودة إلى تصوّر طفولي للدِّين[45]، وهو تصوّر مفاده أنَّ الشعور ليس سوى الانعكاس الذاتي لصورة موضوعية (م.ن. ، ص126)، أو أنَّ الشعور بالتَّبعية المُطلقة يعطّل الحرية الإنسانية (م.ن. ، ص130). إنّ نقد برتشنايدر (Bretschneider) في الغالب هو أنَّ الشعور بالتَّبعية المُطلقة حينَ لا يكون له رسوخ موضوعي في فكرة الخير، يختلط بالشعور الصافي بالخوف والرعب اللذين يبدو أنَّهما يُثيرانه بقوة. ويتلَخَّص جوابه في القول إنَّ الأشكال التي هي أكثر فظاظة من الشعور الدِّيني، التي يبدو أنَّ الشعور الغالب فيها هو الرعب أمام الآخر، الذي هو الله، جديرة بالاحترام مثل تعبيراته التي هي أكثر سُموًّا. ويُضيف إلى ذلك الحُجّة القائلة إنَّه لا يكفي أن يكون الشعور غامضًا ليكون تقيًّا، أي يعبّر عن تَبعية مُطلقة (م.ن. ، ص131).

إنَّ شلايرماخر قد قبل اعتراضات المُعترضين عليه على مَضَض، مُقتنعًا بأنَّ عدم القدرة على فهم أُطروحاته الحقيقية، بمعزل عن أيّ شقشقة لغوية، إنَّما تعود جذوره إلى سوء فهم عميق لا يصل معه النقاش الهادئ إلى نتيجة إيجابية. إنَّ الخيار الأساسي يكمن، عنده، في معرفة مدى كون الدِّين هو ابن اللاهوت أو العكس (م.ن. ، ص127)، وهو ما يعني أيضًا أنَّ ما يقصد الحديث عنه هو وجود «وقائع تجريبية موجودة فعلًا» (م.ن. ، ص132).

إنَّ الاعتراضات التي ستُصاغ في السِّجال اللاحق يُمكن تصنيفها في ثلاث خانات: عاطفيَّة، وصوفية، وذاتية.

وسوء التفاهم الأكبر - الذي يفسّر على نحو خاص التحفّظ الكاثوليكي على هذا المشروع - يتمثّل في الارتياب في أنّ شلايرماخر قد ذوَّب التحديدات الموضوعية للإيمان في الذاتية العاطفية للأحوال النفسية. ومن المُفيد أن نتذكّر أنَّ الكلمتين اللتين يتألّف منهما تحديد الدِّين ليستا من ابتكار شلايرماخر، وأنَّ

---

(44) بشأن تاريخ تلقّي هذا التعريف، انظر:
Gunter SCHOLTZ, *Die Philosophie Schleiermachers*, p.127-140.

(45) *Erstes Sendschreiben an Herrn Dr. Lücke*, p.123.

لهما معنى محدَّدًا. إنَّ صورة «تبعية» الوجود الفاني بإزاء الله موجودة لدى ديكارت وكذلك لدى ليبنتز. وكان ثيودور غوتليب ڤون هيبل(Theodor Gottlieb von Hippel)، صديق كانط، قد عرّف التقوى بأنّها «شعور بالتَّبعية»، مُبيِّنًا أنَّ الأمر يعني شعورًا بالحرية والأمن في آن معًا. ليس أكيدًا إذن أنَّ الأمر يعني اختزالًا سيكولوجيًا للدِّين لا يحتفظ بغير قيمة عاطفية للمشاعر الدِّينيَّة، مُهملًا وجوهها المعرفية. إنَّ الشعور، كما فهمه شلايرماخر، يشمل المعرفة والسلوك. وهو بهذا المعنى يُشبه كثيرًا ما أسماه هايدغر وجدانًا أوّليًا *Grundbefinlichkeit* أكثر مما يشبه حالة نفسية أو انفعالية. وبهذا المعنى، في الأقل، يمكن أن تُفهم أُطروحته القائلة إنَّ الشعور الدِّيني، بعيدًا عن كونه ثابتًا في فكرة ذهنية أو صورة، يعبّر عن «علاقة وجودية مباشرة» (*ein unmittelbares Exis*tential*verhältnis*) (م. ن.، ص126).

إنَّ شلايرماخر، بعيدًا عن كونه «ذاتيًّا» بالمعنى الفرديّ للكلمة، يفهم الشعور بأنّه شكلٌ أصلي من التملّك الذاتي الذي يَصْدُقُ بالطريقة نفسها على كلّ وعي بشري. بهذا المعنى يُمكن تقريبه، كما يفعل كريستيان برنر[46]، من الإدراك الذاتي المُتعالي الكانطي.

ومن بين أكثر الانتقادات حدّة التي وُجّهت إلى شلايرماخر، نجد النقد الذي صدر عن إميل برونر باسم اللاهوت الدياليكتيكي[47]. إذ استند برونر إلى التعارض القوي بين التصوّف والكلام، ورأى أنّ شلايرماخر هو عالم اللاهوت الذي نبش وكر التصوّف السيكولوجي. فما دامَ التصوّف يشدّد على نحوٍ رئيسي على «المُتعة المُطمئنة» بالإلهي، بصرف النظر عن موقف شلايرماخر منها، فقد استند برونر إلى التعارض القوي بين التصوّف والكلام، ولم يكن أمامه سوى كبح الفعل الأخلاقي والالتزام، بدلًا من أن يُطلق له العِنان. وبالرجوع إلى التأويل الذاتي لفيورباخ، قدَّم برونر شلايرماخر في صورة

---

(46) Christian BERNER, «Dieu et l'aperception transcendantale», p.73-78.

(47) Emil BRUNNER, *Die Mystik und das Wort, Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, Tübingen, 1924.

كتاب بيار دومانج يبدأ بنقاش نقدي لكتاب برونر الذي «يشتمل على كلّ الانتقادات المُوجّهة إلى شلايرماخر تقريبًا» (ص7).

نسخة من فيورباخ مُتناقض مع نفسه[48]. والأمر واضح في نظر برونر: إنَّ شلايرماخر ناطق باسم إحدى فلسفات المُحايثة التي تظهر عاجزة عن تفهّم فرادة صورة المسيح، ومِن ثَمَّ هي عاجزة عن فهم تقدّم المسيحية على سواها من الأديان. لا شيء في الحقيقة يَحول دون أن نعتقد، بحَسَب ما يشير إليه جرهارد إبلينغ (G. Ebeling)، أنَّ هذا الشعور بالتَّبعية الجذرية يُمكن أن يتمفصل بطرائقَ شتى، بحَسَب الطبيعة الخاصة بكلّ دين.

التنكّر لليهودية.

حتى إذا كانت الانتقادات الفظّة للديانة اليهودية تندرج ضمن عقلية تلك المرحلة، وحتى إذا كان شلايرماخر قد أثَّرَ فيه ليسينغ في كتابه **تربية الجنس البشري**، فلا يُمكن تجنّب سؤال: هل كان العجز عن إعطاء اليهودية حقها ذا دلالة لاهوتية محضة، ومُرتبطًا بالعجز عن تفسير الصِّلة بين العهدين القديم والجديد تفسيرًا صحيحًا؟ الحقيقة أنَّ القُصور اللاهوتي يُخفي عجزًا فلسفيًّا نجده كذلك لدى مُفكِّرين آخرين، ويُساعدنا نموذج روزنتسفايغ (Rosenzweig) على فهم طبيعة هذا العجز على نحوٍ أفضل.

فرادة المسيحية وتاريخ الأديان.

إذا أمكن عَدُّ كلّ دين من الأديان ذا شخصية فردية، فلا يمكن وجود تعبير يُجسّد جوهر الدِّين تجسيدًا حاسمًا. إنَّ شلايرماخر هيّأ الأرضية حين أعلن نصّ هذا المبدإ. إنَّ تأويلًا أكثر عُمقًا للحَدْس الذي شكّل قوام الدِّين المسيحي نفسه، بإمكانه أن يضع حدًّا لصراع التأويلات. السؤال، في النهاية، هو: بأيّ معنى يُمكن القول إنَّ الديانة المسيحية تجسّد على أكمل وجه مُمكن جوهر الدِّيني بالذات؟ ويقودنا هذا السؤال إلى التساؤل عن فرادة مؤسّس الدِّين المسيحي، مُقارنة بمؤسّسين دينيين آخرين. أهو، ببساطة، المُمثّل الأكملُ لفكرة التوسّط الذي يميّز الأديان أم هو **الوسيط** *katexochen* بامتياز؟ فالذي يراهُ كارل بارت أنَّ هذا هو السؤال الذي يحسم، في نهاية الأمر، مسألة قبول لاهوت فلسفة الدِّين عند شلايرماخر.

---

(48) Emil BRUNNER, *Die Mystik und das Wort*, p.175.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, édité par G. Meckenstock, *Kritische Gesamtausgabe* I, 2, Berlin-New York, de Gruyter, 1984, p. 185-326; édition de travail par H. Rothert, sur la base de la première édition de 1799, Hambourg, Felix Meiner, 1961; trad. I. J. Rouge: *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés,*. Paris, Aubier-Montaigne, 1944.

Dialectique (1814-1815), trad. Christian Berner et Denis Thouard, Paris, Éd. du Cerf, 1997.

Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (1821-1822). Kritische Gesamtausgabe, vol. 7/1, éd. H. Peiter, Berlin-New York, de Gruyter, 1980.

Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft; trad. B. Kaempf et P. Bühler: *Le Statut de la théologie. Bref exposé*, Paris, Éd. du Cerf, 1994.

لائحة المراجع.

BARTH, Karl, *Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert*, t.II, Munich, Siebenstern, n°178, 1975, p.363-402; trad. Lore Jeanneret: *Théologie protestante au XIXᵉ siècle. Préhistoire et histoire*, Genève, Labor et Fides, 1969, p.233-273.

——. «Nachwort», dans Heinz BOLLI (éd.), *Schleiermacher-Auswahl*, Munich, Siebenstern, n°113/114. 1968, p.290-312; trad. dans: *Théologie protestante au XIXᵉ siècle*, p.445-465.

BARTH, U., OSTHÖVENER, C.D. (éd.), *200 Jahre «Reden über die Religion». Akten des I. Internationalen Kongresses der Schleiermacher - Gesellschaft*, Halle, 14-17 mars 1999, Berlin, 2000.

BAUR, F.C., *Die Christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie* (1835), Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 2ᵉ éd. 1967.

BERNER, Christian, *La Philosophie de Schleiermacher*, Paris, Éd. du Cerf, 1995.

——. «Dieu et l'aperception transcendantale. Aspects du problème de "Dieu" dans la philosophie de Schleiermacher», *Archives de philosophie*, n° 63 (2000), p.63-78.

BRITO, Emolii, «Le rapport de la religion à la métaphysique et à la morale chez Schleiermacher», dans Marco OLIVETTI (éd.), *La Philosophie de la religion entre l'ontologie et l'éthique*, Padoue, CEDAM, 1996, p. 643-662.

BRUNNER, Emilli, *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermacher*, Tübingen, 1924.

DEMANGE, Pierre, *L'Essence de la religion selon Schleiermacher*, Paris, Beauchêne, 1991.

DIEDERICH, Martin, *Schleiemachers Geistverständins. Eine systematishc - theologische Untersuchung seiner philosophischen und theologischen Rede vom Geist*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

HERTEL, F., *Das theologische Denken Schleiermachers, untersucht an der ersten Auflage seiner Reden «Über die Religion»*, Zurich, 1965.

HUBER, E., *Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher*, Leipzig, 1901.

JEANROND, WERNER G., «Friedrich Schleiermacher», dans Frierdrich NIEWÖHNER et Yves LABBÉ, *Petit Dictionnaire des philosophies de la religion*, Paris, Brepols, 1996, p. 625-653.

JORGENSEN, T. H., *Das religionsphilosophische Offenbarung - sverständnis des späteren Schleiermacher*, Tübingen, 1977.

RITSCHL, Albrecht, *Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands*, Bonn, 1874.

SCHOLTZ, Gunter, *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.

SCHRÖDER, M., *Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums. Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion*, Tübingen, 1996.

SIMON, Marianna, *La Philosophie de la religion dans l'œuvre de Schleiermacher*, Paris, Vrin, 1974.

——. «Sentiment religieux et sentiment esthétique dans la philosophie religieuse de Schleiermacher», *Archives de philosophie*, n°32 (1969), p.68-90.

STALDER, R., *Grundlinien der Theologie Schleiermachers I. Zur Fundamentaltheologie*, Wiesbaden, 1969.

TICE, T. N., *Schleiermacher Bibliography*, Princeton (New Jersey), 1996.

WELKER, K. E., *Die grundsätzliche Beurteilung der Religions-geschichte durch Schleiermacher*, Leyde-Cologne, 1965.

الفصل الثاني

الدِّين والمعرفة المُطلقة

- جورج فلهلم فريدريك هيغل -

إذا كانت سنة 1799 قد شهدت بمعنى ما ولادة النَّمُوذَج العقلاني - النظري في فلسفة الدِّين، فإنَّ سنة 1821 تمثّل مَعْلمًا لا يقلّ أهمية على طريق بناء فلسفة الدِّين بصفتها تخصُّصًا فلسفيًّا مستقلًّا. ففي فصل الصيف من تلك السنة، قدَّمَ جورج فلهلم فريدريك هيغل (Georg Wilhem Freidrich Hegel) (1770-1831) أوّلَ مرة في جامعة برلين دروسًا تحمل عنوان «فلسفة الدِّين»، وهي دروس أعادها معدّلةً عام 1824 وعام 1827، وكذلك في سنة وفاته عام 1831. وما قد يُثير الدهشة هو التاريخ المتأخّر نسبيًّا لتلك الدروس، إذا عُلِمَ أنَّ اهتمام هيغل بالدِّين يعود إلى دراسته في قسم اللاهوت في جامعة توبنغن، حيث كان زميلاه في الدراسة هولدرين وشيلّنغ. وتدل الكتابات اللاهوتية التي وضعها في شبابه على أنَّه اقتنع باكرًا بأنَّ الدِّين من أهم شؤون حياتنا، غير أنَّ طريق هذا الاعتقاد المُوصل إلى بَلْورة تصوّر منهجي لِـ «فلسفة الدِّين»، وهو الذي يقبل أن يتحوّل إلى مادة للتعليم الجامعي، كان طويلًا ومزروعًا بالفِخاخِ. وأسباب هذا التكوّن المُضني متعدِّدة.

1. سببٌ خارجي متمثّل في أنَّ فلسفة الدِّين، بالرَّغْم من كثرة العنوانات المتعلّقة بالله والدِّين *De Deco et religione* على أغلفة المؤلّفات في بداية القرن التاسع عشر، ظلّت تخصُّصًا جامعيًّا لم ينشأ بعد.

2. سببٌ ثانٍ مُلازم لمؤلّفات هيغل، يعود إلى الفكرة التي كوّنها عن الفلسفة. إذ رأى أنَّ المرءَ لا يحقُّ لها أن يتحدَّث عن الفلسفة إلّا إذا كان متمكّنًا

بقوة من استخدام المفاهيم. فهناك فَرْق بين الكتابة عن الموضوعات الدّينيّة بلهجة الوعظ شيئًا ما، وأن تُعطى شكل معرفة منهجيّة مُترابطة بوضوح مع سائر المنظومة الفلسفية التي تعبّر عن التماسك الأصلي للواقع الفعلي.

3. السبب الذي بدا أنّه أدّى دورًا حاسمًا في قرار تدشين ورشة فلسفة الدِّين، وهو ظهور كتاب **عقيدة الإيمان** لشلايرماخر والطبعة الثالثة من كتابه **مقالاتٌ في الدِّين** سنة 1821. ولحظة كان هيغل يستعدّ لإعادة طباعة كتابه **الإيمان والعلم** نظر إلى زميله المشهور في كلية اللاهوت بصفته خصمًا خطيرًا. وتُظهِرُ مُراسلته إلى كارل دوب (Karl Daub) عمق ارتيابه، بما أنه يشكّ في أن شلايرماخر يلعب بأدوات مخادعة (*dés pipés*) في عرضه للدوغمائية المسيحية. وإن مراسلته لتلميذِهِ هنريش (H.W.F.Hinrichs)، في هايدلبرغ، تعكس رغبته في إعلان الحرب على تصوّر للدِّين رآه اختزاليًّا. والمقدّمة التي وضعها هيغل لكتاب هنريش **الدِّين في صِلاته الباطنية بالعلم** *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft* الصادر سنة 1822 هي العَرْض الأول المُبرمج لتصوُّره لفلسفة الدِّين، وهي مطبوعة بمُجادلة حامية لتعريف شلايرماخر للدِّين بأنّه «شعور جذري بالتَّبعية». إذ يصحّ هذا التعريف، عند هيغل، على الكلب أكثر مما يصحّ على الكائن الروحي الذي هو الإنسان![1].

كتابات هيغل عن «فلسفة الدِّين»

فلسفة الدِّين الهيغلية تبدو ورشة شاسعة نُقِّحَتْ باستمرار. وليس لدينا مؤلّف مكتوب بيد هيغل بالذات يشتمل على فلسفته الدِّينيَّة. ولا شكَّ في أنّ مؤلّفاته المنشورة تشتمل على مسوّدات مُهمّة لتصوّره للدِّين. هكذا يُعاين في كتابه **فينومينولوجيا الروح** (1805-1806) صورًا متعدّدةً للوعي الدِّيني الذي يؤدّي دورًا مركزيًّا على الطريق المُوصل إلى المعرفة المُطلقة: «الوعي الشقيّ»[2] الموزّع بين المُتناهي واللّامُتناهي؛ والعلاقات المعقّدة التي انعقدت في عصر الأنوار بين التديّن التّقوي والعقل النّقدي؛ وتصنيف الدِّين اليوناني على أنّه «دين الفنّ»؛ وتأويل موت

(1) «إذا لم يَقُم الدِّين في الإنسان إلّا على شعور، فليس له فعليًّا غير الشعور بتبعيته، والكلب في هذه الحالة أفضل مسيحي لأنّه هو الذي يتحمّل هذا الشعور في أفضل صُوره، ويعيش عَيشًا رئيسًا بهذا الشعور» (مقدّمة لكتاب هنريش).

(2) *Phénoménologie de l'esprit*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p.237-251.

المسيح على الصليب على أنَّه «جمعة الآلام النظري»، إلخ. ويضاف إلى ذلك فرع «الروح المُطلق» في موسوعة العلوم الفلسفية (1817)، وكذلك بعض المقدّمات والمُراجعات الغنيَّة الطويلة.

غير أنَّ هيغل لم يبدأ إلّا في برلين بوضع الخُطوط الكُبرى لتأويل منهجي للدِّين. وفي تاريخ نشر هذه الكتابات، التي لم يكتمل نشرها بعد، تختلط قضايا النشر النقدية اختلاطًا كبيرًا بقضايا التفسير التأويلية.

ومنذ عام 1832، أي بعد مرور عام على وفاة هيغل، قدّم زميله وصديقه اللاهوتي كونراد فيليب مارهينكه (Konrad Philipp Marheineke) إلى الجمهور أول طبعة من دروس المعلّم، التي كانت مخطوطاتٌ منها قد ظهرت قبل ذلك. كانت هذه الطبعة محكومة بهمّ مُزدوج: تقديمها على شكل كتاب، وتنفيذ «وصية» الاهتمام بنصوص المُحاضرات الأخيرة. والطبعة الثانية الصادرة سنة 1840 يعود الفضل فيها إلى اللاهوتي برونو بوير (Bruno Bauer) الذي تحوّل لاحقًا إلى مُلحد. وقد ظهرت في مرحلةٍ توزّع فيها تلامذته بين معسكرين مُتواجهين: «اليمين» الهيغلي الذي مال إلى قراءة «لاهوتية» للنَّسق الهيغلي، ونجوم «اليسار» الهيغلي الذي أشار إلى ما في فكره من نزعة إلحادية ونزعة وحدة وجود مُقنّعة. وذلك يكشف عن السبب الذي دعا الناشرين لاحقًا، ومنهم لاسون (Lasson) مثلًا صاحب الطبعة الثالثة (1925-1929)، ربما بغير حقّ، إلى أنّ يُعربوا عن شكّهم في أن تكون طبعة بوير (B. Bauer) متأثرة بمواقف أيديولوجيَّة. وكان ينبغي الانتظار إلى نهاية سبعينيّات القرن العشرين وبداية الثمانينيّات فيه لنشهد ظهور طبعة جديدة تُهَيِّئُ الأرضية للطبعة النقدية اللاحقة. المقصود بذلك نشر محاضرات سنة 1821 على يد إيلتينغ (K.H. Ilting)، ثم طبعة فالتر ييشكه (W. Jaeschke)[3] التي تتضمّن كلّ المخطوطات

(3) *Vorlersungen über die Philosophie der Religion*, 2 vol.; t.I: *Einleitung. Der Bergriff der Religion*, éd. W. Jaeschke, Hambourg, Felix Meiner, 1993; trad. Pierre Garniron: *Leçons sur la philosophie de la religion. Première partie. Introduction: Le concept de la religion*, Paris, PUF, 1996 (abrégé: Rel. phil.).

بالنسبة إلى الاستشهاد بالجزء الأول، سنُضيف بين مُزدوجين المراجع في صفحات الترجمة الفرنسية. وأفضل عرض إجمالي لفلسفة هيغل الدِّينية متاح حاليًا هو كتاب فالتر ييشكه:
Walter JAESCHKE, *Die Religions philosophie Hegels*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

المكتوبة بخطّ هيغل بالذات والمنقولة عن مُحاضراته، والمقدّمة بترتيبها الزمني. هذه الطبعة هي التي مَكَّنَتْ أوّلَ مرة من قراءة **فلسفة الدِّين** *Religionsphilosophie* الهيغلية قراءة جينالوجيَّة، وهو النصّ الذي سننطلق منه في قراءتنا الخاصة للفكر الهيغلي.

التصوّر الهيغلي لفلسفة الدّين

مقدّمات المُحاضرات تُبيّن أنَّ المشروع الهيغلي محكوم بهمّ مُزدوج: الهمّ الإبستيمولوجي القاضي بتحديد كيان الحقل المعرفي، داخل نظام المعرفة الفلسفية، وذلك بتوضيح العلاقة بالحقول المُرتبطة به؛ والشعور القوي بالراهنية وبإلحاحية المُحاولة الفلسفية لفهم الدِّين ولتحديد الحقيقة التي ينطوي عليها.

فلسفة الدّين وحاجات العصر الثقافية.

ليس التفكير الفلسفي في شأن الدِّين، في نظر هيغل، مطلبًا من داخل الفلسفة فحَسْب، بل هو استجابة أيضًا لحاجة عميقة في ثقافة عصره. وقد أشارت المقدّمات أكثر من مرة إلى **حاجة العصر** *Zeitbedürfnis* التي اتّخذت صورة «حاجة إلى المُصالحة». وفلسفة الدِّين، كما تصوّرها هيغل، هي وَحْدَها قادرة على تلبيتها. ونجد هذه الأفكار على امتداد الفصل الطويل: «الإيمان والأنوار» في **فينومينولوجيا الروح**، حيث كان هيغل قد حاول أن يحلّل أزمة الوعي الدِّيني الناجمة عن مُواجهة عقلانية **الأنوار** النقدية. وثَمَّةَ صيغة رمزية تلخّص حدّة هذه الأزمة: في نهاية عصر **الأنوار** صُوِّر الدِّين بأنه «**أنوار غير محقّقة**»[4]، أي وَعيٌ مُحبط مسكون بظمإٍ للمُطلق لا يُمكن البتَّة إرواؤهُ من طريق العقل. وكانت الرغبة قوية حينذاك في اللجوء إلى الغُلُوّ العاطفي التَّقوي والوَرَع الدِّيني، أي بتعبير آخر لافت في الفصل نفسه من كتاب **فينومينولوجيا الروح**،

(4) «ما دامَ [الإيمان] بلا مضمون ولا يُمكن أن يبقى في هذا الخَواء، أو ما دامَ قد تجاوز المُتناهي الذي هو المضمون الوحيد، فهو لا يجد غير الخَواء. إنَّه تطلّع محض؛ حقيقته ما وراء الخواء لا يُمكن أن نجد له مضمونًا مناسبًا، فلا شيء يمتّ إليه بصِلة. فجأة صار الدِّين هو **الأنوار**، أي وعي العلاقة بين المُتناهي بصفته كائنًا في ذاته والمُطلق المجرّد من أيّ محمول، غير المعروف وغير القابل للمعرفة؛ إلّا إذا كانت **الأنوار محقّقةً**، في حين أنَّ الدِّين **أنوار خائبة**» (**فينومينولوجيا الروح**، ص507).

الرغبة في الانغلاق داخل الغموض الدافئ وطنين الوَرَع اللذين لا يُصغيان إلى موسيقى المفهوم[5]. إنَّ الوَرَع الدِّيني *(Andacht)*، الذي يظلّ عصيًّا على الفهم المفاهيمي بالمعنى الدقيق، هو فكرة تماسيَّة tangentielle تتجنّب الاحتكاك بالشيء نفسه؛ وهي لذلك لا تُفضي إلى أية معرفة جديرة بهذا الاسم.

وتُضيف مُقَدّمات محاضرات فلسفة الدِّين تفكيرًا في أزمة الأرثوذكسية اللاهوتية. وقد تعرّضت العقيدة المسيحية، في نظر هيغل، لحالة مُزرية من التهميش الثقافي والتأكُّلِ الفكري. لقد عمل اللاهوتيون على إخضاع مجالَي المعرفة الدِّينيَّة المُتعلّقيْن بالمسيح وبفكرة المخلِّص لعملية أنْسنة (إنسان) وتخليق (أخلاق) ونَفْسنة (علم نفس)، أي جرّدوهما من طابعهما العقدي لجعلهما مقبولين وجديرين بالتصديق. و«العذاب الأبدي» أو «النعيم الأبدي» عبارتان لم تظهرا بعد ذلك على لسان اللاهوتيين. إنَّ هيغل أطلق حُكمًا شديد القسوة على مُحاولات اللاهوتيين المخفقة في زمنه، الذين سعَوْا إلى التخلص من المأزق فعقدوا مواثيق مُبهمة مع العقلانية المُتديّنة ومع التفسير النقدي للكتاب المقدّس ومع التبحّر التاريخي.

1. إنَّ غموض العقلانية المتديّنة يعود إلى كون هذا «اللاهوت» يختزل الله الحيّ في الإيمان في الفكرة الخاوية، الفارغة والفقيرة، فكرة الكائن الأسمى، الذي لا يعدو أن يصبح عند مواجهته حاجات النفس الدِّينيَّة رأسًا ميتًا *caput mortuum*. إنّ اللّاأدريَّة التي تُنكر قيمة العقل هي الظلّ الوفي للألوهية. هذه اللّاأدرية تظهر بوجهين، بوجه لاهوتي أولًا، على شكل مقولة أنّ العقل البشري وحده عاجز عن معرفة الله المُوحى بالإيمان، وبوجه ميتافيزيقي ثانيًا، على شكل حُجّة أنّ لا وجود لمعرفة إلّا في ما يتعلّق بالمُتناهي (الإنسان) بحيث يفلت اللّامُتناهي أو المُطلق من قبضة المفاهيم البشرية.
2. ثُمَّ إنَّ الانكفاء على التبحّر العلمي التاريخي لا يقلّ غموضًا. وإنّ الرغبة

(5) «Son penser, comme ferveur, demeure le bourdonnement informe du bruit des cloches ou une chaude nébulosité, un penser musical qui ne parvient pas au concept, lequel serait l'unique mode immanent ob-jectif» (p.242).

في تحويل اللاهوت العَقَدي والعقلاني تحويلًا كليًا إلى دراسات تاريخية متخصّصة ـ أن يُعتقَدَ مثلًا أنّ علم العقيدة ينبغي أن يُبدل بتاريخ العقائد ـ وهم خطير. لقد رفض هيغل ذلك عِدَّةَ مرّاتٍ من خلال صورة خبير المحاسبة الذي يتخيل أنَّه يكفي المرء أن يُمسك دفتر الحسابات ليُصبح هو مالك المشروع (Rel. phil. I, 44; 41). إنَّ اللاهوت التاريخي الذي يكتفي بالانشغال بـ «التمثّلات والتصوّرات التي لدى آخرين»، والذي «يروي حكايات لا مكان لها في العقل الذي هو عقلنا، ولا تستوجب الحاجة إلى عقلنا» (م.ن.، I، 69؛ 64)، هو في أحسن الحالات لاهوت اختزالي يُخلي الساحة لنزعة التطرّف في الفلسفة العقلانية التي تَعُدُّ نفسها حارسة لحقائق الدِّين العليا.

3. وإنّ القراءة العقلانية للكتاب المقدّس تحوّله إلى مجرّد «أنف من شمع على افتراض أنه يعبّر عن **كلام الله**» (م.ن.، I، 40؛ 37)، ولاسيّما عندما يُصبح نقد النصّ، مقرونًا بإفاضة لا حدّ لها في جزئيات المصادر النصية، هو سيد الموقف.

والأثر الثقافي الإجمالي لهذه الانحرافات هو اللّامُبالاة الدِّينيَّة المُعمّمة (في هذا المجال في الأقل، يلتقي حُكمُ هيغل الحُكمَ الذي أطلقه شلايرماخر في كتاب **المقالات**) التي تسمح بأن تترك على هوامش المُجتمع المثقف ذا نزعة ذاتيَّةٍ دينيةٍ فظّة على نحوٍ متفاوتٍ، وليس للدِّين عندَها أية حقيقة موضوعية، إذ لا تعدُّ كلّ الأمور إلّا مجرّد أحوال وجدانية متحمّسة. إنَّ ضعف هذا الموقف يكمن في كونه يُغفِلُ أنَّ الحقيقة، بعيدًا عن كونها تجريدًا، «شيء ملموس وكمال محتوى» (م.ن.، I، 44؛ 41). إنَّ تديّنًا في مثل هذا المستوى من الإبهام يُمكن أن يستقرّ على أيّ شيء تقريبًا، بحَسَب ما يُبيّن هيغل في مثل جورج ساند (George Sand) التي تحوّل حب الأقارب إلى دين، أو، كما يظهر في المثل المُعاصر، دين يذوب في «كآبة الروح» الارتجاجيَّة المحضة في تديّن **العصر الجديد** *new age*.

ويبيّن هيغل، من زاوية تاريخية، أنَّ الانفصال بين الوعي العادي الدنيوي (*Weltliches Bewußtsein*) والوعي الدِّيني الوَرِع، الذي بلغ ذُروته في عصر الأنوار، كان قد تحقّق عبر مرحلةٍ زمنيَّةٍ طويلة. فمنذ أن وُجد الإنسان أنشأ

اختلافًا بين المدنّس والمقدّس. وقد حوّلت الحداثة هذا التوتّر إلى صراع مفتوح، ولم يَعُد **الإنسان المتديّن**، الذي يميّز بين الدنيوي (المدنّس) والمقدّس، هو سيّد اللعبة، بل صار يُواجِهُ الإنسان الدنيوي الذي وضع رؤيته اللّادينية للعالم في مواجهة الفهم الدِّيني الذي يَجهَرُ به الإنسان الوَرِع. وفي إمكاننا القول، بلغة إريك فايل (Eric Weil)، إنَّ الأول يفهم العالم في ضوء مقولة «**الظرف**»(6)، في حين يفهم الثاني العالم في ضوء مقولة «الله» (م.ن.، ص175-203).

وعصر ما بعد كانط هو عصر «الموت النظري لله». إنَّ «الفلسفة العقلانية الذاتية» المتمثّلة على نحوٍ خاصّ بثلاثة مؤلّفين وجَّهَ هيغل إليهم سهام النّقد في كتابه **الإيمان والمعرفة** *Glauben und Wissen* (1802)، وهم كانط وجاكوبي وفيخته، أفضت إلى نوع من التوافق السلبي الواسع الانتشار: فليس من المُمكن أن نعرف شيئًا عن الله على أساس العقل النظري. وكان ذلك إيذانًا بنهاية اللاهوت العقلاني في الوقت الذي أخذت تظهر فيه مُحاولات لتأسيس فكرة الله على أساسٍ آخَرَ، باللُّجوء مثلًا إلى تأويل أخلاقي للدِّين. أمّا هيغل فكان يرى أنّ المخرج الحقيقي الوحيد لـ «جمعة الآلام المقدّس»، يكمن في تحديد أفضل لمفهوم الدِّين ولعلاقة الله بالإنسان، بما يقتضي إعادة النظر في القضيَّة العقلانية النظرية، قضية العلاقة بين المُتناهي واللّامُتناهي. فالعثور على إمكان التوصّل إلى معرفة أصيلة لِلَّهِ، وإعادة الاعتبار إلى الكرامة النظرية لفكرة الله، تلك هي المُهمة الأُولى.

إنَّ تعريف شلايرماخر للدِّين يمثّل تراضيًا خطأً يدور حول المشكلة بدلًا من أن يَحُلّها. ذلك أنَّ الوعي الدنيوي قد ربط به مصير التأويل العقلاني للحقيقة، بعد أن أخلى له الوعي الدِّيني هذه الساحة كليًّا، لينكفئ نحو السَّريرة الصافية للشعور. لكنه لم يُراعِ أنَّه بفعله هذا أفرغ نفسه من كلّ مُحتوى. بتنا إذن من جِهة أمام عقلانية فَرَغَتْ لأهدافها الخاصة (*«der Verstand treibt sein Wesen»*)، ومن جِهة أُخرى أمام الشعور الدِّيني بالتَّبعية المُطلقة المنطوية على ذاتها. من هنا نشأت الحاجة إلى مُصالحة من طراز جديد بين الدِّين والعقل، وهي الحاجة التي وجد هيغل أعراضها في ثقافة عصره.

إنَّ السماح بتفشّي هذا الصراع سيُشكّل تحدّيًا مُميتًا للدِّين المسيحي،

(6) Éric WEIL, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2e éd. 1967, p.204-231.

وبالتحديد لأن عقيدة الخطيئة الأصلية قد أدّت إلى نُشوء وعي حاد بوجود انقسام أصلي مُطلق وإلى نشوء الحاجة إلى مُصالحة شديدة الإلحاح في الدِّين المسيحي وحده. ولم يكن بإمكان تلك العقيدة أن ترضى، مهما كلَّفَ الأمر، بالطلاق القاتل بين «التفكير المثقّف» و«الشعور الدِّيني» اللذين ينفي أحدهما الآخر (م.ن.، I، 25؛ 23). والحال أنَّ من الضروري البحث من قُرب في المواقف الفكرية في تلك المرحلة وفي استراتيجيات تجنّب المشكلة وقد كانت كثيرة. فهناك أولًا استراتيجيَّة الانطواء الصِّرف على الشعور ثم التطلّع الحَنيني إلى ديانة بات معروفًا أنَّ مُمارستها لم تَعُدْ مُمكنة البتّة: «الدِّين، رغبة وعدم مقدرة» (م.ن. I، 26؛ 24)، اللّامُبالاة الدِّينيَّة المجرَّدة، والرغبة في الانزواء في السجن الذهبي للاهوت البحث والتنقيب، وتجنّب الاحتكاك بالأشياء أنفسها، إلخ. هذه هي التقابلات الحادّة التي تؤثّر في الوعي الدِّيني كما تؤثّر في الثقافة، والتي على فلسفة الدِّين أن تتخطّاها. إنَّها تُسَخِّرُ نفسها كليًّا لهذا «التساوي» الذي يتضمّن اللّامُتناهي داخل المُتناهي، والمُتناهي داخل اللّامُتناهي «والذي يسمح بالمصالحة بين النفس والمعرفة، والمصالحة بين الشعور الدِّيني، الشعور القويّ جدًا، والعقل» (م.ن.، I، 22؛ 20-21).

موقع فلسفة الدِّين في نظام المعرفة الهيغلي.

تُظهر فلسفة الدِّين لدى هيغل، مُقارنة بمثيلتها لدى شلايرماخر، منحىً مُختلفًا تمامًا لا يَؤول إلى رفض تعريف الدِّين بأنَّهُ «شعور بالتَّبعية الجذرية» رفضًا فظًّا. ويعود الاختلاف بينهما أولًا إلى أسباب ذات طبيعة منهجيَّة، أي، بعبارة أخرى إلى المكانة التي يعزوها هيغل إلى الدِّين في نظامه المعرفي. فبدلًا من أن يختزل فلسفة الدِّين في تخصّص نقدي فحَسْبُ، يجعله حجر الزاوية في النظام كلّه. ومثلما أنَّ الكلمة الأُولى في الفلسفة الهيغلية هي **المطلق**، فإنَّ كلمته الأخيرة كذلك هي الدِّين: «إنَّ علم الدِّين هو أحد علوم الفلسفة وهو آخرها؛ فهو يتضمّن، بهذا المعنى، كلّ الأنظمة الفلسفية الأُخرى» (م.ن.، I، 265؛ 249).

وليست فلسفة الدِّين مجرّد شأن فلسفي تطبيقي. فبعدَ ما تذرّع هيغل بتحليل الوعي الدِّيني راح يستعيد، في الحقيقة، مشروع اللاهوت الفلسفي القديم، ويستعيد التفكير فيه. ومن بين الإشارات التي لا تُحصى إلى هذه الاستمرارية،

المصير الذي يخصّصه للأدلة المزعومة على وجود الله ما يرتكز عليه هذا «التجاوز» (*Aufhebung*) للاهوت الفلسفي داخل فلسفة الدِّين. إنَّ الأدلة ليست سوى التنفيذ الواعي والمتبصِّر لما يشكّل جوهر السلوك الدِّيني: ارتقاء العقل المفكّر إلى عقل الفكر الأسمى، وهو الله.

وقد جعل هيغل ذلك هو المسلّمة الأساسية لكلّ قراءته الثانية العقلانية للأدلّة، في كتابه **دروس في الأدلة على وجود الله**، (1829): «الله عقل من أجل العقل فحَسْب، من أجل العقل المَحْض وحده، أي من أجل الفكر الذي هو جذر هذا المضمون نفسه إذا ما اجتمع فيه المخيّلة والحَدْس وإذا ما نَفَذَ هذا المضمون إلى داخل الشعور»(7). إنَّ المسار الفكري للأدلّة صار غير مُنفصل إذن عن هيرمينوطيقا مُختلف المواقف الدِّينيَّة.

ولا يجهل هيغل أنَّ هدمَ كانط **اللاهوت الطبيعي** *theologia naturalis* القديم هو، بمعنى ما، هدمٌ لا رجعة عنه ولا يقبل الدَّحض. من هنا ضرورة تحديد إطار مفهومي جديد من شأنه أن يسمح بتجنُّب إحراجات اللاهوت الطبيعي القديم التي انتقدها كانط، إذ رأى أنَّ الثغرة الأساسية في اللاهوت الطبيعي القديم، بصورته التي نجدها مثلًا لدى فولف (Wolf)، هي كونه مجرّد «ميتافيزيقا الفهم العقلي» الذي يكتفي بترتيب الصفات الإلهية. ولم يتجاوز اللاهوت الطبيعي عتبة الفهم (*Verstand*) إلى «العقل النظري» (*Vernunft*)، في عملية انتقال جعلتها النزعة النقدية الكانطية ضرورية. إنَّ هيغل أحدث قطيعة مُزدوجة مع اللاهوت الطبيعي القديم:

1. أحدث **توسيعًا** يقضي بتكليف فلسفة الدِّين أمرينِ: **الله والدِّين**. «موضوعنا ليس الله وحده بما هو الله، بل إنَّ مضمون علمنا هو الدِّين»، وهذا يعني أنَّ «الإيمانَ بالله ينبغي ألّا يُفهم ويُعرض إلّا بصفته عقيدةَ الدِّين» (م.ن.، I، 33؛ 31).

2. **إعادة تحديد فكرة الله نفسها**. إنَّ الله في منظور فلسفة الدِّين، كما يراه الوعي البشري، ليس هو **الكائن الأسمى فحَسْب**، *ensrealissimum* بل هو

(7) *Leçons sur la philosophie de la religion III. Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*, trad. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1959, p.14.

العقل المُطلق الذي يملك القدرة على أن يتجلّى للوعي الروحي للإنسان. إنَّ هيغل، بتشديده على ضرورة بَلْورة جديدة لفكرة الله نفسها، قصد مُعارضة «الخطابات الخالية من المفهوم المُنبعثة من الثالوث»، أي التي هي تنبّؤات النفوس الرومانسية الطيّبة التي تظنّ أنّ كلّ موضوع ديني هو، في نهاية المطاف، أمر يتعلّق بأحوال نفس حالمة.

لكنه يُعارِضُ بالقوة نفسها شيلّنغ وشليغل اللذين يظنّان أنَّ على الفلسفة أن تستقبل الوحي بصفته نقطة انطلاق مُطلقة. وتمثَّلَ ردُّ فعله الخاص في تطوير نموذج خاص يجعل فلسفة الدِّين التفسير النظري (*Auslegung*) لفكرة المسيحية(8). إنَّ رأي هيغل يُوافق اعتقاد فلاسفة الأنوار الذين رأوا أنَّ الأشكال التقليدية للدفاع عن اللاهوت ـ اللُّجوء إلى الوحي والكتاب المقدّس والتقليد ـ صارت عديمة الفعالية ومُتقادمة، في مُواجهة المتطلّبات الجديدة لعقل بلغ مرحلة النُّضج. تلك ستكون مُهمّة مفهوم جديد للعقل، مُهمّة جعل الدِّين أمرًا مقبولًا من الداخل، ثم للسبب نفسه، وهذا ما سنراه لاحقًا، إعادة الاعتبار إلى شكلٍ معيّن من اللاهوت الفلسفي.

الفرضيات المُضمرة في مقاربة الدِّين الهيغلية.

تبيّن الطبعة الأخيرة من كتاب **دروس في فلسفة الدِّين** أنَّ الأمر يتعلّق بورشة في غمرة تطوّرها الشكلي والمادي، لم يكفَّ هيغل عن تشغيلها حتى سنة وفاته. وقد وَجَدَ مفسّر الكتاب نفسه في مُواجهة صعوبة الفصل بين غنى المادة المعروضة وتنوّعها، وصعوبة تحديد النَّسق المفهومي الذي يضمّ كلّ المشروع.

وليس المُحاورون وحدهم ولا الخصوم هم من يتغيّرون خلال المسيرة. وتختفي مواجهةُ شلايرماخر تدريجيًا أمام ضرورة الدفاع عن النفس ضدّ الشكّ الإلحادي والاسبينوزي؛ وتغتني المادة المدروسة باستمرارٍ؛ وأخيرًا خضع العرض الشكلي هو أيضًا لتعديلات عميقة شيئًا ما. وإذا لم يكن الدرس الأول

(8) Walter JAESCHKE, «Hegels Religionsphilosophie als Explikation der Idee des Christentums», *Phil. Jahrbuch*, nº 95 (1988), p.278-293.

سوى عرض مُوجز لبرنامج تخصُّص لا يزال قيد التشكّل، فإنّ الأبحاث الثلاثة الأخرى تكشف عن رغبة أقوى في التنظيم النَّسقي[9].

ويُوافقُ المنحى الإجمالي للتحليل خُطاطة **المفهوم** (*Begriff*)، أي رحم المعقولية المُفترضة في كلّ أعمال هيغل. هذه الخُطاطة المفهومية التي تتضمّن اللحظات الثلاث الجوهرية من **المفهوم العام** للدِّين (I)، ولـ **الدِّين المُحدّد** (II) وللدِّين **المُكتمل** أو **المُطلق** (III)، تُوَفِّرُ لنا مفتاحًا تفسيريًّا منهجيًّا للدِّين. وبمُقتضى هذا التصوّر يستخدم الفهم الفلسفي للدِّين ثلاث لحظات مفهومية أساسية.

1. لحظة **البداية الكونية**. يُقابلها في الحقل الدِّيني مقاربة الظاهرة الدِّينيَّة في كلّيتها، وهي تقضي باستخراج المكوّنات البِنيوية **لمفهوم الدِّين**، لكن من غير الدخول أيضًا في تحليل الأديان التاريخية.

2. يُقابل تحليل **الأديان التاريخية** لحظة **الخُصوصية** المفهومية، التي ترى الأديان التاريخية فيها من موقع تمايزها وتباينها وتعارضها. هذه المقاربة التاريخية والتفاضلية تحدث هي أيضًا من وِجهة نظر فلسفية محضةٍ، أي في ضوء **المفهوم**. إنَّ معيار المُفاضلة الحاسم الذي يوجّه تحليل هيغل هو التعارض بين **الطبيعة والحرية**.

بَيْد أنَّه، بدلًا من الاكتفاء بتعارض ثُنائي كلاسيكي يضع، من جِهة، ديانات الطبيعة (المُوَزَّعة بين «دين مباشر»، وديانات تفترض سَلَفًا انشقاقًا أول في الوعي: الصين، والهند والبوذية، والديانات التي تؤمِّن الانتقال نحو دين الحرية) ومن جِهة أُخرى، أديان الفرديَّة الروحية (الدِّين اليهودي، والإغريقي، والروماني). راح هيغل يعمل تبعًا لتصوّر ثلاثي يبيّن مدى إمكان تحديد المطلب المفهومي للتحليلِ التجريبي: دين الطبيعة ـ وديانات الفرديَّة الروحية (اليهودية والإغريقية) ـ والديانة الرومانية.

---

(9) لتوجيه أول بشأن بِنية الجزء الأول من الأبحاث وتطوّره، يشكّل تحليل النصّ، الذي عرضه بيار غارنيرون (Pierre Garniron) في بداية ترجمته، أداة عمل مُفيدة جدًّا، ولاسيّما اللوحتان الشاملتان المتعلّقتان بالتحليل المُقارن للمقدّمات وبعرض مفهوم الدِّين (Rel. phil. I, CXVI-CXIX).

3. في مرحلة ثالثة، وهي أكثر المراحل حسمًا من وجهة نظر هيغلية، ينبغي أن تُدرَكَ ثانيةً هذه التعبيرات الخاصة بمفهوم الدِّين في جهد جديد للفهم يتعالى على الفوارق من غير أن يُنكرها. إنَّها اللحظة المنطقية لـ الفرادة التي تُكمل حركة المفهوم. وما يقابل ذلك، من المنظور الهيغلي، هو المسيحية بما هي «دين مُطلق»، وهذه أطروحة أخذت تتشكّل في نهاية مرحلة إيينا*[10]. هذه الصورة «المُكتملة» للدين ينبغي أن تُحلَّلَ، هي أيضًا، تحليلًا مفهوميًّا تَبَعًا للصورة المثلّثة للوحدة والانشقاق والمصالحة.

التفكّر في الدِّين بوسائل المفهوم: مهمات فلسفة الدِّين.

تعريف الدِّيـن.

في معظم مقدّمات دروس في فلسفة الدِّين نعثر على صيغة مفخّمة تُحَدِّدُ المُطلَق بوصفه «المنطقة التي تُحَلّ فيها كلّ ألغاز العالم، وكلّ تناقضات الفكر، وكل آلام الشعور» (م.ن.، I، 3، 31، 61؛ 3، 31، 57). إنّ ما يميّز الدِّين هو أنه يربطنا بفكرة الله الذي يُنقذنا من «رصيف الزمنية الرملي» (م.ن.، I، 5؛ 5) ويزوّدنا بالوعي بالنعيم الأبدي الذي هو «يوم الأحد في الحياة البشرية» (م.ن.، I، 32، 30). إنَّ الواقع الأنثروبولوجي الذي مفادُهُ أنّ البشرية، منذ القِدَم، قد أعربت عن الحاجة إلى التمييز بين الأزمنة الدنيوية [المدنّسة] والأزمنة الاحتفالية يحمل مدلولًا عقلانيًّا عميقًا. فهو يكشف عن معرفة أوّلية لِلَّهِ الذي يشكّل جوهر الدِّين: «يُعرف الله من داخل الدِّين» (م.ن.، I، 31، 29).

«إنَّ مفهوم الدِّين، بمعناه العقلاني النظري المُطلق، هو مفهوم العقل الذي يَعِي جوهره، ويَعِي ذاته» (م.ن.، I، 55؛ 51). لذلك، «فإنَّ للدِّين موضوعه في داخله، وموضوعه هو الله. إنَّ الدِّين هو علاقة الوعي البشري بالله» (م.ن.، I، 61؛ 57). وإذا كان «الظمأ إلى معرفة الله» (م.ن.، I، 6؛ 6) هو الذي

(*) Iena، مدينة انتصر فيها نابليون على بروسيا سنة 1806. [المترجم]

(10) Walter JAESCHKE, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1986, p.197.

يصنع عزة نفس الإنسان، فإنَّ انتشار اللّاأدرية التي ترفض أيَّ إمكانٍ للتوصّل إلى مثل هذه المعرفة على نطاق واسع، لا يمثّل مسألة بقاء الدِّين فحَسْب، بل يُمثّلُ قضية فلسفية وميتافيزيقية أساسية. إنَّ البشرية التي تموت ظَمأً على هذا الصعيد بشرية مُعدمة ومُهانة. أمَّا «الحاجة إلى حمل هذه المعرفة على محمل الجدّ مُجَدَّدًا» (م.ن.، I، 5؛ 5)، فهي مصلحة حيوية للدِّين عمومًا وللديانة المسيحية خصوصًا، فضلًا عن أنها مصلحة العقل أيضًا.

العلاقة بين الفلسفة والدِّين.

إذا كانت الفلسفة العقلانية هي معرفة **المُطلق**، وإذا كان الوعي الدِّيني يتطلع هو أيضًا إلى معرفة هذا **المُطلق** الذي يبني معه علاقة حيوية، فإن موضوع اهتمام الفلسفة والدِّين واحد: «موضوع الدِّين، كما الفلسفة، هو الحقيقة الأبدية، الله لا لشيء غير الله وتفسير الله. إنَّ الفلسفة لا تُفَسِّرُ غيرَ نفسها حينَ تفسر الدِّين؛ وهي تفسّر الدِّين حينَ تفسّر نفسها» (م.ن.، I، 63، 60). أمّا ما يتعلّق بمضمونِ كلٍّ منهما، فالتطابق بينهما كامل بحيث إنَّ الفلسفة، بالطريقة التي تستخدم بها الحقيقة الأبدية، ترتدي هي نفسها مدلولًا دينيًّا. إنَّ هيغل يستند إلى تراث عريقٍ يمتدّ من الفيثاغوريين الجُدد والأفلاطونيين الجُدد إلى المفكّرين المدرسيين في العصر الوسيط، مرورًا **بآباء الكنيسة** من أمثال كليمنت الإسكندري، الذين رفضوا التعارض السطحي والمُفتعل بين الله في المخيّلة الدِّينيَّة والله في العقل الفلسفي.

ولا تُصبح هذهِ المعادلة ممكنة القبول إلّا على الخلفية التأمّلية لميتافيزيقا العقل المُطلق: «بحَسَب المفهوم الفلسفي، الله عقل، وهو ملموس؛ وإن سألنا بمزيد من الدّقة عن ماهيَّة العقل، يظهر أنَّ المفهوم الأساسي للعقل هو الذي إذا ما تطوّر أصبح هو العقيدة الدِّينيَّة كلها» (م.ن.، I، 73-74، 68).

والهُويَّة الكاملة للمضامين لا تمحو كلّ اختلاف بين الدِّين والفلسفة. فثمّة اختلافٌ أول، واضح بقدر ما هو غامض، يكمن في أنّ «الدِّين لكلّ البشر»، في حين أنّ الفلسفة كما يتصوّرها هيغل، هي بوضوحٍ «ليست لكلّ البشر» (م.ن.، I، 87؛ 82). ومن جهةٍ أخرى، ليسَتْ فلسفة الدِّين «بصفتها فكرًا للدِّين» مُرادفة لـ «الفكر الدِّيني» (م.ن.، I، 87؛ 82). إنَّ الرغبة القوية في الفهم، التي تميّز

العمل الفلسفي، مُعارِضةٌ لِكلِّ طموح تأسيسي إلى الفهم. إنّ إقامة «الضرورة من وِجهة النظر الدِّينيّة»، استنادًا إلى مصادر الفكر الفلسفي وحدها (م.ن.، I، 9؛ 9)، غَرَض طموح بما يكفي لإبقائه في منأى عن كلّ خطاب تأسيسي، من شأنه تحويل الفيلسوف إلى مبشّر أو نبي أو رَجُلٍ روحي.

فلسفة الدِّين واللاهوت الفلسفي: «فلسفة الدِّين» (Religionsphilosophie) بصفتها اكتمالاً للـ «أنطو ـ ثيو ـ إيغو ـ لوجيا» الهيغلية*.

الصيغة المختصّة التي تلخّص أفضل تلخيص تصوّر هيغل لفلسفة الدِّين، تجعله «المعرفة العاقلة المُدركة للدِّين» (م.ن.، I، 27؛ 25). فهل هي عودة بالقوة إلى «الدِّين الطبيعي»؟ الجواب هو لا البتّة، لأن الدِّين اليقيني هو الذي ينبغي أن يكون مفهومًا» مع مصادر المفهوم. ويقتضي ذلك أن يرفض الفيلسوف الزعم غير المُجدي الذي مفادُهُ رغبتُهُ هو بالذات في أن يُنتج دينًا. ذلك أنَّ الاحتكاك بـ المُطلق قائمٌ أبدًا في الوعي البشري، والفيلسوف الذي يُمكن أن يرغب في أن يكون أول من يُقيم مثل هذا الاحتكاك يصل بعد فوات الأوان، ويصير زعمه عديم الجدوى مثل محاولة جعل الكلب عالِمًا بإطعامه كُتبًا، أو جعل الأعمى يرى الألوان. ففي فلسفة الدِّين أيضًا، لا تطير بومة مينرفا** إلّا في الغَسَق. فليست مُهمّتها أن تبني رؤيةً دينية للعالم، بل مهمَّتها أن تفهم حتى النهاية من أيّ نسيج روحي صنعت الأديان الموجودة حقًّا.

ويتمثّل الرهان الهيغلي في أنَّ الموقف الذي يعتمده المرء من الدِّين، أيًّا كان هذا الموقف (خوفًا، رغبة مصبوغة بالحنين، عدائية، عدم اهتمام، حماسة، إلخ.)، يحرّك فكرة السؤال عن ماهيَّة الدِّين بصفته تحقيقًا لمصير الإنسان الروحي.

تُصبح المسألة إذن مسألة العلاقة التي يُقيمها الدِّين مع أشكال الوعي الأُخرى. فما يُسيطر عادة هو استراتيجيّة عزل: يوم الأحد «نذهب إلى القدّاس»؛

(*) مصطلح منحوت لغويًا يجمع المصطلحات الآتية: Ontologie أو علم الكائن، والثيولوجيا أو اللاهوت، وégo أو الذات، ولوجيا أو العلم. [المترجم]

(**) آلهة الحكمة عند اللاتين. [المترجم]

وفي الأوقات الأُخرى نَفرُغُ للنشاطات الدنيوية العادية، المِهنية، والاقتصادية، والأُسَريَّة، إلخ. إنَّ الفلسفة كما يتصوّرها هيغل لا يُمكن أن تكتفي بهذا التمييز الذي يعود إلى التعارض القديم جدًّا بين المقدّس والمدنّس (الدنيوي). إنَّ تبادل المواقع بين الحماسة الدِّينيَّة التي تترك العالم وشأنه والوعي الدنيوي الذي يُدير ظهره لـ «الأحوال الروحانية الدِّينيَّة» التي لا تغيّر شيئًا من طبيعة الأمور، يتجلّى أثره في الفصل بين المُتناهي واللّامُتناهي، وهو الفصل الذي تُمارسه ميتافيزيقا الفهم. هذا الفصل هو بالتحديد ما تُريد الفلسفة العقلانية أن تُساعدنا على تخطّيه.

الموضوع الخاص بفلسفة الدِّين.

موضوع فلسفة الدِّين عند هيغل هو الموضوع نفسُهُ الذي حَظِي به اللاهوت الطبيعي القديم: معرفة **المُطلق** الإلهي، مفتاح الفهم الوحيد للواقع. إنَّ معرفة اللحظة الذاتية في التجربة الدِّينيَّة تمثّل الجِدّة الكبرى بالنسبة إلى الخطابات القديمة في اللاهوت الفلسفي. ومن المُهمّ على نحوٍ خاص أن نفهم أنَّ مضمون هذه التجربة لا يُمكن أن يكون غير الله نفسه. لذلك يُطرح السؤال عن حقيقة الدِّين، عندَ هيغل، بعبارات أكثر دراماتيكية بكثير ممّا هي عندَ شلايرماخر. فهو يرفض كلّ التفسيرات التي تُخفي هذا المكوّن «اللاهوتي» المَحْض لمصلحة نظرية التجربة الدِّينيَّة فحَسْب.

ويعبّر فالتر ييشكه (W. Jaeschke)، في كتابه الأساسي **العقل داخل الدِّين** *Die Vernunft in der Religion*، عن التحدّي الهيغلي، من خلال الخيارين الآتيين: «إمَّا أن تكون فلسفة الدِّين قادرة على الاستناد إلى لاهوت فلسفي طوّرته من تلقاء نفسها أو كان مُتاحًا لديها؛ وإمَّا أن تقتصر على رؤية الدِّين بما هو تجلٍّ مخصوص للحياة، فيكون عليها في هذه الحالة أن تملك من المسوّغات ما يجعلها تُنكر وجود مثل هذا الدِّين بصفته تعبيرًا نوعيًّا عن الحياة الإنسانية» (م.ن.، ص17).

لكن هل يُمكن استخدام الخيارين معًا؟ هذا هو، على كلّ حال، الرهان المُدهش الذي يُمسك بكلّ فلسفة الدِّين الهيغلية. ومسلّمته المركزية هي اعتقادُ أنّ الدِّين نفسه هو مُحصّلة **الروح** (العقل) الإلهي وليس مجرّد ابتكار بشري. ومن

غيرِ افتراض أنّ الإنسان ليس هو وحده من يُقيم علاقة بالله، بل إنّ الله كذلك يُقيم علاقة بالإنسان، لا وجود للاهوت ولا لفلسفة للدِّين جديرين بهذا الاسم.

لكن ما الذي يجعل هذه المسلّمة مقبولة فلسفيًّا؟ فكرة **العقل** الميتافيزيقية: حيث يوجد **عقل** يكون الله حاضرًا أيضًا - بالنسبة إلى الدِّين، يعني ذلك أنّ معرفةَ الله لِنَفْسِهِ يُمكن، على نحوٍ ما، أن تَظهَرَ في الوعي البشري.

التمثّل الدِّيني والمفهوم الفلسفي

يَرى هيغل أنّ «الدِّين عمومًا هو الحقل الأسمى، الحقل الوحيد للوعي البشري، الذي، شعورًا كان أو إرادة أو تمثّلًا أو معرفة أو علمًا، هو المَحَصِّلة المُطلقة، المنطقة التي يدخل منها الإنسان بوصفها حقل الحقيقة المُطلقة» (Rel. phil. I, 79; 74). إذ ذاك تفرض المُقارنة نفسها بين الأشكال الثلاثة لِوَعي المطلَق، «الفنّ، والدِّين، والفلسفة» التي يقدر عليها العقل البشري. وكلّ شكل منها قد يكون مختصًّا بوظيفة مخصوصةٍ للروح.

فلسفة → دين ← فنّ

(«مفهوم») («تمثّل») («صورة»)

ويحتلّ الدِّين الموقع الوسط بين الفنّ والفلسفة. وتتداخل الحقول الثلاثة في الواقع تداخلًا قويًّا شيئًا ما. وهكذا، فإن القسم الأكبر من الأعمال الفنّية ينبثق من الحقل الدِّيني. وقد مضى هيغل إلى درجة تأكيد أنّ «الفنّ المُطلق لم يكن، ولا يُمكن أن يكون، من غير الدِّين» (م.ن.، I، 146؛ 137). ففي تحليله للأشكال المحدّدة من الدِّين، حَدَّد هوية الدِّين اليوناني بأنّه «دين الفنّ».

وكلّ دين، حتى أكثر الأديانِ بدائية، يتطلّع إلى معرفة الله، والحال أنّ ركيزة معرفة وجود الله ومعرفة طبيعته هي التمثّل. إنّ هيغل، بتحديدِهِ الموقع الوسطي للدِّين بعبارة «تمثّل» (*Vorstellung*) يُريد الإشارة إلى أمرين.

فهو حتى في أكثر تعبيراته بدائية يَعُدُّ الوعي الدِّيني أكثر من مجرّد وعي تخيّلي. إنّ نقد الصُّور، الصراع مثلًا ضد الأوثان في نُبوّة الكُتب المقدّسة أو التنديد بقُصور الصُّور لدى بعض الصوفيين مثل المعلّم إيكهارت (Maître

Eckhart*) أدّى دورًا مركزيًا. وحتى في أقدَم أكثر الاعترافات، هنالك فَرْق، بحَسَب ما بيّنه ريكور في كتابه رمزية الشر، *La Symbolique du Mal*، بين صورة الرِّجس البسيطة والتمثّل الغامض للشرّ بصفته خِزْيًا. فبالمعنى نفسه يُشير هيغل إلى الاختلاف بين صورة معركة وتمثّل «إله الجيوش».

I. نتيجة هذه الأُطروحة المركزية في كلّ مُقاربته، التي بمُوجبها «يقدّم الدِّين محتواه في صورة أساسية على شكل تمثّلات» (م.ن.، I، 148؛ 139)، هي أنّ ممّا يجب على التأويل الفلسفي أن يفضّل كلّ ما يسير داخل الظاهرة الدِّينيَّة في اتجاه المعرفة والعلم والفكر. وعندما نتحدّث عن «التمثّل» (ولو كان رمزيًا)، نُقرّ بأنّ الوعي الدِّيني يزعم امتلاك حقيقة موضوعية، أي قابلة لأن يعتَرِفَ بها الآخرونَ. ومن يزعم أنّ الدِّين مجرّد أمر يتعلّق بـ «رأي فردي» يجرّد الدِّين من مدلوله الفلسفي.

المعرفة بمعناها الحرفي لا تبدأ، عندَ هيغل، إلّا مع التمثّل، بالمعنى التقني للصورة «التي رفعت إلى صورة الكونية، إلى مستوى الفكر، بحيث إنّ التحديد الأساسي الذي يشكّل جوهر الموضوع يبقى ثابتًا وحاضرًا في الذهن الذي يتمثّل (الصورة الذهنية)» (م.ن.، I، 148؛ 138). وبين صورة العالم وتمثّله فرقٌ أساسي. فالتمثُّل وَحدَهُ يقتضي عمل الفكر، ليقودنا مثلًا إلى فكرة العالم المُتعالية بالمعنى الكانطي للكلمة. إنّ الوعي الدِّيني يُنتج بالضرورة تمثّلات لِلّهِ تخلّف أثرًا في التمثّلات التي يكوّنها المؤمن عن نفسه. وأن يقول المرء: «أنا الآثم الفقير» يعني أنّه ذكر معلومة تخصّه، مرتبطة بمعلومة تتعلّق بالله.

وما يَصْدُقُ على الدِّين عمومًا يَصْدُقُ **بالأحرى** على الدِّين المسيحي، الذي هو، عندَ هيغل، **عقيدة** قابلة لأن تدرَّس (م.ن.، I، 151؛ 141) وتوفّر لنا تمثّلات ذهنية محدّدة عن الله وعن جوهره وعن فعله. إنّ فلسفة الدِّين تُريد أن تمنح الدِّين شجاعة المعرفة، شجاعة الحقيقة والحرية» (م.ن.، I، 27؛ 15)، بعيدًا عن الحطّ من شأن المضامين العَقَدِيَّة. ولأنّ الدِّين قد أنتج تمثّلات عن الله، على الفيلسوف أن يُوضح معانيها العقلانية أي «معنى المعنى» (م.ن.، I، 34؛ 32).

(*) فيلسوف ألماني. [المترجم]

وعلى النقيض من شلايرماخر، ينقلنا التصوّر الهيغلي لفلسفة الدِّين من محور الحَدْس والشعور إلى محور التمثّل. ولا يعني ذلك أنّ هيغل يجهل أهمية الشعور والحَدْس، لكنهما ليسا، عندَهُ، هُما ما يُقرِّرُ مفهوم الدِّين! إنَّ العلاقة التي يُقيمها الروح البشري مع الروح الإلهي لا تترك مُنحصرة داخل حقل الشعور الذي، إذا ما استبدّ، يحبسنا في ذاتيّة حالاتنا النفسية، حيث تعود الكلمة الأخيرة دائمًا إلى ضمير المِلكية: ما يُهمّ عندئذٍ هو حالاتـ(ي) النفسية، تجاربـ(ي)، مكابداتـ(ي)، إلخ، ولا شيء سوى ذلك. والحال أنَّ الدِّين الأصيل يُعلّمنا كيف نتخلّى عما هو ذاتي مَحْض. ودين الشعور المَحْض يقود عاجلًا أو آجلًا إلى الإلحاد.

2. إذا كان هناك، على صعيد المضامين، تطابق كامل بين الفلسفة والدِّين، فإنَّ الفيلسوف لا يحتاج بالضرورة إلى تأسيس دين. وعلى هذا الصعيد أيضًا، تصل الفلسفة متأخّرة جدًّا إنْ زعمت ابتكار مفهوم عقلاني للدِّين من خارج الديانات الموجودة فعليًا أو إلى جانبها. إنَّ مُهمّة الفيلسوف هي فهم ما هو موجود سلفًا لا ابتكار ما ينبغي أن يوجد!

وفي إمكاننا حينئذٍ أن نتخيّل أنَّ الفَرْق بين الدِّين والفلسفة يكون «شكليًا محضًا». يعني ذلك إغفال أنَّ الشكل والمضمون، من وِجهة النظر العقلانية، غير قابلين للانفصال البتّة. ففي إطار الفهم العقلاني، كلّ اختلاف «شكلي» يُعَدُّ اختلافًا جوهريًا!

إنَّ فلسفة الدِّين تنطوي، على الرَّغْم من كلّ شيء، على زعم تأسيسي، بشرط أن تُؤخذ كلمة «تأسيس» بمعنى محدَّد: فعملية الفهم المفروضة على الفيلسوف تقضي بتحديد «المسوّغات» النهائية التي تقف وراء المواقف الدِّينيَّة. والحال أنّ كلّ مُسَوِّغ هو «أساس». إنَّ الوعي الدِّيني ليس قادرًا وحده على مثل هذا التأسيس النهائي ولا يحتاج إليه.

3. رأى هيغل أنَّ مُهمّة الفيلسوف هي نقل الدِّين الموجود فعلًا من نظام التمثّل إلى نظام المفهوم. ولا معنى لهذا الانتقال إلّا بشرط احترام ما عناه هيغل بهذين المُصطلحين. فالمفهوم ليس ذاتًا مجرّدة مأخوذة من مُعطى تجريبي ملموس، بل هو الحدّ الأقصى من الفهم الملموس فعليًا لشيء يُمكن التوصّل

إليه. إنَّ الفلسفة التي تتحرّك في إطار المفهوم المحدّد هكذا لا يُمكن أن تدّعي التوصّل، في مجال معرفة الله، إلى حقيقة لا يتوصّل إليها الوعي الدِّيني. وفي مقابلة ذلك، لا يُمكن أن تتخلّى عن ادّعاء أنها ستبلغ درجة من فهم الحقيقة لا يُمكن تخطّيها أبدًا. فهي، بهذا المعنى، تمثّل «معرفة مُطلقة» تضمّ كلّ الكيفيات الدِّينيَّة حتى اللاهوتية لمعرفة الله.

إنَّ الفكر التمثيلي محدود مرتين. وهناك فَرْق بين طرح مُحتوى على «صورة الفكر» وبين طرح هذا المُحتوى على أنّه «فكر» (م.ن.، I، 149؛ 140). والتمثيل لا يعرف غير الوقائع والأحداث؛ والحال أنَّ العقل المفهومي تحرّكه ضرورة التماسك العقلاني الحريصة على تحديد الأسباب الواقعة وراء الوقائع وتسلسل الأحداث القائمة وراء حدوثها. ولأنّ «العقل ليس مُعطى أبدًا» (م.ن.، I، 153؛ 143)، كان على الفهم العقلاني أن يقطع مع الصورة السردية العفوية للخطاب الدِّيني الذي يُفيد أننا «نروي في الدِّين أنَّ هذا قد حدَثَ ونروي ما الذي حدَثَ» (م.ن.، I، 236؛ 221). إنَّ العقل السردي ينتمي أيضًا إلى الفكر التمثيلي. وخلافًا لفلسفة تأويلية كفلسفة ريكور التي تعتقد أنَّه «كلما رويت أكثر صار الفهم أفضل»، تُضحّي فلسفة هيغل العقلانية بالعقل السردي الذي يبقى داخل ورطة «القلق الدائم» الذي يميّز التمثيل «الواقع بين الحَدْس المحسوس المباشر والفكر بالمعنى الصحيح للكلمة» (م.ن.، I، 150؛ 140).

«إنّ الخُصوصية التي تميّز الفلسفة هي أنها تحوِّل المضمون، أي تُحوِّلُ المضمون الموجود في تمثّل الدِّين إلى ما يتخذ شكل الفكرة» (م.ن.، I، 235؛ 220) من غير أيّ تحريف أو تبديل في المضامين أنفسها. هذه الأُطروحة تُدخلنا إلى قلب فلسفة الدِّين الهيغلية. وذلك يتطلّب تبصّرًا دقيقًا: «تكمن الصعوبة في أن نَعزِلَ داخل المضمون ما ينتمي إلى التمثيل فحَسْب» (م.ن.، I، 292؛ 275). أفلا يمكن أن يشكّ المؤمن في أنّ مثل هذه الفلسفة تختلس منه أغلى ما يملكه من كنوز، حينما تتذرّع بأفضل مُستويات الفهم؟ فمن يشارك في فكرة أنّ فلسفة هيغل فلسفة عقلانية، لا يجد مجالًا للشكّ في الجواب: من غير أن تسرق من الوعي الدِّيني ما يملكه، تُعلّمه كيف يصير مالكًا لما لم يكن إلى ذلك الحين إلّا مُستأجرًا!.

لكن، لكي تفهم الفلسفة الدِّين أفضل مما فهم الدِّين نفسه، عليها أن تتخطّى ثلاث صعوبات: رفض التوسّط الذي تعارض به «المعرفة المباشرة»؛ وتحيّز الشعور وأُحاديته، وإلهام التمثّل ووجوده الخارجي!

التفسير العقلاني لفكرة الله

لأسباب سنتناولها بالتحليل لاحقًا، كان هيغل يَعِي بقوة المحاذير المترتّبة على مُقاربة أنثروبولوجيَّة خالصة للدِّين، حين تذهب إلى أنَّها تفهم الدِّين منذ اللحظة التي تثبت فيها عددًا من «الحاجات الدِّينيَّة» في الإنسان. وأيًّا تكن أهمية هذه «الحاجات»، فالدِّين وحدَهُ هو الذي يُعلمنا شيئًا ما عن الله، «عما يكون الله في ذاته» (م.ن.، I، 72؛ 67)، يستحقّ أن نَحمله فكريًّا على مَحْمل الجدّ.

وإذا كان الدِّين، كما فهمه هيغل، هو معرفة العقل الإلهي لذاته بتوسّط العقل المُتناهي، فإنَّ مهمته في المقام الأوّل مُهمّة «لاهوتية»: استجلاء فكرة الله الكامنة داخل الوعي الدِّيني. إنَّ المجازفة الوحيدة لفلسفة الدِّين الهيغلية، وهو ما أدركه كارل بارت جيدًا، ذات طبيعة «لاهوتية»، أي إنَّها تتعلّق مباشرة بمعرفة الله، بالمعنى المزدوج: إنَّها أولًا «التطوّر العلمي، معرفة حقيقة الله» (م.ن.، I، 267؛ 250).

الارتقاء إلى الله بالفكر: الدلالة الدِّينيَّة للأدلة على وجود الله.

إنَّ «معرفة الله» تتناول أولًا وجود اللَّه نفسه. ويُقابل ذلك عددٌ من الأدلة على وجود الله. وفي مقدّمتي العامة كنت قد أَشرت إلى المكانة المركزية التي تحتلّها هذه الأدلة في عُدَّة اللاهوت الطبيعي الكلاسيكية، وهي أدلّة شكّلت نُقطة الاستهداف المفضّلة التي صوّب إليها كانط سهام النقد في «الجدل المُتعالي». وعلى هذا الصعيد، يحتلّ هيغل موقعًا يُعرب أوّل وهلةٍ عن مُفارقة. وحتّى إذا اعترف بأنَّ النقد الكانطي يظهر أنَّه حَوَّلَ الأدلة «إن صحّ القول، إلى خُردة عتيقة» (م.ن.، I، 312؛ 295)، فذلك لا يعني أبدًا أنَّ على فلسفة الدِّين ألّا تعبأ بها، بحَسَب ما قدَّرَ شلايرماخر. ورأى هيغل أنّ الخطأ الشنيع هو أن تُوجد تعارضًا بين المعرفة الدِّينيَّة المُتعلّقة بالله والمعرفة التي يسعى العقل إلى الحصول عليها من خلال الأدلّة على وجود الله. وإذا كان الدِّين، في الحقيقة، هو فعل

الوعي ساعيًا إلى الارتقاء إلى الله، فإنَّ الأدلّة المزعومة، في المنظور العقلاني، «ليست سوى وصف مسار الارتقاء إلى الله» (م.ن.، I، 312؛ 295).

لهذا، تؤدّي الأدلّة، كما بَيَّنَ هيغل في دروس سنة 1827 خُصوصًا، دورًا أساسيًّا في فلسفة الدِّين عنده: «هذه الأدلّة تُقدّم معرفة الله لأنَّ الله يستحضر وسيطًا ينطلق من نفسه، والوسيط هو الدِّين بالذات، معرفة الله؛ وتفسير الأدلّة على وجود الله، تفسير هذه المعرفة بالوساطة، هو تفسير الدِّين نفسه» (م.ن.، I، 310؛ 292). وليس بين الارتقاء الدِّيني والارتقاء العقلاني إلى الله من فَرْق إلّا كون الأول «يتحقّق في عقلنا بطريقة لاواعية» في حين «تنبني الفلسفة على تحصيل وَعي ذلك» (م.ن.، I، 316؛ 298).

فكرة المُطلق العقلانية وفكرة الله الدِّينيَّة.

إنّ فلسفة الدِّين الهيغلية هي في الوقت نفسه لاهوت فلسفي، فهي لذلك لا تنفصل عن مشروع فلسفي أوسع تظهر ملامحه الأساسية في بِنيته «الأُنطو - ثيولوجيَّة» [من الأُنطولوجيا أي علم الكائن والثيولوجيا أي اللاهوت]. وإذا كان كتاب **علم المنطق** قد كشف في الوقت نفسه تحديد الكائن، والعقل والمُطلق، فإنَّ كتاب **دروس في فلسفة الدِّين** يقدّم الدليل القاطع على أنَّ «موضوع الفلسفة عمومًا هو الله، وموضوعها الوحيد الذي يخصّها هو الله» (م.ن.، I، 33؛ 31). إنَّ حياة الله نفسها هي التي تُفصح عن نظام المعرفة المُطلقة.

وفي مقدّمتنا العامة عثرنا على مقطع لهيراقليطس يُثيرُ الانتباه، عن العلاقات المعقّدة بين التسمية الدِّينيَّة لله، والتسمية الفلسفية لـ المطلق. إنَّ العقل النظري العقلاني يَعِي بقوة هذه المسافة بين نَبْرتي التسمية، إذ تتعلّق الأُولى بالفكر التمثّلي والثانية بالفكر المفهومي. وهو لا يُغفِلُ أنّ «ما نُطلق عليه المُطلق والفكرة لا يُعَدُّ لهذا أيضًا مُرادفًا لما نسمّيه الله» (م.ن.، I، 34؛ 32). وفي مقطع لاحق يؤكّد هيغل أنَّ المسافة بين التسميتين تمّحي، داخل المنظور العقلاني للتفكير في «معنى المعنى» للتمثّلات الدِّينيَّة، ثم نكتشف أنَّ المُطلق لدى الفيلسوف مُرادف تمامًا لما تُسمّيه اللغة الدِّينيَّة «الله»!.

والتفسير، أو الاستجلاء العقلي لفكرة الله، يُمَثِّلُ مسارًا مُختلفًا اختلافًا نوعيًا عن اللاهوت الطبيعي الذي يسعى إلى وضع لائحةٍ بالصفات الإلهية. وسبب ذلك بسيط: في المنظور العقلاني لا تُوجد «ذات مُحايثة» من جهة و«صفات للذّات» من جهة أُخرى. فمن زاوية فكرة الله المُفترضة أو المجلّاة في فلسفة الدِّين الهيغلية، تستحقّ النِّقاط الآتية أن تحظى باهتمامنا[11].

من المُطلق ـ الجوهر إلى المُطلق ـ الذات.

في الفلسفة العقلانية تعني عبارة **المطلق** التطابق الكامل بين الكائن والفكر، بين الموضوع والذات. والمثالية المُطلقة هي تطبيق فلسفة الهُويَّة. لهذا، فإنَّ التعريف العقلاني لـ **المُطلق** يبدأ بالإشارة إلى وحدانية الله. وإذا كان الله هو المُطلق فهو بالضرورة واحد، لأنَّ الفكرة التي يُمكن أن تعود إلى عدّة «مُطلقات» فكرة تحمل في داخلها تناقضها. هذه الأطروحة الفلسفية تُلاقي الاعتقاد الداخلي في الوعي الدِّيني الذي يرى أنَّ «الله هو المركز، وهو الحقيقي مُطلقًا في صورة عامة، منه ينبثق كلّ شيء وإليه يعود كلّ شيء، وبه يتعلّق كلّ شيء، ولا يوجد شيء خارجه يتمتع باستقلال مُطلق وحقيقي، إن لم يكن هو ذاك» (م.ن.، I، 267؛ 251).

فالإيمان التوحيدي بوجود الله الأحد، الذي لا تُنافِسُهُ آلهة عدة، يجد إذن أساسًا ثابتًا له في الفكرة التجريدية التي تجعل الله «**الجوهر المُطلق**». وما يَحْدسه التمثّل الدِّيني بصفته «رحمًا مطلقةً، منبع لامُتناهٍ منه ينبثق كلّ شيء وإليه يعود كلّ شيء، وفيه يبقى كلّ شيء خالدًا إلى الأبد» (م.ن.، I، 272؛ 256) تُسمّيه لغة المفهوم، التي هي أكثر صبرًا وجلدًا ودقة، ببساطة «**الجوهر المُطلق**».

لكن بأيّ ثمن ينبغي أن نبحث عن وحدانية **المُطلق**؟ الدروس الأخيرة في برلين بيّنت أنَّ هيغل كان عليه أن يَدفَعَ عن نفسه تُهمة «وحدة الوجود» (م.ن.، I، 245، S 272؛ S 256-230). وتفتقر هذه المُؤاخذة برأيه إلى مُسَوِّغٍ لسببين:

---

(11) بشأن هذا التحليل أرجع على نحوٍ خاص إلى دروس سنة 1827 (م.ن.، I، 266-278؛ 250-260).

1. وحدة الوجود، بالمعنى الدِّيني، اعتقاد يقضي بتحديد مُطابَقَة الأشياء الفريدة في وجودها التجريبي للجوهر الإلهي نفسه. وحتى الديانات الشرقية مثل الهندوسية لم تكتفِ بتعريف مُوجز. وإذا ما أرجعنا وحدة الوجود إلى الأُطروحة التبسيطية القائلة: «إنَّ الكلّ ليس سوى الله»، ينبغي القول حينئذٍ «إنَّه لا توجد وحدة وجود أبدًا بالمعنى الصحيح للكلمة» (م.ن.، I، 322؛ 304).

2. من وجهة نظر ميتافيزيقية، ينبغي مُواجهة التُّهمة الموجّهة إلى تصوّر اسبينوزا لله، وهو تصوّر يطرح بصفةٍ مُسَلَّمةٍ وجود جوهر مُطلق وحيد ليست الحقائق الأُخرى الموجودة إلّا أحوالًا منه وصفات له. في حين كان هيغل يُبيّن أنَّ هذا المأخذ، حتى المتعلّق بالله الاسبينوزي، غير مُسَوَّغ، لأنَّ الأمر يتعلّق، في الحقيقة، بـ «مذهب اللّاكَونية» (وهو مذهب قائل بأنَّ الكون لا وجود له في ذاته لأنَّ كلّ موجود إنَّما هو موجود في الله)، في إشارة إلى أنَّ ثَمَّةَ اختلافًا أساسيًّا يفصل تصوّره للمُطلق عن تصوّر اسبينوزا له. إنَّ المُطلق الاسبينوزي ليس سوى جوهر، في حين أنّ المُطلق الهيغلي ذات (م.ن.، I، 273؛ 256). إنّ كلّ ما يتحدث عن ذات يتحدّث عن وعي الذات ومعرفتها. وفي فلسفة الدِّين، يكتسي الاختلاف بين مفهومي المُطلق أهمية مركزية، ولو لم يكن لذلك علاقة بالنزاع الخطإ مع وحدة الوجود: «الأساسي هو معرفة مدى كون المُطلق محدّدًا بصفته جوهرًا وذاتًا، بصفته عقلًا. ومن يتحدّث عن وحدة الوجود يفتقر إلى التحديدات الفكرية التي هي أكثر بساطة» (م.ن.، I، 323؛ 304).

المفهـوم المُطلـق.

رأى هيغل أنّه ينبغي أن يكون الله محدّدًا أيضًا بصفته «المفهوم» بامتياز، أو «المفهوم المُطلق»، أي بصفته مبدأ نهائيًا لقابلية الفهم. وكلّ مميّزات المفهوم العقلاني تتحقّق أفضل تحقّق في الله. فـ «المفهوم، ولاسيّما المفهوم المُطلق، المفهوم لذاته في ذاته، مفهوم الله، يُؤخذ بمعناه الإطلاقي، وهذا المفهوم يحتوي الكينونة تحديدًا لها» (م.ن.، I، 325؛ 307). ويتلاشى الفَرْق بين الكينونة والمفهوم في المُطلق. لذلك يفنّد هيغل الصورة الكانطية للفَرقِ بين مئة

تالِر thalers [عملة فضية نمساوية قديمة] في رأسي ومئة تالِر في جيبي بدعوى أنها صورة خادعة تمامًا. والدليل الأنطولوجي يكتسي، إذا ما فُهم جيدًا، معنىً دينيًا عميقًا لتحديد فكرة الله. وحتى لو لم يكن المفهوم بذاته يعني سوى «العلاقة بالذات» (م.ن.، I، 326؛ 307) المختلفة عن الكينونة، منذ تعلّق الأمر بالمفهوم المَحْض والمُطلق، أي بمفهوم الله، لكانَ ينبغي أن نستنتج عدم قابلية الفصل المُطلق بين المفهوم والكينونة (الوجود). وعدم القابلية هذه التي «ليست مُطلقة إلّا إذا تعلّق الأمر بالله» (م.ن.، I، 329؛ 310)، يعبّر عن المعنى الدِّيني والعقلاني في برهان القدّيس أنسيلم (Anselm) [على وجود الله].

ومن نافلة القول أن نذكر أنّ كلّ المميّزات الأُخرى لـ المفهوم تجد تحقّقها الأكمل في مفهوم الله: وحدة التحديدات المميّزة أو التوافق بين المُضادّات (*coïncidentia oppositorum*)؛ والدرجة القُصوى من الملموسية؛ و«الشيء نفسه» أو الجوهر نفسه للشيء؛ وأوّلية الموضوعي على الذاتي؛ ومعيار الحقيقة والواقع الفعلي الموجود؛ والفعالية الحيَّة؛ والنشاط الخلّاق، والتموضع الذاتي والانتشار الذاتي. إنَّ تحدّد هوية الله مع المفهوم المُطلق هو الذي يسمح بتوجيه الأُنطو ـ ثيو ـ لوجيا الغربية إلى نُقطة اكتماله التي وصفها هايدغر، بالتحديد لأنَّ الله الهيغلي ذات، بأنَّها «أُنطو ـ ثيو ـ إيغو ـ لوجيا»[12].

الفكـرة المُطـلقـة.

من موقع الأمانة على مفهوم أفلاطون، كما على مفهوم كانط للفكرة، يؤكّد هيغل أنَّ «مفهوم الله هو مفهوم الفكرة»، وأنَّ «معالجة فلسفة الدِّين لا تمثّل غير هذا التطوّر في مفهوم الفكرة» (م.ن.، I، 228؛ 214). فماذا يعني ذلك؟ يُضاف إلى مطلب أكبر قَدْرٍ من المعقولية مطلب أكبر قَدْرٍ من الفاعلية. فما من شيء أكثر «واقعية» من فكرة الله. والكلام على الفعلية «الواقعية» (*Wirklichkeit*) يعني، للسبب نفسه، الكلام على «الفعالية» (*Wirksamkeit*). هناك، حيث توجد أفكار فعلية تكون هذه الأفكار فاعلة أيضًا. وهذا يَصْدُقُ أيضًا، بوضوحٍ، على

(12) Martin HEIDEGGER, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, Ga 32, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1984, p.196.

فكرة الله التي يُعنى بها الوعي الدِّيني. الفكرة المُطلقة، أي الله أكثر الأفكار واقعيَّةً وأكثرها فاعليةً.

العـقـل المُـطلـق.

في سلسلة هذه التسميات العقلانية لله، فإن الاسم الأسمى والأكثر حسمًا يُعَرِّفُه بأنّه «**عقل مُطلق**». وقد رأينا أنَّ الله الموجود في اللاهوت الطبيعي قد مات عند هيغل، أو اختزل في مجرّد **حالة ميتة** *caput mortuum*. فالله «يضيق فيه إلى حدود محصّلة هزيلة لكائن عاقل مجرّد، ولأنه ينظر إلى الله على أنّه كائنٌ عاقل، فلا ينظر إليه على أنّه عقلٌ»؛ لكن إذا ما نُظر إليه على أنّه عقلٌ، فإنَّ هذا المفهوم يشتمل على الجانب الموضوعي الذي يُضاف إلى هذا المضمون في تحديد الدِّين (م.ن.، V، 33).

وتحديد الله بما هو **عقل** ليس نعتًا بين نعوت أُخرى؛ إنَّه النعت **الدِّيني** الأكثر تأصّلًا، الذي يضمن صلابة العلاقة بين اللحظة الذاتية واللحظة الموضوعية في الوعي الدِّيني. إنّه هو الذي يكشف عن السبب الذي من أجله «لا ينبغي أن تفهم عقيدة الله وأن تُعرض إلّا بصفتها عقيدة الدِّين» (م.ن.، I، 33؛ 31) والعكس صحيحٌ! إنَّه هو الذي يقرّر في نهاية المطاف المعنى الفلسفي للدِّين، ويقرّر انطلاقًا من ذلك شروط الإمكانات لفلسفة الدِّين. لماذا؟ ما يجعل الله «**عقلًا مُطلقًا**»، «هو أنَّه ليس الجوهر الذي يبقى في الذهن فحَسْب، بل هو أيضًا ما يظهر، ما يُعطى بصفته تجلّيًا وبصفته حالةً موضوعية» (م.ن.، I، 35؛ 33). **العقل المُطلق** وحده بإمكانه أن يتجلّى، أن يظهر، فالإطار المتولّد من هذا التجلّي الذاتي هو الوعي الدِّيني.

وليست كلّ الأديان، بلا شكٍّ، في المستوى نفسه من القدرة على الوصول إلى هذا التحديد. من هنا ضرورة الاضطلاع بتأويل عقلاني لتاريخ الإنسانية الدِّيني الذي خضع تحديدًا لتوجيه هذا المعيار. فالدِّين الحقيقي، أي «الدِّين المُكتمل» الذي يُصبح كليًّا «في مستوى» (أو بالأحرى: قادرًا على سبر عمق) موضوعه، يُصبح هو الدِّين الذي لا يظهر قادرًا على معرفة «الله في العقل» فحَسْب، بل على معرفة «الله بصفته عقلًا» (م.ن.، I، 233؛ 219).

فجوهر العقل هو القدرة على التجلّي الذاتي. والقاعدة الأساسية التي تميّز كينونة العقل نفسها بكلّ أشكالها ـ «العقل الذي لا يتجلّى ليس له وجود» (م.ن.، I، 37؛ 35) ـ تجد تحققها الأكمل في الله. إنّ الله، إذا فُهم عقلانيًا، ليس «إلهًا خفيًّا» (إنّ «الله الخفي» هو إله لديه «ما يُخفيه»!) بل هو الله الذي تقتضي كينونته أن يتجلّى. لذلك، في المنظور العقلاني، «ينبغي ألّا يُفهم الله بصفته الله المنزوي داخل ذاته، بل ينبغي أن يُفهَمَ، بعكس ذلك، بصفته عقلًا. الله الذي لا يظهر مجرّد تجريد» (م.ن.، I، 229؛ 215). إنّ مفهوم العقل يُطابق الفكرة التي صارت واعية تمامًا لذاتها، وقادرة على التعامل مع نفسها موضوعًا لمعرفتها.

هنا أيضًا، كلّ ما يَصْدُقُ على أية حقيقة روحية تَبْلُغُ نقطة الذروة في الله. فما دامَ الله هو «الظهور الذي يقتضي الظهور أمام نفسه» (م.ن.، I، 230؛ 216)، فإنّه يُصبح الحقيقة بالذات، الحيوية المُطلقة (**الحياة**)، الإنتاج الذاتي؛ الوعي الذاتي، التجلّي الذاتي الكامل. ولأنّه كل هذا، ولأنّه قادر على أن يكون «**الكلّ** في كلّ شيء» تبعًا لحركةٍ، على فلسفة الدِّين بالتحديد مهمة توضيحها[13].

المفهوم العام للدِّين

لن نُفصّلَ القول في تحوّلات صياغة هيغل لمفهوم الدِّين. بل سنكتفي بعرض تركيبي يعتمد في الخيط الناظم على المقاربة المزدوجة التجريبية والعقلانية لمفهوم الدِّين الذي اعتمده في دروس سنة 1824، والذي نجد آثارَهُ في دروسه اللاحقة.

المقاربة التجريبية.

في إطار بلورة المفهوم العام للدِّين، تكتسي كلمة «تجريبي empirique» معنًى مُزدوجًا.

1. إنّ لها في البداية معنى وصفيًا. لقد حفظ هيغل، كما فعل كانط، الدرس

(13) لتحليل أكثر تفصيلًا لمفهوم الله، على صلة بوضع اللاهوت الفلسفي الهيغلي، انظر: Wilhelm WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, t. II, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, p.289-312.

الفلسفي المتعلّق بالتجريبيَّة الإنكليزية. لذلك بدا له أنّ ممّا لا غنى عنه أن يسلك أولًا «طريق التجربة، والمُلاحظة» (م.ن.، I، 166؛ 156) لوصف الدِّين كمعطى أنثروبولوجي أساسي. في الوقت نفسه، لديه وعي حاد بالصعوبات التي تعتري تطبيق المفهوم الإمبيريقي على ظاهرة هي بطبيعتها، تتحدى الملاحظة الخارجية كالملاحظة الداخلية. «الله لا يمكن أن يُلاحَظ» (م.ن.، I، 166؛ 156)، على طريقة مُلاحظة الأرصاد الجوية. إنَّه يتهرب من الملاحظة الداخلية أيضًا، أي من الاستبطان، لأنَّه هو كلّ شيء، لكنه ليس حالة نفسية!

2. في الوقت نفسه، للعبارة معنى «سِجالي». إنَّها تعني «تمثيل الدِّين وهو ما جرت العادة على تجنُّبه في زمننا»، وكان هيغل قد فضح مظاهر نقصه وإبهامه في مقدّمة دروسه. إنَّ التحليل النقدي للقصور النظري في المفاهيم المعتادة للدِّين توفّر لنا دليلًا إضافيًا لمصلحة الطريق الهيغلي الخاص، أي للمقاربة «العقلانية» التي سنتحدّث عنها لاحقًا.

فكيف يتمثّل الدِّين لنا إذا ما تفحّصناه بعين المُلاحظ التجريبي؟ إذا ارتقينا من الأكثر بدائية (أوّلية) إلى الأكثر نُضجًا، ومن الأكثر ذاتية إلى الأكثر موضوعية، انعقدت المُقاربة التجريبية للتَّحديدات المفهومية الآتية.

المعرفة المباشرة وصعوباتها.

تنطلق المقاربة التجريبية من مُعاينة أوّلية: «إنَّ لوعينا معرفة مباشرة بالله» (م.ن.، I، 71؛ 66). هذه «المعرفة» مُطابِقَةٌ لِلوَعي الذاتيّ. إذ كلّ وعي روحي «يعرف» أنَّ الله موجود وأنه التقاه بطريقة ما، وذلك لأنَّه التقى ذاتَهُ. غير أنَّ وجود وعي مباشر لِلّه لا يُعطي حُكمًا مُسبقًا أبدًا على الحقيقة المُقابلة. ففي المعرفة المُباشرة يلتقي اليقين بوجود الله التقاءً كاملًا يقين الذات بنفسها. وكلّ شيء يفسد من اللحظة التي يوضع فيها هذا الاعتقاد العفوي والساذج في حالة تعارض مع المعرفة بالمعنى الدقيق للكلمة، وهي المعرفة المتوسّطة والمُتمفصلة مفهوميًا. ولا يأتي الخطر من «الإيمان الساذج» بل من المثقّفين الخائبين الذي يستحضرون، على غرار موريس كلافل (Maurice Clavel)، الإيمان الساذج، لكي يستهينوا بالفلسفة.

وإذا كان هيغل قد انتقد وجهة نظر المعرفة المباشرة فلأنه استشعر فيها الخطر المتمثّل في إمكان ذوبان موضوعية الله داخل اليقينيات الذاتية؛ لأنّها هي التي تستحوذ هنا على الله. إنّ «المعرفة المباشرة» لا تستحقّ اسمها؛ فليست سوى معرفة مزيّفة تلك التي لا تتوصل إلى أن تتخطى مجرّد تأكيد وجود إله تظلّ هويته غير محدّدة تمامًا. هنا تكمن مُفارقة «المعرفة المباشرة»: إنّها تزعم «المعرفة»، في حين أنّ كلّ معرفة جديرة بهذا الاسم هي معرفة شيء ما وتتضمّن الحدّ الأدنى من التوسّط. «أن تمتلك معرفة محدّدة يعني أنّك تعرف» (م.ن.، I، 76؛ 70). وعلى النحو نفسه، حيثما وُجدت ديانة، وُجِدَ حَدّ أدنى من المعرفة. فـ «المعرفة المباشرة»، بمعزل عن أيّ توسّط، ليست سوى خديعة! وبالمعنى الدقيق جدًّا للكلمة ينبغي القول «إنّه لا وجود لمعرفة مباشرة» (م.ن.، I، 305؛ 287) بصورة عامة، وأقلّ من ذلك في الدِّين لأنّه ليس سوى معرفة الله، إنّه «معرفة من طريق الوسيط أساسًا» (م.ن.، I، 307؛ 288).

والتنازل الوحيد الذي قدّمه هيغل إلى المُدافعين عن «المعرفة المباشرة» (شلايرماخر وجاكوبي)[14]، هو إقرارُهُ بأنّهم فهموا أنّ مضمون الدِّين بالذات يسكن الوعي البشري بما يكفي من الحميمية لكي يتمكّن العقل البشري من أن يُعطيه شهادة ودليلًا. هكذا، فالوعي البشري مطروح بصفته وعيًا دينيًّا بطبيعته. غير أنّ خطأهم الحتمي هو رغبتهم في جعل كلمة الدِّين الأولى هذه هي الكلمة الأخيرة. إنّ الدِّين، عندما يُختزَلُ في معرفة مباشرة، يبدو لنا في أحسن الحالات بصفته معطًى أنثروبولوجيًّا أساسيًّا. أمّا السؤال عن أهميته المعرفية، ومن ثَمّ عن حقيقته الموضوعية، فهو لا يزال معلّقًا كليًّا.

«الدِّين في القلب»: حدود الشعور.

الوعي الدِّيني يقوم ضمنيًّا على اقتناع نهائي يُمكن أن يعبّر عن نفسه من

---

(14) نتذكّر هنا القياس الصوري لجاكوبي، الذي تعرّض أيضًا لانتقاد شيلّينغ: «الإنسان وحده يملك معرفة الله، في حين لا يملكها الحيوان. والحال أنّ العقل هو الشيء الوحيد الذي يميّز الإنسان من الحيوان، العقل إذن هو الذي يوحي بالله مباشرة، أو هو فينا على نحو الوجود الذي يجعل معرفة الله موضوعة فينا».
(Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*, T. II, Leipzig, G Fliecher, 1815, p.8).

خلال مشاعر مُندفعة شيئًا ما أو مُتحمّسة. وعندما نُراعي هذا العامل نتقدّم خطوة جديدة في المُقاربة «التجريبية» للدِّين. ولا يُمكننا إنكار وجود المشاعر ولا الدور الحاسم الذي تؤدّيه في التجربة الدِّينيَّة. والسؤال الوحيد يتعلّق بمعرفة مدى إمكان أو عدم إمكان أن نمنحها قيمة تأسيسية.

إنَّ هيغل يستخدم عبارة «شعور» استخدامًا فضفاضًا، قاصدًا بها مجرّد الإحساس، كما يبيّنه المثل المُكرّر للإحساس بالقساوة، وكذلك الظواهر العاطفية الخالصة، كشعور الحقد أو الحب. ونستنتج، من ناحية أخرى، انزلاقًا مُصطلحيًّا بين الدروس الأولى والدروس الأخيرة. ففي البداية نعثر بكثرة على كلمة «انطباع» (*Empfindung*) التي تنطوي على دلالة إضافية قدحية كالتي في كلمة (sensiblerie) (*Empfindsamkeit*)*، في حين استبدلت العبارة في الدروس اللاحقة، بلا شكّ بتأثير شلايرماخر، بكلمة «شعور» *(Gefühl)*. هذا النقص في التحديد هَوَّن من شأن النقد الشديد القسوة الذي وجّهه هيغل إلى المُبالغة في تقدير قيمة الشعور الدِّيني. وقد استخدم في نقده مجموعة من الحُجَج.

1. فأضعفُ الحجَج تجعل الشعور نوعًا من التنازل للحيوانيَّة. فـ «الحيوان له مشاعر، لكنه لا يتجاوز المشاعر فحَسْب؛ الإنسان مفكّر؛ والإنسان وحده له دين. ينبغي أن نستنتج من ذلك أنَّ الدِّين يجد موقعه الباطني داخل فعل التفكير» (م.ن.، I، 271؛ 255). وإذا كان الوعي الدِّيني، كما رأينا، هو الذي يُثبت الفرق القاطع بين الإنسان وللحيون، فإنَّ إطلاقية الشعور قد تُلغيه.

2. الضعف الذي يشكّل قوام الشعور لا يسمح بتميّز الموضوعي من الذاتي والواقعي من المُتخيّل. إنَّ استيهامًا دينيًّا أو هلوسة دينية قد يستأثران بقوة عاطفية تُشبه ردّة الفعل العاطفية التي تتولّد من لقاء حقيقي. بل إنَّ التأثير قد يكون أقوى مما لو لم يحدث اللقاء، كما تُبيّن ذلك صعوبة «حمل المرء على الإصغاء إلى العقل» إذا كان «يسمع أصواتًا»!.

3. وثَمَّةَ حُجّة نقدية أُخرى ترجع إلى الوعي الدِّيني نفسه. فما الذي يعلّمنا الدِّين حقًّا؟ يُعلّمنا نكران الذات ونسيانها. والحال أنّ الشعور، بصفته شعورًا، هو عاجز، بالتحديد من هذه المسافة، من هذا الابتعاد عن الذات وعن تجارب

(*) معناها الحساسية المزيّفة. [المترجم]

الذات. ذلك أنّه وراء الإنسان الذي يعرض دائمًا حالاته النفسية تكمن أنانية شديدة الصلابة، لا تقدرُ هي أيضًا على أن ترتفع إلى مستوى الموضوعية الذي يتطلّبه العلم ولا إلى مستوى التجرّد الذي يتطلّبه الدِّين. وفي منظور هيغل - وهنا يكمن، بلا شك، الغموض السري في موقفه الشخصي - يحدث كلّ شيء كما لو أنَّ الأمر يتعلّق بالشيء نفسه.

وقد عُزِّزَ هذا النقد بنوع من التلاعب اللغوي بضمير التملُّك: *mein*، («لي») والموصوف: *Meinung* («رأيْ») إذ لا يكفّ الشعور عن مناداة: «هذا لي، هذا حدثَ لي أنا» إلخ.، من غير أن يتساءل عن الشروط التي يُمكن في ظلّها أن تُماثِلَ هذه التجربة سِواها من التجارب. لهذا، فإنَّ «حرارة الشعور» المذكورة حرارة خادعة؛ فهي لا تُدفِئُ غير قلب صاحب التجربة، وتُبقي قلوب الآخرين باردة كليًّا.

4. هناك ما هو أخطر من ذلك: فـ «المسَوِّغات القلبية» التي نادرًا ما تكون جديرة بهذا الاسم، تمنعنا أيضًا من الاهتمام بجدّية بما نختبره. وهنا بالتحديد يدخل النقد الهيغلي لـ «الدِّين في القلب» (م.ن.، I، 286؛ 269)، أي لدين الشعور الصافي، الدليل القاطع لتتمة تحليله: إنَّ قوة التجربة العاطفية لا يُمكن بأيِّ حال من الأحوال أن تقرّر الحقيقة الموضوعية لمضمون التجربة. وإذا كان من المستحيل، بعكس ما ظنّه هيوم، تأسيس الفلسفة الأخلاقية على تجربة «المشاعر الأخلاقية»، فما هو أكثر تَعَذُّرًا مُطالبة المشاعر الدِّينيَّة بأن تحدّد بالذات جوهر الدِّين. وحتى إذا تعلّق الأمر بالدِّين [هيغل يستخدم كلمة خصوصًا بدل كلمة حتى]، فإنَّ للشعور بصفته شعورًا قيمة ذاتية خالصة . إنَّ استحضار الشعور من أجل الدفاع عن الدِّين وتسويغه هو، في معظم الأحيان، إقرار بالفشل: «يُستحضر الشعور عادة حين تغيب المسَوِّغات» (م.ن.، I؛ 178؛ 167).

أفلا يَحقُّ لنا القول بَعْدُ إنَّ الدِّين هو، في جانب كبير منه، «شأن قلبي»؟ يقضي جواب هيغل بانتزاع فكرة الدِّين «القلبية» من فكرة الشعور الضيقة. إنَّ القلب يعني الذات عينها ipséité التي تتسامى بما له علاقة بمجرّد الشعور.

فالذاتيَّةُ الدِّينيَّة تُبيِّنُ حدودها النظرية وتبدأ بإنتاج أضرار عملية، في الأقل حين يُطلب من الشعور ما لا يمكن أن يُعطيه: أن يكون «المصدر، والجذر، والمبدأ المُشرِّع» (م.ن.، I؛ 288؛ 271) لمضمون الدِّين. «إنَّ محتوى القلب ليس،

بصفته هذه، ما هو حقيقي» (م.ن. ، I؛ 291؛ 274)؛ ولأنَّ هيغل يعرف أنَّ هذه حقيقة في الدِّين أكثر من سواه، نجدُهُ يستخدم صورة أُخرى ليعبّر عن فكرته عن المكانة المُهمّة والمحدودة في الوقت نفسه التي ينبغي منحُ الشعورِ إيّاها في التكوين الفلسفي لمفهوم الدِّين. إذ يُنظر إلى الشعور على أنّه بذرةٌ تحتوي في داخلها نطفة شجرة المستقبل. إنَّ الشعور نوع من الغلاف الواقي، لكنه شعور ينبغي له، في اللحظة المُناسبة، أن ينفجر ليسمح لشجرة المعرفة بأن تنبت وتبلغ قامتها الناضجة.

التمثّل: بداية الفكر التصويري.

لا شيء يُبيِّنُ عدم كفاية المعرفة المباشرة والشعور المحض أفضل من الحقيقة الكونية القائلة التي مفادُها أنّ الأديان، حتى أكثرها بدائية، أبدت الحاجة إلى تطوير معرفة تقبل التلقين، والنقل والتعلّم. ولا يُهمّ أخذ هذا «التعليم الدِّيني» شكل طقس التدريب والتلقين أو شكل درس التعليم الدِّيني، إذ رأى هيغل أنّه إذا كان الدِّين «يتطلّب تعليمًا» فذلك له معنى محدّد: «الثقافة الدِّينيَّة تبدأ بالتمثّل» (م.ن. ، I، 288؛ 281). والحال أنّه إذا «أمكن أن يُدرّس الدِّين». و«أن يُنقل» (م.ن. ، I، 151؛ 141؛ I 306؛ 288-289)، فذلك بلا شكٍّ بفضل التمثّلات، على خلاف أيّ شيء سواها. إنَّ دينًا لا ينبني إلّا على الشعور لا يمكن أن ينتشر، في أحسن الأحوال، إلاّ بالعدوى!

والمُقاربة التجريبية للدِّين تتقدّم بذلك خطوة مُهمّة مع مُراعاة **التمثّلات** الدِّينيَّة، التي يمرّ المؤمن بفضلها من الجانب الذاتي، اليقين الداخلي بالله الذي يوفّره له الشعور، إلى الجانب الموضوعي، فكرة الله نفسها. وكلّ تمثّل ديني هو بداية مَوْضَعَة تسمح للإنسان المتديّن بأن يُدرك مضامين الفكرة التي تسكنه، بمعزل عن أحواله النفسية. إنَّ ضرورة هذا الانتقال تجد تسويغَها في سبب مزدوج ميتافيزيقي وديني أيضًا.

فمن الزاوية الميتافيزيقية، أن يُقالَ إنَّ الإنسان كائن روحي يعني أن يُقالَ إنه قادر على التمثّل؛ وبالنسبة إلى وعي روحاني «ما من إحساس إلّا هو تمثُّلٌ أيضًا» (م.ن. ، I، 126؛ 119). من هنا الضرورة الحيوية في «البحث عن منطقة في الوعي، تتمثّل فيها كينونة الموضوع من حيث كونه موضوعيًّا» (م.ن. ، I، 182؛ 171).

ويُضاف إلى ذلك الشيء الذي سبق ذكره، وهو أنَّ طبيعة التجربة الدِّينيَّة نفسها تفرض علينا ألّا نُقِرَّ بما للذاتيَّة من خصوصية وأُحادية. وخلال عملية الانتقال هذه يتحوّل اليقين الذاتي الخالص إلى اعتقاد راسخ. لهذا أعلن هيغل أنَّ

«الله ليس أسمى شعورٍ، بل هو أسمى فكرةٍ». إنَّه «للإنسان أساسًا في شكل التمثّل» الذي هو «وعي لشيءٍ ما يجده المرء أمامه على صورة عنصر موضوعي» (م.ن.، I، 291؛ 274).

لكن ماذا يعني بالتحديد مصطلح «التمثّل»؟ إنَّه يعني قوسًا واسعًا يضمّ كلّ ما يتعلّق بالمضامين داخل الوعي الدِّيني.

1. يُقالُ ابتداءً، إنَّ الصور المأخوذة من التجربة المحسوسة الداخلية أو الخارجيَّة يستخدمها الوعي الدِّيني ليُشير إلى حقائق يعرف عنها أنَّها تسمو فوق المجال المحسوس. وحين يُطبّق على الله صورة الأبوة، أو يتكلّم على «الغضب» الإلهي، فإنَّ المؤمن يعلم أنَّ الأمر لا يتعلّق بصور لها معنى وصفي صِرْف، بل يتعلّق برموز لها معنى مجازي.

2. إلى هذه الرمزية البسيطة في اللُّغة الدِّينيَّة يُضيف هيغل كلّ ما يتعلّق بالتاريخ والسرد القصصي. إنَّ الوعي الدِّيني لا يستطيع أن يتمثَّل العلاقة التي تجمعه بالله إلّا نتيجة تعاقب مُبادرات إلهية موجّهة إليه، مُبادرات تطلب أن تُروى. وهذا يفسّر أشكال التواطؤ بين الوعي الدِّيني والوعي الأُسطوري، وكذلك البنية السردية الحكائية في الأناجيل. وهكذا، ففي تاريخ يسوع الإنسان، ينبغي أن نميّز بوضوح «فعلًا إلهيًّا خالصًا» (م.ن.، I، 294؛ 277).

3. إلى هذا التواطؤ المُزدوج الذي يقيمه الوعي الدِّيني العادي مع المحسوس، على شكل صور وحكايات تُغذّي مُخيّلته، يُضيف هيغل تحديدًا دقيقًا مهمًّا: يوجد «تمثّل» حتى حيثُ يذهب الوعي الدِّيني إلى أنه ارتفع فوق حدود المحسوس. وهكذا، فإنَّ فكرة الخلق من عدم *ex nihilo* تفترض التنكّر للفكرة الفظّة عن الله الخزفي (الفخاري)، الذي يصنع قالب كلّ المخلوقات في مادة موجودة سَلَفًا. ويَصْدُقُ ذلك أيضًا على فكرة الجبروت والحكمة الإلهية: الله ليس مستبدًّا بقوة مُطلقة ولا هو حاسوب عملاق! لكن إذا كان هيغل قد تمسّك بأُطروحته القائلة إنَّ الوعي الدِّيني، حتى في أكثر اجتهاداته العقدية تطوّرًا (التحديدات والتعريفات المجمعية مثلًا)، فالسبب في ذلك هو أنه يبقى خاضعًا لنظام التمثّل، لأن الذي يُميِّز، عنده، هو الخضوع لمُعطى سابق. وفي أحسن الأحوال، يُعَدُّ الفكر التمثيلي امتدادًا للتحديدات

الثابتة (هذا ما يفعله اللاهوت حين يُحصي النعوت الإلهية). وهذا بالتحديد يظهر حدّهُ الجوهري الذي بإمكان الفكر المفهومي وحده أن يُلغيه.

والسؤال الحاسم يستهدف معرفة مدى كون مجرّد التمثّل قادرًا على تسويغ جانب الحقيقة الموجود في التجربة. وليست المسألة مُجرَّد مسألة الانزياح الذي يظلّ قائمًا بين التمثّلات المُرتبطة حتمًا بالإدراك وبين المعاني التي تتجاوز حدود المُدرك. إنَّ الوعي الدِّيني الأكثر بدائية يملك في الأقل استشعار عدم التطابق هذا. والمسألة الحقيقية هي مسألة المباشَرَة الفريدة التي تميّز التمثّل بصفته تمثُّلًا. إنَّ ما يميّز التمثّل، عندَ هيغل، مهما كانت درجة بلورته، هو كونه لا يتوصّل إلى الانفصال فعلًا عن نظام المباشَرَة؛ فالوعي الدِّيني يعرف أنّ «الرموز تحُثُّ على التفكير»، لكنه لا يجرؤُ على المُضيّ إلى آخر مُتطلّبات العقل. هو يجهد في تطهير تمثلاته للإلهي، وذلك بـ «تعقيمها» قدر الإمكان من الصور الحسّية المُبالغة. غير أنَّه يبدو غير قادر على التحرّر من ضغوط الفكر التصويري نفسه.

لهذا سيجد الوعي الدِّيني نفسه، عاجلًا أو آجلًا، وقد تجاوزه الفهم العقلي المفكّر الذي يزعم القدرة على تخطّي التناقضات الضمنية في الفكر الدِّيني وقادرًا مِن ثَمَّ على إنتاج مفهوم أكثر تماسكًا لِلّهِ، من خلال التعرّض مثلًا لقضية الانسجام المنطقي بين صفات الله. غير أنَّ الفهم نفسه يصطدم بصعوبة أساسية: كيف تُحدد علاقة المُتناهي باللّامتناهي الغامضة داخل الوعي الدِّيني؟ إنَّ تجديدًا غير مناسب لهذه العلاقة سيُفضي حتمًا إلى تمثّل لله يصوّره بصفته مُجرَّد «ما وراء» المُتناهي.

وآخر كلمة تنطق بها المقاربة التجريبية ستكون نوعًا من اللّاأدرية: لأنَّ الله ليس مادة للتجربة، لا يمكن أن يكون إلّا «الماوراء» الخفي الذي لا يعرفه أحد. إنَّ المُهمّة العقلانية المحضة لفلسفة الدِّين ستتمثّل بتخطّي هذا الترتيب المجرّد لمفهومي الدنيا *Diesseits* والآخرة *Jenseits*، وهو ترتيب يعيشه عيشًا ملموسًا «الوعي الشقي» الذي لا يجد الله إلّا بصفته موضوعَ رغبة في اللّامتناهي، والرغبة الحنينية المحضة. ويحدُثُ كلّ شيء كما لو أنَّ هذا التأرجح المُستمرّ بين الذهاب والإياب الذي ينقطع بين ضغوط المُتناهي واللامتناهي ولا يُمكن بلوغه، ينبغي أن يكون الكلمة الأخيرة في الطريق التجريبي الذي يبقى فيه الفكر متحيّرًا بين ذاتيّةٍ يرى أنه عاجز عن تجاوزها وحنينٍ إلى مُطلق صار غير مدرَك. والحال أنه، عاجلًا أو آجلًا، «علينا أن نتخلّص من هذا الشيء المفزع الذي هو

التعارض بين المُتناهي واللامتناهي» (م.ن.، I، 213؛ 200). إذ ذاك تفرض ضرورة مقاربة متميّزة للدِّين نفسه، هي المقاربة العقلانية.

المفهوم العقلاني للدِّين: الارتقاء العاقل للعقل إلى الله.

لا شيء يُبَيِّنُ طبيعة هذا الانتقال أفضل من التحديد العام للتجريبية التي عرضها هيغل في الفقرة السابعة من **موسوعة العلوم الفلسفية**: «يحتوي مبدأ التجربة التحديد البالغ الأهمية الذي مفادُهُ أنّ إقرار المرء بمضمون ما وعَدّهُ صحيحًا، يوجب عليه أن يكون هو نفسه داخل هذا المضمون؛ أو يقال على نحوٍ أدَقّ، إنّه يُوجب عليه أن يجد مثل هذا المضمون في وحدة موحّدة مع **يقين الذات**. عليه أن يكون هو نفسه هنالك، مع حواسّه الخارجيَّة، أو مع عقله الأعمق، ومع وعيه الجوهري لذاته».

وكما أنَّ المرء لا يُصبح فيلسوفًا إذا قرأ مؤلّفات فلسفية، فهو لا يفهم جوهر الدِّين إذا لحظَ أو وصف تصرّفات المؤمنين أو من يقولون إنَّهم مؤمنون. هنا يكمن الحدّ الأساسي الذي تربطه المُقاربة التجريبية التي تحتاج إلى أن تُستكمل بالمُقاربة التي يُسمّيها هيغل «عقلانية». فما يُهمّ الآن هو فهم ما يعنيه الدِّين «لمن يُلاحظه في الوقت نفسه» (م.ن.، I، 217؛ 204). وعلى هذا، يتطابق التعريف العقلاني الدِّيني بوصفه «وعي الذات للروح المطلق». (م.ن.، I، 222؛ 235؛ 208، 220). يُفهم الدِّين إذن بصفته «وعي المضمون العقلاني الأكثر شمولًا بما هو كذلك» (م.ن.، I، 114؛ 107)، «العقلاني إن صحّ القول بصفته حالة وعي» (م.ن.، I، 115؛ 108).

والمُضاف إليه في تعريف الدِّين بصفته وعيَ العقل المُطلق لِذاته ينبغي ألّا يُفهم بصفته مضافًا إليه بمعنى ذاتيٍّ فحَسْب (الفكرة التي يكوّنها الإنسان من المُطلق) بل قبل ذلك بصفته مضافًا إليه بالمعنى الموضوعي (انعكاس العقل المُطلق في وعي بشري محدود). ويمنعنا ذلك من الاكتفاء بتعريف أنثروبولوجي محض للدِّين. «الدِّين أحد نِتاجات العقل الإلهي، وهو ليس ابتكارًا من الإنسان، بل هو من الأعمال الإلهية التي تعمل عليه وتُنتجه» (م.ن.، I، 46؛ 43). هذا التعريف يعزّز أيضًا أُطروحة التطابق بين مضمون الدِّين ومضمون الفلسفة. وإذا كان ما يميّز الفكر العقلاني، كما رأينا، يكمن في الارتقاء المفكّر إلى الله (ارتقاء يجد تعبيره التفكيري في «الأدلة على وجود الله»)، فليس الدِّين سوى التجربة المعيشة لهذا «الارتقاء داخل وعي بشري» (م.ن.، I، 308؛ 291).

وينبغي، كذلك، فحص اللحظات التأسيسية لهذا الارتقاء، كما يعيشه الوعي الدِّيني نفسُهُ. ويُجبرنا ذلك، بطريقة ما، مرة أخرى، ولَو من منظور مُختلف، على اجتياز مُختلف اللحظات التأسيسية للدِّين التي لم تُتح لنا الملاحظة التجريبية أن نكتشفها.

«الخشـوع» («Andacht»).

الزمن الأول يُعيدنا إلى فكرة المعرفة المُباشرة والشعور. ومن الزاوية العقلانية، يُقدّم الدِّين بصفته التجربة المعيشة؛ «لأنَّ الإنسان يشعر بالله في داخله ويعرفه في داخله، في ذاته، ومن موقعه بصفته مؤمنًا يسمو إلى الله ويمتلك اليقين والغبطة والفرح بوجود الله داخل قلبه، بتوحّده مع الله، بأن يحظى برعايته، كما يُقال بلغة اللاهوت» (م. ن.، I، 88؛ 83). ولتحديد هذه اللحظة، استخدم هيغل كلمة «خشوع» (recueillement)*. وأيًّا تكن قوة هذه العلاقة التي يُمكن أن تبدأ بالحماسة الدِّينيَّة «العادية» لِتَصِلَ إلى أكثر الأشكال سُمُوًّا للاتِّحاد الصوفي، فالمهمُّ هو أننا لسنا هنا أمام حالة نفسية ذاتية محضة، بل نحن كما تبيِّنُ المفردة اللغوية الألمانية *(Andacht = Andenken)* أمام «شعور يفكّر» *(denkendes Gefühl)* (م. ن.، I، 244؛ 228).

وما يميّز التقوى الأصيلة هو أنها «تفكّر في الله بحُبّ» (شارل دو فوكو) (Charles de Foucauld) ولا تكتفي بالرِّضا النفسي الداخلي. إنَّ الخشوع يضعنا على النقيض من ذاتيَّة الشعور: «في حالة الخشوع، ينسى الفرد نفسه، ويكون مُمتلئًا بموضوعه، يتخلّى عن قلبه؛ إنَّه حاضر أمام نفسه، إنَّه معرفة، لكنه لا يبقى ككائن مباشر، وهو ليس في حالة الخشوع والتعبّد هذه إلّا لكونه قد ارتقى إلى المعرفة الشاملة» (م. ن.، I، 244؛ 228). لذلك لا يُوجد فرق أساسي بين التصوّف والتأمّل العقلاني اللذين يُطلق كلٌّ منهما التحدي نفسه أمام الفهم: «التصوّف على نحوٍ خالص ومبسَّط ليسَ سِوى كلّ ما هو عقلاني، وما يبقى خفيًّا على الفهم» (م. ن.، I، 333؛ 314)[15].

(*) وهي تعني أيضًا الورع والتعبّد والتُّقى. [المترجم]

(15) بشأن القرابة بين الفكر العقلاني والفكر الصوفي، انظر: *Zusatz* au § 82 de l'*Escyclopédie*، إذ ينتهي بتأكيد أنَّ «كلّ ما هو عقلاني ينبغي أن يتحدّد في الوقت نفسه بصفته روحانيًا، وهذا يعني ببساطة أنَّ العقل يمضي إلى أبعد من حدود الفهم، لكن لا يُقال أبدًا إنَّ العقلاني ينبغي أن يُعَدَّ عصيًا على الفهم ولا يبلغه الفكر».

«الإيمان»: «شهادة العقل في موضوع/شهادة العقل بشأن العقل».

في المنظور العقلاني، يحتلّ «الإيمان» موقعًا شبيهًا بالتمثّل في المُقاربة التجريبية(16). وبخلاف الإيمان البسيط («المعرفة المباشرة» بالمعنى الذي ذهب إليه جاكوبي)، يُعَدُّ الإيمان الأصيل هو الالتزام الحرّ والعاقل بمضامين روحية. لذلك، عليه أن ينتصر على الوجود الخارجي الظاهري للمُعجزات، وعلى التقاليد، وعلى التاريخ، وعلى السلطة. والأُطروحة التي تُدافع عن أنَّ المعرفة الدِّينيَّة تقوم على تعليم وتثقيف يأتيانها من الخارج ليست، في أحسن الأحوال، إلّا نصف حقيقة. وفي المنظور العقلاني، يُطبّق هيغل على الدِّين نسخة معدّلة من مذهب أفلاطون في التذكّر المُبهم*: «لا يُمكن أن يكون الدِّين نتيجة أو أثرًا للديانة الموحى بها ولا للتربية، بحيث يصير الدِّين نتيجة مصنوعة من الخارج، أي شيئًا مصنوعًا صُنعًا آليًا وموضوعًا داخل الإنسان» (م.ن.، I، 307؛ 289).

فما الدّين بحَقٍّ إذن في جوهره الأكثر حميمية؟ ليسَ سِوى الشهادة الباطنية التي يشهدها العقل البشري على العقل المُطلق، الإلهي. فهذه «الشهادة من العقل» هي التي تشكّل جوهر الإيمان الدِّيني. «يرتكز الدِّين على الشهادة وبذلك يكون له أساس. لكن الأساس المُطلق بالمعنى الصحيح للإيمان، الشهادة المُطلقة المتعلّقة بمضمون دين ما، هو شهادة العقل، لا شهادة المُعجزات، ولا التفويض الخارجي، التاريخي. إنَّ المضمون الحقيقي للدِّين يجد تفويضه في شهادة العقل الخاص الذي يكون هذا المضمون، بالنسبة إليه، مُنسجمًا مع عقلي، ويلبّي حاجات عقلي» (م.ن.، I، 285؛ 268).

إنَّ الدِّفاع عن الدِّين الذي يُريد أن يُثبت من الخارج مصداقية مضامين الإيمان مُستخدمًا السبيل الذي أطلق عليه بلونديل اسمَ «الطريقة الخارجيَّة» إنّما هو دفاع يضيع هدفه. ففي التصوّر الهيغلي، ليس الإيمان غير «شهادة عقلي أنا، شهادة العقل على موضوع العقل» (م.ن.، I، 238؛ 223). إنَّ «مُسَوِّغات

(16) بشأن التصوّر الهيغلي للإيمان، انظر: André LÉONARD, *La Foi chez Hegel*, Tournai, Desclée, 1970.

(*) تنبّه النفس بعد اتصالها بالبدن إلى معارفها في حياة سابقة. [المترجم]

الإيمان»، ـ وهي لازمة ـ ينبغي أن تكون هي أنفُسُها روحية، أي مُتَوَجِّهَةً إلى الروح. لذلك، فإنَّ «الأساس الحقيقي للإيمان هو نفسه شهادة العقل على موضوع العقل» (م. ن. ، I، 238؛ 223).

ولا شك في أنَّ معرفة الإيمان، مفهومًا بهذا المعنى، تمتلك مباشرةً خاصة تذكّر ببعض ملامح المعرفة المُباشرة (الفورية). غير أنَّ الأمر يتعلّق بفورية لا يُستغنى عنها في الدِّين نفسه. لأنَّه، من أجل أن يتمكّن العقل البشري من أن يُقَدِّمَ شهادة على **العقل** المُطلق ـ «العقل يشهد على العقل» (م. ن. ، I، 307؛ 290) ـ ينبغي أن يكون موظّفًا قبل ذلك مِمَّن يزعم أنَّه يُعطيه شهادة. هكذا فليس لشهادة الإيمان (*Zeugnis*) معنى إلّا بشرط أن تكون صادرة (*Erzeugnis*) عن **العقل** المُطلق نفسه. وبهذا المعنى يفترض هيغل أنَّ على «الدِّين ألّا يحتوي غير الدِّين، وبهذه الصفة فهو لا ينطوي إلّا على حقائق أبدية عن طبيعة العقل» (م. ن. ، I، 241؛ 225). فالإيمان يُصبح خالِصًا أي روحيًّا محضًا أو لا يُصبحُ كذلك!

وباسم الميتافيزيقا الهيغلية المتعلّقة بالعقل، تبنّى هيغل تمييز بولس بين النصّ وروحه. لكن هل تكفي الإشارة إلى أنَّ «الله إنّ تكلّم فكلامه روحي لأنَّ الروح لا تنكشف إلّا أمام الروح» (م. ن. ، I، 240؛ 225) لكي تبطل مُعجزة شفاء المرضى، بذريعة كونها مجرّد حادث عارض؟ «هناك مجال، بلا شكّ، للشعور بالرِّضا بأن يمتلك شخص يَدًا سليمة، ولكن ذلك أمر لا نُبالي به، لأنَّ هناك ملايين الأشخاص الذين يتحرّكون بأطراف مشلولة أو معطّلة وما من أحد منهم يشفى» (م. ن. ، I، 240؛ 224)، كما يقول هيغل. بيدَ أنّ ما تناساهُ هيغل أو ما نسيه حقًّا هو أنّ الإنسان المعنيّ يرى أنّ شفاء يده هو بالتحديد يُصبح إشارة موجّهة إلى عقله.

«العبـــادة».

إذا ألقينا نظرة استرجاعية على المُقاربة التجريبية للدِّين، فلن نستطيع إلّا أن نُدهَشَ لوجود ثغرة ظاهرة في التحليل الهيغلي: الصمت التام عن المُمارسات الدِّينيَّة والطقوس. وتتعزّز هذه الدهشة أيضًا عندما نرى أنَّ هيغل، من خلال المنظور العقلاني بالتَّحديد، أطلق التفكير بشأن فعل العبادة الذي يُعَدُّ امتدادًا

طبيعيًّا. وإذا كان للإيمان مضمون روحي محض، فإنَّ على تطبيقه العملي أن يحمل معنى روحيًّا محضًا: العبادة هي «النشاط العملي الذي يُمارسُهُ المؤمن بنفسه ليتخلّى عن ذاتيَّته، ولإعطائه إجازة» (م.ن.، I، 250؛ 234). إنَّ التضحيات، بصفتها مُعطًى أساسيًّا في تاريخ الأديان، هي إرهاص على صعيد الوجود الخارجي لمطلب نُكران الذات، وهو مطلب روحي باطني.

إنّ ممارسةَ العبادة، من هذا المنظور العقلاني، ليست سوى التعبير العملي عن ارتقاء الروح إلى الله، الانتقال إلى فعل أو مُمارسة «الروحانية العارفة» (م.ن.، I، 237؛ 222). وكما أنَّ فكرة اتحاد النفس بالله لا معنى لها إلّا إذا كانت نُقطة انطلاقها من الله، ففعل العبادة كذلك، من موقع كونه فعلًا بشريًّا بين أفعال أُخرى، لا معنى له إلّا إذا أُسند إلى الله. فالطقوس الدِّينيَّة البشرية ينبغي أن تكون طقوسًا إلهية، «فعل الله نفسه من خلال الفعل البشري»، وإلّا فإنَّ الطقوس لا تنطوي على أية حقيقة.

ويضعنا الفهم العقلاني للعبادة في مواجهة المُفارقة الآتية: لا يكون لفعل العبادة معنى روحي إلّا إذا أقرَرنا بأنَّ المُبادرة الأُولى تعود إلى الله. وذلك يعني «أنَّ ما هو مُفترض في العبادة هو أنَّ غفران الله للإنسان قد أنجزه الإنسان للإنسان» (م.ن.، I، 332؛ 313؛ I، 358؛ 338) ـ ما يُمكننا قوله باللُّغة الدِّينيَّة هو أنَّ «كلّه من نِعَمه!». ومع ذلك، لا يعني هذا أبدًا أنَّ المؤمن المتديّن يتلقّى الفعل الإلهي بسلبية ترضى بالقضاء. وما هو حقيقة موضوعية يظلُّ في نظر الوعي الدِّيني مُهمّة مُلقاة عليه: «اتحادي بالله في داخلي، تَعَرُّفي في الله وتَعَرُّف الله فيّ» (م.ن.، I، 331؛ 312)، أو كذلك: «اتحادي أنا، بصفتي الذاتية، مع ذاتي في الله» (م.ن.، I، 332؛ 313).

ورأى هيغل أنّه أمرٌ أساسي أن نعرف كيفيَّة التمييز بين «التضحية الشكلية بالحيازة الخارجيَّة» (م.ن.، I، 256؛ 239) والتضحية القلبية الداخلية. فالتضحية بمعناها الأول «طريقة سطحية في التصرّف لا تبلغ عمق المؤمن وسريرته؛ أمّا الإيجابي فهو الفرح، والعيد، والاحتفال» (م.ن.، I، 258؛ 241). وإذا كان الوعي الدِّيني يعكف على إحياء المآثر وروعات الاحتفالات الطقوسية، فهو لا ينسى أنَّه «أمام لوحة من الحزن تملأ سطح الكرة الأرضية،

أمام حزن لا يبدّده شيء» (م.ن.، I، 261؛ 244). والعبادة التي يتجلّى مظهرها الأساسيّ في «خدمة الموتى عمومًا» (م.ن.، I، 262؛ 245) تدلّ، على وجه التحديد، على عجزها عن تحرير الإنسان من كونه مخلوقًا فانيًا. فأمام جِدِّية الموت تبدو العبادة بعيدة عن الجِدِّية!

وهذا التناقض الداخلي في فعل العبادة لا يُلغى إلّا إذا دخلت العبادة كليًّا «في المجال الباطني». وما يُسمّيه القديس بولس «العبادة العاقلة»، التي على المسيحيين أن يتوجّهوا بها إلى الله، يتحقّق في ما يُسمّيه هيغل «العبادة في جناح الحرية»: «العبادة هنا هي المعرفة، معرفة المضمون الذي يشكّل العقل المُطلق، وكذلك الحدس وتمثّل هذا التاريخ الذي هو مضمون العقل المُطلق، والذي له في الوقت نفسه جانب يكون به أيضًا، على نحوٍ أساسيٍّ، تاريخ البشر، التاريخ الذي يُعَدُّ الإنسان جزءًا منه» (م.ن.، I، 263؛ 246). ولا شيء يمنع من أن تكون الفلسفة نفسها، بصفتها إكمالًا نهائيًّا لارتقاء العقل إلى الله، قادرة على أن تتخذ طابعًا ثقافيًّا. إنَّها، على طريقتها، «عبادة دائمة؛ غايتها هي الحق، الحق في أسمى صُوره بصفته عقلًا مطلقًا، الحق في صورة الله. وليست الفلسفة سوى معرفة هذا الحق في شكله البسيط فحَسْب بصفته أنه هو الله، وهي كذلك معرفة العقلاني في كتاباته بصفتها مما يُنتِجُهُ الله ومزوّدة بالعقل، تلك هي الفلسفة» (م.ن.، I، 335؛ 315).

الدِّين المحدَّد والمعنى العقلاني لتاريخ الأديان

اللحظة الثانية للعقل المفهومي هي لحظة يوم الحساب في بنية المفهوم الهيغلي، وهي لحظة ينبغي حملها هنا على المعنى الاشتقاقي لكلمة *Ur-teil*، «الانشقاق الأصلي» الذي يشكّل حقل «الخاص». إنَّه لا يُضاف من الخارج إلى كلّية مجرّدة، بل هو نتيجة الانشقاق الذاتي للمفهوم.

وقد كان على العقل انتظار عدة آلاف من السنوات لكي يطوّر مفهوم الدِّين ويدفع البشرية إلى أن تَعِي ذلك. والقاعدة العامة في حياة العقل هي هذا الانتقال البطيء من المباشرة إلى التوسّط. أمّا ما يتعلّق بفهم الدِّين، فإنّ مفهوم الدِّين يُطابِقُ ما أسماه هيغل «الدِّين المحدّد». وهذه العبارة تنطوي هي أيضًا على دلالتين، تجريبية وعقلانية.

1. من الزاوية الإمبيريقية، ينبغي العلم بوجود عدة ديانات مُلهمة تتعاقب أو تتعايش بدرجةٍ مّا سلميًّا عبر التاريخ، ما لم تَخُضْ حرب إبادة لا هوادة فيها. أفتستطيعُ الفلسفة أن تميّز معنى عقلانيًّا في هذه الصيرورة، أم يجب بعكس ذلك، أن تُذعن لئلّا ترى محضَ تحوّلات مشوّشة إلى حدٍّ ما، من تاريخ كان يُمكن أن يجري بطريقة مُختلفة؟.

2. الفكرة العامة التي كوّنها هيغل عن التاريخ في فلسفة التاريخ التي وضعها، تجد صداها كذلك في قراءته لتاريخ الأديان. إذ كانت قراءته للتاريخ الدِّيني محكومة بالمبدإ الذي «عزم العقل المُطلق بفضله على أن ينحبس داخل المحدَّد» (م.ن. ، I، 56؛ 52). هذا التجلّي الذاتي لـ **العقل** «يحتاج إلى وقت» ويجتاز عدّة مراحل من الإنضاج التي ينبغي أن تكون الفلسفة قادرة على رسم معالمها. من هنا إمكان القراءة العقلانية لتاريخ الأديان. إنَّ الأديان المُختلفة تشكّل على اختلافها مراحل ضرورية على طريق الفهم الذاتي الأمثل لـ **العقل** المُطلق. إنَّ الديانات المُختلفة ينبغي تفسيرها وفكّ رموزها بصفتها صُوَرًا للوعي وتجربةً ضرورية للمعنى، لا بصفتها تجلّياتٍ تاريخية مُحتملة. ذلك أنَّ الأديان هي، في الحقيقة، «مراحل من طريق العقل؛ وكون العقل هو الذي يصنع هذا الطريق ، هو طبيعة العقل نفسه» (م.ن. ، I، 57؛ 54).

والبديهية التي تحكم القراءة الهيغلية، ذات الإلهام الغائيّ بعمق، للديانات المُلهَمة (ومنها المسيحية)، تعود كلّها إلى منظور غائي هو الآتي: «الأكثر ارتفاعًا هو الأكثر عُمقًا» (م.ن. ، II، 9). والمنطق المُتحكّم في سير التاريخ هو منطق التعميق التدريجي، الذي يبلغ ذروته في المسيحية. ويطرح هيغل على كلٍّ من الديانات التاريخية التي يستعرضها في كلّ مرة الأسئلة الثلاثة الأساسية، وهي تنحدر كلّها من تصوّر الدِّين كما شيّدناه حتى الآن: كيف يتحدّد مفهوم هذا الدِّين؟ وما تمثّله للإلهي؟ وأي نوع من العبادة يصدر عنه؟

مرحلة دين الطبيعة.

1. تنطلق القراءة الهيغلية من احتمال وجود **دين الطبيعة** (من المهم بلا شكّ عدم الخلط بينه وبين مُصطلح «الدِّين الطبيعي» لدى الفلاسفة!) الذي يتكوّن

شكله الأكثر بدائية من السحر أو الشعوذة (*Zauberei*). وحتى إذا لم يكن السحر بصفته سحرًا يشكّل، في نظره، دينًا، أي لا يفترض وجود حدّ أدنى من وعي الإلهي، فإنَّ هيغل يقدّر أنّه، أي السحر، سينتج، عاجلًا أو آجلًا، «دين السحر». وقد استعرض له تفسيرًا طويلًا وبيّن أنّه يفتح الباب أمام الخرافة التي ظلّت تمثّله مُدَّةً طويلة من الزمن، التجربة التي تُقاس إليها الأشكال التي هي أكثر تطوّرًا للوعي الدِّيني.

2. المرحلة التالية هي نتيجة أول انشقاق في الوعي أتاح الفرصة أمام تمثّل الإلهي بصفته قوّةً مُطلقة، وقد تمثّلت حِقَبه المُختلفة في الديانات الصينية والهندوسية «اللامية» «lamaïsme» أو البوذية. والتأويل العقلاني يقتضي بالضرورة أن نحدّد لكلٍّ منها تعريفًا مُرتبطًا بمفهومها. إنَّ الديانة الصينية (الطاوية) هي **ديانة الاعتدال** *mesure*، بحَسَب ما تشير إليه كلمة طاو *Tao*. إنَّ الضرب بالرمل (كشف الغيب) هو، بالتحديد، ما بدا أنَّه يُثير اهتمام هيغل.

وبدت الهندوسية له بمنزلة «ديانة التخيّل (فانتازيا *Phantasie*)»، أي ديانة «العقل الحالم» الذي تقارن ظواهره الجميلة بالمنتوجات الجمالية للمُصابين بالتعب العَصَبي. إنَّ الغبطة التي يولّدها الدِّين في النفس هي نفسها متعة مُدخّني الأفيون. فالذي ذهب إليه هيغل هو أنّ الهندوسية أفيون الشعب! ففي الصفحات التي خصّصها للهندوسية راح يطرح السؤال عن معرفة مدى كون المثلّثات الإلهية (*Trimurti*) بمنزلة استباق **للثالوث** المسيحي، وهي مُقاربة رفضها بقوة لأن الله لم يكن قد ظهر فيها في صورة ذات.

3. الشكل الثالث من الدِّين الشرقي مثل البوذية أو اللامية هو ما طرح أكثر المُشكلات تعقيدًا على هيغل، وليس ذلك بسبب نقص في التوثيق المُناسب فقط. إنّه لمن المُهمّ جدًّا أن نتأمّل الرهان التأويلي الذي صاغه بإزاء الغرابة البوذية، لأنَّ له أهمية عامة بالنسبة إلى المُقاربة التي وضعها لتاريخ الأديان:

«ومع ذلك، ينبغي تعليم المرء كيفيَّة فهم هذا التمثّل، وذلك بأن يفهم أننا نُسَوِّغ التمثّل؛ ونبيّن موقعَ أساسه، ونبيّن ما يتضمّنه التمثّل من عقلانية، وموقعه في قلب **العقل**. لكن ذلك يقتضي أيضًا أن نكتشف عيوبه. والفهم الذي تتطلّبه منا الأديان يعني أنّها لا تنطوي على أيّ شيء لا معنى له أو لا عقلاني. وأكثر

أهميّةً أيضًا أن نفهم الحق والطريقة التي يتصل بها بالعقل، وهذا أصعبُ من الحكم على شيء بأنّه غريب».

وعندما نُرجع البوذية إلى مفهومها، يظهر أنها دين «الكائن في ذاته» «-être en-soi» (*Religion des Insichseins*) الذي يسمح للنفس بأن تشفى من «الفوضى الوحشية في الديانة الهندية»، وذلك حينما جعلت العدم أسمى تعبير عن المُطلق.

هذه المرحلة الختامية من حلقة أديان الطبيعة، تجعل الانتقال إلى ديانات الفرديّة الروحية أمرًا لا مفرّ منه. وقد حدثَ الانتقال من الحلقة الأُولى إلى الثانية تاريخيًا في بلاد فارس، وفي سوريا ومصر. فقد ظهرت في بلاد فارس الزرادشتية التي وصفها هيغل بأنّها «ديانة الخير أو ديانة النور»؛ وفي سوريا تكوّنت الديانة الفينيقية التي شبّهها هيغل بـ «ديانة الألم والعذاب»، بسبب الأساطير النباتية التي أخضعت الإلهي نفسه لتوالي الموت والانبعاث؛ وفي مصر راحت تتطوّر «ديانة اللغز».

ديانات الفرديّة الروحية.

يُوَجِّهُ هاجس إعادة كلّ ديانة تاريخية إلى تعبيرها المفهومي قراءة حلقة ديانات الفرديّة الروحية. وقد عرضها هيغل بصفتها ترعرعت على التوالي في كنف ثلاثة مفاهيم ميتافيزيقية: الوحدة، والضرورة، والغائية التي يُمكن أن نُحيلها على عدد مماثل من الأدلّة على وجود الله. وقد حدث تحقّقها الملموس تاريخيًّا في الديانات اليهودية، والإغريقية، والرومانية التي حلّلها هيغل من خلال تسمياتها المفاهيمية بصفتها «ديانة السموّ» (*Erhabenheit*)، و«ديانة الجمال»، و«ديانة الغائية» (*Zweckmäßigkeit*).

وفي القراءة الهيغلية المُقارنة[17] التي تسمح بمُقارنة البِنية المفهومية في دين معيّن مع أُخرى، بمعزل عن أيّ سؤال عن التأثير التاريخي، وتسمح أيضًا بمُعادلات لها من داخل الفلسفة، تظهر الديانة اليهودية بإزاء الفارسية، والإغريقية اليونانية بإزاء الهندوسية، أمّا الرومان فهم صينيّو الغرب!

(17) بشأن صعوبات المُقاربة المُقارنة في تاريخ الأديان، انظر:
François BOESPFLUG et Françoise DUNAND (éd.), *Le Comparatisme en histoire des religions*, Paris, Éd. du Cerf, 1998.

1. نعت الديانة اليهودية وتمييزها بـ **ديانة الجلال** يجد مُسَوِّغَهُ في أسباب شتى. أولًا لأنَّ الله فيها جرى تصوّره بصفته **روحًا** عاقلة وأخلاقية، وثانيًا لأنَّ هذا الله جرى تصوّره بصفته واحدًا أحدًا، مفارقًا كليًا للعالم الذي يدين بوجوده لفعل الخلق الإلهي. وقد أدّى هذا التعالي الإلهي إلى تجريد العالم والطبيعة من الصفات الإلهية على نحوٍ جذري. فلا إلهيّ إلا الله. وفي هذا الصدد، لم يكن هيغل بعيدًا عن فكرة التعارض بين «**المقدّس**» «Sacré» و«**القدّيس**» «Saint» إذ بهذا الفارق البسيط يسمح المفهوم الفلسفي **الجلال** بأن نفهم على نحوٍ أفضل ما تريد اللغة الدِّينيَّة أن تقوله عندما تتحدّث عن **قداسة الله**. ولا شكَّ في أنّ **جلال الشريعة** هو كذلك ما ينبغي التفكير فيه، ويشمل ذلك نتائجه الأخلاقية. لقد عرض هيغل كلّ ذلك من خلال شرح مطوّل للخطيئة الأصلية التي يردّها إلى أن على العقل أن يقطع مع المُباشرة لكي يتمكّن من مصالحة نفسه.

وبالمُقارنة مع الأحكام التي أطلقها كانط وشلايرماخر عن اليهودية، يُظهر نعتها بِـ«ديانة الجلال» محاولة أصيلة لتحديد الخصوصية الدِّينيَّة اليهودية، بما لا يعني أبدًا أنّها تخلو من الغموض[18]. والحقُّ أنّ الشعور الذي يُهيمن على كلّ الوجوه الأُخرى لدين الجلال ليس سوى «خوف من **الربّ**» يُفضي إلى خضوع كلّي لله الذي يتمثّل بصفته **سيّدًا** مُطلَقًا.

وقد حقَّقت الديانة اليونانية، على هذا الصعيد، تقدّمًا روحيًا، بحيث صار نعتها بـ«ديانة الجمال» (*Religion der Schönheit*)، وهو نعت استخدم في كتاب **فينومينولوجيا الروح**، هو التعبير المفهومي المناسب. فلا تعدّدية الآلهة ولا التجسيم، اللذين يميّزان التديّن اليوناني ، لا ينبغي أن يحولا بيننا وبين معرفة المعنى الروحي العميق للآلهة بشكلها البشري.

والملحوظة نفسها تَصدُقُ على عبادتهم. ففي حين تُهيمن على ديانة الجمال الجدّية المُطلقة المطلوبة في القداسة، يُقيم الإنسان اليوناني علاقة أكثر حرية، وأقل جدّية مع آلهته التي ينظر إليها بجدّية على غير محمل الجدّ. وتجري الأمور

(18) بشأن هذه المسألة، انظر:
Yirmiyahu YOVEL, *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche. La clef d'une énigme*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Éd. du Seuil, 2001, p.25-181.

كما لو أنَّ أشكال العبادة اليونانية، تمامًا كالتراجيديا، سبقت فكرة المُصالحة التي لم تتحقّق فعلًا إلّا مع المسيحية.

3. وكان هيغل يرى أنّه ما من شكّ في أنَّ الديانة الرومانية، أيًا تكن اقتباساتها من الديانة الإغريقية، تمثّل مبدأ روحيًا متميّزًا يعبّر عنه نعتها بـ «ديانة الغائية». فخلافًا للآلهة «الشعرية» الإغريقية كانت آلهة الرومان نثرية، وعملية، ومرصودة لغائية خاصة. ويُمكن القول، في النهاية، إنَّ الديانة الرومانية وفّرت لنا الوجه المنفعي للديانة اليونانية. وليس من قبيل المُصادفة أن يُعير مثل هذا التديّن اهتمامًا «دينيًا» بكلّ ما يكشف عن طبيعة مؤسّساتية وتنظيمية. وفي هذا السياق بالتحديد، نوّه هيغل بالاشتقاق اللُّغوي الشيشروني لكلمة «دين religion» انطلاقًا من الفعل *religare*.

أمّا الديانة الرومانية، بحَسَب القراءة الهيغلية، فهي نقطة توقّف «الديانات النهائية أي المحدّدة. وينبغي عَدُّها أكثر نقاط العبور أهمية إلى الديانة المسيحية، لأنّها، ومع المفارقة، تختتم دائرة الديانات المحدّدة. وبعد ما مَحَت الأشكال السابقة من الوعي الدِّيني، ولَّدَت شعورًا بالهلع اللامتناهي الذي نقرأ فيه أوجاع ولادة «دين الحقيقة».

ملحوظاتٌ ختامية بشأن تناول هيغل لـ «الديانة المحدّدة».

لا شيء يدلّ على طموحات هيغل العقلانية، في مجال تاريخ الأديان، أفضل من أُطروحته التي تُفيد الآتي: ينبغي أن يصبح بالإمكان إقامة ترابط بين مُختلف أشكال الأدلّة على وجود الله ومُختلف صُوَر الدِّين المحدّد. وقد أخذ على عاتقه أن يُبيّن أنَّ سلسلة مُختلف الديانات المحدّدة موجودة في سلسلة الأدلّة!

ويُمكن بلا شكّ التساؤل عن مدى كون هذه النظرة إلى تاريخ الأديان نظرة عقلانية بالغة التعسّف. وقد بيّن ظهور العلوم التاريخية، شيئًا فشيئًا، كلّ أشكال لُبْس تلك النظرة. ويظهر لدى هيغل بالذات، بطريقة ما، إقراره بوجود صعوبات خفية ناجمة عن قراءته تاريخ الأديان. حتى إنّه يُمكن التساؤل عن مدى كونه يَعُدُّ

«تاريخ الأديان» ملائمًا لعمله أو عكس ذلك، وبحَسَب ما يُشير هو نفسه إليه، مدى عدم كون التاريخ الذي يرويه لنا «تاريخًا للدِّين» (م.ن.، I، 91؛ 85) بصيغة المُفرد، أي التاريخ الذي لا يقدر على فكّ رموزه إلّا الفكر العقلاني، تاريخ التوسّع الضروري في استخدام مفهوم الدِّين ليشمل حتى الدِّين المكتمل. هذا ما تُوحي به الأُطروحة التي تذهب، من وجهة نظر عقلانية، إلى أنّ الأديان المحدّدة ليست سوى لحظات من بلورة ظاهرة الدِّين عمومًا، وهي تمثّل إرهاصًا للدِّين المُكتمل. وخارج هذين الافتراضين تفقد قراءة تاريخ الأديان كلّ أهمية.

ولا يمنع ذلك من أن يكون هيغل قد وجد نفسه مُجبرًا على الإقرار بأنَّ الديانات المُلهمة (positives) «تتطوّر لحسابها الخاص تاريخيًا وبمرور الزمن» (م.ن.، I، 91؛ 85). ألا يُشحَنُ تناهيها، (محدوديتها)، وهو من الزاوية العقلانية المحضة مجرّد أُحادية، إذ ذاك بما يُمكن تسميته، بالرجوع إلى فكرة هايدغرية سنتوسّع في شرحها لاحقًا، مُلحقًا إضافيًا من «الوجود الواقعي»؟ بعدما أثرنا هذه القضية نكون قد استبقنا السِّجال الذي سيجعل نظرة ترولتش (Troeltsch) مُعارِضةً للنظرة الهيغلية إلى تاريخ الأديان.

ونحن الذين بِتْنا نعيش في عصر العلوم الإنسانية، وهي العلوم التي تشكّل العلوم الدِّينيَّة جزءًا منها، قد تسوّل لنا أنفسُنا أن ننظر بازدراء كبير إلى مُختلف التحديدات المفهومية التي ابتكرها هيغل. فإذا كان عليها أن تختصر كلّ ما ينبغي أن يُعرف عن هذا الدِّين المحدّد أو ذاك، فإنَّ الأمر يتعلّق حينئذٍ بكلشيهات كاريكاتورية. غير أنَّ بالإمكان اقتراح قراءة أُخرى: مُختلف التسميات المفاهيمية المحلّلة آنفًا يُمكن أن تقرأ أيضًا بصفتها فرضيّاتٍ «استكشافية» لا تزال قادرة على تحفيزنا على طرح بعض الأسئلة الأساسية.

ويُمكن أن نُضيف إلى ذلك حقيقة أشار إليها بقوة فالتر ييشكه (W. Jaeschke)، هي أنَّ رهان الخيارات المُصطلحية ليسَ فيلولوجيًا فحَسْب، بل يفتح «منظورات جديدة لتفسير تاريخ الدِّين وتفسير علاقة الأديان المحدّدة بالمسيحية» (م.ن.، I، IX؛ LVIII). فإذا لم تكن المسيحية، في الحقيقة، بمنزلة مصطلح ثالث يُضاف إلى دين الطبيعة والدِّين المحدّد، فإنَّ مسألة دلالتها العقلانية تُصبح قضية شائكة.

الدِّين المُطلق: التفسير الهيغلي للمسيحية

«الأفضل يبقى للنهاية»: يكتسي هذا الكلام الذي قيل في أعراس قانا، في التأويل الهيغلي للدِّين، معنىً عقلانيًّا. ذلك أنَّ الفلسفة العقلانية لا هَمَّ لها سوى تطبيق القاعدة العامة لحياة العقل على الدِّين: «على الأكمَلُ أن يجتاز كلّ الطريق المؤدّية إلى الهدف. ما من شيء يُمكن أن يكون كاملًا منذ البداية، وهو لا يُصبح كذلك إلّا إذا بلغ هدفه، إلّا إذا بلغ ذُروته» (م.ن.، I، 57؛ 53). وإذا «لم يكن العقل عقلًا حقيقيًّا لأنَّه الأخير» (م.ن.، I، 90؛ 84) فمن الضروري توجيه الكثير من الاهتمام إلى الطريقة الأصيلة التي صاغ بها هيغل سؤال الحقيقة الختامية للدِّين ولتجلّيه التاريخي.

ولا تكمن الحقيقة في غير التحقيق الكامل لمفهوم الدِّين: «خلاصة الدِّين، الدِّين الحقيقي، هي الدِّين الذي يُنتج الوعي من ذات الوعي، والذي جعل ماهية الدِّين في موضوعه» (م.ن.، I، 220؛ 207) وتبلغ فلسفة الدِّين هدفها إنْ وجدت جوابًا عن السؤال المتعلّق بما كان يقصده المسيح حين بشَّر بالزمان الذي ستعمد فيه البشرية إلى «عبادة الله عقلًا وحقيقة».

وبناءً على هذه الخلفية العقلانية، يُمكن تناول تأويل الدِّين المسيحي، الذي يشكّل موضوع القسم الثالث من **الدروس**[19]. فمُهمّة الفيلسوف هنا أيضًا تكمن في إيجاد تحديد مفهومي مناسب للدِّين المسيحي ووضعه في علاقة بفكرة الله المُقابلة ودراسة تعبيراته الثقافية، أي دراسة الدِّين كما تحقّق بالفعل.

فكرة المسيحية: «الدِّين المُكتمل».

كيف يظهر الدِّين المسيحي في وجهه الأول؟ ثَمَّةَ تراث تأويلي طويل يتركز في عبارة «الدِّين المطلق» التي عثرنا عليها كثيرًا عند نقل الدروس ونسخها. وحتى إذا لم تكن الإجابة خطأً، فلا يُمكن أن نُغفل أنَّ مخطوطات هيغل تضع تأويل الدِّين المسيحي تحت راية «الدِّين المكتمل» (*vollendete Religion*). فمقارنةً بالصُّوَر السابقة، تظهر المسيحية بمنزلة «الدِّين المُكتمل» (م.ن.، III، 179)، أي

(19) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. III: *Die vollendete Religion*, éd. Walter Jaeschke, Hamabourg, Felix Meiner, 1984 (abrégé: Rel. phil. III).

بصفتها الدِّين الذي يحقّق على أكمل ما يكون مفهوم الدِّين بالمعنى المحدَّد آنفًا. وإذا كان ينبغي أن تُعَدَّ كلّ ديانة تعبيرًا عن «وعي ذاتي إلهي» (م.ن.، III، 1)، فهي تحتفظ بالفارق بين الوعي البشري المحدود والوعي الذاتي الإلهي.

1. خصوصيَّة الديانة المسيحية التي هي **دين العقل** (م.ن.، III، 76) تتمثّل في اجتياز هذا الحاجز. هنا يعلم الله ذاته من داخل وعي ليس هو وعيه، أي بصفته **عقلاً**. الدِّين المسيحي هو «دين العقل» الذي يسمح بعبادة الله **عقلاً** وحقيقة، كما يسمح بالتفكُّر فيه. الله يتجلّى في المسيحية بقوة، من غير تحفّظ، لا في «تاريخ خارجي» فحَسْب، بل في أعماق الوعي الروحي بالذات، ولا يُمكن فهم المسيحية إلّا بصفتها «ديانة يتجلّى فيها الله» لأنَّ الله يعرف ذاته فيها داخل عقل لامُتناهٍ ويُصبح فيها واضحًا كلّيًا.

لهذا السبب لا يرتكز الدِّين المسيحي، في نهاية المطاف، على مُعجزات وأعاجيب بل يرتكز على «شهادة العقل» (م.ن.، I، 83) التي يقدّمها **العقل** عن نفسه. وكلّ العنوانات الأُخرى التي يستخدمها هيغل ليميّز الدِّين المسيحي ليست سوى استجلاء لهذه الفكرة الأساسية.

2. يقدّم هيغل المسيحية بصفتها «الديانة الحقيقية»، أي الديانة الوحيدة التي تكون «حقيقتها مُساوية للمفهوم» (م.ن.، I، 234؛ 220)، لكن كذلك بصفتها **ديانة الحقيقة** (م.ن.، III، 106) التي لا موضوع لها غير الحقيقة نفسها (م.ن.، III، 4).

3. تحديد «الدّين المكتمل» ينبغي ربطه أيضًا بفكرة **المصالحة**. ذلك أنَّ الاكتمال يقتضي أن يكون الأمر مُتعلّقًا بـ «**دين مصالحة العالم والله**» (م.ن.، III، 4). فاسمه الوضعي الحاسم في كلّ التأويل الهيغلي للمسيحية، هو **المصالحة**. وليست المصالحة الفكرة الأساسية في عقيدة الخلاص المسيحية فحَسْب، بل هي مفتاح فهم فكرة المسيحية. فوحدة الله والإنسان المُعلنة في الديانة المسيحية، حين تؤكّد أنَّ الله جُعِلَ إنسانًا، هي عندَ هيغل الفكرة التي تحتوي في داخلها الحقيقة المُطلقة، «حصيلة كلّ الفلسفة» (م.ن.، III، 107).

4. لا يُمكن أن تُوجد هذه المُصالحة إلا إذا كانت المسيحية **دين الحرية** (م.ن.، III، 4) التي تجسّد كلّ التجسيد مفهوم **حرية الكلام** *parrhêsia* عند

القدّيس بولس. إنّ تحديدي «دين الحقيقة» و«دين الحرية» (م.ن.، III، 106) يعبّران، في العمق، عن الشيء نفسه، أحدهما بطريقة إيجابية والآخر بطريقة سلبية. وما دامَ العقل وضع الذات لذاتها، وهُويَّة الذات مع الذات، فهو يملك حقيقته في هذه «الموضوعية» التي لا تنسجم مع أيّ معطى خارجي «غريب» آتٍ من خارج. أمّا الحرية الداخلية «المُكتشفة» من الدِّين المسيحي، فهي تتخطّى العناصر الخارجيَّة الموجودة أيضًا في ديانات الطبيعة والفردية الروحية.

5. المسيحية في نظر هيغل هي، من ثَمَّ، «الدِّين المُتجلّي» (*die offenbare Religion*) (م.ن.، III، 105). هذا هو العنوان الأكثر حسمًا، الذي يُسَوِّغُ وحدة الكلام على «دين مُطلق» (م.ن.، III، 100، 179). وإذا كانت القدرة على التجلّي تحدّد كينونة العقل بصفته عقلًا، وإذا كان الله عقلًا مطلقًا، أي قدرة لامتناهية على التواصل الذاتي، فإنَّ «الدِّين المُطلق» هو الذي يكتشف قاعدة التجلّي هذه في الكينونة المُطلقة نفسها. إنَّ الله لا يُظهر في الدِّين، في العمق، إلّا حقيقة كون التجلي الذاتي هو كينونته بالذات.

6. حَمَلَ هيغل على محمل الجدّ، بلا شكٍّ، واقع كون الدِّين المسيحي يحدّد نفسه بأنّه «دين مُوحَى به» (*geoffenbarte Religion*) [م.ن.، III، 179]. لكن هذا يعني، من وجهة نظر عقلانية، أنّ مضمون الديانة المسيحية هو أنَّ «الله مُوحى به للبشر، وأنَّ البشر يعرفون ماهية الله. وقبل ذلك كانوا لا يعرفونه؛ لكن، ليس في الدِّين المسيحي سرّ أبدًا - هناك بلا شكٍّ سرّ خفي، لغز، لكن ليس بهذا المعنى الذي يستعصي على المعرفة» (م.ن.، I، 279؛ 262).

وبناءً على هذه الخلفية قصد هيغل تبجيل الإلهام الخاص بالديانة المسيحية، كما تضمّن ذلك فكرة الوحي، كما فهمها اللاهوتيون (م.ن.، III، 182). ويبقى على أن المشكلة العقلانية أن تُبين أنَّ هذه الخصائص المُلهمة لا تشكّل عقبة أمام الحقيقة الروحية الكامنة خلفها، وأن تُبّين كذلك أنَّ القوانين «المُلهمة» لا تكون مفهومة إلّا إذا رأينا فيها تعبيرًا عن نشاط الحرية التي تُحاول أن تتجسّد في مؤسّسة بشرية. وعلى خط مُشابه، يتطلّب الإلهام المسيحي هيرمينوطيقا شهادة العقل القادر وحده على اعتناق المحتوى الروحي الذي تجسّده هذه الديانة (م.ن.، III، 183).

الله المسيحي: الله الثالوث.

العلامة المميّزة الأخرى للتصوّر الهيغلي للدِّين المطلق تتمثّل في كون هذا الدِّين يتحرّك داخل إطار منهجي محدّد تمامًا بخُطاطة ثالوثية. إنّه «الله الثالوثي»* (م.ن.، III؛ 15) الذي تطلب منا المسيحية أن نفكّر فيه. إنّ فلسفة الدِّين التي تهتمّ برفع التمثّلات الدِّينيَّة إلى مستوى المفهوم تُواجه صعوبة تبيان التحديدات المفهومية التي تضمّ التمثّل الدِّيني لإله واحد في ثلاثة أقانيم: **الأب والابن والروح القدس**. ويَفْخَرُ هيغل بأنّه أعاد الثالوث إلى المسيحية، وهو ادّعاء لا يُلقي حُكمًا مُسبقًا على قراءته العقلانية المسيحية بأنَّها أورثوذكسية أو شاذة، وهي قراءة تتضح من خلال التمييز بين ثلاث ممالك، مملكة **الأب**، ومملكة **الابن**، ومملكة **الروح القدس**[20].

وهناك مسألة شديدة الوضوح في نظر هيغل: «من غير هذا التحديد لـ **الثالوث**، لا يصير الله روحًا (عقلًا)، وتصبح 'الروح' كلمة فارغة» (م.ن.، I، 41؛ 38). والمُهمّة «اللاهوتية»، الأولوية في التأويل الفلسفي للدِّين المسيحي، تنصبّ على التفكير عقلانيًا في حقيقة التوحيد الثالوثي الذي يميّز بين ثلاثة أقانيم في الله. هذا الجانب من فلسفة الدِّين الهيغلية، على نحو خاص، هو الذي شدّ اهتمام اللاهوتيين، على نحوٍ حصريٍّ أحيانًا.

أفيحتفظ المنهج العقلاني الهيغلي بإمكان التمييز الكافي بين **الثالوث** المُحايث **والثالوث** «الاقتصادي»؟ أوَيَسمَحُ بإنصاف الطبيعة الفردية للغاية للعلاقات داخل الثالوث؟ أم ينبغي القول، على ما يبدو من بعض الصياغات الجذرية، إنّه حين يتحدّث التمثّل الدِّيني والفهم اللاهوتي عن ثلاثة «أشخاص» في الله، لا يرى العقل العقلاني سوى لحظات عابرة في عملية تأسيس ذاتي داخل الإله نفسه؟ إنَّ التمسّك، مهما كلّف الأمر، بفكرة الأقانيم الثلاثة يعني، عندَ هيغل، الارتداد إلى «ثالوث إلحادي» مُقنّع. والحال أنَّ توحيدية ثالوثية هي

(*) الثالوث المقدّس. [المترجم]

(20) لتحليل هذا التفسير الثالوثي، انظر ملاحظات فالتر ييشكه:
Walter JAESCHKE, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, p.81-83.

ما ينبغي التفكير فيه، وهو ما يقتضي أن نُعَطّل فيها الشخصية حيث تغدو موضوعة في الله (م.ن.، III، 127).

إنَّ تمثّلات الأب والابن والروح القدس ملوّثة كثيرًا بعناصر تجسيمية، بما يجعل الفكر العقلاني يطمئنُّ إليها. «حين نتحدّث عن الله بصفته روحًا، علينا أن [...] نفهمه بالتحديد نفسه الموجود في الكنيسة تحت هذا الشكل الطفولي من التمثّل - مثل العلاقة بين الأب والابن - التي ليست شأنًا يخصّ المفهوم» (م.ن.، I، 43؛ 40).

وما يَصْدُقُ على التمثّل الهيغلي للثالوث يَصْدُقُ كذلك على دراسته للمسيح، أي على الوصف الذي وضعه في مملكة الابن[21]. فهنا أيضًا يحدث الأمر كما لو أنَّ فكرة التجسّد المسيحية توفّر لهيغل جزءًا أساسيًّا من بنية نسقه، مُستتبعة إجراءَ تأويلٍ جديد لعقيدة المسيحانية المُؤمنة. وفي التحليل الهيغلي لـ مملكة الابن تتداخل، تداخُلًا وثيقًا، فكرتان لاهوتيتان: الخلق والمُصالحة. وفكرة خلق العالم ينبغي التفكُّر فيها بصفتها «تجلّيًا» ذاتيًّا، ووحيًّا إلهيًّا ذاتيًّا» (م.ن.، I، 278؛ 262).

وقد قصد هيغل تبجيل المُعتقد المسيحاني المتعلّق بوحدة الطبيعة الإلهية والبشرية في المسيح. وتكمن قضيته في فهم الأسباب التي تُوجب على هذه الوحدة أن تتجلّى في هذا الشخص الوحيد، يسوع الناصري؛ لكنها تكمن، خصوصًا، في استخراج نتيجة حاسمة من ذلك عندَهُ، «هكذا صار الإنسان واعيًا لوحدة الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية، ومتثبّتًا منها بحيث إنَّ الغيرية أو، كما يقال، المحدودية والضعف والعجز في الطبيعة البشرية لا تشكّل عيبًا في هذه الوحدة، كما أنَّ الغيرية، في الفكرة الأبدية، لا تشكّل عيبًا في الوحدة التي هي الله» (م.ن.، III، 239).

وتؤدّي هذه القراءة لسرِّ التجسّد إلى نتائج في التفسير الهيغلي لآلام المسيح. فإذا كان المسيح يبدو لنا، من زاوية إنسانية محضةٍ، بمنزلة «شهيد

(21) بشأن دراسة المسيح الهيغلية، انظر إميليو بريتو: *La Christologie de Hegel*, Paris, Beauchêne, 1983.

الحقيقة» (م. ن. ، III، 244)، فإنَّ ألمه وموته يعنيانِ من الزاوية الدِّينيَّة أنَّ الله «أمات الموت» (م. ن. ، III، 247). إنَّ الموت الخلاصي للمسيح على الصليب يحدِّد بداية المصالحة، ولادة الطائفة الروحية للكنيسة.

العبادة الروحية وجهد المصالحة.

يفترض مفهوم الثالوث الهيغلي وحدةً بين **الأب والابن**، وهي شديدة العمق والرسوخ بحيث يُمكن أن يبدو **الروح القدس** تعبيرًا عن هذا الاتحاد بالذات. والمكان الذي يختبر فيه هذا الاتجاه هو طائفة المؤمنين. لهذا، فإنَّ فلسفة الدِّين الهيغلية تفترض تأويلًا ضيقًا للمسيحانية، ولعلم الكهنوت، تأويلًا يجد تتمته في تفسير العبادة المسيحية.

وهذا التأويل ناجم مباشرة عن تعريف الدِّين المسيحي بأنّه دينُ التجلّي الكامل لله. ففي تجربة فيض **الروح القدس** وانتشارها، كما هي مَعيشةٌ داخل طائفة المؤمنين، تبلغ عملية التجلّي الذاتي **للروح القُدس** المُطلق نهايتها الحقيقية. أمَّا فلسفة الدِّين فتكتفي بأن تَعْرِضَ، انطلاقًا من الفكرة (**مملكة الآب**) ووصولًا إلى التجلّي (**مملكة الابن**) ثم إلى المعرفة الإلهية (**مملكة الروح القدس**)، كلّ مراحل هذه العملية، وهي المراحل التي تحمل دلالة عقلانيةً.

إنّ **القيامة** *Résurrection* **والعنصرة** *Pentecôte** وجهان مُختلفان للحدث الوحيد نفسه، ولا يقف الأمر عند هذا الحدّ. فالتأويل العقلاني لهذا الحدث هو الكلمة الأخيرة في التفسير العقلاني للدِّين المُطلق. وساعتئذٍ لا يعود هناك مكان للإسخاتولوجيا. إنَّ واقع كون الطائفة المسيحية أبدت الحاجة إلى امتلاك معرفة في مجال الأُخرويات، يجد تفسيره في التناقضات الداخلية للتمثّل الذي توزّع دائمًا بين ما حدثَ سابقًا وما لم يحدث بعد، في حين أنَّ الفكر العقلاني يلتقي **الأبد الحالي**.

ورأى هيغل أنّ السؤال الحقيقي هو المتعلّق بالتحقّق التدريجي لديانة تفهم نفسها على أنّها «انبعاث من فوق». هنا بالتحديد تنشر كلمة «مُصالحة» (م. ن. ،

(*) نزول الروح القدس على الرسل. [المترجم]

III، 168) كلّ إمكاناتها. ومحاولة الفلسفة هي إظهار «روح الدِّين». وهذه مُهمّة تخصّ فلسفة الدِّين وتندرج في الامتداد المباشر لضرورة المُصالحة هذه. إنّ «الحقيقة بالمعنى الأشمل للكلمة، في تبيانها أنّ شهادة الروح القدس موضوعة في الدِّين» (م.ن.، III، 175)، تُصالح الروح الدِّينيَّة مع ذاتها ومع العقل.

الروحانية المسيحية والروحانية الهيغلية

أُتيحَ لنا مرّات عدّة أن نُشير إلى البُعد «اللاهوتي» الواسع لفلسفة الدِّين الهيغلية؛ وقد كان ذلك يحدث كما لو أنَّ فلسفته العقلانية تَدّعي أنها هي الوارثُ الشرعي الوحيد لتعريف القدّيس توما للّاهوت بما هو علم إلهي. ثُمَّ إنّ التأويل العقلاني للقضايا العَقَدية الأساسية في اللاهوت المسيحي يبدو كأنَّه يؤكّد هذه السِّمة. ومع ذلك، ينبغي ألا يمنعنا ذلك من أن نتساءل: ألم تكن الفلسفة الهيغلية قد استوعبت بعض موضوعات الروحانية المسيحية أكثر مما استوعبت أُصول عقيدتها؟

وإذا كان ما يُهمّ هيغل في الظاهرة الدِّينيَّة، على صعيد التصوّر العام للدِّين، هو الواقع الروحي الذي تبنيه، فإنّنا نفهم بوضوح أنَّ همّ التعرّف، داخل الدِّين المسيحي، للتعبير الأرفع عن المُغامرة الروحية للبشرية هو من الدوافع الحاسمة لمشروعه. «دين العقل»، لكنّ المسيحية هي كذلك «الديانة الروحية» (م.ن.، III، 179)، التي لا يكف فيها العقل عن الإدلاء بالشهادة عن نفسه بنفسه. ويُشير غاستون فيسّار (G. Fessard)، في قراءته «اللاهوتية» الثانية لهيغل، إلى أنَّ الرجوع الدائم إلى مقولة بولس «الروح القدس يشهد لعقلنا» (Rm 8, 18) يشكّل الخطّ الأساس للتأويل الهيغلي للمسيحية. وفي مقابلة ذلك، مرّت بصمت الفكرة الحاسمة في اللاهوت: «نحن أبناء الله المُختارون»[22].

ومُسَوِّغاتُ هذا التشديد على الروحانية المسيحية متعدّدةٌ ومعقّدة. وقد كان هيغل مُقتنعًا تمامًا بأنَّ الفكر العقلاني حياة، وأنّه الحياة نفسها لـ المفهوم ولـ العقل، ومن ثَمَّ فهو لا يحتاج إلى البحث عبثًا عن رابط غير موجود بين الفكر والحياة. فهو، من الزاوية الدِّينيَّة، يقع في دائرة تأثير العبقرية الدِّينيَّة اللوثرية، وهو مثله يستند إلى التجربة الدِّينيَّة بوصفها المحطة النهائية في اعتناق مضامين الإيمان.

---

(22) Gaston FESSARD, *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris, PUF, 1990, p.37.

فهل أراد هيغل أن يحدّد موقعه داخل تقليد روحي محدّد؟ اسمان يمكن أن يلفتا النظر هنا: المعلّم إيكارت من جهة وجاكوب بومه (J. Böhme) من جهة أُخرى. ويمكن أن نسجّل أيضًا أنَّ هيغل كان على علم تقريبيٍّ في الأقل بالروحانيات غير المسيحية، ولاسيّما مذاهب التصوّف في الإسلام (*Enc*., § 573) أو الهندوسية. وهو يرى، خلافًا لـ التاريخ الطبيعي للدِّين لدى هيوم (Hume)، أنَّ جزءًا كبيرًا من التاريخ الفلسفي للأديان هو تاريخ الروحانيات. وبذلك تقتضي المُهمّة المنوطة بالفيلسوف أن يتماهى من الداخل مع هذه المواقف الروحية، وأن يجعلها بمنزلة مواقفه هو عن طريق الفهم، بُغيَةَ اكتشاف الحقيقة الثابتة فيها من خلال الأشكال التاريخية - الطارئة.

إنَّ ما تنشره الفلسفة العقلانية وتُيسِّرُهُ هو فينومينولوجيا (ظاهراتية) المواقف الروحية. وإذا أدّى ذلك إلى إثارة اعتراضات لاهوتيين مسيحيين، فهؤلاء لا يستطيعون إغفال عظمتها، على غِرار ما فعل كارل بارت: «هل فهمه الإنسان الحديث وكذلك اللاهوتي الحديث؟ إذا لم يكن عليه أن يوجّه إليها اعتراضات لاهوتية نعرفها، وإذا كان قد خطا خطوة إضافية إلى الأمام، وإذا كان، من الزاوية اللاهوتية، قد صار أكثر جدّية أيضًا؟ كثير من الأمور الكبيرة كانت ستكتسبُ وجهًا جديدًا في الحياة الروحية، وربما حتى في الحياة السياسية والاقتصادية في القرنين التاسع عشر والعشرين. لكن، في مثل هذه الحالة، لن يكون هيغل هو هيغل؛ وعلينا أن نكتفي بِعَدِّه ما كان عليه في الواقع: قضية كبيرة، خيبة كبيرة، ولكنه كان وعدًا كبيرًا»[23].

---

(23) Karl BARTH, *Théologie protestante au XIX^e siècle*, trad. Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1969, p.53.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Vorlesungen über die Philosophie der Religon, 2 vol.; t.I: *Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion*, éd. W.Jaeschke, Hambourg, Felix Meiner, 1993; trad. P. Garniron: *Leçons sur la philosophie de la religion. Première partie. Introduction: Le concept de la religion*, Paris, PUF, 1996; t.II: *Die bestimmte Religion*, 1994; t.III: *Die vollendete Religion*, Paris, PUF, 1995; trad. J.Gibelin: *Leçons sur la philosophie de la religon*, Paris, Vrin, 1954-1959, 3 vol.; t. I: *Notion de la religion*; t.III: 1. *La Religion absolue*; t.III: 2. *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu.*

لائحة المراجع.

BARTH, Karl, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, vol. I, Siebenstern, 1975, p.318-350.

BRUAIRE, Claude, *Logique et religion chrétienne*, Paris, Éd. du Seuil, 1964.

CHAPELLE, André, *Hegel et la religion*, t.I-IV, Paris, Éditions universitaires, 1963-1971.

GRAF, F. W. et WAGNER, F., *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, Stuttgart, 1982.

JAESCHKE, Walter, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

——. *Die Vernunft in der Religion. Studient zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1986.

——. «Die Flucht vor dem Begriff. Ein Jahrzehnt Literatur zur Religionsphilosophie (1971-1981)», dans *Hegel-Studien*, n°18, Bonn, 1983.

——. «Hegels Religionsphilosophie als Explikation der Idee des Christentums», *Philos. Jb.*, n°95 (1988), p.278-293.

LEUZE, Reinhard, *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

الفصل الثالث

تاريخانية المطلق وغيبة العقل

- فريدريك فلهلم جوزف شيلّنغ -

الانتقال من هيغل إلى فريدريك فلهلم جوزف شيلّنغ (1775-1854) يفرض نفسه لأسباب منهجيَّة وتاريخية. إذ تعود ولادة كتابه **فلسفة الوحي** *Philosophie de la Révélation* إلى السنة نفسها التي مات فيها هيغل، وتندرج بلورته على خلفية الأزمة الداخلية التي شهدتها المدرسة الهيغلية. لقد أصبح شيلّنغ الشاهد على ولادة النقد الأنثروبولوجي للدِّين، ولاسيّما نقد فيورباخ. ومن زاوية منهجيَّة، سيُطرح سؤال: أَلَا تنطوي فلسفة الدِّين الهيغلية، المحكومة بالتعارض بين التمثّل والمفهوم، على مُهمّة عمياء: أنَّها بقيت خارج الفعالية التاريخية للدِّين؟

وقد تلقّى شيلّنغ دراسته اللاهوتية، وهو زميل دراسة لهيغل، بالمعهد اللاهوتي شيفت *Stift* في توبنغن. وبدأ مساره الفكري، بموهبته المبكرة، على نحوٍ لافتٍ جدًّا، حينَ نشر بحثه «في إمكان وجود شكل للفلسفة عمومًا» (1794)، وفيه اختلطت تأثيرات اسبينوزا وفيخته وجاكوبي. وكان لمراسلته هيغل، سنة 1795، تأثير في اقتناعه بأنَّ «الفلسفة لم تبلغ بعد نهايتها. كانط كان قد قدّم النتائج؛ «في حين أنّ المقدّمات لا تزال مفقودة». لهذا «ينبغي أن نمضي إلى أبعد من ذلك مع الفلسفة!».

وبعد أن اطّلع على مبادئ النقدية الكانطية على يد معلّميه في مجال اللاهوت، فهِمَ سريعًا، كما كتب إلى هيغل في السنة نفسها، ضرورة أن ينتزع بعض العدّة من محطبة كانط ليَحُول دون اندلاع حريق عامٍّ في أُصول العقيدة المسيحية. وكان يرى أنّ الطريقة التي حدّد بها كانط مكانة الدِّين داخل حدود

العقل فحَسْب، تنطوي على خطر استعباد العقل الطبيعيّ للدِّين مجددًا. «إنني مُقتنع تمامًا بأنَّ الاعتقاد الباطل، الذي لا يقتصر تعلقُّهُ بالدِّين المُلهم، بل يتعلّق كذلك بالعقل المُسمّى طبيعيًّا، يقترن مجدّدًا في رأس أغلبهم بالرسالة الكانطية».

وفي كتاب **رسائل في الدوغمائية والنقدية** *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* (1795-1796) بدأت ترتسم الصورة الأصيلة لنسخة من «فلسفة الهُويَّة» المهتمّة بالتوفيق بين اسبينوزا وفيخته، وذلك بتجاوزهما. وحتى إذا كان شيلّنغ هو الذي «رحّب أولًا بالبطل الجديد، فيخته، في بلاد الحقيقة»، فإنَّ بحثه «عن **الأنا** مبدأً للفلسفة، أو عن اللّامشروط في المعرفة الإنسانية» يبيّن الارتباك في فكر مُهتمّ «بفهم فيخته بمساعدة اسبينوزا» و«بتفسير اسبينوزا انطلاقًا من فيخته»[1]. وإذا كانت مفاهيم **الأنا** والله و**المُطلق** تبدو في البداية كأنَّها مُترادفات، فإنَّ شيلّنغ اكتشف سريعًا ضرورة تعويض **الأنا** المُطلق بـ **المُطلق** بلا زيادة.

وحينما أراد شيلّنغ التأريخ لولادة نسقه الفلسفي، رجع به هو نفسه إلى سنة 1801. لقد كان مُقتنعًا منذ مرحلةٍ مبكرة جدًّا بضرورة أن يحظى التفكير في **المُطلق** في واقعيته الحيَّة بالمُهمّة الأولوية في الفلسفة، أي بعبارة أُخرى «تَعَرُّف الحقيقة في كلّ وجهاتها الخاصة، من أجل فحص أعماق **المُطلق** بحرية ودون حواجز». إنَّ أيّ تفلسف لا يبدأ ولم يبدأ إلّا مع فكرة **المُطلق** حالما تُصبحُ هذه الفكرة حيَّة»[2]، أعلن ذلك، سنة 1804، في «الفلسفة والدِّين». ومن المسلّم به أنَّ الفلسفة المشَدِّدة بقوة على معرفة **المُطلق**، أي على الحَدْس الفكري، تبرز المسار الإجمالي للّاهوت الفلسفي[3].

---

(1) Xavier TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, t. I, Paris, Vrin, 1991, p.79.

(2) *Sämtliche Werke* VI, p.27. Les *Sämtliche Werke* (abrégé: SW) وستُذكر الاقتباسات على وفق نسخة الترجمة الفرنسية وبالعودة إلى صفحاتها.

(3) Wilhelm WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, t. I, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, p.245-282; W.G. JACOBS, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart, Bad-Canstatt, Frommann-Holzboog, 1993.

ومسلّمته الأساسيَّة هي أنّ: «المُطلق لا يُمكن أن يُعطيَهُ إلّا المُطلق»(4). فما الثمن الذي كان ينبغي أن يُدفع بدلًا من محاولة «المطالبة بالإمكانات الكاملة للفلسفة بصفتها عِلمًا مطلَقًا وبصفتها عِلمًا لِلمُطلَق»(5)؟ لم يتوانَ هيغل عن الإشارة إلى نقطة ضعف هذا النظام، حيث ينفجر الحَدْس الفكري كـ «إطلاقة مسدّس»، وهو نظام يبدو أنه «ليس لحمًا ولا سمكًا» أي ليس فلسفة (مفهومية) ولا شعرًا. كذلك، يُمكن أن نتساءل، ونحن نقتبس صيغة أُخرى مشهورة من هيغل: ألم يكن وضوح المُطلق باهرًا بحيث يُلغي جميع الاختلافات، فتكون، «في ليل الهُويَّة» المُطلق، «كلّ البقرات سُودًا»؟ من ناحية أُخرى، «إذا لم تكن هناك فلسفة إلّا فلسفة **المُطلق**» فإنَّ «**مُطلق العقل**» لا يمكن التفكُّرُ فيه إلّا بفكر هو نفسه مُطلق.

وكان على شيلّنغ، منذ سنة 1804، أن يُواجه اعتراضات إشنماير (Eschenmayer). ففي مقالته «الفلسفة عندَ انتقالها إلى اللافلسفة» التي كتبها 1803، أخذ هذا الأخير على العقلانية المُطلقة أنَّها لا تبلغ **المُطلق** إلاّ لتنطفئ فيه على الفور. فالفلسفة، في نهاية المطاف، تتعطّل في إيمانية جديدة، لا يقدِرُ إلّا اللاهوت على تجاوزها.

ولم يتأخّر ردُّ فعل شيلّنغ، كما جاء في مقالة كتبها على عجل بعنوان «الفلسفة والدِّين». وتكمن الصعوبة الأساسية في معرفة كيفيَّة إمكان **المطلق** أن يخرج من نفسه ليُواجه عالمًا. لقد ظلّ شيلّنغ طَوالَ حياته يُعاني هذه المشكلة. ومن زاوية بحثنا عن موقع فلسفة الدِّين، يبدو أنّ فلسفته الأخيرة على وجه الخصوص هي التي تَشُدُّ انتباهنا. فهذه **الفلسفة المتأخّرة** *Spätphilosophie* التي شكّلت حديثًا، في أعقاب العمل الرائد لفالتر شولز (W. Schulz)، مادة غزيرة من الدراسات النقدية، تكونت من خلال مُواجهة نقدية مُتزايدة الحدّة للمنهج الهيغلي، وظهرت بمزيد من الدقّة بصفتها رَدَّ فعل على التقابل الهيغلي بين **المفهوم** والتمثّل(6). لقد شعر شيلّنغ وأتباعه أنَّهم يتحمّلون عبء مُقاتلة «بذرة تُبيّن وحدة الوجود الهيغلية». إنَّ فلسفة الدِّين لدى شيلّنغ تزيد على نظيرتها لدى هيغل افتراضَ وجود فلسفة للتاريخ،

---

(4) *Premiers écrits*, trad. Jean-François Courtine, Paris, PUF, 1987, p.63.

(5) Xavier TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, t.I, p.313.

(6) F. W. J. SCHELLING, *Philosophie de la Révélation*, livre I, *Introduction à la «Philosophie de la Révélation»*, Paris, PUF, 1989, p.198-200.

حبكتها الأساسية هي من صنع تاريخ المُطلق نفسه[7]. وبهذا المعنى، يُعَدُّ شيلّنغ شاهدًا ذا أهمية خاصة على الربط بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدِّين. فالطريقة الفريدة التي أقام بها هذه العلاقة تشهد على انتمائه إلى النَّموذَج العقلاني: التاريخ المقصود هنا هو تاريخ المُطلق نفسه، كما يَظهَرُ في الوعي الدِّيني البشري.

الخلفية الميتافيزيقية:
من الفلسفة «السلبية» إلى الفلسفة «الوضعية»

قبل أن نستخرج العلامات البارزة في فلسفة الدِّين لدى شيلّنغ، المُستندة إلى تمفصل فلسفة الأُسطورة وفلسفة الوحي، في إطار إشكالية جذرية في التاريخانية، علينا أن نُحدد بإيجازٍ مميّزات الخلفية العقلانية لفلسفته الأخيرة التي أخذت تتشكّل منذُ سنة 1828، والتي ظلّت جزءًا من ورشة إعادة البحث إلى سنة 1854، أي سنة وفاته.

«تجريبية ميتافيزيقية»

سعى شيلّنغ إلى تحديد موقفه الشخصي في حقل المثالية الألمانية من خلال كلامه على فلسفة «وضعية». إنَّ عبارتي «فلسفة سلبية» و«فلسفة وضعية» تُحيلان على إحدى أكثر الصعوباتِ خفاءً في المفهوم المثالي للعقل. فلماذا يُصبح العقل قادرًا، ولماذا يُصبح عاجزًا؟ وما الكلمة الأخيرة لجهد التكوين الذاتي للعقل؟ إنّ ذلك يكمن، عندَ شيلّنغ، في اكتشاف أنَّ كلّ محاولة للتوصّل إلى فهم للذات وللواقع، أيًّا يكن مستوى هذا الفهم، تكون مسبوقة بواقعة خام *factum brutum* لوجود فعلي سابق. على العقل إذن أن يفترض وجود أساس يقرّر شرط إمكان وجوده الذاتي. وهذا ما يسمّيه أحيانًا «اللّامفكَّر فيه» (l'imprépensable): «*das Unvordenkliche*» أي بالمعنى الحرفي، ما يسبق دائمًا فعلَ التفكير وما يليه دائمًا.

(7) انظر: Walter KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mayence, Grünewald, 1965. وبشأن المسألة نفسها، انظر: Jean-François COURTINE, «Histoire supérieure et système des temps dans la dernière philosophie de Schelling», *Cahiers de l'Université Saint-Jean-de-Jérusalem*, n°14 (1988), p.125-147.

فهل تُعلن هذه الأُطروحة نهاية العقل التجريدي بالذات؟ فعندئذٍ لا يبقى إلّا استخلاص وقوع طلاق نهائي بين العقل والواقع. وهذا ما فعله، على سبيل المثال، شوبنهاور (Shopenhauer)، حين وضع الإرادة بإزاء التمثّل. وقد اعترض شيلّنغ بكلّ قوة على هذا الإقرار بالإخفاق؛ فقد كانت فلسفته الخاصة «الوضعية» محاولة بطولية لتحويل خطر تخبّط الفكر العقلاني إلى انتصار جديد، باسم مفهوم مُبتكر هو التعالي. فليس التعالي أبدًا مجرّد مهرب أمام جهد الفهم الذي يشكّل الفكر العقلاني، بل هو هذا العقل نفسه ما دامَ يَعِي حدوده الخاصة.

جذبة العقل.

لتكوين فكرة أُولى عن الأهمية التي يكتسيها، عندَ شيلّنغ، التعارض بين الفلسفة العقلانية بكلّ بساطة، وهي الفلسفة التي يسمّيها «فلسفة سلبية»، والفلسفة التي يسمّيها وضعية، نهتدي بالمحاجَّة الواردة في «**الدرس الثامن**» من المقدّمة العامة لكتاب فلسفة الوحي[8]. ففي هذا الدرس شرح مطوّلًا التعارض بين نمطين مُختلفين من الفلسفة، وهما نمطان يفترض أن يكونا مُرتبطين بصورتين مُختلفتين للعقل. فالفلسفة السلبية هي التعبير الأرقى عن عقل يبدأ بنفسه ويتخذ نفسه مصدرًا ومبدأ، وينطلق من هنا ليطوّر معرفة جوهرية لمجمل الكينونة. وتُريد الفلسفة الوضعية أن تُعيد حقوق التجريبية إلى المستوى الأعلى، فتصير «تجريبية ميتافيزيقية» (SW XIII, 114; PR I, 138) تستهدف المعرفة الفعلية للواقع. ويجبرها ذلك على تقديم الكينونة على الماهية، وللسبب نفسه، على «إخضاع ما هو أول في **الفكر** لما هو أول في **الكينونة**، ومنه لما يقع وراء كلّ فكر وكأنه يتجاوز حدوده» (SW XIII, 161; PR I, 187).

فكلّ مشروع الفلسفة الوضعية يقع في دائرة هذا الرهان الميتافيزيقي الصعب. وإذا كان صحيحًا أنَّ «بداية الفكر ليست هي نفسها فكرًا» (SW XIII, 162; PR I, 188) وإذا «كان علينا الانطلاق من كائن قد يستقلّ تمامًا عن كل فكر

(8) SW XIII, 147-174; PR I, 173-200. المقارنة مع عرض «الدرس الرابع والعشرين» l'*Introduction à la philosophie de la mythologie* (SW XI, 553-572; IM, 494-508).

وقد يُنذر كلّ فكر»[9]، (SW XIII, 164; PR I, 190)، أفليس لهذه الانطلاق علاقة سلبية محضةٌ بالعقل؟ ألا يؤدّي إلى إخفاق مُتطلّبات الفهم التي يتوجّه بها العقل إلى الموجود فعليًا؟ ويقترح شيلّنغ إمكانًا آخَرَ: الموجود فعليًا يتخذ شكل فكرة لكنها «الفكرة التي يوضع فيها العقل موضوعًا خارج نفسه» (SW XIII, 162; PR I, 188) وما ينبغي أن نُراهن عليه هو إمكانُ فكرة أخرى عن العقل، إمكان عقل ذاهل عن نفسه: «العقل، في فعل التموضع هذا، موضوع إذن خارج نفسه، بطريقة مُنجذبة ذاهلة تمامًا»[10] (SW XIII, 163; PR I, 189).

أمّا ما يتعلّق بمعرفة الله، كما بأية حقيقة أُخرى، فعقيدة «القوى» وَحدَها تُتيحُ لنا أن نتفكّر في الله «من غير الكينونة» أو بالأحرى قبل الكينونة. هذا هو الشرط الإلزامي لفهم الواقع الذي يقفز في اللُّجة الفاصلة بين «الفاعلية» (الوجود فعليًا) (*Daß*) و«الماهوية» (*Was*). فالفلسفة الوضعية توفّر لنا الاطّلاع الذي ينبغي أن يملأه بالمحتوى تفكيرٌ بقوى المطلق الثلاث الأساسية: قوى كوسموغونية (فلسفة الطبيعة)، وقوى خاصة ثيوغونية (فلسفة الميثولوجيا)، وأشخاص ثالوثيون (فلسفة الوحي). ونتيجة ذلك تتخذ فلسفة شيلّنغ شكل باب بمصراعين، هما فلسفة الميثولوجيا وفلسفة الوحي.

الإله المتحوِّل: المُطلق في التاريخ

إن الشرّاح الكبار لفكر شيلّنغ يُجمِعون، بنبرات مُختلفة، على الإقرار بأنَّ علاقة **المُطلق** بالتاريخ هي «قضية شيلّنغ بامتياز»[11]. فمنذ سنة 1804، في كتابه

---

(9) للوقوف على تحديدٍ دقيق للطلاق بين مفهومه للحقيقة ومفهوم هيغل، يُضيف شيلينغ أن: «الفلسفة الهيغلية لا تعرف شيئًا عن هذه الكينونة، فليس لديها مكان لهذا المفهوم».

(10) بشأن فكرة العقل هذه، انظر:

Jean-François COURTINE, *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris, Galilée, 1990.

(11) انظر: Xavier TILLIETTE, *Schelling, une philosophie en devenir*, t.I, p.51. Jürgen HABERMAS, *Das Absolute und die Geschichte im Denken Schellings*, Bonn, Bouvier, 1954; Walter KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, Mayence, Grünewald, 1965; B. LOER, *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie*, Berlin, de Gruyter, 1974; Xavier TILLIETTE, *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987. =

الفلسفة والدِّين، كان يَعِي المُجازفة التي تتعرّض لها فلسفة الهُويَّة الخاصة بالمُطلق: كيفية تجاوز صعوبة الأبدية والزمن.

الحرية الإنسانية والحرية الإلهية. العودة إلى الثيوديسيا.

كانَت رسالة سنة 1809، في جوهر الحرية الإنسانية، بحَسَب ما أشار هايدغر إليه بقوة، إنجازًا خارقًا يشكّل قمة الميتافيزيقا في المثالية الألمانية[12]. ففلسفة الحرية وَحدَها بإمكانها أن تُعطي فلسفةَ التاريخ إمكانَ التفكير في الحدث بصفته موجودًا فعليًّا مطلقًا. ولن تهزم الحتمية الاسبينوزية هزيمة حاسمة إلّا إذا أمكَنَ تجذير الحرية الإنسانية، على الرَّغْم من استقلاليتها، تجذيرًا مباشرًا في الله. إنَّ الخلفية المُعتمة لواقع وجود الشرّ هي التي تُضفي كلَّ قوّتها المأساوية على السؤال الآتي: ألا يعني تجذير الحرية الإنسانية في الله، بمعنى ما، أنَّ الشرّ نفسه يجد مصدره في الله؟

وفي مُواجهة هذا السؤال استعاد شيلّنغ مقولة أساسية في ثيوديسيا ليبنتز، بجعلها أكثر جذرية، لأنَّه يُميّز في الله نفسه بين **الأساس** *Grund* **والوجود الفعلي** *Existenz*. فليس كلّ ما في الله هو الله «نفسه». ولكي يُصبح الله هو الله، عليه أن يتجاوز طبيعته الخاصة. بعبارة أُخرى أكثر إيجابية، يُطابِقُ ذلك مفهومًا للإطلاقية الإلهية بصفتها حياةً. «من غير تقابل، لا توجَد حياة»: الله الحيّ وحده لا يشكّل تحدّيًا للحرية الإنسانية. بل العكس هو الصحيح، فالله الحيّ ليس محبوسًا في أبدية جامدة؛ بل ينبغي، بعكس ذلك، أن نفكّر فيه بصفته «إلهًا متحوِّلًا» (*Gott im Werden*).

إنّ فهمًا أعمق للحرية الإنسانية، كما ترسّخت في «الشعور الأقوى المتعلّق بالحرية»، سيسمح بإعادة التفكير بمعنى وحدة الوجود. ويريد شيلّنغ أن يلتقي

= ولمقاربة أولى، سنعثر على مرشد ممتاز في عمل:
Pascal DAVID, *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, Paris, PUF, 1998.

(12) Martin HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen, Niemeyer, 1971; trad. J.-Fr. Courtine, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1977; *Id.*, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)*, Ga 49, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1991.

الصوفيين والروحانيين في كلّ زمان، حين يُدافع عن «أنَّ الإنسان ليس خارج الله، بل هو في الله، وأنَّ نشاطه جزء أساسيٌّ من حياة الله نفسها». لقد رأى فردريك هنريش جاكوبي في ذلك مُناسبة لإثارة صراع وحدة الوجود، حين نشر سنة 1811 كتابه المثير للجدل **الإلهيات ووحيها**، *Des choses divines et de leur révélation*، الذي وجّه إليه شيلّنغ، سنة 1812، ردًّا لاذعًا.

ومن بين العبارات الثلاث المُمكنة عن الحلولية: «كلّ شيء هو الله»، و«الأشياء الخصوصية موجودة في الله»، و«الله هو كلّ شيء»، نجد العبارة الثالثة وَحدَها مفهومة. كذلك ينبغي الاهتمام بالتدقيق الآتي: ما يقصد، في نهاية المطاف، ليس مُحايثة الأشياء في الله، بل العلاقة بين الحرية الخلّاقة لله والحرية الإنسانية. إنَّ الحبّ، الذي «يصل كائنين، قد يكون كلٌّ منهما موجودًا لذاته، لكنهما ليسا كذلك، ولا يمكن أن يكون الواحد منهما من غير الآخر»، يضعنا على طريق مذهب وحدة الوجود غير الحتمي.

من التاريخ التجريبي إلى «التاريخ الأعلى».

الكلام على «الله المتحوّل» يقتضي تفكيرًا متجدّدًا بعلاقة الخلود بالزمن، وهو ما يعني أن نعزو دلالة عقلانية إلى التاريخ. إنَّ الفلسفة الوضعية، التي اعتمدها شيلّنغ في آخر حياته، محاولة لنشر فكرة **المُطلق** نشرًا منهجيًا قدر المُمكن، كتاريخ، ولكتابة التاريخ العقلاني لـ **المُطلق** نفسه الذي يضمّ كلّ التاريخ البشري. في الأصل هناك حَدْس ظهر باكرًا في الفكر الفلسفي: «التاريخ في مُجمله تجلٍّ مُتواصل، يتكشّف تدريجيًا عن المُطلق. ولا يُمكن أبدًا [. . .] أن نُعيّن في التاريخ الموقع المحدّد الذي يظهر فيه أثر العناية الإلهية أو الذي يظهر فيه أثر الله نفسه. وما دامَ الله ليس شيئًا أبدًا، وإذا كانت الكينونة هي ما يظهر (يعرض) في العالم الموضوعي؛ وإذا كان، فنحن لن نكون أبدًا: لكنه يتجلّى في صورة مُتواصلة. إنَّ الإنسان يقدّم، بتاريخه، دليلًا دائمًا على وجود الله، لكنه دليل لا يُمكن أن يكتمل إلّا بالتاريخ كُلِّهِ [. . .] إنَّ التاريخ نفسه تَجلٍّ للمُطلق لا يصل إلى نهايته أبدًا»(13).

(13) SW III, 604; trad. Charles Dubois: *Système de l'idéalisme transcendantal*, Louvain, 1978, p.237-238.

إنَّ كلمتَي «تاريخ» و«وحي»، إن صحّ القول، مُترادفتان. والتاريخ الذي يشكّل موضوع الفلسفة الوضعية ليس هو التاريخ التجريبي العادي. لقد تابع شيلّنغ على امتداد أعماله الأخيرة جدالًا حادًّا جدًا ضد فكرة هيوم عن «التاريخ الطبيعي للأديان». وتاريخه، هو، عن الأديان أراد أن يكون تاريخًا «خارقًا للطبيعة»، أي تاريخ الأديان كما يُقدّم من وجهة نظر الله نفسه. والتاريخ الذي رآه هو «تاريخ أعلى»، «تاريخ مقدّس»، قد يخطر له أحيانًا أن ينعته بالتاريخ «ما فوق التاريخي» (*übergeschichtliche Geschichte*) (SW XIV, 35; PR III, 56). ونطاق اهتمامه محصور بالفعل الإلهي. إنَّ فعل الله في التاريخ هو موضوع الدهشة الفلسفية الحقيقي. «إله فلسفة تاريخية حقًّا وفلسفة وضعية لا **يتحرّك** بل **يتصرّف**» (SW I, 49)، هذه مُسلّمة أساسية في فكره.

وعندما نفهم التاريخ، بهذه الطريقة ـ وإحدى «فلسفاته السردية» (*erzählende Philosophie*) تسعى إلى بلورة الحبكة العقلانية ـ يتجذّر التاريخ في حدث أصلي (*Urereignis*) يشكّل فيه بداية التاريخ الأعلى وشرط وجوده بحدّ ذاته، بالرّغم من أنه حدث أصلي غابر في الزمن: الخروج من **الجنة** (SW XIII, 385; II, PR, 242). وإذا نُظر إلى التاريخ من هذا المنظور العقلاني، فهو يوفّر ما يعجز العقل المحض عن تأمينه: بحكم غياب «برهنة» (*Beweis*) على وجود الله، يكون التاريخ هو «التجلّي» (*Erweis*) الحيّ (SW VII, 242).

«نبضات الزمن»: «عصور العالم».

هذا التصوّر للتاريخ يفترض وجود إشكالية جديدة بشأن الزمن على نحوٍ جذريّ، وهو ما حاول شيلّنغ أن يُبلوره في كل المخطّطات الأوّلية من **عصور العالم**. وقد نشر منها بين عامَيْ 1811 و1815 على التوالي ثلاث نُسخ مُختلفة كلّها غير مُكتملة. وما لا بدَّ منه، عندَهُ، انتزاع مفهوم الزمن من «التقدير الوضيع» الذي وُضع فيه حتى الآن. هذا النقص في التقدير العام يجد جذره في «المفاهيم غير الدقيقة، الغامضة أو المخطئة كليًّا للزّمن» التي اشتغل عليها الفلاسفة حتى حينه. إذ رأى شيلّنغ أنّ العلم المُطلق الذي هو الفلسفة «لا يُمكن أن يتمتّع بحرية الحركة قبل أن تخفق نبضات الزمن مجدّدًا بطريقة

حيوية»[14]. والبيانات التي استهلّت بها النُّسخ الأولى من **عصور العالم** تجعلنا نُحسّ مباشرة بالنبض الحيّ لهذه الفكرة المُبتكرة عن الزمن: «ما مضى معلوم، وما هو راهن معروف، وما سيأتي مُستشعَر»؛ «ما هو معلوم يُروى، وما هو معروف يُعرض، وما هو مُستشعر يتحوّل إلى نُبوءة» (م.ن.، 41 و185).

فإذا اكتفي بمجرّد تفريع للمُتناهي انطلاقًا من **اللاّمتناهي**، ظهرَ الزمن في أحسن الحالات بمنزلة انعكاس باهت للأبدية المتجمّدة في **الآن الثابت** *Nunc stans*. والصيغة الأفلاطونية المطلوبة بحقٍّ وبباطلٍ، التي تجعل الزمن الصورة المتحرّكة للأبدية، صورة لا تُناسِبُ بكلّ وضوح «جينالوجيا الزمن» الحقيقية[15] التي عَرَضَها شيلّنغ في **عصور العالم**. وبدلًا من إقامة تعارض بين الزمن والأبدية، ينبغي وصف نشأتهما في قلب **المُطلق** بالذات. وفي تحليله المشهور لزمن الروح الذي عَرَضَهُ القدّيس أُوغسطين في الكتاب الحادي عشر من **الاعترافات**، يتخذ زمن الروح المَعيش وجه «حاضر مثلّث»: «حاضر الماضي» في فعل التذكّر. و«حاضر الحاضر» في فعل الانتباه. و«حاضر المُستقبل» في فعل الترقّب أو الرجاء[16]. وعلى فكرة الزمن الجذرية في منظور شيلّنغ، أن تجهد في النظر إلى «نظام الأزمنة البشرية» كراهنية عصور العالم الثلاثة، بدلًا من أن تجعلها تتعاقب خطّيًا.

ويَعرضُ كتابُ **عصور العالم** «طيفًا واسعًا من التاريخ الطبيعي للآلهة» (théogonie)[17] التي كان عليها أن تجوب على التوالي **الماضي** المطلق، **والحاضر**

(14) *Les Âges du monde* (versions premières: 1811 et 1813), trad. B. Vancamp, Bruxelles, Ousia, 1990, p.313.

(15) في معاني هذه المعادلة، انظر:
Wolfgang WIELAND, *Schellings Lehre von der Zeit*, Heidelberg, Carl-Winter-Universitätsverlag, 1956.

(16) SAINT AUGUSTIN, *Confessions* XI, 28, 38. لتحليل واسع، انظر:
Paul RICŒUR, *Temps et Récit I*, Paris, Éd. du Seuil, 1983; p, 19-53; *Temps et Récit III. Le temps raconté*, Paris, Éd. du Seuil, 1985, p.19-22.

(17) من أجل تحليل موسّع للطبعات المختلفة (1811, 1813, 1815)، وأهميتها من وجهة نظر فلسفة الدّين، انظر:
Marc MAESSCHALCK, *Philosophie et Révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Paris, Vrin, 1989, p.210-298.

المطلق، والمستقبل المطلق في الله نفسه. إنَّ مختلف ما عَرَضَهُ شيلّنغ، الذي كان لا يزال مصدومًا لِموت زوجته كارولين، يغرق في وصف الماضي المُطلق. ولا يعني ذلك أنَّ المنظور الذي استهلّه كتاب **عصور العالم** قد تُخلِّي عنه تدريجيًا. وسنرى صدى ذلك في **فلسفة الميثولوجيا**، كما في **فلسفة الوحي**. لقد أراد شيلّنغ أن يردّ، بطريقته، على التحدّي المتضمّن في شكوى كوهيليت Qohelet التوراتية: «لا جديد أبدًا تحت الشمس». إنَّ شيلّنغ، مثل روزنتسڤايغ من بعده، وبعكس ليفيناس الذي يبحث عن الإجابة من جِهة فكرة جذرية عن الغيرية[18]، يدافع عن الفكرة القائلة: «إنَّ الزمن الحقيقي ليس زمنًا وحيدًا، يتكرّر على الدوام، لكنه هو نفسه زمن مُتعاقب» (SW XIV, 110; PR III, 129).

وعلى خلفية هذا التصوّر الجذري للزمنية برزت فكرة «التاريخ الأعلى» بكامل وضوحها. إنَّ الأمور هي، في نهاية المطاف، سرد تاريخ الله نفسه كما توزَّعَ على محطّات **الخلق**، و**السقوط**، و**الوحي**، و**تجسّد كلمة الله**، و**سِرّ الكنيسة**، والفداء، نهاية العالم. فهدفه الوحيد محدد في المعادلة الآتية: «الله كلٌّ في كلّ شيء» يتضمّن، في نظر شيلّنغ، الحقيقة التي لا يُمكن تخطّيها والتي لم تتوصّل الحلولية إلى التعبير عنها.

التشبّه بالآلهة كحقيقة المجسّمة (التشبّه بالإنسان).

إذا كانت المُجازفة «اللاهوتية» الأساسية في فلسفة كتاب **عصور العالم** تكمن في جعل فكرة **الخلق** معقولة أو قابلة لأن يفكَّر فيها، فهي تنطوي على مجازفة أنثروبولوجيَّة لا تقلّ أهمية. إنَّ تصوّر شيلّنغ للزمن، بحسب ما أشار إليه فيلاند (Wieland)، يفترض أيضًا فكرة محدّدة عن الله وعن علاقته بالإنسان. فإله شيلّنغ ينبغي نعته أساسًا بصفته «إلهًا حيًّا». وما دامَ حيًّا يُصبح في إمكانه، كما يجب عليه، أن يكون له «تاريخ». أمّا الإنسان فهو الكائن الوحيد الذي يملك معرفة عن هذا التاريخ. ولهذا السبب يخصّه شيلّنغ بصفة **وعي الخليقة** *Mitwissenschaft der Schöpfung*. «في الإنسان، وفيه وحده أحبّ الله العالم»، وكان شيلّنغ يطيب له تكرار ذلك. «من المُفيد الاعتراف للإنسان بمبدإ أرفع من العالم وخارجه؛ أي

(18) Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p.31.

أن يُتَساءَلَ: كيف يُصبح قادرًا، وحده من بين كلّ المخلوقات، أن يقطع، في الاتجاه المعاكس، الطريق الطويل الذي يفصل الحاضر عن ليل الماضي السحيق؟ وكيف يمكنه، وَحدَهُ من بين كل المخلوقات، أن يعود إلى بداية الزمن؟ إنَّ النفس البشرية، التي خُلقت من مصدر كلّ الأشياء الأخرى والشبيهة بها، تُشارك في علم الخلق. ففيها يكمن أكبر وضوح لجميع الأشياء، ويمكن القول عنها إنَّها ليست نفسًا عارفة، بل إنَّها العلم نفسه» (SW VIII, 200).

ويستتبع ذلك انقلابًا جذريًا في الطريقة المُعتادة في طرح موضوع التمثّلات المجسّمة عن الله. ويطيب لشيلينغ أن يسوق القول المأثور لأبقراط الذي مفادُهُ أنَّ كلّ إلهي هو بشري، وأنَّ كلّ بشري هو إلهي. وبدلًا من ألّا يرى في التجسيم إلّا تعبيرًا عن ضعف تكويني في العقل البشري حينما يكون ضحية المخيّلة، فإنَّ هذا القول المأثور يعبّر بوضوح عن طبيعة العلاقات التي يُقيمها الله الحيّ مع الإنسان: «ما من مجال إذن، يقول شيلّنغ، لأن يُتَساءَلَ: بأيّ حق ننقل مفاهيمنا ونضعها في الله؟ علينا بداية أن نعرف من هو الله [. . .] ولكن، إذا كان هو نفسه قد أراد أن يُصبح بشريًّا، فمن يملك حقَّ أن يُضيف إلى ذلك قولًا آخر [. . .]؟ إذا نزل هو نفسه من عليائه ليتواصل مع الخليقة، فلماذا يكون عليّ قَسْرًا أن أُبقيه في هذه العلياء؟ كيف يُمكنني، من خلال تمثّل صورته البشرية، أن أُنزله وهو الذي أنزل نفسه بنفسه؟ وما دُمنا لم نتوصّل نهائيًّا إلى معرفة مَن الله، مِن طريق بحث موضوعي أو مِن طريق تطوّر الكينونة الأصلية نفسِها، فلن يكون في إمكاننا إثباتُ أيّ شيء بشأنه أو نفيُهُ. لكن ما يكونه يكونه هو بنفسه لا بفضلنا. وليس يُمكنني أن أحدّد سَلَفًا ما ينبغي أن يكونه. إنَّه يكون ما يريد أن يكونه» (SW VII, 167-168; 236).

ومن منظور فلسفة الدِّين تستحق هذه النقطة اهتمامًا خاصًّا، وليس ذلك بسبب ردّة فعل فيورباخ الحادّة. فالذي رآهُ فيورباخ هو أنّ فضيحة الفكر الشيلّنغي الكبرى تكمن في كونه عيّن، بلا شكٍّ، هُويَّة المبدأ الذي ترتكز عليه المجسّمة، لكن من غير أن يستخلص من ذلك الاستنتاج الفلسفي الوحيد المقبول: الاختزال الأنثروبولوجي المنطقي الذي تُفضي إليه كلّ المقدّمات اللاهوتية. وهذه الاختزالية لا تُطابِقُ بوضوح تصوّر شيلّنغ الذي، بموجبه، يضعنا الإيمان بإله تاريخي وحيّ، بالضرورة، على طريق تصوّر «أنثروبولوجي» لِلّهِ. لكن، بعيدًا عن اختزال الإلهي في البشري، البشري جدًا، فإنَّ كلّ التماثلات تجد جذرها في

الكينونة الإلهية نفسها لا في الرغبة البشرية: «إذا رغبنا في الله الذي نستطيع أن نَعُدَّهُ كائنًا حيًا تمامًا، كائنًا شخصيًا، يُصبح لزامًا علينا أيضًا بالتحديد أن نفكِّرَ في الله من المنظور البشري، وأن نُقرّ بأنَّ حياته تُشبه كثيرًا الحياة البشرية، وأنَّ الله محلّ التحوّل الأبدي، زيادةً على الكينونة الأبدية» (SW VII, 432; 213).

الحقيقة الدِّينيَّة في الأسطورة: سيرورة تاريخ الآلهة

كلّ ما مرّ معنا يشكّل أيضًا جزءًا من فرضيات فلسفة الدِّين الشيلّنغية التي لم تظهر في صيغتها الواضحة إلّا مع ظهور كتابي **فلسفة الميثولوجيا** و**فلسفة الوحي**. فبعد مرحلة انقطاع طويلة أعقبت نشر كتابي **عصور العالم** استأنف شيلّنغ، مع كتاب **فلسفة الميثولوجيا**، دروسه في ميونيخ سنة 1827، وقد شكّلت الإشكالية نفسها موضوع دروسه الأخيرة في ما بينَ عامَيْ 1845 و1846.

فكيف يفسَّر مثل هذا الاهتمام المُتواصل؟ طَوَال المسيرة التي تبلور فيها فكر شيلّنغ، كان يتداخل التأمّل في الحَدْس العقلي بعمق مع استرجاع مذهب كانط في الخيال المُنتج، بحيث أَفادَتْ فلسفة الطبيعة وفلسفة الفنّ وفلسفة الميثولوجيا وفلسفة **الوحي** بعضها من بعض. إنَّ عبارة *Einbildungskraft* (التي معناها **مَلَكة التخيّل**) ينبغي أن تُؤخذ بمعناها الحرفي (الحقيقي لا المجازي): فالمقصود هو الأنماط المُختلفة من القوة نفسها، قوة «المَلَكة نفسها»، مَلَكة «عملية تجانس» «uni-formation/*Kraft der Ineinsbildung*» الكيفيات، الذي يجد جذره الأول لا في العبقرية البشرية بل في **المُطلق** نفسه. ومثلما تبدو لنا الطبيعة، في المنظور العقلاني، كأنّها «القصيدة الأُولى المُنبثقة من المُخيّلة الإلهية» فإنَّ فلسفة الفنّ تمثّل إرهاصًا لفلسفة الميثولوجيا التي تتجاوز نفسها هي أيضًا في فلسفة **الوحي**.

إنَّ الحاجة إلى استعادة مسألة الأُسطورة استعادة فلسفية تنجم مباشرة عن فكرة التاريخ الأعلى. إنَّ الوعي الأُسطوري ليس مجرّد واقع مُلازم لتاريخ البشرية، بل هو يمثّل، بعكس ذلك، سيرورة ضرورية ومَمَرًّا إلزاميًا يمرّ عبره العقل البشري. ويقتضي التفكير في حقيقة الكون الأسطوري تحديد الأسباب التي تحكم هذه الضرورة.

مُستلزمات التأويل العقلاني للميثولوجيا.

ما المُسلّمات الكبرى التي يقوم عليها تأويل شيلّنغ للأسطورة؟

من التأويل الأُمثولي المجازي إلى التأويل الحرفي «غير المجازي».

يقوم رهان شيلّنغ التأويلي الأساسي على فرضيَّة فهم للأُسطورة «غير مجازي» «tautégorique» بعيدًا عن أيّ تأويل مجازي (allégorique) (بالرجوع إلى «استعارة المثل والرجوع إلى الأمثال»)، أي فرضية تأويل ينأى عن التأويل المجازي ويُقِرُّ للأُسطورة بقدرتها على حمل حقيقة معيّنة تخصّها وحدها[19]. ويبدأ **المدخل إلى فلسفة الميثولوجيا** بتأمّل عميق تاريخي ـ نقدي استرجع فيه شيلّنغ مجمل النظريات التي ظهرت في حينه مُنتقدًا نواقصها، قبل أن يعرض أطروحته الخاصة: «هناك جانب من الحقيقة في الأُسطورة **بما هي أُسطورة**» (SW XI, 214; IM. 212).

وكلمة tautégorique مأخوذة من كولريدج (Coleridge) عندَ شيلّنغ، وهو يريد القول «إنَّ كلّ شيء في الأُسطورة ينبغي أن يُفهَم كما تنصّ عليه الأُسطورة، لا كما لو أننا نفكّر في شيء في حين أنّنا نقول شيئًا آخر»: إذا أقرَرْنا إذن بأنَّ «الأُسطورة تُولد مباشرة **بما هي أُسطورة**، وبأنَّه لا معنى لها إلّا المعنى الذي نُطقت به» (SW XI, 195; IM, 195) فإنَّ الطريقة التي يتمثّل فيها الإلهي في الوعي الأُسطوري تقتضي «أن تكون الآلهة، بالنسبة إلى الأُسطورة، كائنات لها وجود حقيقي، وأنَّها ليست شيئًا آخر، ولا تعني شيئًا آخر، بل هي لا تعني إلّا ما هي عليه فعلًا» (SW XI, 196; IM, 195-196).

المغزى الدِّيني للأُسطورة.

المسلّمة الثانية التي تحكم تأويل شيلّنغ تتمثّل في أنَّ للأُسطورة دلالة دينية تمامًا. «التمثّلات الميثولوجيَّة التي ظهرت مع ظهور البشر أنفسهم، والتي حدّدت

---

(19) لتحليل هذه الفرضيات، تعود خاصة إلى: *Introduction à la philosophie de la mythologie* (SW. XI)، والأعداد المشار إليها بين هلالين تعود إلى صفحات الترجمة الفرنسية بإشراف جان فرانسوار كورتين وجان فرانسوا ماركيه: *Introduction à la mythologie* Paris, Gallimard, 1998 (abrégé: IM) وانظر أيضًا: *Philosophie de la mythologie* (SW XII), trad. A. Pernet, Grenoble, Jérôme Millon, 1994 (abrégé: PM).

وجودهم الأول، ينبغي النظر إليها، بالضرورة، كأنها الحقيقة، كأنَّها الحقيقة كلّها كاملة، أي بصفتها عقيدةً تتعلّق بالآلهة، وعلينا أن نفسّر الطريقةَ التي أمكَنَها بها أن تظهر في الصورة التي ظهرت فيها» (SW XI, 66; IM, 81).

وتُفيدُ النظرة الأُولى أن لا شيء غير عادي في فرضيَّة أنّ الأُسطورة انعكاس للأفكار الغريبة بدرجةٍ أو بأخرى، التي كوّنها البشر عن الإلهي. غير أنَّ شيلّنغ لا يكتفي فقط بتفسير ديني ذاتي، بل يسعى إلى توضيح «الدلالة في **موضوعيتها الدِّينيَّة**» في السيرورة الأُسطورية (SW XI, 208; IM, 206).

الحقيقة الموضوعية في الأُسطورة: سيرورة ولادة الآلهة.

تقضي المسلّمة الثالثة بالبحث عن حقيقة الأُسطورة لا في التمثّلات المعزولة، بل في توالي هذه التمثّلات نفسه، أي في السيرورة الضرورية في ولادتها. «ما من لحظة فريدة في الأُسطورة، بل السيرورة وَحدَها في كلّيتها هي الحقيقة» (SW XI, 211; IM, 209). كلّ شيء يتعلّق إذن بقُدرة فلسفة الميثولوجيا، إذا استخدمنا صيغة هيغلية مشهورة، على السير وراء «مكر العقل» الأُسطوري الذي تتميّز حركيته التكوينية «بتتابع أحداث فعلية» (SW XI, 229; IM, 225).

وعلى الصعيد الذاتي كما الموضوعي تظهر الأُسطورة بصفتها سيرورة ولادة الآلهة: «الأسطورة، منظورًا إليها من زاوية موضوعية، **تاريخ فعلي للآلهة**. هي ما تُعطى لأجله، أي تاريخ آلهة؛ والحال، أنه ما دامت الآلهة الفعلية الوحيدة هي تلك التي يقوم أساسها على الله، فإنَّ المضمون النهائي لتاريخ الآلهة هو نِتاج الله في الوعي، هو صيرورة الله الفعلية في الوعي؛ وارتباط **الآلهة** بهذه الصيرورة بمنزلة لحظات فريدة في تكوّنها» (SW XI, 198; IM, 197). وإذا وافقنا على أمرٍ واحدٍ فقط هو أنَّ «الحقيقة في الأُسطورة في المقام الأوّل وعلى نحوٍ خاصٍّ حقيقة دينية» (SW XI, 215; IM, 212)، كانَ بإمكاننا إذ ذاك أن نتساءَلَ عن مدلولها الكوني.

لكن، هل يُمكن أن نحمل الحكايات الأُسطورية، (مثل حكاية خَصْي أورانوس Ouranos*، أو خلع كرونوس Chronos)، عن العرش على معناها

(*) أي السماء، بنت غايا Gaia أي الأرض عند اليونانيين، وزوجة أورانوس. [المترجم]

الحرفي؟ تكمن الحقيقة الخفية وراء التمثّلات الفظّة في كون التمثّلات تكشف عن انتقال الألوهيّة إلى آلهة أُخرى، كانتقالها مثلًا من إله مذكّر إلى إله مؤنّث (SW XII, 194; PM, 129; SW XII, 436; PM, 289).

إنّ التمثّلات التي يبتكرها الوعي الأسطوري، بالرَّغْم من طبيعتها الاعتباطية، ينبغي أن تعود في مرجعيتها إلى السيرورة التي أنتجتها، لأنَّ هذه السيرورة هي وحدها التي تقرّر الحقيقة الفعلية للتصوّرات. وحمل الأُسطورة على محمل الجدّ، كما يقول المبدأ التأويلي في التأويل غير المجازي، يتعلّق بتحديد هُويّة تاريخ الآلهة الذي يحكمها. وما يرويه عَالَمُ الأساطير دون أن ننتبه إلى ذلك، هو الصيرورة الفعلية للإلهي داخل الوعي البشري. ولا يمكن أن يُخْتَزَلَ التفسير العقلاني للميثولوجيا في مجرّد تحليل للتمثّلات الأُسطورية. فما يُهمّ ليس دلالة هذا التمثّل أو ذاك، بل هو فعلية التاريخ الذي يضمّ تلك التمثّلات. «الآلهة التي تعاقبت سيطرت فعليًّا، أحدها بعد الآخر على الوعي. والأُسطورة المفهومة بصفتها تاريخَ آلهة، أي الأسطورة بمعناها الصحيح، لم يكن بإمكانها أن تُولد إلّا في الحياة نفسها، وقد وَجَبَ أن تكون شيئًا ما مَعيشًا ومُجرّبًا» (SW XI, 125; IM, 134).

لهذا السبب يؤكّد شيلّنغ بقوة أنَّ «التفسير الوحيد الصالح لتعدّد الآلهة الأُسطورية الذي بإمكانه أن يُطابِقَ طبيعة الأشياء، هو التفسير الذي يرى فيها تتالي تمثّلات اضطر الوعي إلى أن يسلك طريقه فعلًا من خلالها» (SW XI, 127; IM, 134). إنَّ الوعي البشري خاضع لهذه العملية، وعلى الفكر العقلاني أن يفهم «معنى» هذه السيرورة، بما لا يعني القول بتحديد دلالة التمثّلات الأُسطورية فحَسْب بل يعني كذلك على وجه الخصوص وجهتها الغائية.

إنَّ الإجابة عن هذا السؤال وذاك تُذكِّرُ بنظرية القوى. والحقيقة الموضوعية لسيرورة ولادة الآلهة وتاريخها لا تفسير لها إلا أنّ الإنسان يختبر فيها فعلية «القوى المتحرّكة داخل الوعي بالذات» (SW XI, 207; IM, 206). والتحليل العقلاني الذي يرغب في أن يُلائم مُتطلّبات الفلسفة الوضعية ستكون مُهمّته، إذ ذاك، تحديد هذه القوى لا الاكتفاء بالتمثّلات وحدها. إنَّ حقيقة الوعي

الأُسطوري لا تكمن في أيٍّ من لحظاته الخاصة، وعقيدة القوى توفّر لنا المبادئ الدِّينامية التي تسمح بأن يُمَيِّزَ، داخل فيض التمثّلات اللّامحدود، تاريخ للوعي يخترق، بالضرورة، المراحل والعصور التي تشكّل «لحظات سيرورة تدريجيّة واحدة» (SW XIII, 385; PR II, 242).

مهمات فلسفة الدِّيـن.

في الدرس الثاني من مدخل إلى فلسفة الميثولوجيا، انهمك شيلّنغ ببعض الاعتبارات العامة التي تكشف عن تصوّره لفلسفة الدِّين بصفتها عِلمًا يجمع، في نظره، من الهُواة أكثر مما يجمعه أيّ علم آخر! وتندرج هذه الاعتبارات في تتمة الأُطروحة التي تجعل سيرورة تاريخ الآلهة، حيث انخرطت البشرية منذ البداية، عملية دينية أساسًا. وإذا قبلنا، في الحقيقة، أن نجعل الميثولوجيا بمنزلة «الدِّين الذي لم يسبق للجنس البشري أن استطاع التفكير فيه، وهو الدِّين الذي يتجنّب كلّ صنوف الفكر» (SW XI, 245; IM, 238)، فهو وحده الذي يستحقّ حقيقة اسم «الدِّين الطبيعي». بهذا المعنى راح شيلّنغ يُعلن أنّ: «الدِّين الميثولوجي هو بالنسبة إلينا الدِّين الطبيعي» (SW XI, 246; IM, 241).

طبيعة تعدّد الآلهة: «تعدّد الآلهة المُتعاقب».

حين نعتمد مبدأ التفسير الدِّيني المحض للأُسطورة، تكشف قضية تعدّد الآلهة، من حيث طبيعتها وتكوّنها ونشأتها، عن «مُجازفة كبيرة» (SW XI, 120; IM, 129). وفي تحليل شيلّنغ، يمضي تأويل سيرورة تاريخ الآلهة بالطريقة نفسها مع التفكير بولادة الشعوب، التفكير الذي يتعلّق بما يُسمّيه «الإثنولوجيا الفلسفية» (SW XI, 128; IM, 137). وتشُكّل قصة الكتاب المقدس عن برج بابل خلفية هذا التأمّل الذي يُقيم ترابطًا وثيقًا بين غموض اللغات وظهور تعدّد الآلهة. وخلف القضية التالية التي تتركّز فيها قصة الكتاب المقدس - غموض اللُّغات - تميّز القراءة العقلانية الشيلّنغية «قضية بعيدة ونهائية» (SW XI, 106; IM, 116): تعدّد الآلهة. إذ ذاك يبرز السؤال المركزي: «كيف يُمكن أن نتمثّل تعدّد الآلهة بصفته قضية إبهام اللُّغات وغموضها؟ ما الروابط التي تجمع أزمة وعي ديني إلى

بِناجات مَلكة التكلّم؟» (SW XI, 107; IM, 117).

وكلّ الأديان المُؤمنة بتعدّد الآلهة، إذا أُخِذَ كُلٌّ منها على حِدَة، باطلة. غير أنَّ «تعدد الآلهة التعاقبي» في الوعي الدِّيني يمتلك حقيقة ثابتة لا بدَّ منها للتوصل إلى المعقولية التي تميّز **الوحي** نفسَهُ (SW XI, 214; IM, 211). وفلسفة الميثولوجيا وحدها قادرة على انتزاع مفهوم الدِّين الطبيعي من تأويله العقلاني، وإعادته إلى ميدانه الأصلي الحقيقي، وهو الوعي الأُسطوري وسيرورة تاريخ الآلهة التي تؤسّسه. ومن أجل أن يتمكّن الدِّين المُلهم من أن يظهر وأن يفهم ذاته، يحتاج إلى وساطة الدِّين «الطبيعي». «إذا لم يكن في الوثنية شيء حقيقي فعلًا، فلا يُمكن أن يكون في المسيحية شيء حقيقي فعلًا» (SW XI, 247; IM, 240)! وانتقال الفهم لا يكون من تمثّل إلى تمثّل ولا من مضمون عَقَدي إلى آخر. وعلى هذا الصعيد تبقى الأُسطورة **والوحي** بلا قياس مُشترك. ويُمكن الاكتفاءُ في مُواجهة السيرورة الأُسطورية بـ **واقع** أكثر قوة واقتدارًا: **الواقع** المسيحي المكوّن **للوحي**.

تتمثّل الحقيقة الثابتة في الوعي الأُسطوري في كونها تُطالبنا بأن نتفكّر في الله الحيّ، ذلك أنّ كلّ حياة خاضعة للألم. والإلهي نفسه، لكي يكون حيًا، ينبغي أن يكون خاضعًا لها أيضًا. «الله يصنع نفسه» (SW VII, 432): هذه الحقيقة هي التي تركت آثارها الثابتة، التي لا تُمحى، في الوعي البشري. وحين يعترف بهذا المبدإ الحيويّ، فحينذاك فحَسْب تُصبح فكرة الله الشخصي، إله **الوحي**، قابلةً لأن يُفَكَّرَ فيها جدّيًا.

وبسبب عدم القدرة على تحليل تفصيلي لإعادة البناء الشيلّنغية لسيرورة تاريخ الآلهة، أُحيل على الخلاصة التركيبية التي اقترحها شيلّنغ نفسه في نهاية الكتاب الثاني من **فلسفة الوحي** (SW XIII, 382-410; PR II, 236-267).

سيّد الكينونة: إله الوحي بصفته إلهًا حُرًّا

المبدأ العام، الذي يحكم الفلسفة الوضعية، والذي، استنادًا إليه، «لا تستطيع الفلسفة أن تتطوّر إلّا بالاحتكاك بالفعلية نفسها» (SW XIV, 18; PR III, 38) هو كذلك مفتاح القراءة الجريئة لتاريخ الوحي التي اقترحها شيلّنغ. إنَّ فلسفة الميثولوجيا وفلسفة الوحي محكومتان كلتاهما بالضرورة نفسها، ضرورة تأويل غير مجازي. وذلك يعني أنَّ على المسيحية، هي أيضًا، أن تطرح نفسها «بصفتها ظاهرةً ينبغي، قدر المستطاع، جعلها قابلة للفهم انطلاقًا من مقدّمات الاستدلال الخاصة بها» وذلك «بتركها تفسّر نفسها بنفسها» (SW XIV, 34; PR III, 55). وكما أنَّ موضوع الميثولوجيا الحقيقي هو سيرورة تاريخ الآلهة، فإنَّ المسألة المركزية في فلسفة الوحي تقتضي بناء فكرة الله الحيّ والحر بناءً تأمليًا، وهذا ما يعني أن نكرّر، داخل الحركة العقلانية، السيرورة التي يُصبح الله بموجبها واعيًا لذاته، ويُصبح من هذا الموقع قادرًا على أن يُوحى به بحرية[20].

المهمة: التفكُّر في الوحي.

يعود تكامل الميثولوجيا والوحي إلى كون كلٍّ منهما دينًا من حيث مصدره الأوّلي (SW XIV, 3; PR III, 23). وعلى هذه الخلفية ينبغي تحديد جدّة الوحي. لكن، هل العقل الفلسفي قادر على فكّ غموض معنى الأفعال الإلهية؟ يكفي تذكّر سابقتي كانط (الدِّين في حدود العقل المُجرَّد) وفيخته (نقد كلّ الوحي) لنفهم «أنَّ تصوّر الوحي ليس مما تقدر عليه كلّ فلسفة» (SW XIV, 286; PR III, 48). فعلى الفيلسوف، لكي يجعل فكرة الوحي قابلة للتصوّر، أن يتخطى ثلاث عقبات: اختزال وجودها الفعلي في معرفةٍ ذات نمط عَقَدي، أي في عملٍ تعليمي؛ وألّا يُرى فيها مُجَرَّدَ انعكاس تاريخ خارجي، سردي فحَسْب؛ و«إشراقة مُباغتة» للتصوّف. إنَّ شيلّنغ ساوى بين الصوفية والعقلانية لأنَّ كلتيهما ظهرت

(20) انظر: Jean - François COURTINE, «L'interprétation schellingienne d'Exode 3, 14. Le Dieu en devenir et l'Être en devenir», dans A. DE LIBERA et É. ZUM BRUNN (éd.), *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*, Paris, Éd. du Cerf, 1986, p.237-264.

عاجزة عن فهم التاريخانية. إنَّ فلسفة الوحي تسير على خيط رفيع بين عقلانية ضيقة تُعاند رغبتها في «التحوّل إلى عاقل يُقَدِّم ذاته كمن هو وراء كل عقل» (SW XIV, 24; PR III, 42) وعقلانية عمياء.

فما الشروط التي تسمح لنا بأن نعرف الوحي، أي أن نعرف «الحدث الذي لا يُمكن أيَّ عقل، إذ ما تحدّثنا من زاوية بشرية، أن يتوقّعه ويتنبّأ به، ولا حتى أن يَعُدَّهُ أمرًا مُمكنًا» (SW XIV, 10; PR III, 29) بوصفه «مصدرًا أصليًّا وخاصًا للمعرفة» (SW XIV, 6; PR III, 26)؟ والعقلُ الذاهلُ عن نفسه، أي العقلُ الذي تحرّكه «الشجاعة والقدرة على أن يَعُدَّ العجيب الغريب حقيقيًّا إذا ما عُرِض»، هو وحده يتوصّل إلى ذلك (SW XIV, 17; PR III, 37).

وليسَ موضوع فلسفة الوحي مضمونًا عقديًّا، أي تمثّلات مُتتالية ينبغي رفعها إلى مستوى المفهوم، بل هو واقع أو سلسلة وقائع مصدرها المُطلق نفسه. «مضمون الوحي ليس سوى تاريخ رفيع يعود إلى بداية الأشياء ويمتدّ إلى نهايتها. وليس لـ فلسفة الوحي هدف غير تفسير هذا التاريخ الرفيع، وإعادته إلى المبادئ المعروف أنَّها له، والمُعطاة، فضلًا عن ذلك، له» (SW XIV, 30; PR III, 51). لهذا لا يتخذ الفهم العقلاني لـ الوحي شكل استنباط قَبْليّ للمفهوم، بل يتّخذ شكل فهم بعديّ للواقع: «كلّ ما تعرف فلسفة الوحي أن تقوله عن الوحي ستكتفي بألّا تقوله إلّا في أعقاب ما يكون قد حدَثَ فعليًّا» (SW XIV, 11; PR III, 31).

من الضرورة إلى الحرية: الانتقال من الميثولوجيا إلى الوحي.

التأويل العقلاني للوحي، شأنُهُ شأنُ التأويل العقلاني للميثولوجيا، يهتمّ بفعلية العلاقة بين الوعي البشري والإلهي. وما يختصّ به التاريخ الناجم عن ذلك، هو أنَّ سيرورة تاريخ الآلهة طبيعية وضرورية في حين يضعنا الوحي في مواجهة مبادرة إلهية حرة. «الوحي نفسه ليس سيرورة ضرورية، إنَّه فعل الإرادة الأكثر طُهرًا والأكثر حرية» (SW XIV, 11; PR III, 31) تلك هي المسلّمة المركزية التي توجّه التفسير الشيلّيغني لـ الوحي. ويشدّد شيلّنغ على الصعوبة

المُتزايدة في مثل هذا التأويل بقوله: «لا يطلب من كلّ شخصٍ أن يفهم السخرية العميقة في كلّ أشكال الفعل الإلهية، والذي لا يفهمها منذ البداية، في خلق العالم، لن يفهمها أكثر بعد ذلك، أي في عقيدة الفداء» (SW XIV, 24; PR III, 45) ـ وهو تأكيد سنجد تأثيره في «المأساويّ الإلهي» لهانس أورس ڤون بلتيسار (Hans Urs von Balthasar). غير أنّه قدّر أن فلسفته الوضعية مُعَدَّةٌ إعدادًا جيدًا لتكتشف المعنى المتواري خلف المُبادرات الإلهية التي تشكّل لُحمة تاريخ الخلاص.

وحدانية الله: المعنى الدِّيني للتوحيد.

الوحي هو التجلّي لإله شخصي جدًّا (SW XIV, 26; PR III, 46). ومن يُسند إلى الله حياة يُدخل في الجوهر الإلهي بعدًا زمنيًا، ماضيًا مُطلقًا وحاضرًا مُطلقًا ومُستقبلًا مُطلقًا، وهي شروط إمكان أن يُصبح الله قابلًا للتصوّر. إنّ الله الأُسطوري يُقابل الماضي المُطلق داخل الألوهية. وسنرى لاحقًا كلّ ما يدين به روزنتسڤايغ لهذه الإشكالية الزمانية التي عرضت نُبذة أوّليّة عنها في كتاب **عصور العالم**. وعلى هذا الأساس، اقترح شيلّنغ تأويلًا عقلانيًا لأسماء الله في الكتاب المقدّس. فإيلوهيم *Elohim* ويهوه *Yahweh* هما الاسمان الإلهيان الواجبان اللذان يُمَكّنانِنا من تكوين صورة صحيحة لموضوع وحدانية الله داخل التوحيد الدِّيني. ويبدو أنّ اللُّغة في **العهد القديم** تؤكّد ضرورة التمييز في الله ثنائية جوهرية مُطابقة لحاضر أبدي ولماضٍ أبدي.

وليسَ التوحيد الدِّيني بالمعنى الصحيح هو الاعتراف الشكلي بإله واحد، بل هو القدرة على تمييز الله من فكرة الأُلوهية. هكذا، فإنّ يهوه هو الله المُوحى في مُقابلة الله الأصلي من الماضي السحيق. والتأويل العقلاني لتضحية إسحق يُثبِتُ أنّ هذا التمييز لا يحدث بسهولة. إن تفسير المقطع (3، 14) من سفر الخروج، المرتبط ارتباطًا وثيقًا بسفر الرؤيا (1، 8)، يبيّن الاتجاه الذي تمضي نحوه فكرة الله في الصيرورة: نحو تجلّي المسيح، الذي يمثّل اكتمال أشكال التجلّي السابقة لله.

المسيح، نهاية الوحي ومُسَوِّغ وجوده

«إنّ ذلك الخيط اللطيف، خيط القِمم»، (SW XIV, 59; PR III, 80)، المُشار إليه سابقًا الذي يقتضي أن نفهم الوحي لا بصفته سيرورةً ضرورية، بل بصفته مُغامرة الحرية الإلهية، يزداد لُطفًا أو رِقَّةً أيضًا حين يتطلّب الأمر تفسير المسيحية، مع تطبيق مبدإ التأويل غير المجازي (SW XIV, 235; PR III, 245). إنَّ شيلّنغ، بإقراره أنّ «المسيحية هي ظاهرة تاريخية أيضًا» (SW XIV, 19; PR III, 39)، وأنّها هي بالذات التي تُعلّمنا أن نحدس الكون بصفته تاريخًا، يفتح الباب أمام إمكان إعادة قراءة عقلانية لتاريخ الخلاص بوصفه تاريخ المُطلق نفسه. وإذا كانت المسيحية هي الدِّين المُطلق، فلأنها أولًا أكثر الأديان تاريخية. إنَّ توضيح المعنى العقلاني للتاريخانية الأساسية للمسيحية، أي إنّ تفسير معنى أن تشكّل **الحدث** «الأسمى والأهم في التاريخ» (SW XIV, 34; PR III, 55) هو الغَرَض الأولوي للفلسفة الخاصة بالوحي، الذي يشكّل حجر الزاوية في الفلسفة الوضعية.

وعلينا أن نفهم المسيحية بصفتها واقعًا، بل بصفتها المُعطى الأساسي للتاريخ العقلاني للمُطلق، لا بصفتها «تمثُّلًا» أو مفهومًا، أي مجرَّد مضمون عقدي: «المضمون الحقيقي للمسيحية هو تاريخ يرتبط به الإلهي نفسه، هو تاريخ إلهي [. . .]. والتاريخانية ليست شيئًا عارضًا بالنسبة إلى العقيدة، إنَّها العقيدة نفسها» (SW XIII, 195; PR II, 41). ويستنتج شيلّنغ «أنّ المضمون الأساسي للمسيحية، هو بالتحديد المسيح نفسه، لا ما قاله، بل ما كانه وما فعله» (SW XIII, 197; PR II, 42).

ويجب ألّا يضلّلنا معنى هذا التشديد على التاريخانية المكوّنة للديانة المسيحية. فحين يؤكّد شيلّنغ أنَّ المسيحية ليست ديانة تاريخية فحَسْب بل هي ديانة التاريخ، فهو لا يكرّس ما هو حديث في دراسة **المسائل الأساسية في حياة المسيح** *Leben - Jesu Forschung*، بل يحدّد، ببساطة، ما يجعل المسيحية، عنده، الدِّين المُطلق: «المسيحية ليست عقيدة بل هي واقعة [*Sache*]، والمضمون الحقيقي للمسيحية هو المسيح نفسه وتاريخه، لا التاريخ الخارجي فحَسْب لما فعله وتلقّاه طَوالَ مُدَّة حياته

البشرية المرئية، بل التاريخ السامي الذي لم تكن فيه حياته بصفته إنسانًا، هي بالذات، سوى مرحلة انتقالية، ولهذا لم تكن سوى لحظة» (SW XIV, 228; PR III, 247).

ولا شيء يكمن خلف المسيحية سوى شخص المسيح. لهذا، فإنَّ المهمة الأساسية والوحيدة لفلسفة الوحي تكمن في «فهم شخص المسيح. فالمسيح ليس المعلّم، بحَسَب القول المُعتاد، ولا هو المؤسّس، بل إنَّه مضمون المسيحية» (SW XIV, 35; PR III, 56). إنَّ صورة المسيح، مفسّرة على خلفية التاريخ العقلاني للمُطلق في تأويلها، هي صورة يوحنا، صورة المسيح الخارج من الأب ليعود إليه، الذي تكمن كينونته في عملية العبور هذه.

وإذا وضعنا مسألة اللاهوت الأرثوذكسي [المتشدّد] جانبًا ـ وهو انشغال استبعده شيلّنغ بوضوح[21] ـ فما الملامح الأساسية في مذهبه المسيحاني؟ من الزاوية الشكلية، يلفت النظر الموقع المُهمّ الذي يحتلّه تفسير الكتاب المقدّس، وهو ما يمنح النص ملامح هيرمينوطيقية ظاهرة للعيان. وفي الوقت نفسه، طالب شيلّنغ بحرية تأويل عقلاني يضع نُصب عينه، على خلاف المُبالغة في الدقّة في علم التفسير، التماسك العام في الوحي في العهد الجديد، الذي يؤكّد أسرار المسيح. وعلى هذا الصعيد، يُمكن أن يقرأ هذا التفسير أيضًا بصفته مُعادِلًا عقلانيًا للبحث في المسيحانية العَقَدية، يسترجع كبار الذين كتبوا في اللاهوت المسيحي، من مذهب الوجود السابق لـ كلام الله إلى تجلّي المسيح على الصليب وانبثاق الروح القُدس.

المسيح، نـور الأمـم.

بلغت أُطروحة الترابط العميق بين الميثولوجيا والوحي ذروتها مع شرح صورة المسيح. إذ رأى شيلّنغ أنّه «لا يمكن أن تعرف واقع المسيحية في عمقها إذا لم تكن واقع الوثنية، قبل ذلك، معروفة بطريقة ما»، أو قد يُعَبَّرُ عن الفكرة نفسها

(21) «الواقع أنني لا يُهمّني أبدًا أن أعرف ما يُمكن أن يبلوره مُعتقد ما أو يؤكّده، ليس هذا ما عليّ فعله وليس من مُهمات الفلسفة أن تتفق مع هذا أو ذاك» (SW XIV, 80; PR III, 101). «ليس لي أية مصلحة في أن أكون أرثوذكسيًا، كما يُقال، وليس أمرًا لا يُطاق أن يحدث العكس. فالمسيحية، بالنسبة، إليّ، ليست سوى ظاهرة أسعى إلى تفسيرها» (SW XIV, 201; PR III, 220).

بكلمات أُخرى، فيُقال: «علينا أن نحكم على واقعة التحرير انطلاقًا ممّا تُحرِّر منه» (SW XIV, 100; PR III, 120). ويعيّن شيلّنغ، بطريقة نبوية تقريبًا، موضوع الرسالة بصفته أفضل مكان يتحقّق فيه هذا المبدأ. فأولئك الذين «لا يقدرون أبدًا أن يستجيبوا للأحوال الروحية للوثني أو التماهي مثلًا مع عالم الأفكار البراهمانية الهندوسية» (SW XIV, 22; PR III, 42) يخلطون دائمًا بين التنصير والعنف. على هذه الخلفية يُمكن أن تُعاد قراءة بعض المسارات الروحية المعاصرة، كمسار جول مونشانان (J. Monchanin) وهنري لوسو (H. Le Saux) على سبيل التمثيل.

هكذا يظهر المسيح بما هو «نور الوثنيين»، نور يُدفئ النفس الوثنية حتى وهي عمياء. «الوثني لا يعرف شيئًا عن المسيح، ومع ذلك فالمسيح كان قريبًا منه بفعله» (SW XIV, 77; PR III, 98): هذه الجملة تعبِّر بوضوح عن الفكرة التي وضعها شيلّنغ عن المسيح «بصفته تمهيدًا للميلاد متواصلًا» (SW XIV, 75; PR III, 96) للوثنية. وقد أثّرت في أُطروحته، المكرّرة عَدَّة مرات، القائلة: إنَّ المسيح كان حاضرًا في الميثولوجيا، حتى لو لم يكن بَعدُ معروفًا فيها بصفته مسيحًا.

«الفكرة الأساسية في المسيحية»: الكينوز Kénose*.

أبرزُ ميزةٍ في التأويل الشيلّنغي للمسيحية، على ما بَيَّنَ عددٌ من الشرّاح، هي مطابقتُهُ عمليًّا لدراسة شخصية المسيح دراسة عقلانية مُنطلقة من دافع الكينوز Kénose[22]. إذ يرتكز شرحه لشخصية المسيح، في جزء كبير منه، على التفسير العقلاني للنشيد المسيحي في الفصل الثاني من الرسالة الموجّهة إلى الفيليبيان (2، 6-11)، بحيث يمكننا القول مع كساڤييه تيلييت (Xavier Tilliette) إنَّ هذا الشرح يشكّل «صكّ الامتياز الشيلّنغي في دراسة شخصية المسيح»[23].

(*) من اليونانية ومعناها أفرغ نفسه أو تخلّى عن، وهي تعبير عن رفض المسيح مُساواته بالله وبعثه في صورة إنسان. [المترجم]

(22) انظر:

Xavier TILLIETTE, *La Christologie idéaliste*, Paris, Desclée, 1986, p.131-139; Walter KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, p.369-411.

من أجل نظرة أولى على وفق بُعد جينالوجي ومنهجي، نقرأ التمهيد في المجلّد الثالث من: *Philosophie de la Révélation* de Xavier TILLIETTE («La christologie de Schelling», p.5-20).

(23) X. TILLIETTE, «La christologie de Schelling», p.15.

وكان يُمكن أن يكون المسيحُ هو الله، لكنه لم يُرِد ذلك: ذلك هو، عند شيلّنغ، مفتاح كينونة المسيح نفسها، ومن ثَمَّ «الفكرة الأساسية في المسيحية» (SW XIV, 37; PR III, 57).

فكرة الثالوث المقدّس في المسيحية.

ترك تأويل المسيح بكلّ جلاء آثارًا في تصوّر الله الثالوثي. ولا يكفي عندَ شيلّنغ أن يُوضع ثلاثة أشخاص في الله، للتوصّل إلى فكرة **الثالوث** المسيحية. «الله ليس مؤلّفًا، ببساطة، من ثلاثة أشخاص، بل إنَّهم الأشخاص، كلّ **واحد منهم هو الله**» (SW XIV, 66; PR III, 87). ينبغي التفكُّرُ في الأشخاص الثلاثة بصفتهم لحظاتٍ مُستقلة في قلب الألوهية، والنظر إليهم، أخيرًا، من منظور تاريخي، بصفتهم «سادة الزمن الثلاثة الذين يتعاقبون أحدهم إثرَ الآخَر» (SW XIV, 37; PR III, 92). وقد حَظِيَ المنظور الزمني الذي انفتح في **عصور العالم** هنا بتسويغٍ ثالوثي، وذلك بالتمييز بين «ثلاثة أزمنة أبدية»: زمن **الأب**، الذي هو زمن ما قبلَ الخلق، وزمن **الابن** وهو الزمن الحاضر، وزمن **الروح القدس** «الزمن الذي إليه مآل كلّ شيء».

وعلى وفق هذا المنظور، لا محلّ لوجود أزلي سابق **للابن**. فـ **الابن**، عندَ شيلّنغ، هو «**المولود الأول** في كلّ مخلوق»، بما يعني أنَّه لا ينبثق إلّا لحظة ينتهي «التاريخ الأزليّ للآلهة»، أي مع فعل الخلق.

«التفكير في التجسّـد».

يبدو التجسّد، في قراءة شيلّنغ الثانية، بصفته إحدى قِمم التاريخ السامي. وهو أيضًا ينبغي أن يفهم بصفته واقعةً لا بصفته مجرَّد فكرة. والحال أنَّ دلالة هذا الحدث لا تظهر إلّا في ضوء فكرة إخلاء النفس kénose. «مع ذلك، لن يكون ذلك موضع شكّ، يقول شيلّنغ بنوع من التفخيم، لأنَّ الهبوط يتمثّل بالدرجة الأُولى وعلى نحوٍ خاص في التجسّد نفسه» (SW XIV, 161; PR III, 179). إنَّ التأويل العقلاني للتجسّد يذكر بتعاقب القوى. إنَّ مذهب الوحدة الأُقنومية بين الطبيعة الإلهية والإنسانية لا ينطبق، بالمعنى الصحيح للكلمة، إلّا على واقعة التجسّد: «قبل التجسّد، لم يكن الإلهي، بصفته إلهيًّا موجودًا، بل لم يكن يوجد سوى هذا **الوسيط** الذي ينبغي ألّا نتحدّث عنه بصفته إلهيًّا مطلقًا (غير

مشروط) ولا بصفته بشريًا مطلقًا. ففي التجسّد وحده يكون المسيح هو الله والإنسان في وقت واحد، وفي شخص واحد، كما أنّه قبل التجسد كان الله والإلهي الإضافي في شخص واحد، لكن الله في هذا الشخص كان محجوبًا بالإلهي الإضافي» (SW XIV, 186; PR III, 205).

ومن جهةٍ أُخرى، إذا افترضنا أنَّ «الذات المجسَّدة تمتدّ داخل الإنسان الذي صار على ما صارَ عليه» (SW XIV, 192; PR III, 210)، فإن كل الحياة البشرية للمسيح تحمل بصمات فعل الاستلاب الذي يعنيه التجسّد، أي إنّ حياة المسيح كينوزية (kénotique) من أولها إلى آخرها.

المـوت المتصالح ليسوع.

يُولي شيلّنغ، شأنُهُ شأنُ هيغل، موتَ المسيح على الصليب أهمية أساسية غير أنَّ «الجمعة المقدّسة العقلانية» عِنده ليست كمثيلتها تمامًا لدى هيغل. فموتُ المسيح مصلوبًا يعني نهاية محتومة للدِّين الكوسمولوجي كما رمزت إليه صورة «الإله المُحيط Pan»*: «الإله المُحيط الميت ليس سوى المبدإ الأعمى، الكوسمولوجي، الذي بطبيعته الحصرية، تفوّق طَوَال الوقت الذي دامت فيه الوثنية، ضمن الحدود التي لم تُلغ فيها من أساسها. وهي لم تمت إلّا بفعل موت المسيح. ففي المسيح، الإله المحيط أيضًا هو الذي مات» (SW XIV, 240; PR III, 259)».

وموت المسيح هو التعبير الوحيد عن الهبوط للقيام في صورة بشرية أو كما يقول شيلّنغ: «وضعه على الصليب ليس سوى التجلّي الخارجي الوحيد لهذا التوتّر الطويل الذي وضع فيه طَوَال المدّة السابقة» (SW XIV, 198; PR III, 217). ويُطرح إذ ذاك بالضرورة السؤال «عن سبب عدم الاكتفاء بالتجسّد وحده، وسبب دفع الهبوط إلى آخر مداه، حتى الموت الشائن المفزع» (SW XIV, 202; PR III, 221). وهذا السؤال يتعلّق بالدلالة الموضوعية لموت المسيح، كما ظهر في منظور التاريخ السامي، لا دلالته الأخلاقية المحضة.

(*) Pan أحد آلهة الميثولوجيا اليونانية. [المترجم]

الدلالة العقلانية لقيامة المسيح.

رأى شيلّنغ أنّ قيامة المسيح هي التي تحمل «الدليل القاطع على الطبيعة التي لا رجعة فيها لتجسّده ولكونه لم يحتفظ من أُلوهيته إلّا بالروح والإرادة الإلهية» (SW XIV, 217; PR III, 236). والفرح المُرتبط بهذا الحدث يُبعدنا «عن هذه المسيحية القاتمة والمُعذِّبة التي لن يسلّطها علينا إلا الجحود الكامل لما فعله المسيح من أجلنا» (SW XIV, 218; PR III, 237).

وفي هذه المناسبة أعاد شيلّنغ تأكيد فكرته عن تمفصل التاريخ الخارجي والتاريخ العلوي (السامي) «الذي لا يُمكن تصوّره انطلاقًا من الحسّ المشترك (الحسّ العام). إنَّ وقائع مثل قيامة المسيح ومضات يَنْفُذُ من خلالها التاريخ العلوي، أي التاريخ الداخلي الحقيقي، إلى التاريخ الذي يظلّ خارجيًّا فحَسْب» (SW XIV, 219; PR III, 238).

أسئـلـة

كم من فيلسوف مُعاصر أحدث مُطابقة الانتقال من الفلسفة السلبية إلى الفلسفة الوضعية مع نقد «الأنطو ـ ثيو ـ لوجيا»، كما انتسب آخرون إلى شيلّنغ ليُدافعوا عن فكرة «الله من غير الكينونة»، ولم يكن في ذلك أية غرابة. من وِجهة نظر ميتافيزيقية، يُمكن الموافقة على فرضية هايدغر وفالتر سكولز (Walter Schulz) اللذين جعلا شيلّنغ المفكّر الذي قاد ميتافيزيقا المثالية الألمانية إلى نهايتها، والذي بدا بفعل ذلك بمنزلة مَنْ مهَّدَ من بعيد لمجيء نيتشه.

ومن غير أنَّ أستطرد في نقاش معمّق، أكتفي ببساطة بطرح ثلاثة أسئلة نقدية تتعلّق مُباشرة بفلسفة الدِّين.

فلسفة الميثولوجيا: «كاتدرائية معطّلة»؟

أول مجموعة من الأسئلة النقدية تتعلّق بمبادئ فلسفة الميثولوجيا وبتطبيقها. وأيًا تكن الجُرأة العقلانية التي قدّم شيلّنغ الدليل عليها، وغزارة التوثيق الواسع الذي عرف كيفيَّة الإفادة منه، فبإمكاننا أن نتساءل عما بقي من ذلك في ظروف إبستيمولوجيَّة تحمل بصمة «المُحادثة الثلاثية» التي أشرنا إليها في مقدّمتنا العامة.

وفي صفحة رائعة من صفحات كتاب **المدارات الحزينة**، يصف كلود ليفي ستروس غروب الشمس وهو يتأمّله بنوع من تطابق الأفكار، ويقرأ فيه غروب الميثولوجيا هي أيضًا على نحوٍ حتميٍّ، حينَ كان على متن السفينة العائدة به من البرازيل إلى فرنسا، فقد صارت الميثولوجيا، بالنسبة إلينا، عالمًا مُتوفّى، بإمكاننا في أكثر تقديرٍ أن نحلّله، لكنه لن يكلّمنا أبدًا. والإعجاب الذي توحي به إلينا العظمة العقلانية لفلسفة الميثولوجيا ينبغي ألّا يمنعنا، كما يُوحي فرنسوا شينيه (François Chenet) في ملحق ترجمته لكتاب **فلسفة الميثولوجيا**[24]، من أن نتساءل عن مدى كون «كُبرى الكاتدرائيات التي لم يُشيَّد مثلها تكريمًا للميثولوجيا»، بالنسبة إلينا، نحن ورثة **ميثولوجيات** ليفي ستروس، قد تحوّلت إلى أطلال.

واستكمالًا لاستعارة الكاتدرائية*، في إمكاننا القول إنَّ الكاتدرائية التي حاول شيلّنغ بناءها تقوم في مركزها على مذهب القوى وإنّ «حجر الزاوية» فيها، كما يُسمّيه هو بنفسه، هو الميثولوجيا الإغريقية (SW XII, 537; PM, 447). وتتناول الأسئلة النقدية تفاصيل التطبيق العملي، وكذلك أيضًا البِنية الأكسيومية التي تشمل التأويل الشيلّنغي.

ويرى شينيه، في ما يتعلّق بحجر الزاوية، أنَّ النظرية «المُبهمة» (م. ن. ؛ ص460)، أي نظرية القوى، ذات تأثير مُزدوج، فهي تُخفي تمفصل اللاهوت ـ السياسة الذي بدا هيغل أكثر حساسية له (م. ن. ، ص458)، وهي، في الوقت نفسه تحول دون معرفة الأهمية الأساسية لتمفصل الأُسطورة مع الطقوس، وهو ما تشدّد عليه العلوم الدِّينيَّة المعاصرة (م. ن. ، ص461).

ويبدو كذلك أنّ حجر الزاوية في كلّ البراهين الإيجابية لدى شيلّنغ هشٌّ، ونعني بذلك الدور الاستدلالي الذي نيطَ بالميثولوجيا اليونانية في شرح صيرورة تاريخ الآلهة. أفلا يُصبح شيلّنغ متهمًّا بتبنّي مركزية إتنية أوروبية حين يجعل حالة بسيطة محدودة من الميثولوجيا نموذجًا للمعقوليَّة لا مثيل له؟ يترك السؤال صداه مُباشرة داخل فلسفة التاريخ: هل يُمكن العلومَ التاريخية المُعاصرة المطبوعة بسِمة «التاريخ المشتت غير القابل للاختزال أو التخطّي»، الذي يجد جذوره في

(24) François CHENET, «Schelling et l'Orient», postface à *Philosophie de la mythologie*, p.449-492.

(*) التي هي صورة بيانية بلاغية.

«القصائد الملحمية المُتباينة للمغامرات الثقافية» (م.ن. ، ص465)، أن تُقِرَّ رؤية غائية بمثل هذه القوة للصيرورة التاريخية؟

خطـر الحكمة الإلهية.

تبحث فلسفة الدِّين الشيلِّنغية عن توازن صعب بين فلسفة الميثولوجيا وفلسفة الوحي، تاركة وراءها التاريخ الطبيعي للدِّين كما تصوّره هيوم. ويؤدي ذلك إلى خطر نوعي: خطر أن ينقلب إلى مذاهب الحكمة الإلهية كلّ التأويل العقلاني للصيرورة الدِّينيَّة كما تنقلب إليها مختلف تجلّيات المطلق. بهذا المعنى يتحدّث بول ريكور عن «انقلاب عقلاني» ناجم عن «الإغواء الخطير الذي تُمارسه مأثورات الحكمة الإلهية دائمًا على فلسفة الدِّين»[25].

وقد كان شيلّنغ نفسه الذي لا يجهل أهمية تراث الحكمة الإلهية الممثَّل، عندَهُ، بفرانز ڤون بادر (F. Von Baader) وبجاكوب بوهمه (J. Böhme) خصوصًا، يقدّر أن فلسفته الوضعية تُمدّنا بوسائل التفكير نظريًّا، وهذا، في أحسن الحالات، ليس سوى شأن حَدْسي لدى روّاد الحكمة الإلهية: منشأ كلّ شيء بدءًا من الله[26].

تأويل اليهودية: «وثنية مُعرقَلة».

تتعلّق إحدى أكثر النِّقاط حساسية في فلسفة الوحي الشيلّنغية بتأويل العلاقة بين «العهدين القديم والجديد» (ب. بوشامب P. Beauchamp)، وبتأويل الصِّلة بين الميثاق القديم والميثاق الجديد، وهي تُفضي بحَسَب ما يقول كزافييه تيلييت، إلى «علاقة مُرتبكة»[27]. ويُمكن أن نتساءل مع الكاتب نفسه عن مدى كون شيلّنغ، في تصويره للوثنية كأنّها هي العهد القديم الحقيقي، قد تواطأ مع تُهمة «مُعاداة السامية المنتشرة» (م.ن. ، ص14).

---

(25) Paul RICŒUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éd. du Seuil, 1969, p.296.

(26) بشأن العلاقة بين كتب الحكمة الإلهية والفلسفة الوضعية راجع:
SW I, 143-150.

(27) *Philosophie de la Révélation*, livre III, p.13.

والذي يبدو لشيلّنغ، أنّه ما من شكّ أبدًا في أنّ اليهودية مجرّدة من أية دلالة دينية مُستقلة، وأنّ حقيقتها الوحيدة، تكمن في شقّ الطريق أمام المسيحية. ولأنّ المسيح ينبغي أن يأتي فعليًا، أي لأنّه ينبغي أن تُوجد المسيحية، وُجدت اليهودية. إنّ اليهودية لم توجد إلّا بسبب المسيحية، فهذه الأخيرة هي الجوهر الثابت، أمّا الأخرى فهي عَرَضية (SW XIV, 89; PR III, 109).

ولا شكّ في أنّ شيلّنغ لا ينفي الاختلافات بين اليهودية والوثنية، وهذا ما تبيّنه مُقارنته المُستلهمة من القدّيس بولس، بين الحجاب المُزدوج الذي يمنع الوثنيين من الاعتراف بالمسيح والحجاب البسيط الذي يُغشي أعين اليهود. بهذا المعنى في الأقل هناك «تدرّج مُعاكس من الوثنية إلى **العهد القديم** ثم إلى **العهد الجديد**»، وهو تَدَرُّجٌ تُعَبِّرُ عنه الأُطروحة الآتية: «المسيح كان موجودًا ضمنًا أيضًا في الوثنية؛ لكنه لم يكن موجودًا بصفته المسيح. وفي **العهد القديم** فُهم المسيح بصفته مسيحًا، لكنه ظلّ من سيأتي. وفي **العهد الجديد**، صار المسيح، بصفته مسيحًا، موحىً به» (SW XIV, 88; PR III, 109).

لكن إذا تفحّصنا بالتفصيل أفكار شيلّنغ عما يُسمّيه «تكوين العهد القديم»، يظهر لنا كما لو أنّ هذا الموقف المبدئي كان مُبَطّنًا خلف أُطروحة «أنّ المسيحية لا تتحدّر أُحاديًا من اليهودية، وأنّها تفترض قبل ذلك وجود الوثنية أيضًا» وأنه «بذلك فقط شكّل ظهورها الظاهرة الكبيرة في تاريخ العالم كما أقرَرْنا لها بذلك دائمًا من خلالها» (SW XIV, 78; PR III, 99).

وبالرَّغم من أنّ شيلّنغ لا يُغْفِلُ أنّ شعب إسرائيل، حتى من منظور بولس الذي يعتمده صراحةً، هو الشعب المُختار، وهو وارثُ وعد إبراهيم، فإنّ فرضيات فلسفة الميثولوجيا لديه تُرغمه على تفسير **العهد القديم** بصفته ميثولوجيا توحيدية. لذلك، لا يتردّد في إعلان أنّ «المشترك بين الوحي في العهد القديم والوثنية هو الأساس والافتراض المباشر، وأنّ هذا المُشترك قد يتقلّص وينحصر داخل حدود معيّنة، لكنه يبقى موجودًا ولا يُمكن أن يُلغيه الوحي» (SW XIV, 132; PR III, 151). فلن يُدهِشنا إذن أن تُحافظ المؤسّسات والشعائر الدِّينيَّة لشعب إسرائيل، كالخِتان، والمحظورات الغذائية، وكبش الفداء، على آثار عادات وثنية. إذ رأى شيلّنغ أن ذلك لا يُناقِضُ ميزتها المُنزلة،

بل العكس هو الصحيح (SW XIV, 137; PR III, 156)! إنَّ غموض تحليله سيظهر علانية، في الأكثر حين سيرى من قُرب الفرق بين التفسير النمطي للكتاب المقدّس، الحريص على تعرُّف تنبؤات العهد الجديد في القديم من جهة، والوثنية من جهة أخرى: «ليست المسيحية مستقبل اليهودية فقط، بل هي مُستقبل الوثنية أيضًا؛ ولم تكن اليهودية وحدها تصويرية؛ فالوثنية هي أيضًا تشتمل على صور للعلاقة التي لم تظهر على حقيقتها إلّا مع المسيح. بل إنَّ ما في الموسوية من صُوَر نموذجيَّة أصيلة هو بالتحديد ما فيها من وثني» (SW XIV, 142; PR III, 162).

ويبلغ الغموض ذروته حين يُعلن شيلّنغ أنَّ «اليهودية لم تكن قطّ، بالمعنى الصحيح للكلمة، أمرًا إيجابيًا؛ فقد نكتفي بتعريفها بأنّها وثنية مُعرقلة أو مسيحيَّة مُحتملة لا تزال خفيَّة، وبين هاتين الحالتين بالتحديد ينحصر سرُّ ضياعها» (SW XIV, 148-149; PR III, 168). ولأسباب مفهومة جدًا، يشكّل هذا الإعلان حجر عثرة لا يُمكن أن يتخطّاهُ المفكّرون اليهود. وهكذا، نجد هرمان كوهين (Hermann Cohen) يتساءل عن مدى عدم كون المسيحية، لا اليهودية، «وثنية مُعرقلة». وتلاه بعد ذلك فرانز روزنتسڤايغ حين حاول أن يرفع التحدّي الهائل المتضمّن في أُطروحة شيلّنغ، مؤكّدًا أنَّ «الموسوية غير قابلة للتصوّر إذا لم نتعرّف حقيقة الوثنية فيها، تمامًا كما يكون ذلك حين لا نتعرّف فيها، من الجانب الآخر، الوحي الحقيقي» (SW XIV, 145; PR III, 164). وأخيرًا، في مرحلةٍ أقرب إلينا، يضعنا إيمانويل ليفيناس، وهو يُدافع عن تعارض مُطلق بين المقدّس والقدّيس، على الطرف النقيض من فلسفة الدِّين الشيلّنغية.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Schelling Werke, éd. Schrödter, Munich, C.H. Beck, 1927-1954.
Grundlegung der positiven Philosophie, Hambourg, Felix Meiner, 1972.
System der Weltalter (1927-1928), Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1972.
Urfassung der Philosophie der Offenbarung, 2 vol., Hambourg, Felix Meiner, 1992.
Philosophie der Offenbarung 1841-1842 (version Paulus), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1993.

لائحة المراجع.

«Philosophie et religion», *La Liberté humaine et controverses avec Eschenmayer*, trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1988.
Système de l'idéalisme transcendantal, trad. Ch. Dubois, Louvain, 1978.
Les Âges du monde (versions premières: 1811 et 1813), trad. B. Vancamp, Bruxelles, Ousia, 1990.
Les Âges du monde (versions de 1811 et 1813), trad. P. David, Paris, PUF, 1992.
Œuvres métaphysiques (1805-1921), trad. Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, Paris, 1980.
Le Monothéisme, trad. A. Pernet, Paris, Vrin, 1992.
Philosophie de la mythologie, trad. A Perent, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.
Introduction à la philosophie de la mythologie, trad. J.-Fr. Courtine, J.-Fr. Marquet *et al.*, Paris, Gallimard, 1998.
Leçons inédites sur la philosophie de la mythologie, trad. A. Pernet, Grenoble, Jérôme Millon, 1997.
Philosophie de la Révélation, I-III, trad. J.-Fr. Courtine, J.-Fr. Marquet *et al.*, Paris, PUF, 1989, 1991, 1994.

Bibliographie secondaire.

BRITO, Emilio, *Philosophie et théologie dans l'œuvre de Schelling*, Paris, Éd. du Cerf, 2000.
COURTINE, Jean-François, Histoire supérieure et système des temps dans la dernière philosophie de Schelling», *Cahiers de l'Université Saint-Jean-de-Jérusalem*, nº14 (1988), p.125-147.
COURTINE, Jean-François et MARQUET, Jean-François, *Le Dernier Schelling. Raison et positivité*, Paris, Vrin, 1994.
DAVID, Pascal, *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, Paris, PUF, 1998.
MAESSCHALCK, Marc, *Philosophie et Révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Paris, Vrin, 1989.
TILLIETTE, Xavier, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 2e éd. 1992.
—. *L'Absolu dans l'histoire*, Paris, PUF, 1987.
—. *La Mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, Naples, Istituto per gli studii filosofici, 1984.
—. *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987.

الفصل الرابع

الوحي ضد النَّسق

- فرانز روزنتسفايغ -

ربّات البيوت يعرفن أنّ بعض الضيوف لا يقبلون الدعوة إلّا بعد الإلحاح عليهم؛ وأحيانًا ينبغي أن تشُدَّهم من أيديهم ليجتازوا عتبة البيت. وبالرَّغْم من أننا نتكَتَّم في الغالب على ذلك، فقد حان الوقت كي نعترف لفرانز روزنتسفايغ (Franz Rosenzweig) (1886-1929) ولكتابه المهمّ **نجمة الفداء** *L'Étoile de la Rédemption* بالمكانة التي يستحقانها في التاريخ العام لفلسفة الدِّين[1].

وقد أتيتُ بهذا المفكّر في بحثي في المثال العقلاني، وذلك لكي يُدافع عن نفسه، وأنا أَعِي تمامًا أنّ فكره يعود إلى «الفلسفة الدِّينيَّة» أكثر مما ينتمي إلى «فلسفة الدِّين». وهو نفسه كان قد اعترض صراحة على هذه العبارة التي بدت له مصبوغة بالهيغلية. ومن منظور بحثنا، لا يمكن الاستغناءُ عن أعماله لأسباب

---

(1) Franz ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften II, Der Stern der Erlösung*, La Haye, Nijhoff, 1976; trad. Jean-Louis Schlegel et Alexandre Derzcanski: *L'Étoile de la Rédemption*, Paris, Éd. du Seuil, 1983 (abrégé: GS 2); *Gesammelte Schriften I* (abrégé: GS I) et *Gesammelte Schriften III* (abrégé: GS 3). للاطّلاع على تقديم عام لفكر روزنتسفايغ باللغة الفرنسية، انظر: Stéphane MOSÈS, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Éd. du Seuil, 1982; Arno MÜNSTER, *La Pensée de Franz Rozenzweig*, Paris, PUF, 1995. ولمقاربة تعليمية أولى، لـ نجمة الفداء، انظر: Paul RICŒUR, «La "Figure" dans *L'Étoile de la Rédemption*», *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p.63-82.

متعدّدة. أوّلها الاستمرارية التي تربطه بالأعمال الأخيرة لشيلّنغ، وهي الأعمال التي يشترك معه فيها في مسلّمته الأساسية: «يُقال: لأنّه تُوجد كينونة يُوجد فكر، بدلًا من أن يُقال: لأنّه يُوجد فكر تُوجد كينونة».

ويُمكن أن يُقرأ فكره بصفته أقصى ما انتهت إليه المقاربات العقلانية المدروسة حتى الآن، كما أنّه، في الوقت نفسه، يُنذر بنهاية المنظومات الفكرية الكبرى في المثالية الألمانية. وروزنتسفايغ من أوائل من نقضوا صراحة التحالف بين فلسفة الدِّين وفلسفة للتاريخ كانت محكومة بفكرة التقدّم(2). وأخيرًا، فإن التفكير عنده في العلاقات بين اليهودية والمسيحية يجد أَحَدَ أقوى تعبيراته الفلسفية.

حياته ونِتاجه

فرانز روزنتسفايغ من مواليد عام 1886 في كاسل (Kassel) بألمانيا، في أُسرةٍ من الطبقة البورجوازية اليهودية المُندمجة. وفي عام 1903، بدأ دراسة الطب، على الرَّغْم من ميوله البارزة إلى الفن والأدب. ثم بعد سنة 1907، تلقّى دروسًا في التاريخ والفلسفة في جامعات غوتنغن وفريبورغ وبرلين، توّجها سنة 1912 بدفاعه عن أُطروحة عن هيغل والدولة، بإشراف فريدريك ماينكه (F. Meinecke)، الذي قاده بنزعته التاريخانية إلى اتخاذ موقف شكّي عمومًا في مجال الفلسفة. ولم يمنعه ذلك من أن يستشعر باكرًا جدًّا خطر أن تتحوّل الدولة إلى معبود توتاليتاري (شمولي) يفرض على الفرد والأمة التضحية بالذات من أجلها.

ومنذ عام 1910، دفعته نقاشات حامية مع ابنَيْ خاله هانز ورودولف إهرنبرغ (Hans et Rudolf Ehrenberg)، اللذين تحوّلا إلى البروتستانتية، إلى التساؤل عن مكانة الفكر الدِّيني. عندئذٍ بدأ يبحث عن بديل ديني لفلسفة التاريخ الهيغلية: «على الله أن يُنقذ البشر لا من خلال التاريخ بل فعليًّا بصفته 'إله الدِّين'. إنَّ هيغل تعامل مع التاريخ بصفته أمرًا إلهيًّا، أو بصفته علمًا إلهيًّا، في حين أنَّ العمل عندَهُ شأن دنيوي على نحوٍ طبيعي [...]. أمّا عندنا، فإنّ الدِّين هو العلم الإلهي الوحيد

(2) انظر: Stéphane MOSÈS, «Hegel pris au mot. La critique de l'histoire chez Franz Rosenzweig», *Revue de métaphysique et de morale*, no 3 (1985), p.328-341.

الأصلي. والمعركة مع التاريخ، بمعناه في القرن التاسع عشر، هي، عندَنا، المعركة من أجل الدِّين بمعناه في القرن العشرين» (GS 1, 55).

والسنة الحاسمة في كلّ التطوّر اللاحق لروزنتسڤايغ هي سنة 1913، التي تعرّف فيها أوجين روزنشتوك (E. Rosenstock)، أستاذ القانون الدستوري في جامعة لايبزيغ، الذي تحَوَّل؛ هو أيضًا، من اليهودية إلى المسيحية(3). فقد جعله هذا الأخير يكتشف إمكان وجود فلسفة معيشة، لا تظلّ حبيسة الدرس الأكاديمي فحَسْب. وخلال نقاشات طويلة حامية، استمرّت طَوالَ صيف سنة 1913، وبلغت ذُروتها في ليلة السابع من يوليو/تموز من عام 1913، تمكّن روزنشتوك من تقويض البقية الباقية من النسبية الفلسفية لدى صديقه؛ وأقنعه بإمكان اللقاء المُثمر بين الدِّين المسيحي القديم المؤسّس على الوحي، ولغة فلسفية متجدِّدة.

وبعد أن تأثّر روزنتسڤايغ تأثّرًا عميقًا بتلك الحوارات باتَ مُهَيَّأً لأن يتحوّل هو أيضًا إلى المسيحية، «ديانة الغرب» في نظره وفي نظر روزنشتوك أيضًا. وباتت كلمة «الوحي» مُرادفةً لـ «التوجيه» بمعناه المُزدوج، اقتراح وِجهة للحياة، والتوجيه الزمني في قلب تاريخ وحيد أُحادي الاتجاه. و«معنى المعنى» هو التوجيه: أن نعرفَ: إلى أين نذهب، ونحو من نذهب، ومع من نذهب.

وبعد وقت قصير وقع الحدث الذي قرَّرَ وجهته اللاحقة في حياته الشخصية. فبعد أن حضر احتفالًا دينيًّا لمناسبة عيد الغفران (Yom Kippour) في معبد يهودي صغير في برلين، «غادر الاحتفال بعد أن تغيّرت ملامحه. فما ظنّ أنّه لن يجده إلّا في الكنيسة ـ الديانة التي تُقَدِّم توجيهًا في الدنيا ـ وجده ذاك النهار في معبد يهودي»(4). خرج منه بقرار حاسم في البقاء وفيًّا للديانة اليهودية. وفي عام 1913 فسّر قراره لرودولف إهرنبرغ بالكلمات الآتية: «بعد تفكير مليّ، وبعد نظر معمّق، توصّلت إلى مراجعة قراري، فلم يَعُدْ ما كنتُ قد قرّرته ضروريًّا، ولهذا السبب، ومُراعاةً لهُوِيَّتي الشخصية، لم يَعُدْ ذلك مُمكنًا. إذن سأبقى يهوديًّا» (GS 1).

---

(3) من أجل مُقاربة أُولى لفكر روزنستوك، انظر: Eugen ROSENSTOCK-HUESSY, *Au risque du langage*, trad. Jean Greish, Paris, Éd. du Cerf, 1997.

(4) Norbert GLATZER, *Franz Rosenzweig: His Life and His Work*, New York, Schocken Books, 1965, 5e éd. 1975, p.XVII s.

وفي سنة 1914 تابع دروسًا في فلسفة الدِّين على يد هرمان كوهين في المدرسة العليا لعلم اليهودية (Hochschule für die Wissenschaft des Judentums). وقد أوكل إليه الأستاذ الكبير في المدرسة الكانطية الجديدة في ماربوغ إعطاء المحاضرات وتصحيح الاختبارات من كتابه الأساسي: **ديانة العقل من مصادر اليهودية** *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. وهكذا تولّدت لدى روزنتسفايغ الرغبة في أن يكتب، بلغة فلسفية حازمة، التوجّه الأساسي الذي باتَ يحكم حياته.

وطَوالَ الحرب العالمية الأولى، حينَ كان هو نفسه وروزنشتوك يُحاربان على جبهة البلقان، كانت المُراسلة بين الصديقين تعبّر عن رهانات هذا القرار. لقد استشعر روزنتسفايغ، شأنُهُ شأنُ فتغنشتاين، الحاجة المُلحّة إلى توضيح فكره توضيحًا حاسمًا، وهو في حالة الخطر الداهم، إذ لم يكن مُوقِنًا أبدًا ببقائه على قيد الحياة إلى الغد. ففي مثل هذه الحالة يحتمل أن تكون كلّ فكرة هي الفكرة الأخيرة. وفي تشرين الأول/أكتوبر سنة 1917، خلال سمر ليلي على جبهة مقدونيا، حضرت في ذهنه «الخلية الأُولى» (*Urzelle*) لعمله اللاحق، وبعث بها إلى رودولف إهرنبرغ في رسالة طويلة مؤرّخة في 18 من نوفمبر/تشرين الثاني من عامِ 1917[(5)].

ونجد في هذه الرسالة الأُطروحة المُشار إليها سابقًا القائلة إنَّ: «الوحي توجيه» (م.ن.، ص100)، الطموح المُلتبس الرامي إلى «أن يضع على محكّ الفلسفة كلّ تلك الذات الكونية المُهيمنة التي هي الفلسفة نفسها» (م.ن.، ص101). وكلّ المُحاولات تدور في فلك تأسيس فكرة العقل مُباشرة على مفهوم الوحي. لقد أراد روزنتسفايغ، شأنُهُ شأنُ فيخته وشيلّنغ، أن يُترجم حَدْسه في نظام من العلاقات المنطقية التي لا سبيل لمُقارنتها بأكثر النصوص غموضًا لكبار كُتّاب المثالية العقلانية.

وإذا كانت هناك نِقاط كثيرة تجمع، من ناحية السيرة الذاتية، بين روزنتسفايغ وفتغنشتاين الذي وضع معالم أعماله الكبرى في خنادق الحرب العالمية، من وِجهة نظر فلسفية، فلم يكن بينهما، إن صحّ القول، أيّ شيء

(5) «Noyau originaire de *L'Étoile de la Rédemption*», dans O. MONGIN, J. ROLLAND et A. DERZCANSKI (éd.), *Franz Rosenzweig*, «Cahiers de la Nuit surveillée», Lagrasse, Verdier, 1982, p.99-113.

مُشترك. وإذا وجب ربط روزنتسفايغ بمدرسة فلسفية، فمن المُمكن وضعه في سلالة كيركيغارد ونيتشه، في الأقل لأنّه حارب الخصم الذي حارباه: المثالية الألمانية، والهيغلية تحديدًا، وكان مثلهما يُريد أن يكون مفكّرًا وجوديًا. لكن نِقاط التشابه تقفُ هنا أيضًا، لأنَّ العلاقة المتوتّرة التي جمعته بالمثالية الألمانية، كما تمثَّلَت في هيغل وشيلّنغ، كانت علاقة من نَمَط مُختلف عن علاقة المفكّرين الآخرين. إنه يتضمّن في حالته دَيْنًا لم يتنكّر له قَطُّ.

يبقى أن نقدّم إشارة منهجيَّة لما يسمّى «نقطة أرخميدس في الفلسفة التي جرى البحث عنها مطوّلًا». ففي أقلّ من ستة أشهر بقليل، بين عامَيْ 1918 و1919، حرَّرَ روزنتسفايغ كتابه الأساسي الذي سمّاه فاوست *Faust*[*]: **نجمة الفداء**. وبالرَّغْم من طابعه المنهجي ـ الذي قال عنه لاحقًا إنَّه «ليس سوى منهج في الفلسفة» (GS 3, 140; GS 1, 909) ـ فهو محصّلة «حوار ثلاثي» مُتواصل تشهد عليه ألفٌ وخمسمئة رسالةٍ كان يوجّهها روزنتسفايغ إلى مرغريت هوسي (M. Huessy) (المسمّاة تحبّبًا: «*liebes Gritli*») زوجة روزنشتوك[6]. وتُظهِرُ رسالة إلى مارتن بوبر (Marten Buber)، مكتوبة في آب/أغسطس من عام 1919 «شعوري الدفين بأنني قد لخّصت ما أنجزته في حياتي الثقافية؛ وكلّ ما سأكتبه لاحقًا سيكون من قبيل الإضافات المُلحقة، وهي نُصوص مُناسبات أو إجابات عن اقتراحات خارجيَّة. وقد بُحتُ هنا بالجانب الأكثر أصالة في ذاتي [...] إنني لا أرى مستقبلي في الكتابة، بل أراهُ في الحياة فحَسْب» (GS1).

وعاد روزنتسفايغ من الجبهة مُغلّفًا بمعطف عسكري عتيق وراح يُهيِّئُ مخطوطته للطباعة، في مقهى، قبالةَ كاتدرائية فريبورغ إن بريزغو (Fribourg-en-Brisgau). وظهرت الطبعة الأولى من الكتاب سنة 1921 في جو من اللّامبالاة

(*) بطل أسطوري دخل في روايات عدّة من أهمها كتاب غوته الذي حمل هذا الاسم. [المترجم]

(6) انظر بشأن هذه المراسلات غير المنشورة:

Harold M. STAMMER, «The Letters of Franz Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy: "Franz", "Gritli", "Eugen" and The Star of Redemption», dans W.D. SCHMIED-KOWARZIK (éd.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*. t. I, Fribourg, Karl Alber, 1988, p.109-137.

وبمراعاة الطبيعة السجالية في فكر روزنتسفايغ، ينبغي عَدُّ رسائله المجموعة في الجزء الأول من كِتاب *Gesammelte Schriften* جزءًا أساسيًا من أعماله.

العامة تقريبًا. وكان روزنتسڤايغ يتوقّع أن تُنشر الأجزاء الثلاثة من الكتاب في ثلاثة مجلّدات(7). وفي سنة 1920، أقام في فرانكفورت مؤسسة للدراسات اليهودية (*Freies Jüdisches Lehrhaus*) صارت بعد عدّة سنوات منبرًا لعرض فكره.

وبالرجوع إلى الوراء، اكتسى السرّ الذي باح به إلى بوبر معنى يكاد يكون نبويًّا. فمنذ سنة 1922، في اللحظة التي أنجز فيها تحرير كتابه كتيّب في الفهم السليم وغير السليم، اكتشف الأعراض الأُولى لمرض تصلّب الشرايين والعضلات، وهو المرض الذي حرمه في البداية من مُمارسة الكلام، ثم تحوّل سريعًا إلى ضمور سريع في كلّ عضلات جسمه. وبين عامي 1923 و1929، سنة وفاته، عاش عمليًّا في حالة شلل، بيدَ أنّ ذلك لم يمنعه من أن يعكف مع مارتن بوبر على ترجمة التوراة عن العبرية.

نقد المثالية وافتراضاتها

رأى روزنتسڤايغ أنّ فكرة الوحي لا تستدعي مُراجعة لفلسفات الدِّين كما بلورتها المثالية الألمانية فحَسْبُ، بل تُمَكِّنُ، إذا ما فهمت بصفتها مبدأً من مبادئ المعقولية، من قيام نقد جذري للميتافيزيقا الغربية برُمّتها، منذ مصادرها ما قبل السقراطيَّة حتى اكتمالها في المثالية الألمانية. فهل هذه هي نهاية فكرة العقل؟ لا، لأنَّ في إمكاننا أن نطبّق على فكرة الوحي كلام أرسطو الذي يستخدمه بلونديل (Blondel) ليميّز المقاربة التي وضعها عن ما فوق الطبيعي: «إذا لم يكن ينبغي أن نتفلسف، فعلينا أن نتفلسف أيضًا»(8).

لقد حاول روزنتسڤايغ أن يحرّر فكرة الوحي من فكر الكلّية وفكر النسق الذي سيطر على «الطائفة المُحترمة للفلاسفة ابتداءً من إيونيا (Ionie) ووصولًا إلى يينا (Iéna)»، وبذلك حقّق خروجه من فضاء الأونطو ـ ثيو ـ لوجيا. فقد بدت له هذه الأخيرة بمنزلة جهاز مفهومي يزعم الإحاطة، بالحركة الواحدة نفسها، بمُختلف الوقائع المُتمايزة من الله والعالم والإنسان، وبدا له أنّها نوعٌ من «النيو- الكوسمو-

---

(7) لم تتحقّق هذه الأمنية إلا في الطبعة الثانية التي ظهرت سنة 1930 في برلين، بدار شوكن Schocken، على وفق التقويم العبراني التقليدي، أي سنة 5690 بعد الخلق.

(8) Mauric BLONDEL, *Œuvres I*, Paris, PUF, 1995, p.423.

الأنثروبولوجيا» (*théo-cosmo-anthropologie* إجمالًا). ولا يكفي، لنقد حركة بهذه القوة، التسلّح بالمثل القائل: «من يبالغ في التقبيل، لا يَضُمّ جيدًا»، بل ينبغي القول: «من يقبّل كلّ شيء يخنق الحيّ».

وقد أخذ الجزء الأول من كتاب النجمة على عاتقه دفع افتراضات الفلسفة التقليدية إلى آخر مداها، وفي الوقت نفسه كان ينبغي إنقاذها، مهيئًا لها أساسًا أفضل من هذا الفهم التوحيدي، وبهذا المعنى «الشمولي» للواقع.

وكان روزنتسفايغ بلا شكٍّ يَعي أنّ طرح «إمكان معرفة الكلّ» على بساط البحث يُثير بلبلة قوية في الفلسفة الغربية. لكنه كان يستند إلى تجربة لا تقبل الطعن: القلق الذي يُساورنا حيال الموت. فإذا حيينا «في الله»، وإذا لم نكن سوى جزء من العالم، فلن يكون للموت أي مُسَوِّغٍ وجوديٍّ. والحال أنَّ الإنسان الذي يُواجه موته الفريد يعرف معرفة جذرية أنَّه يموت وحيدًا وأنَّ أيّ انتماء انتماءه إلى كلّية أوسَعَ، سواء أكان الله أو العالم، لا يُغيّر من الأمر شيئًا: «حقيقة الموت الذي يتعذّر إبعاده عن العالم، والتي تعبِّر عن نفسها بصرخة الضحايا التي يتعذّر إسكاتها، هي التي تجعل الفكر الأساسي في الفلسفة، فكرة المعرفة الوحيدة والشاملة لـ **الكلّ**، كذبة حتى قبل أن تكون فكرة» (GS 2, 13; 21).

ويشارك روزنتسفايغ مفكّري الوجود في تأكيد فرادة الوجود الإنساني الذي يقود كلّ رجل إلى «الأُحادية البسيطة لِذاته المرتكزة على اسم الأُسرة واسمه»، ويربطه بـ «العالم الذي يدرك نفسه»، وبالواقع نفسه، يُخْرِجُهُ «من كلّ الفلسفة» (GS 2, 10; 19).

بَيْد أنَّ التخلّص من سحر **الكلّ** الشمولي ليس مسألة وجودية فحَسْب، بل هو مسألة فكرية أيضًا. وتكمن المسألة في مدى تسليمنا بأنَّ **الله والإنسان والعالم** بمنزلة «الأغراض الأخيرة لكلّ فلسفة، وفي الوقت نفسه، أغراضها الأولى» (PN, 44)[9]، أفلا نعدل عن جعل الواقع قابلًا للفهم، أي عن أُنطولوجيا عامة؟

---

(9) «Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum *Stern der Erlösung*» (1925); trad. Marc B. de Launay: «La Pensée nouvelle. Remarques additionnelles à *L'Étoile de la Rédemption*» (abrégé: PN), dans O. MONGIN, J. ROLLAND et A. DERZCANSKI (éd). *Franz Rosenzweig*, p.39-63.

وبدلًا من اعتماد استراتيجيَّة كانط، الذي يَعُدُّ العالم (مادة الكسمولوجيا الفلسفية) والإنسان أو الروح (مادة السيكولوجيا العقلانية) والله (مادة اللاهوت الطبيعي) بمنزلة «أفكار ناظمة» لا يمكن أن يُستغنى عنها، مُقِرًّا بأنَّه لا يُقابلها أية معرفة حقيقية، يجعلها روزنتسڤايغ النقطة المثلثة لانطلاق العقل. وبدلًا من التسليم بالخطاب الفلسفي التوحيدي، سلّم بـ «أنَّ الله ليس إلّا إلهيًّا، والإنسان ليس إلّا إنسانيًّا، والعالم ليس إلّا دنيويًّا» (PN, 45).

وقد تفرَّعت وحدة «الميتافيزيقا» (أي «الأنطوثيولوجيا» بالمعنى الهايدغري) هنا إلى ثلاثة خطابات مُتميّزة، كلٌّ منها خاضع لشروط تعقّل مخصوصة: «ميتافيزيقا» تهتمّ بـ كينونة الله، و(ميتالوجيك) «ميتامنطق» يسمح بحصر معنى العالم، و«ميتاأخلاق» (ميتاإتيك) لتمييز الذات البشرية.

وكما في فينومينولوجيا الروح لهيغل، يجدُ «المنطق» الذي يجمع هذه الخطابات الثلاثة توضيحه الفينومينولوجي في صُوَر تاريخية للوعي يصفها روزنتسڤايغ واحدة بعد أُخرى كما لو أنَّها صورة الله «الأُسطوري»، وصورة العالم اللين والإنسان التراجيدي.

لكن ماذا يحلّ بأفكار كانط الناظمة حين يُفكَّر فيها في إطار من الفصل الصارم؟

1. الإيمان بواقع العالم يرتكز على الحتمية البسيطة التي مفادُها أنَّ العالم المُحيط بنا له «معنى» خاصّ يجعله مفهومًا تمامًا. ولهذا السبب بالتحديد يصف روزنتسڤايغ الخطاب الفلسفي المتعلّق بالعالَم بعبارات من «الميتالوجيك»، وهو تعبير اقتبسه من هانس إهرنبرغ. إنَّ ذكرى العلاقة التي أقامها هيراقليطس بين اللوغوس (العقل) والكوسموس (الكون) تُوضح معنى هذا التعبير. إنَّ الأمر يتعلّق بالمعنى الملازم كليًّا للعالم الذي لا يحتاج إلى أن يُعزى إلى التسامي الإلهي ولا إلى الحضور البشري. «إنَّ وحدة اللوغوس تؤسِّس وحدة العالم بصفته كلِّيَّةً» (GS 2, 12; 21).

2. أما الإنسان فهو يفهم في هذه المرحلة، ببساطة، بما هو «ذاته عينها» عندما نُرجعه إلى إثبات ذاته عينها بِعِنادٍ: «أنا أنا، وهو هو!» فحتى بإزاء الإلهي، كما يُبيّن مثال بروميثيوس الذي وقف بثبات في وجه زيوس، يحتفظ

الإنسان بالذي «يخصّه». إنَّ نعت «ميتاأخلاقي»، يمكن أن يشمل المعنيين، **الإيتوس** *èthos* («الإقامة») والإيتوس *éthos* (المسؤولية «الأخلاقية»). إنَّ الإنسان، بعيدًا عن كونه مجرّد عنصر (جزء) في هذا العالم، يسكن فيه، وهو بهذه الصفة يتحمّل مسؤوليَّة مصير العالم.

3. الفهم «الميتاأخلاقي» (ميتاإيتيك) للإنسان والفهم الميتامنطقي (ميتالوجيك) للعالم يُتيحان لنا أن نترك لله أن يكون الله. إنَّ لكلمة «ميتافيزيقا»، كما استخدمها روزنتسفايغ، وظيفة «ثيولوجيَّة» (لاهوتية) حصرًا تذكّر بالتعريف الأرسطي لـ «الفلسفة الأوّلية». والحديثُ عن الله بعبارات «ميتافيزيقية» يسمح بتجنُّب تغييب العالم في جميع أشكاله، وهو ليس، على الدوام، سوى «مذهب وحدة وجود معكوسة» (GS 2, 19; 27).

وبدلًا من التسليم بوجود علاقة ضرورية بين الله والإنسان، علينا أن نضع في الله «طبيعة» *(physis)* من غير اختزاله فيها. و«كما أنّ الميتاإيتيك في الإنسان يَجعلُهُ سيد إيتوسه الحرّ، بحيث إنَّه هو الذي يحوزه ولا يحدث العكس؛ وكما أنَّ الميتامنطق (الميتالوجيك) في العالم يجعل **اللوغوس** (العقل الأول) 'عنصرًا' (جزءًا) في العالم مُنتشرًا كليًّا فيه، بحيث إنَّ هذا العالم يحوزه ولا يحدث العكس؛ كذلك الميتافيزيقا تجعل **الفيزيس** (**الطبيعة** *physis*) 'جزءًا' من الله» (GS 2, 19; 27).

وتؤَمِّنُ الطبيعة في الله استقلاله التام عن كلّ ما ليس إيّاهُ: نتعرّف هنا كتابات شيلّنغ الأخيرة. فلكي يكون الله هو الله تمامًا، أي الله الحيّ، يلزم أن يتوافر أيضًا أمر آخر غير طبيعته وحدها، أي الحرية الإلهية. والفكرة «الميتافيزيقية» المحضة عن الله تُطابِقُ بطريقة ما الله في اللاهوتيات أو في مذاهب التصوّف السلبي: الشيء الوحيد الذي يُمكن أن نعرفه عن موضوعه هو أنه يُفلت كليًّا من أيّ تحديد. وأول كلام للعقل البشري على الإلهي هو «الجهل الفظيع» الذي لا يعرف شيئًا سوى أننا في مواجهة لُجّة الألوهية التي لا تُدركها العقول. وتكمن المشكلة كلّها، بالتحديد، في تجاوز هذا اللّاتحديد الأصلي، للتوصّل إلى فكر يقيني ومحدّد بدقة عن الله. لذلك يؤكّد روزنتسفايغ أنَّ الصوفية السلبية تشكّل نقطة الانطلاق إلى هذه الأفكار، لا نقطة الوصول إليها (GS 2, 25; 34).

إنّ إطار الفهم الذي انتهينا للتو من تحديده بعبارات عامة جدًّا، يكشف عن نظرة معيّنة إلى العالم تعود إلى تجارب دينية محدّدة علينا تعيين خصائصها. الأمر يتعلّق، أساسًا، برؤية العالم الأسطوري الذي يجد أفضل صُوَره في اليونان. ويصفُ كتاب **نجمة الفداء** إزالة الأسطرة، وهو أمر ضروري بقَدْرِ ما هو نهائي لا رجعة عنه، وهو الذي استتبعه ظهور المفهوم اليهودي المسيحي للوحي.

والفهم «الأوّلي» للواقع الذي يصفه روزنتسفايغ في الجزء الأول من **نجمة الفداء** لا يُمكن أن تُقِرَّهُ أية تجربة ملموسة. لذلك، كان عنوانُ الجزء الأول هو: «**العناصر**»، أو «**الأزلي ما قبل العالم**». وليست فرضية المواد الأوّلية الثلاث اللّاقياسية المُنفصلة بعضها عن بعضٍ اعتباطية، بل العكس هو الصحيح. في «العجلة الدائرة للاحتمالات». وفي التي تحدّد «الواقعة» الأوّلية للإلهي والبشري والدنيوي، كلّ المُعادلات مُمكنة، ولم تتحقّقْ إحداها حتى الآن. والإنسان والعالم ارتبطا فعليًّا بعلاقةٍ، بلقاءٍ هو بمنزلة «حدث»، وفيه انتقلنا من مجرّد **الوجود العارض** *Tatsächlichkeit* إلى **الواقع** *Wirklichkeit*: «إنَّ العناصر الثلاثة من الكلّ لا يمكن أن يعرف كلٌّ منها بقوّته وبِنيته الداخليتين، بعدده وانتظامه، إلّا حين يرتبط تبادليًّا بعلاقةٍ حقيقية ومُشاركة، متحرّرة من زوبعة الاحتمالات» (GS 2, 94; 105).

«الفكر الجديد»: «فلسفة باحثة عن التجربة»

ليس المقصود الدخول هنا في تحليل مفصّل لهذا الكتاب المكثّف والصعب جدًّا. وسيجد القارىء الميّال إلى المغامرة في كتاب ستيفان موزيس (S. Mosès) دليلًا مُمتازًا. وفي مقابلة ذلك، لا بدّ من توضيح المشروع الفلسفي الذي ينطوي عليه الكتاب. وروزنتسفايغ نفسه تناوله بالشرح في مقالة عنوانُها: «الفكر الجديد» ظهرت سنة 1925، ويُمكن قراءتها على أنّها مقدّمته الخاصة لكتابه الأساسي.

ومن الصفحات الأُولى جعل مُحاولته الخاصة امتدادًا لكيركيغارد، مُعترضًا على النظام الهيغيلي باسم الوجود الفردي، وجعلها امتدادًا لشوبنهاور، حين طرح السؤال عن قيمة العالم، وامتدادًا لنيتشه، حتى لو كانت المقولات الكبرى في فكره، الديونيسي (dionysiaque)، والإنسان الأعلى، والعود الأبدي، وإرادة القوة، غير مقبولة. فالمُعطى الفلسفي الجديد الذي يُريد روزنتسفايغ أن يتفكّر فيه إلى آخر مداه، هو أنَّ «الفيلسوف لم يَعُد مقدارًا مُهملًا بالنسبة إلى فلسفته» (GS 1, 10).

ولا يكتفي عنوان الكتاب بتحديد فكرته الأساسية، بل يقدّم في الوقت نفسه قالبِ بنائه. وهذا القالب يتخذ شكل لوحة مثلّثة، كلّ وجه منها يتميّز باستعارة طوبولوجيَّة: «عناصر *Elemente*، ومسار *Bahn*، وصورة *Gestalt*» مقرونة بترسيمات ثلاثية مُتتالية يرسم تصفيفها صورة نجمة سداسية. ولكي نفهم، على نحوٍ أفضل، تعاقب هذه الصور، ينبغي أن تُقرأ عملية الانتقال من كون ذي بُعد واحد إلى كون ذي بُعدين، ثم إلى كون ثلاثي الأبعاد.

وما يدفع هذه التحوّلات إلى الأمام، هو السؤال عن معرفة مدى كون الفهم «الأوّلي» للواقع، المُتمحورة حول ثلاثة أحجام مُستقلة لا قياسية، يُنصف التجربة فعلًا. وحتى إذا وفّرت لنا التجربة الملموسة، الزمنية من أولها إلى آخرها، قالبًا للفهم لا يُستغنى عنه، فإنّ رمزيته الرياضية ـ المنطقية تُعَبِّرُ عن خِصبِهِ. فهي معقّدةٌ جدًّا بحيث لا يُمكن ردّها إلى بِنية منطقية بسيطة. وهي لا تكتفي بتحديد «أشياء، بل هي تتذكّر، وتستشعر، وتأمل، وتخاف» (PN, 47-48)، كما يقول روزنتسڤايغ في إحدى معادلاته الصارمة التي يحتفظ بسرّها.

لذلك، علينا، في مرحلة ثانية، وهي في الحقيقة المرحلة الحاسمة للفهم، أن ننتقل من فكرة **العنصر** *élément* المجرّدة إلى فكرة **المسار** *trajectoire* ونحن نُحدِّدُ الاتجاه الزمني وخط السير التاريخي، أي بتعبير آخر، «المعنى» الذي هو في الوقت نفسه «التوجّه».

1. تكمن جدّة الفكر الجديد أولًا في تشديدها على الطبيعة الزمنية التي تصعب كلّ تجربة. إنَّها «مثل الحسّ المشترك الأقدَم»، «تعرف حق المعرفة أنَّها لا تستطيع أن تعرف شيئًا إذا تحرّرت من وصاية الزمن»، وهو ما ظلّت الفلسفة حتى الآن تَعُدُّهُ «أعلى درجات مجدها» (PN, 50).

وقد جرى التفكّر في الله والإنسان والعالم في إطار الفصل، وهو الإطار الضروري لكسر صنم **الكلّية** المفهومي، وبعد ذلك صار ينبغي التفكّر في تلك الثلاثية في إطار الوصل (العلاقة). إنَّ ربطها بعلاقة، وهو ما تدلّ عليه صورة المثلّث المقلوب في بداية القسم الثاني من **نجمة الفداء**، ليس فيه أيّ شيء شكلي، بالحدود التي تعني بها العلاقة اللقاء الحيّ بين الإنسان والله، وبينه وبين الآخر، وبينه وبين العالم. وحدوث هذا اللقاء، وفي الوقت نفسه شرط احتماله،

هو بالتحديد ما يُسمّيه روزنتسفايغ **الوحي**: «الله نفسه يغيب حين نُريد أن نفهمه؛ الإنسان، أنانا (الأنا التابعة لنا) ينغلقان؛ والعالم يصبح لغزًا مرئيًا. ولا ينفتح الله، والإنسان، والعالم إلّا من خلال العلاقات: **بالخلق، وبالوحي، وبالفداء**» (PN, 51).

2. على الفكر، لكي يتمكّن من طرح إمكان هذا اللقاء الثلاثي، أن يرضى بتسليم زمام أمره إلى اللُّغة (PN, 51). والنظر بجدّية إلى الزمن والتسليم للُّغة ضرورتان شديدتا التكامل. «اللُّغة مُرتبطة بالزمن، تتغذّى من الزمنية ولا تُريد أنْ تُغادر هذه التربة المُغذّية ولا تقدر على ذلك؛ وهي تجهل سلفًا إلى أين سينتهي بها المطاف، وردودها تأتيها من مكان آخر» (PN, 51).

3. هل تحتفظ اللغة، وهي أسمى من لازمنية المنطق، بالكلمة الأخيرة في فهم الواقع؟ لا! لأنها تفتقر إلى البُعد الذي ينقصها، بُعد **الخلود**، أو لمزيد من الدقّة ولتفادي الخلط مع اللّازمنية، بعد **المُستقبل** المُطلق. لكن، هل يُوجد أثر لذلك في التجربة الإنسانية؟ نعم، يُجيب روزنتسفايغ: إنَّه «الزمن الاجتماعي» للأعياد والاحتفالات الطقوسية الذي يكشف عن لقاء الزمن بالأبدية والذي يسمح بالتفكُّر في مفصلهما في قلب التجربة الإنسانية[10]. إنّ تحليل الزمن الليترجي (الطقسي) والطقوس، أي الزمن الاجتماعي للدِّين، هو موضوع الكتاب الثالث، وهو أجرأ أجزائه الثلاثة. هنا تُتجاوَز فكرة **المسار** نحو فكرة **الصورة**. **والمُستقبل** المُطلق يُعرض هنا، من زاوية بنائه الهندسي، بصفته ترتيبًا غريبًا للمثلثين الأوّلين، وهو ما يُطابِقُ تحديدًا رسم النجمة. وليس صحيحًا أن نرى ذلك مجرّد مأزق لهُويَّة دينية محدّدة، أو مجرّد رمز. فلا شك في أنَّ المسألة تتعلّق هنا بنجمة داود. غير أنَّ صورة النجمة السداسية هي، في الوقت نفسه، مبدأ بناء «اللّانمط» العقلاني الذي يقترحه علينا روزنتسفايغ.

---

(10) بشأن هذا الموضوع، انظر: Catherine CHALIER, *Pensées de l'éternité. Spinoza, Rosenzweig*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p.89-171.

فكرة جديدة عن الزمن

إذا نجح الفكر في أن يتحرّر من قيد النظام، من غير أن يتخلّى عن الرغبة في الفهم ولا عن جهد المفهوم، فلأنه يخضع لتوجيه حدس فلسفي جديد موروث من كتاب **عصور العالم** لشيلّنغ: فكر جذري عن الزمن هو وحده القادر على فهم جوهر الدِّين، مع جعله التأويل العقلاني للصيرورة الدِّينيَّة للبشرية أمرًا مُمكنًا.

وحتى إذا انتقد روزنتسفايغ الأنظمة العقلانية لدى شيلّنغ وهيغل، فهو يُريد أن يظهر بجرأة من سبقوه. ولا تكفي موافقة كيركيغارد ونيتشه ومُشاركتهما ادّعاء حق الذات في أن تقوم خارج المفهوم. بل ينبغي كذلك رفع تحدّي المفهوم نفسه، أي تبيان المعنى الذي يُمكن أن يُتَخَطّى به التناقض بين مُحايثة المفهوم وخارجيَّة الوحي، من طريق المزيد من التفكير بطريقة مُختلفة. ولن تُحَلَّ هذه المُفارقة بين النظام والوحي إلّا بتناول مشكلة الزمنية مُجَدَّدًا على وفق أُسس جديدة.

إنَّ روزنتسفايغ، بعكوفه على هذه المُهمّة، أقَرَّ بالدِّين الذي يدين به لشيلّنغ وهيغل. ولا يكفي أن يُعلَنَ بحسم أنَّ فكرة الوحي فجّرت إطار المفهوم كما فهمه هيغل، بل ينبغي بعكس ذلك أن نُبيّن أنَّ فكرًا ينطلق من واقع الوحي لا يُفضي بنا إلى درجة الصفر من الفهم الذي لن يكون سوى إفراز جديد في الوعي البائس.

وحتى إذا لم يتكلّم روزنتسفايغ بعدُ بلغة التحليل الوجودي الهايدغري، فبالإمكان تقريب مفهومه للزَّمنيَّة من مفهوم هايدغر لها، بحَسَب ما اقترح كارل لوفيت (K. Löwith). ولا شيء يمنع من نقل «الزمنيَّة المُتخارجة الأُفقية» في الهمّ إلى كيفيات الزمنيَّة الخاصة بالوعي الدِّيني الذي يجد نفسه متحيّرًا بين ذاكرة زمن افتتاحي مُطابق للحظة **الخلق**، والوعي الحادّ لكون الإنسان في كلّ لحظة هو متلقّي الله ومُجيبه، وهو الله الذي اختار أن يتجلّى له في امتداده نحو مُستقبل الله.

ولا يكفي أن نبيّن أنَّ الوعي الدِّيني ينطوي على تشتّت روحي *distentio animi* مميّز، بل يجب كذلك أن نُصَنِّفَ الزمنية المُحايثة للوعي (أو الدازين لدى هايدغر)، تصنيفَ زمنية «عمودية» بمعنى ما، تُقابل «عصور العالم» التي تحدّث

عنها شيلّنغ. فقد كان شيلّنغ مُنخرطًا، كما رأينا، في استكشاف منهجيّ لثلاثة أزمنة مُطلقة: الماضي، والحاضر، والمستقبل، لكن من غير أن ينجح في تجاوز تحليل الماضي المُطلق. هذه الثغرة المُزدوجة هي التي أراد روزنتسفايغ أن يسدّها، مميّزًا بين «الأزلي ما قبل العالم» أو الماضي المُطلق، و الحاضر المُطلق (زمن الوحي الذي يقدّم لنا «عالمًا متجدّدًا على الدوام»)، وأخيرًا المُستقبل المُطلق الذي يقدّم للتفكير «العالم الأعلى الأبدي». إن «تخارجات» «ekstases» الوعي الزمني البشري ينبغي ربطها بهذه الزمنية الثلاثية المُتعلّقة بـ «الماضي الموغِل في القِدَم»، وبـ «الحاضر المُتجدّد دائمًا»، وبـ «المستقبل المُطلق». وكلّ الصعوبة والجرأة العقلانية عند روزنتسفايغ يكمن في مُحاولته جعل هذه الصُّعُد الثلاثة مفهومة ومُتمفصلة معًا، وهي صُعُدٌ يُقابل كلًّا منها أنماط فهم ووسائل تعبير خصوصية.

والزمن الأول، زمن «الماضي المُطلق»، يستكشف عالم الإيمان الأوّلي، فيؤسّس بذلك «ما قبل عالم» يظلّ يمثّل الخلفية التي لا يُمكن تجاوزها في كلّ فهم للواقع يرغب في أن يكون عقلانيًا. والزمن الثاني، الوجودي، هو زمن «الحاضر المُطلق». إنَّه يسمح للإنسان بأن يفهم نفسه بصفته مخلوقًا ومتلقّيًا للوحي الإلهي، بما يعني أنَّه يتحمّل أيضًا مسؤوليَّة صيرورة العالم التي تعبّر عنها كلمة «الفداء، Rédemption». وأخيرًا ـ وهو اليقين «الأُخروي» الإسخاتولوجي الذي يسكن بعض الديانات ـ تمرّ صورة هذا العالم الدنيوي لتفسح في المجال أمام «المُستقبل المطلق» لله. من هنا تأتي ضرورة زمن ثالث للفهم. إنَّه الزمن الأُخروي تمامًا للفداء.

والأجزاء الثلاثة لكتاب نجمة الفداء تُعيّن مراحل لِفهم الواقع أعمق دائمًا، يشكل التفكير في الديانات المُلهمة وفي موقعها في الصيرورة التاريخية جزءًا أساسيًّا منها. إنَّها لحظات هذا المسار العقلاني المُتعلّقة مباشرة بفلسفة الدِّين على نحوٍ أكبر، وعلى نحوٍ أدقّ بتأويل علاقة اليهودية بالمسيحية، وهي التي غالبًا ما تشدّ اهتمامنا.

ونحتفظ من الزمن الأول بتميّز الله الأُسطوري وبصُوَر الوعي الدِّيني التي تتولّد منه. والله الأُسطوري محدّد بصفته موقعًا لامتناهيًا للكينونة، والحرية والقدر. ويُقابل ذلك، تبعًا للبُعد الذي يُشَدَّدُ عليه، أديان الهند والبوذية والطاوية. فبعد

الألوهية السماوية القديمة في الصين، جاء سحر الجوهر الإلهي في البراهمانية. أمّا البوذية والطاوية فتمثّلان الطريقين التكميليين لـ «الإلحاد البدائي» (GS 2, 40) الذي يلجأ إلى العدم ليحتمي على نحوٍ أفضل من الإله الحيّ، بل الحيّ جدًّا. وهذا يتعلّق، عندَ روزنتسفايغ، بتعبير عن «الخوف من الله» (*Gottesangst*) الذي لا يجرؤ على الارتقاء إلى مستوى «الخشية من الله» (*Gottesfurcht*) [GS 2, 41].

ويلجأ روزنتسفايغ إلى إعادة تقويم فلسفي للوثنية لا تقلّ جرأة عن تلك التي رأيناها لدى شيلّنغ. ففي نظره، «لا تنطلق طريق من سيناء أو من الجلجلة يُمكن أن تلتقي فيها بلا شكٍّ الله الذي لا يمكنُهُ رفضُ أن يلتقي سلفًا الذي يبحث عنه في الدروب الضيقة بجبل الأولمب» (PN, 55). ويحاول الوعي الأُسطوري والتديّن «الوثني» أن يُراعِيا التعقّد الكبير لعالم الآلهة المُنغلق تمامًا على نفسه. إنَّ الديانة اليونانية هي التي تعبّر عن النظرة إلى الله، وكذلك النظرة إلى الإنسان والعالم، وهي النظرة التي تسكن الوعي الأُسطوري، أفضل مما عبّرت عنه الأنماط الدِّينيَّة التي ظهرت في آسيا. وتلتقي هذه الأُطروحة التحليل الهيغلي لـ «دين **الجمال**». وحتى إذا لم يكن التمثّل الميثولوجي للإلهي ينتمي إلى «ما يُمكن لاعتقاد به» في عصرنا، فمن خلال الفنّ راح يتابع الحديثَ معنا.

ولا يمنع ذلك روزنتسفايغ من أن يصف، تحت شعار «أُفول الآلهة» لدى نيتشه وفاغنر، جهود اللاهوت الفلسفي وجهود الصوفية القديمة المتأخّرة للتحرّر من التمثّلات الأُسطورية لله. إنَّها، للمفارقة، لم تُنتج سوى تعزيز الفكرة «الميتافيزيقية» عن الله الذي يسهر بغيرة على أُلوهيته. وحتى حين يرى الفلاسفة إمكان مشاركة بشرية في الطبيعة الإلهية، فإنَّ «التجريد من الألوهية» هذا لا يُفضي إلى لقاء تواصلي يُصبح فيه الله اللّامتناهي قريبًا من المخلوق المُتناهي (المحدود). إنَّ التقنيات النسكية والصوفية لتطهير النفس هي أشكال مُتسامية من الكبرياء: إنَّها حينَ تُدير الظهر للإنسان والعالم فحَسْب تجعلنا نُشارك في الإلهي (GS2, 43).

إنَّ البشرية، حينَ تفكّر في «الله الأُسطوري» و«العالم المرِن» و«الإنسان التراجيدي»، تنجح في التخلّص أو النجاة من الكلّ. وانطلاقًا من هنا سيُطرح عاجلًا أو آجلًا السؤال عن معرفة مدى كون مثل هذه الحقائق اللّاقياسية قادرة

على إقامة علاقة، وعن معرفة كيفيّات ذلك. ويبقى هذا السؤال غير قابل للطرح ما دامَ عدم توافر مبدإٍ جديد للمعقولية.

عقلانية لاهوتية جديدة

للبحث في إسهام فكر روزنتسفايغ في فلسفة الدِّين، تكتسي مقدِّمة الكتاب الثاني من **نجمة الفداء** (GS2, 115-135) أهمية خاصة. فهو يعرض فيها على قرّائه تأمّلًا في «إمكان خوض تجربة مَعيشة للمُعجزة» (*über die Möglichkeit das*» *Wunder Zu erlebn*»). هذا العنوان المتميّز أوّلَ وهلة اختير بعناية: فكلمة «تجربة» تؤثِّر في كلمة «معرفة» في عنوان التأمّل الذي يبدأ به الجزء الأول.

وليس المقصود بالسؤال الموجَّه إلى اللاهوتيين، كما يحدّد رأس الصفحة «*In theologos!*» (GS2, 103) معرفة مدى وجوب الإيمان بالمعجزة، المسألة التي أدَّت دورًا مركزيًا في الدفاع التقليدي عن العقيدة، كما في الكتابات النقدية العقلانية للمُعجزات والعقائد الخرافية الدِّينيَّة. إنَّ روزنتسفايغ، بوضعه مسألة التجربة المَعيشة (*Erlebnis*) في قلب تفكّره، قصد تهيئة الجو لمفهوم التجربة الدِّينيَّة التي لا تعني سوى مُعجزة مركزية وحيدة: مُعجزة **الوحي** بالذات (GS2, 107). وهذا التشديد على التجربة المَعيشة يتمّ أساسًا من أجل فهم موقع فكرة **الوحي** في خطاب روزنتسفايغ. وحتى عندما عرضت فيه بصفتها مبدأً نهائيًّا للمعقولية، فهي في الوقت نفسه موضوع التجربة، بمعنى معيّن للكلمة من المهمّ تحديده.

ويشتمل التأمّل نفسُهُ على خطاب المنهج في تصوّر جديد للعلاقات بين الإيمان والمعرفة، وهي علاقات يُصبح فيها الحدس التوجيهي متمثّلًا بفكرة «أنَّ القضايا اللاهوتية تُريد أن تُترجم إلى قضايا إنسانية، وأنَّ القضايا البشرية ترغب في أن ترتقي إلى مستوى التعبير اللاهوتي» (PN, 54). و«العقلانية الجديدة» التي يبشّر بها روزنتسفايغ (GS 2, 126-127) تُطابِقُ في أكثر من وجه فرضية وجود موقف ثالث للعقل من الإيمان الدِّيني المُشار إليه في مقدّمتنا. ففي مُواجهة اللاهوت التاريخي في بداية القرن، ممثّلًا بريتشل (Ritschl) وشفايتزر (Schweitzer)، يعرض روزنتسفايغ في صيغة مسلّمة ضرورة قيام تحالف جديد بين الإيمان والعقل تحت رعاية فكرة **الخلق**.

إنَّ «الخلق هو البوّابة التي تدخل منها الفلسفة إلى عالم اللاهوت» (GS 2, 120-122). لقد طولب اللاهوتيون بتصحيح الفكرة التي تكوّنت لديهم عن المُعجزة، بدلًا من التخلّص منها بفعل نيران النقد العقلاني، وتحويلها مِن ثَمَّ إلى قسم مُخجل، بدرجةٍ أو بأخرى، من لاهوت حريص على ألّا يصدم عقلية العصر. وعلى الفلاسفة، من جانبهم، أن يُنتجوا مفهومًا متجدّدًا للفلسفة، مُتخلّين نهائيًا عن هيغل، من غير أن يُضحّوا، بسبب ذلك، بالرغبة في الفهم، وهي رغبة تدخل في تأسيس العقل. إنّ المفارقة هي أنّ العقل هنا ذاتي أكثر من الذات الهيغلية التي تلتقي موضوعيةً هي أكثر موضوعية من تلك التي لنظام المعرفة.

وتكمن المهمة في أن نتفكّر في العلاقة غير المسبوقة بين الذات والموضوع، التي تجعلها فكرة الوحي ممكنة. ويمكن حينئذٍ أن تضطلع هذه الفلسفة «المختلفة» عن اللاهوت بدور لاهوتي أساسي. فتؤدّي دور مؤسسة اللاهوت، أي دور «عرض الشروط القبلية التي يرتكز عليها مضمون الإيمان الدِّيني»، وذلك بعد أن تتخلى بعديًا عن مضامين هذا الإيمان (GS 2, 131).

لكن لماذا تشكّل مسألة المُعجزة نُقطة اللقاء الإجبارية لهذا التحديد الجديد للعلاقات بين الفلسفة واللاهوت؟ لأنَّ اللاهوت ينبغي أن يعاد إلى «المُعجزة التي تمثّلها تجربة الوحي الشخصية» (GS 2, 131). لكن أيضًا لأنّ لهذه المعجزة المركزية مقابلها الفلسفي: إنها معجزة كلام الله التي هي، حتى في مُستواها الإنساني الأكثر تواضعًا، أداة «وحي». ذلك لأنَّ الكلام البشري، في جوهره بالذات، مُوحٍ، فبإمكانه أن يُصبح آلة الوحي الإلهي، أي «كلام الله».

إنَّ الفلسفة، بعد أن تخلّت عن فكرة الكلّ، بإمكانها أن تَهُبَّ لنجدة اللاهوت المأزوم، وذلك بمنعه من الانطواء على مفهوم الوحي وحده، وبإعادة الاعتبار إلى فكرة الخلق. إنّ الفكر الجديد يُؤَمِّنُ للاهوت القاعدة العقلانية التي يفتقر إليها، وذلك بإعادة إدراج الوحي نفسه «في مفهوم الخلق، مع رباطه ومصدره اللذين يجمعانه بالتطلّع الكبير إلى أن تجيء مملكة الأخلاق المُتّصلة بالفداء النهائي» (GS 2, 114; 126).

وهذه العقلانية الجديدة تقلب التحديد الهيغلي لعلاقة الفلسفة باللاهوت. فبدلًا من القول إنَّ اللاهوت يوفّر للفلسفة «تمثّلات» تتفكّر فيها الفلسفة إلى آخر المدى برفعها إلى مستوى المفهوم، فإنَّ الفلسفة التي تتحدّث باسم التجربة، تستبق مضامين اللاهوت، مقدّمة لها أساسًا صلبًا. وحتى إذا ظلَّ **الوحي** مُعجزة تمتنع على العقل الفلسفي، فإنَّ هذا الأخير في «جوهره يحقّق الوعد الموجود في **الخلق**». إنَّ روزنتسڤايغ يستقوي بهذه الحقيقة اليقينية فيذهب إلى حدّ تأكيد أنَّ «المعرفة (العلم) تضع بين يدي الإيمان طفلها المفضّل التي اعتقدت أنه قد ضاع منها: المعجزة الأصيلة» (GS2, 120; 132).

وهذه الفرضية لِـ «استباق فلسفي لمُعجزة **الوحي**» تفترض سَلَفًا وجود فلسفة للُغة، أي بتعبير روزنتسڤايغ، «قواعد لغوية» (تمييزًا لها من «قواعد المنطق»). والمُعجزة الفلسفية التي تبشّر بمُعجزة الوحي (اللاهوتية) هي، ببساطة، مُعجزة اللُّغة. «لأنَّ اللُّغة هي حقًّا هدية العرس التي يقدّمها الخالق للبشرية، ومع ذلك فهي في الوقت نفسه الخير العام لأطفال البشر التي يملك الجميع نصيبًا منها، وأخيرًا هي سِمَة الإنسانية في الإنسان» (GS2, 122; 134).

وما هو حاسم عندَ روزنتسڤايغ هو أنَّ **الخلق** يُمكن أن يفهم في صورة أصيلة بصفته تبشيرًا بـ **الوحي**. والإعلان الآتي، الذي يكتمل له بناء مقدّمة القسم الثاني به، يلخّص هذا الرهان الأساس: فلأنَّ اللغة، في البداية، موجودة هنا كليًّا، ومخلوقة، فهي لا تتنبَّه إلّا بـ **الوحي** لحياتها الحقيقية. ولذلك ما من جديد أبدًا في مُعجزة **الوحي**، لا شيء يُشبه تدخّلًا سحريًّا في عملية **الخلق** الحاصلة. بل العكس هو الحاصل، فهذه المعجزة علامة، إنَّها وَحدَها ما يُرينا ويُسمعنا التنبّؤ الخفيّ أصلًا في ليل **الخلق** الصامت، إنَّها وحي كلّها [...]. كلام الإنسان رمز: في كلّ لحظة يُعاد خلقه في فم المُتكلّم، لكن، لأنّه موجود منذ البداية فحَسْب، ولأنّه يحمل في قلبه كلّ مُتكلّم يصنع في يوم من الأيام مُعجزة التجديد. غير أنَّ ذلك أكثر من رمز: كلام الله هو الوحي، وليس ذلك إلّا لأنّه، في الوقت نفسه، كلام **الخلق**» (GS 2, 123; 135).

الوحي مبدأ قابلية الفهم

أشار كيركيغارد بقوة، في كتاب **الأوراق السرّية** *Papierer*، إلى التناقض التامّ بين الفكرة الفلسفية (الهيغلية) عن التوسّط والفكرة المسيحية عن المُفارقة: «فكرة الفلسفة هي التوسّط ـ فكرة المسيحية هي المُفارقة»[11]. وإذا نقلنا هذه الجملة إلى فكر روزنتسڤايغ، أمكنَنا أن نقول: «فكرة الفلسفة هي **الكلّية** ـ فكرة اليهودية المسيحية هي **الوحي**».

وقد عرض روزنتسڤايغ الكتاب على قرّائه بصفته مجرّد «نظام فلسفي» (PN, 40)، مُدافعًا بقوة عن نفسه ضدّ ما رُمي به من شكّ في كونه رغب في كتابة «كتاب يهودي»، مُبرزًا أنَّ كتابه يشتمل على «كلّ مقوّمات وجبة فلسفية مُتكاملة»: منطق وأخلاق وجماليات، مع استثناء واضح لفلسفة الدِّين! (PN, 41).

وادّعاء الجديَّة الفلسفية في مشروعه لا يعني أبدًا أنَّه لا يهتمّ بالتجربة الدِّينيَّة. إنَّ ضرورة الانتقال من «المنطق» المميِّز للإيمان الأوّلي في الواقع الثالوثي، الله، والإنسان، والعالم، إلى «قواعد لغوية» (أي إلى فهم للواقع مُتمفصل في الكلام) يُمكن تعيينها مرتين. فمن جِهة بنواقص التصوّر المثالي للدِّين، الذي يُعيده روزنتسڤايغ إلى **الخشوع** *Andacht*، الارتقاء التَّقوي، لكن العقلاني أيضًا، للنفس نحو الله. ومن جهةٍ أُخرى، بدا الإسلام في نظره، على الأرضية نفسها الخاصة بالديانات التوحيدية، بمنزلة مُحاولة للتمسُّك بالله الواحد الأحد، من غير التنكّر لمنطق الإيمان البسيط. فليس الإسلام سوى نُسخة توحيدية من الوثنية (GS 2, 149). وعلى امتداد القسم الثاني من كتاب **نجمة الفداء**، نعثر، على الطريقة الهيغلية، على ست مميّزات مفهومية للإسلام محكومة كلّها بالاشتباه بكون المفهوم الإسلامي **للخلق والوحي والفداء** يرتكز على سوء فهم أساسي عائد إلى فكرة **الوحي** نفسها. وقد أدى ذلك بروزنتسڤايغ، وهذه هي المُفارقة، إلى دفاعه عن فكرة مفادها أنَّ الإسلام، لأنّه «الدِّين» الوحيد الذي قامَ بصفته دينًا، ينتمي وحده إلى «فلسفة الدِّين» (PN, 56).

وتعلن صورة المثلّث المقلوب الثورة الكوبرنيكية التي يدعونا إليها روزنتسڤايغ:

---

(11) *Papierer*, III A 108.

الله، الذي لم يكن حتى الآن سوى مجرّد نقطة التلاشي في العقل البشري، سجين حياته الخاصة الفائضة، يظهر بمنزلة **الكلام** الخالق لكلّ ما هو موجود. إنّ التشديد على الفصل بين الله والإنسان والعالم، الفصل الناجم عن رفض فكرة الكلّية (totalité) يُتيح الآن شبكةً معقّدة من العلاقات، لكلٍّ منها لغتها الخاصة بها. إنّ فكرة **الوحي**، مفهومة على طريقة روزنتسفايغ، تفتح لنا مساحة الالتقاء هذه، حيث يرتبط الله والإنسان و**الخلق** فعليًّا ونهائيًّا بعلاقةٍ فيما بينهم.

ومقولة **الوحي** هي المحور المركزي للحبكة العقلانية التي تؤلف كتاب **نجمة الفداء**، كما أنّها لحظة خاصة من النّسق[12]. إنّها هي التي تَهَبُ معنى لمفهومي **الخلق** و**الفداء**، مبّينة كيفيَّة ارتباط الله والإنسان والعالم بعلاقةٍ فيما بينهم. وينبغي التفكير بعلاقة الله بالعالم (**الخلق**)، وبعلاقة الإنسان بالله (**الوحي** بالمعنى الدقيق)، وأخيرًا بعلاقة الإنسان بالعالم (**الفداء**) بناءً على خصوصية كلٍّ من هذه العلاقات الثلاث. إنَّ كلًّا منها يرتكز على «قواعد لغوية خاصة»: «قواعد لغة اللوغوس» التي تكشف عن معرفتنا للعالم المخلوق، «قواعد لغة الإيروس» (غريزة الحب)، للتعبير عن لغة الحبّ التي تستقبل **الوحي** من الحبّ الإلهي، وأخيرًا «قواعد لغة الباتوس»* التي تعبّر عن الفعل الذي يعمل ليجعل العالم المخلوق «**مملكة الله**».

«نحو اللوغوس» وفكرة الخلق.

«اللُّغة» التي تسمح بالتعبير عن «ما قبل العالم» تتألّف كلّها من علامات صامتة تنتمي إلى نمطين مُختلفين، لكنهما، وهذه هي المُفارقة، مُتكاملان: الرموز الجبرية (الحسابية) التي تمثّل وجهها الموضوعي، والفنّ الذي هو صورتها الذاتية. وهذه اللُّغة المزدوجة غير قادرة على أن ترويَ واقعة الخلق. لذلك، «بدلًا من العلم الذي يقوم على علامات صامتة ينبغي أن يحلّ علم من الأصوات الحيَّة؛ وبدلًا من العلم الرياضيّ ينبغي أن يدخل الحلبة تعليم الأشكال اللغوية، القواعد» (GS 2, 139; 151).

---

(12) Stéphane MOSÈS, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Éd. du Seuil, 1982, p.98.

(*) التفخيم والتعظيم.

ويؤكّد روزنتسفايغ تفوّق «قواعد اللُّغة» لا على «اللُّغة الرمزية للرياضيات» فحَسْب، بل كذلك على المنطق العقلاني والجدلي المُتبلور في المثالية الألمانية. وفكرة **الخلق**، ومعها اللُّغة الخاصة بها، شغلت المكان الذي كان يشغله مفهوم «جيل» في «الكتاب المثالي عن صور العالم» (GS 2, 147; 160)، الذي كان يسمح له بـ «الالتفاف حول فكرة **الخلق** كما يسمح له باستبدالها» (GS 2, 149; 163).

وتفسِّرُ جذرية التقابل الذي يقيمه روزنتسفايغ بين «منطق **الخلق**» و«منطق الفكرة» سبب ذهابه إلى أنَّ خطابه الشخصي لم يَعُدْ ينتمي البتّة إلى فلسفة الدِّين ذات المنحى المثالي (GS 2, 168). غير أنَّ المُهمّ ليس السِّمة التي يحملها مشروعه نفسه بل المُهمّ هو معناه.

وفكرة **الوحي** وحدها هي التي أمَّنت إطار قابلية الفهم الذي جعل فكرة **الخلق** التي اصطدم بها الكثير من الفلاسفة أمرًا مفهومًا. وبفضل ينابيع اللُّغة السرديَّة، تستطيع إدراك أصل كل الأشياء في الحركة الخلّاقة. فكلّ ما هو موجود لا يوجد إلّا لأنَّه من فعل **الخالق**. إنَّ القصيدة التوراتية التي تروي قصة **الخلق** تستحضر صلاح كلّ ما هو مخلوق. والكتاب الذي خَصَّصَهُ روزنتسفايغ لعملية **الخلق** حاول أن يستخرج نتائج هذه الفكرة عن تصوّر الله والعالم والإنسان.

1. أية جدّة تُدخلها فكرة **الخلق** في التمثّل الأُسطوري (و«الميتافيزيقي») لله؟ فما يشكّل الكلمة الأخيرة في الفهم الأُسطوري لله ـ الله الحيّ وليس سواه ـ يُصبح الآن بداية فهم جديد للإلهي: في بداية كلّ ما هو موجود، هناك **الخالق**. فلأنَّ الله حيّ إلى أقصى درجةٍ فهو **خالق**. إنَّ قدرته، التي كانت حتى هذا الوقت فريدة واعتباطية تمامًا، تُطابِقُ جوهره، فهي ليست إلّا صفة من صفاته. «إنَّ الله المرئي في عملية **الخلق** في إمكانه أن يفعل ما يشاء، لكنه لا يشاء إلّا ما ينبغي أن يشاءه، بمشيئة من جوهره. في هذه المُعادلة، التي لا جدال فيها بلا شكٍّ عندنا، تحلّ كلّ الألغاز التي تُولّدها فكرة **الخلق** ضمن حدود تعلّقها بالله» (GS 2, 125-126).

وتتخلّص فكرة الله الخالق من التناقض الظاهري بين العلم بكلّ شيء والجبروت الإلهي (القدرة الكلّية). إنّ القدرة، بعد أن تتحوّل إلى صفة إلهية،

تتضمّن العلم بدلًا من أن تُعارِضَهُ. إنَّها تحل كذلك التناقض الأكثر مكرًا بين التحكّم وضرورة الخلق. فهل يمكنُ أن يُبديَ الله، الذي يخلق العالم بقرار اعتباطي محض، اهتمامًا بما فعل؟ وبعكس ذلك إذا خلق العالم لضرورة داخلية ـ لكي يضع، مثلًا، حدًّا لعزلته المُملّة ـ فهل يُمكن أن يخلق شيئًا مستقلًّا فعلًا ومفصولًا عنه؟ في نهاية الأمر، لن يكون العالم حينئذٍ سوى مرآة للأحوال النفسية الإلهية: «حين يصير العالم مُرتبطًا بوجود حاجة داخل الله، سيفقد آنذاك أيّ معنى خاص، أي معنى لا لُبس فيه، تمامًا كقصيدة شاعر رثاء [*Bekenntnisdichter*]: يصبح جوهره ‘تُحفة فنّية مُستقلة’ أقلّ ممّا هو شهادة على الحياة الداخلية لمؤلّفها، وأكثر أهمية من سائر أعماله» (GS 2, 127-128; 140).

إنَّ «خلقًا» جديرًا بهذا الاسم، ينبغي أن يكون له من الاستقلالية ما يُساوي في الأقلّ استقلالية تحفة فنية أصيلة، تُحفة لا تكون تحفة إلّا في حدود قدرتها على الانفصال عن مؤلّفها من غير أن تنهار لحظة انفصالها، وهو ما يعني، بلغة تأويلية، أنَّها يُمكن أن تُفهم من غير العودة إلزاميًا إلى نيَّة مؤلفها.

ولا يُمكن حلّ هذه المُعضلة إلّا إذا جرى التفكُّر في القدرة الإلهية على خلفية الاختيار الحرّ الذي يتميّز به الله الأُسطوري. هنا تظهر فُرصة أُولى لإثبات علاقة النبوءة والتحقّق: فكرة الخلق «تحقّق» الفكرة الاعتباطية المحضة (وذلك بتحويلها)، الفكرة التي تميّز إله الأُسطورة الخفيّ: «قدرة الخالق المُدهشة تتضمَّن أن تجد إرهاصًا لها في الاختيار الحرّ المُتوهّج الذي أصبح **الخالق** نفسه به حيًّا» (GS 2, 128; 140).

وتستطيع تصوّر هذا الانقلاب بطريقتين. فإمَّا أن يتحوّل الاختيار الحرّ الإلهي إلى «الجبروت الهادئ لحكمة سيّده» (GS 2, 129; 141)، وهذا يُطابِقُ التصوّر اليهودي المسيحي للفعل الخالق. وإمَّا أن نعكس، على نحوٍ خالص وببساطة، الاعتباط الإلهي الأُسطوري على القدرة الخلّاقة لله الواحد الأحد. وهذا ما فعله الإسلام، بحَسَب ما ذكره روزنتسفايغ. فالقدرة الخلّاقة هي حينئذٍ قدرة مُستبدّ غير مُستنير بما يكفي: «إنَّها لا تتجلّى في إنجاز الضروري ولا في السلطة التي تصدر القانون (الشريعة)، بل تتجلّى في حرية الإتيان بأفعالٍ اعتباطية» (GS 2, 130; 142). مثل هذا الله هو، بلا شكٍّ، بحَسَب آية قرآنية:

﴿غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾*، غير أنَّ هذه الصيغة يُمكن أن تنطبق أيضًا على الإله الأُسطوري. إنَّ مفهوم **الخلق** المترتِّب على هذه الصيغة هو مفهوم «التحقّق الآني» على نحوٍ خاص: فعل الخلق فوري وآني، ومن غير كثافة أو سماكة زمنية. إنَّ عليه، عندما يختزل في لحظة آنية، أن يتكرّر إلى ما لا نهاية له.

وقد اختارَ روزنتسڤايغ الحدّ الثاني للخيار البديل: إذا كان **الخلق** هو «نعم» إلهية للعالم (*Weltbejahung*) [GS 2, 131; 143]، فهو «موقف إيجابي» لا تراجع عنه. ولهذه النظرة نتائج مُهمّة بالنسبة إلى فكرة الخلق والعالم المخلوق. ففي المنظور الميتامنطقي كان يبدو العالم عالمًا «مَرِنًا». وكما أنَّ الله الخالق ينبغي ألّا يكون أقلَّ حياة من الله الأُسطوري، فالعالم المخلوق ينبغي ألّا يكون أقلّ مرونة من الكوسموس الإغريقي. وهذه «المرونة» ينبغي أن تجد جذورها في حركة الخلق نفسها. إنَّ فعل الخلق لم «يكتمل» إلّا من وِجهة نظر الله.

2. المُحاولة الأولى لتحديد قابلية فهم العالم تمرّ، كما رأينا، بـِ «الميتامنطق» الذي يقتضي الإقرار بأنَّ «المنطقي يشكّل لبنة أساسية فيه» (GS 2, 15; 23). وكان روزنتسڤايغ قد أوحى، منذ البداية، بأنَّ هذا التوصيف لا يُمكن أن يُوصف إيجابيًا إلّا بعبارات الخلق (GS 2, 16; 25). فبالنسبة إلينا، نحن الذين نعيش في الزمن، لم يكتمل العالم، كما نعرفه، في صورته النهائية، كما أنه ليس مرنًا تمامًا، ولم تصل إليه بعد صورته النهائية التي يعبّر عنها رمز **المَلَكوت**.

إنَّ واقع أنَّ العالم مخلوق لا يُطابِقُ فرضية الانفجار العظيم الأصلي. فالأمر عبارة عن أمرٍ حَدَث في الزمن الحاضر (تقول الفرضية إنَّ الانفجار الكوني حَدَثَ قبل 15 مليار سنة)، ويحدّد شرط الخليقة بالذات. فماذا يعني إذن «وعي العالم أنّه خليقة، أي وعي أنّه مخلوق لا أنّه كان قد خُلِق (GS 2, 133; 145)؟ لا شيء غير اليقين بأنَّ **العناية الإلهية** تحكم مجرى الأشياء. وكما أنَّ فكرة الله الخالق تقلب رأسًا على عقب التصوّر الأُسطوري لله، فهي تهَبُ معنى جديدًا للعالم المَرِن. إنَّ العالم المخلوق عالم «متجدّد على الدوام»، لأنَّ الخليقة تحتاج، في كلّ لحظة، إلى أن تبقى قائمة داخل الكينونة. وفي إمكاننا، إذا استخدمنا استعارة مُقتبسة من المعلّم إيكهارت، (Maître Eckhart)، أن نتحدَّثَ عن

(*) سورة آل عمران، الآية 97.

استجداء أُنطولوجي للخليقة: على المخلوقات، في كلّ لحظة، أن تستجدي من الله الكينونة التي ليست في حيازتها. لكن هذا «النقص»، يُضيف روزنتسفايغ، هو نقص (*Bedürftigkeit*) الموجود (الكائن) الخاص. «بصفته هذه، بطبيعته اللحظية الدائمة، يقتضي أن يُعاد خلقه على الدوام» (GS 2, 134; 147).

وتضعنا هذه الأُطروحة في مواجهة خيار جديد: إمَّا الاكتفاء بعناية عامة، والاحتفاظ بالعناية الإلهية خاصةً بالإنسان (حلّ ابن ميمون Maimonide)، وإما أن يكونَ كُلُّ ما هو موجود موضع عناية إلهية خاصة. وهذا هو موقِفُ الإسلام السُّنّيّ الذي تكمن العناية الإلهية، عندَهُ، في التعدّد اللّانهائيّ لأفعال الخلق المُنتظمة. بيدَ أنّ ثمن الاحتكام إلى القضاء الإلهي المُسبق باهظٌ: إذ إنّ العناية الإلهية التوحيدية تُصبح، في هذه الحالة، عَلامَةً بسيطة على القدر الأسطوري المحتوم.

وإذا لم يكن العالم سوى محصّلة مُبادرات إلهية خلّاقة مُنتظمة، فإنَّ فكرة «تجديده» تفقد كلّ معناها. ويخيّم ظلّ السحر على هذه النظرة إلى العالم: إذ يدخل الله فيها في تنافس دائم مع ذاته، «كما لو أننا في سماء مُبرقشةٍ بآلهة متعدّدة تتصارع فيما بينها» (GS 2, 137; 149). إنَّ مفهوم العناية الإلهية الخاصة التي تُجيز وحدها للمخلوق أن يَعُدَّ نفسه «ابن الله»، لا يجد معناه إلّا في ضوء فكرة الوحي: «الإنسان الذي خلقه الله هو إرهاص الإنسان ابن الله. الإنجاز أكبر من الإعداد، والعلامة تتخطّى الإرهاص، والابن يتجاوز المخلوق» (GS 2, 134; 147).

3. يلفت روزنتسفايغ نفسه النظر إلى الحدود الداخلية التي تَحُدُّ من محاولة تطوير فكرة الخلق في ضوء فكرة الوحي. إنّها لا تعني سوى تجاوز الله (الإله) الأُسطوري والعالم المَرِن، ولكن الغريب أنه قد تكتّم على الإنسان المأساوي. يتمّ كلّ ذلك كما لو أنَّ روزنتسفايغ لا يقول لنا شيئًا، أو يقول القليل جدًّا، عن التعديل الذي أحدثته فكرة الخلق في الأنثروبولوجيا. إنّه لم يُشِرْ إلى الخصوصية التي تميّز، داخل الكتاب المقدّس، بين خلق (تكوين) الإنسان وخلق (تكوين) العالم إلّا في نهاية العرض الذي قدّمه عن فكرة الخلق: الإنسان وحده مخلوق على «صورة الله ومثاله». ماذا يعني ذلك؟ إنَّ الكلمة الأخيرة في تحليله لِـ سِفر التكوين، الذي يكتمل به كتاب خلق العالم، يضعنا في مواجهة مُفارقة كبيرة: صيغة التفضيل «مُمتاز جدًّا»، التي تتوّج فعل الخلق، لا تعني غير «الموت المخلوق للخليقة» (GS 2, 173; 186).

إذ تعلم الخليقة أنها فانية. وبدلًا من أن يرى الإنسانُ الموت نتيجة الخطيئة الأصلية، عليه أن يعلم أنَّه «جيِّدٌ جدًّا» أن يعلمَ أنَّه فانٍ. بهذا التأكيد المُلتبس يُنهي روزنتسفايغ كُتَيِّب الفهم السليم وغير السليم، الذي سنتناوله بالحديث لاحقًا[13]. إنَّ تجربة الحياة تجربة حياة فانية قطعًا. «الحياة ليست حياة أبدية. إنَّها تبدأ بالولادة وتنتهي بالموت» (LE, 113; 91). ويبدأ كتاب نجمة الفداء بتأمّل الخوف من الموت أو القلق بشأنه؛ ويختتم الكتيّب بتأكيد أنَّ علينا وفي مقدورنا أن نعيش مع هذا الخوف: «الإنسان المُعافى هو صديق جيّد للموت؛ وهو يعرف أنَّ الموت، حين يأتي، يضع القناع المتصلّب جانبًا، ويسحب من بين يدي أخته المرتجفتين، أخته الحياة الخائبة المُستنفدة والفزعة، الشعلة المُرتجفة، يرميها أرضًا ليُطفئها؛ تحت جنح الظلام، حين تنطفئ جذوة الشعلة، يأخذ بين يديه الممدّد أرضًا؛ ولأنّ الحياة تقفل إلى الأبد شفتيها المهذارتين، يفتح الموت فمه الأخرس خرسًا أبديًّا ويقول: 'هل تعرفينني؟ أنا أخوك'» (LE, 116; 93, trad. mod).

«قواعد الإيروس» وفكرة الوحي.

الكلمة الأخيرة في الكتاب المخَصَّص لـ **الخلق** يمهّد للكلمة الأُولى من الكتاب الذي يتناول **الوحي**، مأخوذًا من **نشيد الأناشيد**: «الحبّ قوي كالموت». فـ «حجر الزاوية الغامض» في عملية **الخلق** يُصبح من ثَمَّ «أول حجر في البناء الواضح»، بناء **الوحي** (GS 2, 187). وبالقدر الذي كان به الكلام على الإنسان قليلًا في كتاب **الخلق**، وضعنا عنوان الكتاب الثاني، بداية، في مواجهة نظرة جديدة إلى الإنسان. ففكرة **الوحي** تتطلّب منَّا التفكير في «ولادة دائمة التجدّد للنفس» أو؛ بعبارة أُخرى، تضعنا في مواجهة واقع أنّ الحبّ الإلهي هو وحده ما يُوحي للإنسان أنَّه ليس «شخصيَّةً» فحَسْب، بل إنَّ له «نفسًا» أيضًا.

---

(13) *Das Büchlein vom gesunden und vom kranken Menschenverstande*, éd. Nahum Norbert Glatzer, Königstein-Taunus, Jüdischer Verlag, Athenäum, 1984; trad. Maurice-Ruben Hayoun: *Livret sur l'entendement sain et malsain*,, Paris, Éd. du Cerf, 1988.

(يُختصَر بالحرفين LE، ويُشار بداية إلى أرقام الصفحات في النسخة الألمانية، ثم إلى الأرقام في الترجمة الفرنسية).

ولا يعني ذلك أنَّ فكرة الوحي ليس لها تأثير في تمثّل الله. ومن أجل التفكُّر في الله الخالق، كان يكفي أيضًا «تخصيص» أو «تصحيح» إله الأسطورة الحيّ، بفضل التشديد على الحكمة الخلّاقة. وينبغي الآن أن نتقدّم خطوة جديدة تُعلن انقلابًا كاملًا لإله الأسطورة: الله الذي يظهر هو، وهذه هي المُفارقة، «إله خفيّ» ينبغي، بلا شكٍّ، عدم الخلط بينه وبين «الله المجهول» (*agnostos theos*) في التراث الغنوصي أو في التقاليد الباطنية! إنَّ التغييرات التي أدخلتها فكرة الله القادر على التجلّي لا تُناقِضُ، بلا شكٍّ، صفات الخالق، لأنّه لا يُمكن أن ننسى أنَّ الخلق نفسه تَجلٍّ إلهي.

وقلب التصوّر الأُسطوري يُمكّننا من الاستدلال على طريقة أُخرى. فإذا كان الإلهي الأُسطوري قوة مُطلقة للكينونة، فإنَّ كينونته، بمعنى ما، هي قدره[14]. لقد استحضر روزنتسفايغ ذلك من خلال الصورة الجميلة لـ «الصمت اللّامحدود لبحر كينونته» (GS 2, 177; 190). ويُمكن الكلام كذلك على «أم الكينونة»، لأنّه كما أنَّ «الأُمومة، على الصعيد البشري، هي ما هو موجود دائمًا هنا»، في حين لا يحضر الأبوي إلّا بعد ذلك (GS 2, 177; 191)، فإنَّ «القدر» (*Moïra*) في الميثولوجيا الإغريقية هو أُمّ كلّ الآلهة.

ويُمكن أن نتساءل، من جهةٍ أُخرى: هل من شأن بعض مُرافعات رجال اللاهوت النسويِّينَ الراغبين في تأنيث تَمثُّل الألوهية أن تؤدّي إلى ارتداد نحو الإلهي العنيف والأُسطوري؟ وهو تراجع نجد تارة من يُدافع عنه صراحةً ونجد من يتنكّر له بشراسة تارة أُخرى. والتأويل النسويّ للواقعة المركزية المتعلّق بالكشف عن الاسم الإلهي في سِفر الخروج 3، 14، الذي يقرأ النص «هي الموجودة»، يكون عندَ روزنتسفايغ مفهومًا تمامًا، بشرط عدم الانخداع بزمن الفعل: «هي التي كانت موجودة» ليست سوى الاسم القديم للإلهة موئيرا (Moïra)*!.

كلّ شيء يتغيّر من اللحظة التي يتبدّل فيها القضاء الأعمى داخل الله إلى

---

(14) من هنا إمكان تقريب *theion* من *deinon* ومن الغرابة المُقلقة للوجود، وهو الإمكان الذي جدّده هايدغر الأخير في تصوّره لِـ «الإله الأخير».

(*) إلهة يونانية قديمة.

حياة وجدانية، أي إلى «حبّ هو الأول دائمًا والمتجدّد دائمًا والمُتيقّظ دائمًا» (GS 2, 178; 191) ووحده «الحاضر المُتوهّج» من الحبّ الإلهي، المُهدى دائمًا للبشرية، يُسوِّغ كوننا نتكلّم على «حاضر مُطلق». حينئذٍ فحَسْب نستطيع أن نتكلّم على «حدثٍ يحدث» (*ereignetes Ereignis*) يُضيف «واقعة» جديدة (شيلّنغ يقول «وضعية» جديدة) إلى فكرة الله، التي لم يَعُدْ فيها شيء سكونيّ البتّة، لأنَّ الأمر يتعلّق بـ «قوة ذات نفحة لامتناهية» (GS 2, 179; 192). قوة الحبّ الإلهي التي تظهر لدى متلقّيه «في كلّ لحظة»، بِما لا يعني بالضرورة أنّه يستشعرها في كلّ لحظة!

«اللحظة» (*Augenblick*): تلك هي أكثر المقولات الزمنية مُناسَبَةً لحاضِرِ الحبّ، الذي نُحسّ إحساسًا شديدًا وباهرًا بميزته الفريدة لدى بعض الصوفيين الذين يتحدّثون حينئذٍ، مثل جان دو لاكروا (Jean de la Croix)، عن «شعور الحبّ المُلتهب». والكلمة الألمانية تُشير أيضًا إلى فكرة إنارة الطريق: الحبّ وحده يملك القدرة على أن يُنير طريق الحياة.

لكن هل هذه اللحظات الخاطفة وتلك «الإشراقات» قادرة على مقاومة تأكُّلِ الزمن؟ وللتعبير عن ذلك بكلمات غبريال مرسيل (Gabriel Marcel) نقول إنَّها مسألة «الإخلاص الخلّاق». إنَّ الحبّ الفوري، «صعقة الحبّ»، «غير مُخلص» من حيث المبدأ، «ثُمَّ إنّ عليه، ليكون مُخلصًا، أن يجدّد في كل لحظة، وعلى كلّ لحظة أن تُصبِحَ عندَهُ نظرة الحبّ الأُولى [*Blick*]» (GS 2, 181; 194). وهذا الكلام لا يَصْدُقُ على متلقّي الوحي وَحدَهُ بل يَصْدُقُ كذلك على المُوحي نفسه. إنَّ الحبّ الإلهي، كما الحبّ البشري، عليه أن يبتكر «شكل استمراريته» الخاص به، وثمرة الإخلاص الذي يجعل «الحبّ يزداد يوميًّا»، وهو ما يحول بالتحديد دون أن يُطابِقَ «حالة نفسية عابرة [*Wallung*]» (GS 2, 182; 195).

ويُمكن أن نتصوّر، أوّلَ وهلةٍ، أنَّ فكرة الوحي تُرغمنا، ببساطة، على أن نُضيف إلى الصفات المرصودة لله («القدرة الإلهية، والحكمة، والرعاية الإلهية»، إلخ.) نعتًا إضافيًا: الحبّ. لكن ذلك قد يعني نسيان جوهر الأمر: «الحبّ ليس نعتًا، بل هو حدث» (GS 2, 183; 195)! ويُبيِّن روزنتسفايغ الفرقَ من خلال المُقارنة بالوجه البشري. إنّ شكله الذي يتجمّد نهائيًا في قناع الموتى يحظى بلا شكٍّ بوصف موضوعي من خلال إحصاء خصائصه: «أنف أفطس، وعينان كلٌّ

منهما كحبة اللوز، وذقن مائل»، إلخ. غير أنَّ البسمة التي «تُنير» وجهًا، أو الحزن الذي يُظلمه، ليست خاصّية للوجه، بل هي حدث! كذلك حين نقول «الله يحبّنا»، فلا نعني أننا نَصِفُ الله، بل نستحضر «حدثًا»، «حاضرًا». إنَّ روزنتسفايغ، برفضه أن يجعل الحبّ أُقنومًا، يؤكّد أنَّ «الوحي لا يعرف الأب الذي قد يكون «حبًّا شموليًا»؛ إنَّ حبّ الله موجود دائمًا في اللحظة وفي المكان الذي يحبّ فيه (GS 2, 183; 196).

هذا التشديد على البُعد الحدثي للحبّ الإلهي يوفّر له فرصة بروزٍ جديد بإزاء الإسلام، الذي يقدّمه تقديمًا غريبًا على أنه «ديانة البشرية» (GS 2, 183; 196). والأكيد أنَّ الله هو «الحبُّ الكلّي» والرحمن الرحيم؛ لكن هذه النعوت خصائص وليست أحداثًا. ينجم عن ذلك أنَّ فكرة الاصطفاء، التي لا يكون لها معنى إلّا إذا كانت عائدة إلى حدث الحبّ، تغدو غير معقولة. إنَّ الحبّ اصطفائي بالضرورة، غير أنَّ هذا «الاصطفاء» ليس مُنحازًا أبدًا.

لذلك ينبغي القول: «الله يحبّ»، وينبغي رفض الصيغة اللّازمنية للقول: «الله محبة». ومنذ أن بدأ روزنتسفايغ بتوضيح الطبيعة الشخصية والحوارية لـ الوحي راحت مذاهب شخصانية كثيرة تعترف بالانتسابِ إليه، من غير أن تُولِيَ الطبيعةَ الخاصة للنزعة الحوارية التي يُنادي بها اهتمامًا كافيًا. والعلاقة الحوارية لإله الوحي تنطوي، عندَهُ، على عدم تكافؤ، وذلك في الأقل لأنَّ «كلام الله»، خلافًا لكلام البشر، لا يُمكن فهمه مباشرة، بل هو يقتضي توسّط «كتاب الله». إنَّ الله الذي «يتكلّم» إلى البشر هو دائمًا إله «يُستَشْهَدُ به»! هنا يكمن «التلألؤ» الخاص بـ الوحي الذي تحدّث عنه ليفيناس[15].

ولا يُختَزَلُ تحليل روزنتسفايغ في مجرّد علاقة أنا ـ أنت، بل إنّه يميّز كيفيات نوعية كلامية، كالاستفهام، والنداء، والأمر، والإيعاز، والبوح، والجهر بالإيمان، وصوت الصلاة. ويُمكن أن يُعَدَّ اهتمام روزنتسفايغ، انطلاقًا من اهتمامه بهذه الكيفيات، يفوق كثيرًا اهتمام بوبر (Buber) الذي قد يُعَدُّ رائد فلسفة الدِّين التي تسترشد بأفعال الحوار الخاصة باللُّغة الدِّينيَّة.

(15) Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974, p.196.

2. ماذا تُغيّر هذه النظرة إلى الحبّ الإلهي من فهم الإنسان لنفسه؟ العلامة التي ميّزت الإنسان المأسوي تمثّلت في تكبّره وعجرفته «البطولية». والحال أنّه إذا لم يكن الموضوع الأول لـ **الوحي** سوى حبّ الله، فليس لهذا التكبّر مُسَوّغ وجود. بل هو يُخلي المكان لزهوٍ مختلف وغريب جدًّا، وهو التواضع الواعي «لما يكون عليه المرء بفضل نعمة ربه **الأعلى**» (GS 2, 187; 200). وفي داخل هذا التواضع يرنّ صدى «الشعور بالتبعية المُطلقة» لدى شلايرماخر، غير أنّ روزنتسفايغ يُكمله بالشعور بثقة لا حدود لها، وهي المُعادل الأنثروبولوجي لـ «الإله الخفيّ».

والإنسان، الذي يستقبل بتواضع الحبّ الإلهي المتجدّد دائمًا، «لا يملك سبيلًا غير أن يجعل نفسه محبوبًا» (GS 2, 189; 201). وبذلك يكتشف ما كان يجهله حتى ذلك الحين: «أجمل ما في النفس» كما يتحدّث عنه بعض الصوفيين. وقد أثّر روزنتسفايغ فيهم، بإعلانه «أنّ أجمل ما في النفس لا يبدأ بالنمو إلّا في حبّ الله وَحدَهُ، الحبّ المتدفّق على صخرة الذات» (GS 2, 189; 202).

أليس هذا تصوّفًا مُتواكلًا رديء النوع، ويزيد من خطر نقد الإسلام الشبيه بـ «ديانة الفعل»؟ يُمكن تقديم مجموعة من الأجوبة عن هذا الاعتراض. والحقيقة أنّ اكتشاف النفس لا يعني أبدًا أنّ عواصف التحدّي قد هدأت إلى غير رجعة. فالنفس المحبوبة (النفس «الصوفية») ليست سلبية تمامًا، لأنّه يلزمها في الأقل أن تُواجه تحدّي الإخلاص، واختبار حقيقة ليل الحواسّ المُظلم، التي من غيرها يُصبح كلّ شيء مجرّد أحوال وجدانية مُتفاوتة في اندفاعها. هنا بالتحديد أدخل روزنتسفايغ فكرة الشهادة، مُشيرًا إلى أنّه بالإخلاص وحده تشهد النفس على إيمانها بمحبة الله، وهو اعتقاد يؤيّدهُ بنصّ من القبّالة kabbale* يذكر كلامًا منسوبًا إلى الله: «إذا ما قدّمتم الشهادة عني، أصير عندئذٍ الله ـ وإلّا فلا!».

والمسَوّغُ الثاني الذي لا يقلّ أهمية يتبيّن في التحليل الطويل الذي خصّصه روزنتسفايغ لـ «قواعد الإيروس اللّغوية» الخاصة بلغة **الوحي**، والذي يقدّم نشيد الأناشيد مثالًا باهرًا عنه. إذ يؤكّد هذا بلا شكٍّ أنّ «كلّ **الوحي** موضوع تحت

(*) بالعربية قبّالة، وهو تراث سرّي عبراني يتّسم بالباطنية. [المترجم]

التأثير الكبير لليوم الحاضر» (GS 2, 198; 211) في سِفر التثنية، الذي يمنعنا من أن نخلط بين الأمر بالحبّ (الوصية) وقانون إلزامي. لكن علمنا أنَّ الإنسان محبوب حبًا غير محدود ممّا لا يشكّل الكلمة الأخيرة عن كينونة الإنسان. ويبقى مُتلقّي الوحي كائنًا مرغوبًا فيه يدعو (يصلّي)، أو بالأحرى يصرخ، ككاتب المزامير: «أرجو ألّا تبتعد صلاتي وألّا يبتعد حبّك بعيدًا عني» (GS 2, 218).

ويُنهي روزنتسفايغ بذلك كتاب الوحي، بـ «صرخة السؤال المفتوح»، وهو يؤكّد «أنَّ الثقة الخفيَّة بالله تمنح النفس شجاعة هذا التمنّي وذاك التساؤل» (GS 2, 206; 219). لكن من غير أن يقدّم جوابًا، يفتح فضاء من التساؤل جديدًا في كنف فكرة الفداء.

«قواعد الباتوس» وفكرة الفداء

اختتم كتاب الوحي بالأمر الثاني الأساسي غير المفصول عن الأول: «كما يحبّك، أحبّ نفسك أيضًا» (GS 2, 228; 242). إنَّه يجعلنا نَعْبُرُ من الوحي إلى الفداء، كاشفًا لنا عن منظور عالم ينبغي إنقاذه، وهو الخلاص أو الفداء الذي باتت النفس تتحمّل مسؤوليته بعد أن خاضت تجربة حبّ الله: «مع هذه الوصية، تغادر النفس الناضجة البيت الأبوي للحبّ الإلهي لتخرج وتجوب العالم» (GS 2, 229; 243).

وما دامَ إله الوحي هو إله الفداء أيضًا، فإنَّ منظورات جديدة تتكشّف بداية على الصعيد البشري والدنيوي.

1. ما دامت المحبة تجربة داخلية في النفس ولم تُصبِحْ فعلًا (أي ما دامت هذه المحبة لم تؤتِ ثمارها في العالم)، فإنَّ النفس الدِّينيَّة، التي تبقى «خرساء طرشاء بإزاء كلّ ما ليس هذا الواحد الأحد» (GS 2, 244; 230)، تُشبه أيضًا الذات المأساوية، مع فارق بسيط يتمثّل في أن تكبّرها تحوّل إلى تواضع. إنَّ المتصوِّفينَ ستستهويهم غواية أن يصرخوا بصوت عالٍ: فليذهب هذا العالم إلى الجحيم بشرط أن أُخلّص نفسي! وقد عكَفَ روزنتسفايغ على تحرير الاتهام ضِدَّ الصوفي الذي «لا يعدو أن يكون وعاء الانبهارات التي يتلقّاها» والذي «يُمضي حياته في الانتظار بدلًا من السير إلى الأمام» (GS 2, 233; 246).

ولكي يكون الصوفي جديرًا بفكرة **الفداء**، عليه أن يصير قدّيسًا، لأنَّ القداسة هي الانتقال من المحبّة بصفتها إحساسًا إلى المحبة بصفتها فعلًا. والقداسة هي «الصورة التي يتّخذها الإنسان المُغلق على نفسه حين يتحوّل إلى إنسان مُنفتح كلّيًا على الانتظار والسير إلى الأمام، على التجربة المَعيشة في النفس وعلى الفعل المسكون في النفس» (GS 2, 233; 247). وخادم الرب هو ذاك الذي ينفّذ الوصية الثانية تنفيذًا كاملًا، وهي وصية غير مُنفصلة عن الأُولى، وهو ما يجعله «الإنسان الكامل، أي الذي يعيش، بلا شكٍّ، في **المُطلق**» (GS 2, 236; 250).

وهذه النظرة إلى الإنسان الكامل تستتبع نقدًا جديدًا للإسلام بصفته «دين الواجب»، وصولًا إلى **الجهاد**، الحرب المقدّسة. ولا يُغفل روزنتسفايغ بلا شكٍّ أنَّ أوروبا المسيحية ارتكبت فظاعات **كمحاكم التفتيش**، وظلّت تزعم أنّها تُدافع عن دين المحبة. لكن حُكمه لم يتناول سلوك المؤمنين في مختلف الديانات، بل تناولَ الشكل الداخلي للمواقف الدِّينيَّة. وفي هذا الإطار، أشار إلى الفرق الأساسي بين تصوّر يضع الفعل في خانة الطاعة لشريعة جامدة وتصوّر يَهَبُ الأولوية لوصية المحبة.

2. يتغيّر معنى العالم هو أيضًا عندما ننظر إليه في ضوء فكرة **الفداء**. إذ رأى روزنتسفايغ أنّ «العالم هو القطب الآخر الذي يميل إليه حبّ القريب» (GS 2, 243; 257). إنَّ **محبة العالم** *amor mundi* الذي نصبت حنًّا أرندت نفسها مُحاميًا فصيحًا عنه في كتابها **شرط الإنسان الحديث** يجد أساسه في الواقعة المُزدوجة الآتية: العالم، بصفته شيئًا مخلوقًا، يتجدّد بكلّيته، في كلّ لحظة؛ **والوحي** يُعلّمنا أنه لم يبلغ بعد صورته النهائية، صورة **مملكة الله**.

إنَّ «العالم هذا المُستمرّ في صيرورته» (GS 2, 244; 258) هو الذي يتولّى الإنسان شأنه من موقعه بصفته متلقّيًا لـ **الوحي**. وبدلًا من الكلام، على طريقة فيبر (Weber) وغوشيه (Gauchet)، على «تحرير العالم من الأوهام»، يراهن روزنتسفايغ على الفرضية المُعاكسة. فليس في العالم (الكون) اليوناني والأفلاطوني والأرسطي شيء مُثير للقلق أو سحري أو يُفلِتُ من الرقابة، ويشعر الإنسان أنّه يعيش فيه مُطمئنًا كأنّه في بيته. ولا يظهر بصفته عالَمًا مسحورًا وساحِرًا إلّا في نظر من غادروه لأنّهم خاضوا تجربة **الوحي**.

وينبغي عدم اتهام العلم وحده بالمسؤولية الأساسية عن هذا التحرّر من الأوهام وإزالة السحر عن العالم، لأنَّ العلم يمارِسُ عملًا مختلفًا تمامًا: إنَّه يُذيب العالم في مجرّد نظام من التمثّلات الذهنية، على ما نادى به شوبنهاور) من غير توقّف. إنَّ المُهمّة تقضي بتحويل العالم إلى كائن حيّ، إلى جسم استثنائي يتمتّع بفرديته الخاصة.

لكن هل يستبق روزنتسفايغ هنا نظرة تايلهارد دو شاردان إلى صعود يتجه نحو «علياءَ» مُلغزة؟ ولا ينبغي البحث عن نسخة فلسفية وروحية لنظرية التطوّر، بل ينبغي التفكير في نتائج العقيدة الخلاصية اليهودية (messianisme). ولأنَّ مملكة الله لم تأتِ بعد، فإنَّ أية مقولة مأخوذة من تاريخ العالم (البشري أو الكوني) لم تُنصفها. وستأتي مملكة الله «في صورة أبدية»، بما يعني، عندَ روزنتسفايغ، أنَّ «تناميها ضروري بلا شكّ، وأنَّ وتيرة هذا التنامي غير محدّدة، أو لمزيد من الدقّة: أنَّ التنامي ليس له أية علاقة بالزمن» (GS 2, 250; 265).

وقد دفع ذلك روزنتسفايغ إلى توجيه سؤاله النقدي السادس إلى الإسلام: هل هو قادر على التدبّر في مثل هذا التنامي للعالم المُتّجه نحو الحقيقة غير المرئية لمملكة الله؟ مرة أخرى أيضًا، يأتي جوابه سلبيًّا: يتوقّف الإسلام عند مقولة غير مُناسبة وهي مقولة «التقدّم التاريخي». لذلك يَصِفُهُ روزنتسفايغ بأنّه «دين التقدّم» (GS 2, 251; 265) الذي يُخفي، شأنُهُ شأنُ فلاسفة التاريخ المحدَثينَ أيضًا، «وجوب انتظار النهاية في أية لحظة» (GS 2, 252; 267).

ووضَعَ عنوانًا عامًّا: «قواعد الباتوس» (الانفعال)، لتحليل المقولات اللُّغوية الخاصة بلغة الفداء. وقد يكون ذلك مُفاجئًا، إذا كنا ننتظر، بالأحرى، عبارة «قواعد البراكسيس *praxis* أو قواعد الفعل». إذ فكَّرَ روزنتسفايغ في فعل خاص جدًّا يجمع بين الفعل والباتوس (الانفعال)، صلاة الشكر المُشتركة التي تجد صورتها كاملة في المزمور 115، «الوحيد من بين المزامير الذي يبدأ وينتهي بكلمة نحن مع التشديد» (GS 2, 280; 297). فهو يبدأ بالطلب: «ليس لنا، يا يهوه، ليس لنا، بل لاسمك المجد»، وينتهي بالنداء: «لا، الأموات لا يمدحون يهوه، ولا كلّ أولئك الذين ينزلون إلى الصمت؛ بل نحن الأحياء، نحن الذين نشكر يهوه من الآن وإلى الأبد». هذه الكلمات التي تُشير إلى أنَّ الحياة تصبح خالدة في نشيد

المدائح الأبدي لـ الفداء (GS 2, 281; 298) كانت، كما يُبَيِّنُ روزنتسفايغ لِقرّائه، آخر الكلمات التي قالها علانية هرمان كوهين، أُستاذه في فلسفة الدِّين.

المُستقبل المُطلق: هل يُمكن التفكير في الإسخاتولوجيا؟

إنَّ روزنتسفايغ، بطرحه سؤاله الأساسي الثالث، حثّ خُطاهُ نحو الجزء الثالث من **نجمة الفداء**: هل يُمكن أن نصلّي لمجيء مملكة الرب؟ المملكة ليست إلّا لأهل العُنف الذين يكتفون بصورة العالم التي لم تكتمل بعد؟ ويُبَيِّنُ عنوان التأمل التمهيدي الطويل الذي خصَّصه روزنتسفايغ لهذا السؤال إلى أيّ حدّ يطرح هذا العنف السؤال: «الطاغية!» «*In tyrannos*»، مُستهدفًا مُختلف تعبيرات العنف السياسي الذي يشغل موقعًا مُهمًّا في تحليلات الجزء الثالث من المؤلَّف، ومُستهدفًا أيضًا الأشكال المقنّعة للاستبداد الروحي.

فعل الصلاة وإغراءاته.

ما يهتمّ به روزنتسفايغ ابتداءً هو التعبيرات الدِّينيَّة عن هذا العنف، وذلك بتحليل الإغراءات التي تتربّص بالإنسان المؤمن حينما يصلّي: «ليأتِ **مَلَكوتك!**» وكذلك الأمر في حرية الصلاة (التي لا تُقَارَنُ أبدًا «بأعمال شاقة» دينية!) كما هو الحال في أيّ شكل من أشكال مُمارسة الحرية: «الحرية والإغراءات على حَدٍّ سواء؛ ولا حرية من غير أخطارٍ أيْ من غير إغراءات، وهي لا تكون أَشَدَّ إلّا حين يطلب الإنسان من الله أن يأتي بـ **مَلَكوته**. إنّ التحليل الذي يقدّمه روزنتسفايغ لهذه الإغراءات دقيق وحاذق بقَدْرِ ما هو مُضلِّل ومحيِّر.

ويتمثّلُ الإغواء الأول في «استعجال **المَلَكوت**» (*Erzwingung des Reichs*) [GS 2, 297; 315] من خلال تعجيل قدومه، وهو ما يحدث عند اللزوم بمُؤازرة إله لا يتدخّل كثيرًا في شؤون العالم. فالمتديّن المتحمّس، المتنوّر بالله، يتصرّف إذن كطاغية، وهو سلوك يجد أفضل تعبير عنه في صورة توماس مونتسر (T. Müntzer) الذي مثّل، كما سنرى لاحقًا، البطل الرمزي لإرنست بلوخ (Ernist Bloch). وما غاب عن البال في هذه الحالة هو أنَّ مملكة الله، شأنُها شأنُ الحياة، «لا تُؤخذ عَنوةً، بل تنمو وتكبر» (GS, 2, 302; 320). إنَّ نفاد الصبر الدِّيني الذي يتحوّل بسهولة إلى تعصّب مسألة عقيمة: «الأرض التي يفلحها المتنوّر بالله قبل الأوان لا تُؤتي ثمرًا» (GS, 2, 302; 321).

والصورة نفسُها للنمو غير المرئي ولزمن النضج تَصْدُقُ على الإغواء المُعاكس، إغواء الآثم الذي يُريد تأخير مجيء **المَلَكوت**. فما دامَ الآثم «بمنأى عن المحبة»، والآثم ليس المجرم فحَسْب، بل هو كذلك «الصوفي المُتكتّم» [*der mystishe Heimlichtuer*] والمنافق المُتظاهر بالتقوى، فهو «يُطيل أمد مجيء **المَلَكوت**» (GS 2, 305-306; 324).

فهل يُمكن إذن أن توجد صلاة مُناسِبَةٌ لقوانين تنامي **المَلَكوت** نفسه؟ هناك، عندَ روزنتسڤايغ، شكلان من التعبير النَّموذَجي: الأول تَفَوَّه به غوته غير المؤمن، الذي طلب من قدره «أن يُعطي الزمن وقته»: «لتكنْ سعادتي كثيرة حين أتمكّن من إنجاز ما بين يدي من عمل يومي» (GS 2, 306; 325). والشكل الثاني لا يُمكن تحديده إلّا في نهاية تأمّل تاريخي طويل يرتبط مُباشرة بفلسفة الدِّين، كما سبق أن حدّدناها.

عصور التاريخ المسيحي الثلاثة.

في إطار التحليل الطويل، الذي شملَ أكثر من خمس عشرة صفحة، والذي خَصَّصَهُ روزنتسڤايغ لصلاة غوته الذي رأى نفسه كأنّه «المسيحي الوحيد على الصورة التي كان المسيح قد أرادها له»، عرض أيضًا بإيجاز النظرة التي كوّنها عن العصور الكبرى التي قطعها التاريخ المسيحي.

ويبدأ كلّ التحليل من تعريفٍ كيركيغارديٍّ تقريبًا لما يعنيه أن يكون المرء مسيحيًا: «أن تكون مسيحيًا لا يعني الإقرار ببعض المُعتقدات، أيًا تكن تلك المُعتقدات؛ ولا يعني أن تكون قد وضعت حياتك تحت سيادة حياة أُخرى، حياة المسيح، وإنْ حَدَثَ ذلك فلن تعيش بعد ذلك حياتك الخاصة إلّا انطلاقًا من القوة التي تتفجّر من هناك» (GS 2, 308; 327). و«المُعتقد» الكامنُ وراء كلّ المُعتقدات، ومنها الاعتقاد الأساسي المتعلّق بـ **الثالوث المقدّس** (GS 2, 309; 328) هو اعتقادُ ضرورة «السَّير وراء **المسيح**» (*Nachfolge Christi*).

وفي مجرى التاريخ المسيحي، مورست على التوالي طرائق متعدّدة من هذا «السَّير». لقد تتبّعَ روزنتسڤايغ آثارَ جواشيم دو فلور (J. de Flore)، فطوّر تفسيرًا مُبتكرًا للممالك الثلاث المتتالية، **عهد الأب**، و**عهد الابن**، و**عهد الروح القُدس**.

1. **المملكة الأُولى هي مملكة الكنيسة الرومانية، مملكة القدّيس بطرس.** وليست هذه المملكة رومانية لأنَّ خلفاء بطرس اتخذوا روما مقرًّا لهم فحَسْب، بل هي رومانية كذلك لأنَّها ورثت الإمبراطورية الرومانية وقلبت كلّ قِيَمها. فهي تُواصل حركة التوسّع الذي يبشّر بالكنيسة الأُولى، من القدس إلى روما، وهو التوسّع الذي وصفه لوقا في **أعمال الرسل**، امتدادًا إلى ما وراء حدود الإمبراطورية القديمة: «رسل الخليفة بطرس اجتازوا حدود الإمبراطورية الرومانية *limes*: إنَّهم ذهبوا بعيدًا لتعليم كلّ الشعوب؛ فالكنيسة لم تضع لنفسها حدودًا خارجيَّة كما فعلت الإمبراطورية: إنَّ أية حدود لا يُمكن أن ترضيها أساسًا، لأنَّها لا تعرف حدودًا» (GS 2, 330; 329-330).

وميّز روزنتسفايغ الكنيسة الرومانية بأربع خصائص. فهي تفضّل التوسّع الجغرافي، وهو ما لا تزال تقرّ به برامج التنصير الحديثة العهد، حين تتحدّث عن «أُوروبا مسيحية من الأطلسي إلى الأورال»! والميزة الثانية هي العلاقة التي تُقيمها مع أعضائها: **الأم والسلطة** *Mater et magistra*! إنَّ كنسية روما التي تسمّي نفسها «**أمّنا الكنيسة المقدّسة**» تضمن لكلّ فرد من المؤمنين حِمايةَ الأُمِّ، مُطالبةً إيّاهُ في مُقابلة ذلك بطاعة الابنِ. إنَّ مبدأ عملها **داخليًا** *ad intra* **وخارجيًا** *ad extra* هو المحبة؛ المحبة هي التي تدفع المبشّر إلى التقاءِ من يسكنون المقابر، وهي **الرباط الموحّد** *vinculum unitatis* بين أعضاء الكنيسة. وهي أخيرًا تفضّل مبدأ الرؤية والتجسّد رافضة أيّ تعارض بين الجسد المؤسّساتي المرئي والروح اللّامرئية.

هذه الميزات الأربع، التي كانت تُشَكّل قوة كنيسة روما عندَ روزنتسفايغ، تُحَدِّدُ كذلك قوّتها. فبقَدْرِ ما سمحت لها أفعالها بالتغلّب على العالم الوثني القديم، وجدت صعوبة في توضيح موقفها من فكر ذاك العالم. إن اللاهوت الدفاعي لدى آباء الكنيسة، وأكثر منه الحُجج السكولاتية (الكلامية)، تُبيِّنُ أنَّه «لمُحاربة الفلاسفة الوثنيين كانت المحبة في مستوى هذه المُهمّة، لكن في مواجهة الفلسفة الوثنية، كانت أسلحتها ضعيفة» (GS 2, 311-312; 331). وما لم يكن متوقّعًا في مثل هذا النوع من الاشتغال، هو إمكانُ أن تعيش نفوس وثنية مجددًا «في كيان العالم المتنصّر» حيث قدّمت لنا مرحلة النهضة (الأوروبية) الكثير من الأمثلة الشهيرة لها.

2. لهذا شهدنا ولادة صورة دينية جديدة للوجود المسيحي، هي صورة الكنائس المتحدّرة من حركة الإصلاح الدّيني التي فجّرت «جسد العالم المسيحي» (GS 2, 313; 332). والسِّمات المميّزة لـ «عصور بولس» تُعارِضُ كُلُّها الملامح المميّزة للكنيسة الرومانية. وفي مُقابَلَةِ التوسّع الجغرافي، طرح الإصلاحيون «التبشير الداخلي». والمساحة التي سعوا إلى استغلالها هي المساحة الداخلية غير المرئية للنفوس المدعوة إلى الاهتداء إلى الإيمان. وفي مقابلة مبدإ الأُنوثة والمُعلّمة في كنيسة الأُمومة والسلطة (الطاعة) طُرح المبدأ المذكّر المتعلّق بإيمان يرتكز على (المسيح)[16]. والمحبة الإلهية التي أظهرت خِصْبَها في الأعمال، تتعلّق بالإيمان الذي لا تُسَوِّغُهُ هذه الأعمال، على ما نادى به لوثر في مبدإ (*Sola fide*، **الإيمان وحده**). وأخيرًا، نجد التشديد على الجسد المرئي للكنيسة يُخلي الساحة للتثمين «الروحي» الذي يجد أحد أكثر تعبيراته الموسيقية عمقًا في موسيقى باخ (Bach).

لقد وضّح روزنتسفايغ، على غِرار ما فعل حِيال كنيسة بطرس، حدود هذه الصورة الكنسية الثانية. إنّ ثغرات التوجّه حصريًّا نحو الجوهر الروحي الصافي للإيمان قد ظهرت على أبعد تقدير عندما طالب المثاليون الألمان، بدءًا من هيغل، بأن يكونوا الورثة الشرعيين لـ الإصلاحيين. وبعد العقيدة القروسطية بشأن الحقيقة المُزدوجة جاءت العقيدة اللوثرية بشأن السلطتين (المملكتين)، التي أحدثت تعارضًا بين الحقيقة الداخلية المحضة للإيمان والحقيقة الخارجيّة لعالم يزداد عَلْمنة شيئًا فشيئًا، بحيث إنّ البروتستانتية الليبرالية جعلت هذا «الاعتراض المُتبادل للإيمان على العالم، وللعالم على الإيمان، مادته الأساسية» (GS 2, 313; 333). وقد كانت التّقوية (من تيارات البروتستانتية) مُحاولة يائسة للاحتفاظ، بأيّ ثمنٍ، بأوّلية الحياة الباطنية، مع مُحاولة استئناف العمل الخارجي انطلاقًا من ذلك (GS 2, 314; 333).

ولم يُغْفِل مؤرّخ المسيحية وفيلسوف الدِّين الإشارة إلى أنّ هذا التحليل

---

(16) في عصر حركة الإصلاح الدّيني عُثر على آثار أيقونات تجسّد هذا الانتقال من المؤنّث إلى المذكّر في تحوّلات النّموذج التقليدي للعذراء بالمعطف الواقعي الذي نقله بعض الرسّامين، مثل كراناش (Cranach)، هكذا ببساطة، إلى صورة المسيح.

تجنّبَ تمامًا التحدُّثَ عن الأرثوذكسية. غير أنَّ التصنيف الذي يعرضُهُ روزنتسفايغ بإيجاز لا يُريدُ أن يكون إمبيريقيًّا ولا تفسيرًا سببيًّا. إنَّه يصف فحَسْب بعض الإمكانات النَّمُوذَجيَّة لفهم الوجود المسيحي بصفته تقليدًا لـ سيرة المسيح *imitatio Christi*، وهذه الملحوظة تكتسب أهمية خاصة لفهم التعريف المُدهش للصورة الجديدة، صورة كنيسة يوحنا التي لم تأتِ بعد.

3. منذُ اللحظة التي انشطر فيها جسد الكنيسة المرئي إلى عدد من «الطوائف» و«المذاهب» التي خاضت حربًا لا هوادة فيها، أخذت تبرز تدريجيًّا طريقة ثالثة في فهم الوجود المسيحي في العالم، مبدؤُها الأنثروبولوجي الأساسي هو «مجرى الحياة» (*Lebensverlauf*)، أي ما نُسمّيه في أيامنا «الوحدة السردية للحياة». و«القدر» و«المصير» الشخصي الذي يتوجّه إليه غوته بصلاته، يمثّل، عندَ روزنتسفايغ، «عهدًا جديدًا، عهد المسيحانية المُكتمل» (GS 2, 315; 334).

والطريقة الأولى لتمييز هذا الاكتمال تقضي بالقول إنَّ هذا العهد الجديد وضع حدًّا للتعارض التقليدي بين المؤمن المسيحي والوثني. فغوته وثني كبير زعم أنه أفضل المسيحيين! وذلك يعني، بعبارات سياسية، أنّ كلّ الشعوب في الغرب باتت ترى نفسها، منذ الآن، شعوبًا «مسيحية»، بحيث لم تَعُد تحتاج البتَّة لا إلى تبشير خارجي ولا إلى تبشير داخلي. لقد غدت العَلْمنة إحدى النتائج الأساسية لهذا المُعطى الجديد.

ومن يتحدّث عن «المصير» يتحدّث أيضًا عن «الرجاء». ففضيلة الرجاء «الإلهية» (ألا تزال «إلهية»؟) أقوى من المحبّة التي وضعتها كنيسة القدّيس بطرس في المقدّمة، وأقوى من الإيمان الذي تُفَضِّلُهُ الكنائس «البولسية» المتحدّرة من حركة الإصلاح الدّيني. «الرجاء هو الذي يُصبح أكبر الثلاثة» (GS 2, 316; 336)، كما صرّح روزنتسفايغ متأثّرًا بالنشيد البولسي عن المحبّة في رسالة القدّيس بولس إلى الكورنثيين.

وغوته «أمَلَ مثلما أَحبَّ أُوغسطين ومثلما آمن لوثر». والرجاء يفترض «روحًا طفولية» تنطوي على المُخاطرة بنزعة طفولية ما: «الحبّ كان أُنثويًّا جدًّا، والإيمان مذكّر جدًّا، الرجاء وَحدَهُ يُذكّر الطفل دائمًا» [*die Hoffnung ist immer kindlich*] (GS 2, 316; 355-336). فأي نوع من الكنائس بإمكان هذا الأمل أن

يبنيه؟ فالذي رآه روزنتسفايغ أنه «لا يخلق الرجاء كنائس جديدة» لأنَّ إنجاز يوحنّا ليس له شكل خصوصي» (GS 2, 316; 336). وذلك لا يعني أنَّه لا يُصبح قادرًا على التجسّد في حركة تاريخية، كما تبيّن الحركة السلافيّة التي دلّت على «دخول الروس في الفلك المسيحي»، تمامًا كاستيعاب اليهود (GS 2, 317; 337).

ويُحتملُ أن يكون روزنتسفايغ قد فسّر في المنحى نفسه ولادة الحركة المسكونية والحوار بين الأديان اللذين بدآ يظهران في أيامه: «إنَّها ليست كنيسة نؤسّسها؛ فهي لا يُمكن إلا أن تنمو» (GS 2, 317; 337). ويبدو لي أنّ ثَمَّةَ مؤشرين إضافيين يدافعان عن هذا التأويل.

ويُشير روزنتسفايغ، من جِهة، إلى أنّ «على المسيحي»، في هذا التصوّر التاريخي، «أن يهدي الوثني فورًا إلى ديانته». وهذه الهداية تمرّ باليهودية: منذ اللحظة التي بدأت تكتمل فيها الأزمنة، ربَّما أصبح اليهودي الذي استقبله العالم المسيحي هو الذي يتحمّل مسؤوليته هداية الوثني الذي في داخل المسيحي. ذلك لأنَّه في داخل دم اليهود يستمرّ الرجاء في صورة الدم (*blutmäßig*) الرجاء الذي نسيته المحبة بسهولة، والذي يعتقد الإيمان أنَّ في إمكانه الاستغناء عنه» (GS 2, 317; 337). ويضعنا هذا الإعلان على طريق التحليل المُقارن للأُخرويات اليهودية والمسيحية، وهو التحليل الذي يُشكّل موضوع القسم الثالث من نجمة الفداء المَخَصَّص للمُستقبل المُطلق.

وقد بدا ظهور الماسونية بمنزلة مُحاولة، محكومة بالإخفاق، لبناء كنيسة يوحنا، مع إغفال كونها لا تُبنى بل تنمو. وهذه الكنيسة لا تحتاج إلى بنّائين ولا إلى مهندسين، بل لا تحتاج إلّا إلى رجال ونساء أحياء حقًّا.

إنَّ روزنتسفايغ، من موقع إقراره لكلّ واحدة من هذه الكنائس الثلاث بطريقتها في الصلاة، ربط نظرته التاريخية بتحليله للصلاة من أجل قدوم المملكة. فالأولى تعتمد الجسد لبلوغ المحبة: «ارحمني، أنا الصياد المسكين». والثانية تمرّ من خلال السؤال الذي يسيطر على كلّ مسار لوثر الدِّيني: «كيف لي أن أجد الله الرحيم؟ [*Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?*]» (GS 2, 318; 338). والثالثة تخصّ غوته، الذي يقدّمه روزنتسفايغ بمنزلة «الأب الأول لكنيسة يوحنا» (GS 2, 318; 337). وهي تفتتح في الوقت نفسه عصر الثورات الكبرى حيث تقترن فكرة المَلَكوت، بقوة أكبر، بمشاريع التحرّر السياسي.

وتحت شعار الرجاء راح الدِّين يُحاول أن يُصبحَ تاريخيًّا تمامًا. في حين كان في الإمكان، إن صحّ القول، أن يرى نمو المملكة في المرحلة الأولى على خريطة المبشّرين الجغرافية (GS 2, 320; 339)، أما في المرحلة الثانية، حيث لم يكن يوجد تاريخ غير تاريخ التحوّل الدِّيني السرّي والتحوّل الحيويّ نحو الإذعان لطاعة الإنجيل، فإنَّ المعنى التاريخي، الذي جعله الأمل مُمكنًا، غاص، إن صحّ القول، في تناهيه الخاص.

وفي مُواجهة هذا التناهي السعيد رفع روزنتسفايغ إيمانَهُ الراسخ بأنَّ الزمنيّة لا يُمكن أن تُطابِقَ الأبدية، ولو كان صحيحًا أنَّ الحياة ينبغي أن تُصبحَ زمنية تمامًا قبل احتمال أن تُصبحَ أبدية. وينبغي على الصلاة من أجل قدوم المملكة أن تحمل آثار الانزياح. وهي لا تُصبحُ صلاة أصيلة إلّا إذا كان الذي يصلّي يتوسّل إلى الله بيدين اثنتين، يد طفل العالم غير المؤمن ويَد ابن الله.

الحياة الأبدية والطريق الأبدي:

تكامل يتعذّر تجاوزه بين اليهودية والمسيحية.

انطلاقًا من هذه الافتراضات المُسبقة، حاول روزنتسفايغ أن يفكّ رموز المستقبل المُطلق لـ الفداء، كما ظهر في صورته التاريخية في الإسخاتولوجيا اليهودية والمسيحية. والمُشترك بينهما هو الإيمان الراسخ بأنَّ الأبدية ليست «ما وراء» لا سبيل إلى معرفته، ولا علاقة له البتَّة، من حيث المبدأ، بالتاريخ البشري، المختوم بخاتم المحدودية النهائية، بمعناها الصحيح، المُستقبل المُطلق، فالفداء هي إسقاط الأبدية هذا في الزمن نفسه الذي يجعل ممكنًا «تحويل الأبدية إلى زمن حاضر» (GS2, 342). والمكان الوحيد الذي يُمكن أن يتحقّق فيه اللقاء بين الزمن والأبدية هو زمن الطقوس المقدس. وعلى خلفية تأويل الزمن الطقوسي الذي يُحاول فكّ رموز «الأشكال الاجتماعية للأبدية»(17)، بسط روزنتسفايغ، في كتابيه الأوّلين، تأويله للوجود اليهودي والمسيحي. وكلّ احتفال طقوسي يقدّم لنا بمعنى ما «صورة متحرّكة للأبديّة».

(17) Stéphane MOSÈS, *Système et Révélation*, p.175.

والحال أنّه لا يوجد إلّا ثلاثة أشكال مُحتملة يُمكن بها أن تنتقل الأبديّة إلى داخل الفكر. ومن خلال المُقارنة بينها، أو جمعها، يكتمل بناء صورة النجمة، الرمز الوحيد للخلاص.

1. الشكل الأول يُوضع تحت شعار «**الحياة الأبدية**» التي ترمز إليها **النار**. وهو يجد تعبيره التاريخي في الشعب اليهودي «الشعب الخالد» (GS 2, 364)، الوارث الشرعي الوحيد **للوعد** بالحياة الذي حظي به إبراهيم بعد أن غادر أرض ولادته ليدخل في بلاد لم يكن قد وُلد فيها قطُّ. ولأنَّ صِلته بالأبدية مُرتبطة مباشرة باستمرارية الحياة، يمثّل الشعب اليهودي هذه الأبدية في أكثر صُوَرِها تكثيفًا وتركيزًا التي ترمز إليها النار.

وإذا كان الشعب اليهودي يستحقّ أن يُسمّى «الشعب الخالد»، فلأنه شعب الوعد: «في حين يجب على كلّ شعب آخر يطلب الأبدية أن يستعدّ لنقل شعلة الحاضر إلى المستقبل، ويُمكن هذا الشعبَ وحده أن يستغني عن استعدادات الانتقال تلك؛ فهو لا يحتاجُ إلى تعذيب روحه، لأنّه يملك، في جسده المخلّد في صورة طبيعية، ضمانَ أبديته» (GS 2, 353). ومن وجهة نظر مثلثة الأضلاع، وهي العلاقة بالأرض، وباللُّغة، وبالشريعة، نرى أنّ الشعب اليهودي شعب مُقتلع من أرضه ومعزول، وهو يدين لهذا الاقتلاع بضمانِ أبديته. وهو، في فرادته نفسها، يمثّل كونية من نمط مختلف عن الكونية التي تزعمها الفلسفة.

إنَّ الشعب اليهودي، وهو يعيش خلاصه الخاص، مستبقًا **الأبدية في كلّ** لحظة، قد نذر نفسه لِـ «سياسة انتظار المسيح المُخلص»، أي إنّه ليس «الشعب المختار» إلّا لأنّه ظلّ طويلًا يرفض أن يتخذ شكل دولة خاصة به، وهو ما يجعلُهُ نشازًا دائمًا **للدول** التي تُطالب بأن تكون «أبدية».

2. الاحتمال الثاني لتلاقي الزمن **والأبدية** هو «**الطريق الأبدي**»، أي المسيحية الذي يُشير إليها روزنتسفايغ برمز **الأشعة**. إنَّ ليل الأزمنة الطويل يُنيره إشعاع ذاك الذي يُقِرُّ الدِّين المسيحي بأنّه الله الذي تجسَّد، والذي عرّف بنفسه قائلًا: «**أنا الحقيقة**، أنا **الطريق**، أنا **الحياة**». ومنذ أن وُلد المسيح والمسيحيون يعيشون في حاضر لا يُمكن أن يُلغيه شيء أو يُعطّله. وأيًّا تكن تقلّبات التاريخ، فإنَّ لهم ضمانَ عدم ظهور مفاجآت مُطلقة أبدًا قبل المجيء **الثاني** للمسيح، **الرجعة** (GS 2, 377).

وتَعُدُّ الكنسية المسيحية نفسها «طائفة **الطريق المسيحي**» (GS 2, 378)، وهو تحديد ذاتي نجد آثاره في مقطع من **أعمال الرسل** يصوِّر فيه المسيحيون بأنَّهم «أنصار **الطريق**». إنَّ روزنتسفايغ، في نعته المسيحية بـ «**الطريق** الأبدي» (GS 2, 397)، لا يقتصر على الإلماعِ إلى ثالوث المسيح المشهور: **الطريق**، **والحقيقة**، **والحياة**، بل هو كذلك يخصّ الدلالة الزمنية للفكرة. فخلافًا للشعب اليهودي، على الشعب المسيحي، **الكنيسة**، أن يبلغ **الأبدية** باجتياز الزمن. لهذا، فإنَّ المفهوم المركزي في النظرة المسيحية إلى الزمن هو مفهوم العصر. فمنذ مجيء المسيح، تعيش الكنيسة في الحاضر **الأبدي** لهذا **الحدث**.

وبينما تتناقل الأجيال إيمان الشعب اليهودي بـ «الإنجاب» (*Erzeugung*)، استمرت المسيحية في الوجود بفضل «الشهادة» (*Zeugnis*) التي قد تصل إلى درجة «الاستشهاد»، وهو ما يستدعي ضرورة دوام التنصير. إنَّ الكنيسة المسيحية تبشيرية في جوهرها.

لكن الثمن الباهظ لهذا التصوّر بين الزمن **والأبدية** يتمثّل، عندَ روزنتسفايغ، على كلّ الصُعُد، في أنَّ المسيحية تعرّضت لتوتّرات صراع لم تشهد اليهودية مثيلًا لها. وأجبرتها عُقدتها على محاولة بلوغ **الأبدية** في سماكة الزمن والتاريخ، وهو ما لم يحدث من غير بعض الإغواءات والتوتّرات، وقد أعلنت **الكنيسة** المسيحية نفسها، غيرَ مرة في تاريخها، أنها **مملكة** الله في الأرض.

ويكشف روزنتسفايغ عن مصدر التوتّرات المُلازمة للوجود المسيحي في عقيدة الثالوث بالذات. إنَّ الله الذي ليس واحدًا أحدًا عُرضة لتوليد روحيات متعدِّدة. فثمَّةَ روحية أبوية تَهَبُ الأفضلية لعلاقات الخضوع التراتبية؛ وعلاقات بُنُوّة تفضّل صِلَةَ الأخوّة؛ ونجد روحانيات نفسانية تهتمّ بلواعج القلب. ويُصبح المسيحي قادرًا على مقاومة هذه الإغواءات على نحوٍ أفضل كلّما كان أكثر قبَولًا لمواجهة الغيرية المُطلقة في الوجود اليهودي.

3 ـ لأنّنا لا نزال نعيش داخل الزمن، فإنَّ استباق **المُستقبل** المُطلق لا يُمكن أن يتحقّق إلّا بأشكال ثلاثة: إمَّا في شكل **الدولة** التوتاليتارية التي تدّعي استمرارها ودوامها إلى الأبد؛ وإمَّا في شكل ديني، في الإسخاتولوجيا اليهودية ـ المسيحية وتعبيراتها الطقوسية. وهنا تكمن الطريقة الوحيدة الأصلية لاستباق

«السماء الجديدة والأرض الجديدة» التي تتوجّه إليها الصلاة: «**ليأتِ مَلَكوتك**». و«**اليهودية والمسيحية هما، من بين الجداول الزمنية والتقويمات، عقارب أبديّة للزمن المتجدّد على الدوام**» (PN, 57).

وعبارَتا «**حياة أبدية**» و«**طريق أبدية**» تُشيران إلى تعارض لا يُمكن تجاوزه، ولا يُمكن **إلغاؤه** *Aufhebung*، ما دامَت الحياة البشرية قائمة. فمثلما أنّه لا يُمكن منع النار من إرسال أشعتها، لا يُمكن أن تنسى الأشعّة أنّها صدرت عن النار. إنّ روزنتسڤايغ دفع المُواجهة بين اليهودية والمسيحية، أكثر من أيّ فيلسوف آخر، إلى آخر مداها؛ وقد ظهر تكاملهما مؤسّسًا على نظام **نجمة الفداء**، وليس ذلك تعبيرًا عن رغبة تسامحية بل إنّه يقتضي، بعكس ذلك، إقرارًا بأن مواجهتهما ضرورية ولا يمكن تجاوزها.

وحتى إذا كان لليهودية والمسيحية علاقة **بالأبدية**، فهما ليستا سوى صور عابرة تُحيل على واقع أسمى يتسامى عليهما. فلا **الحياة** الأبدية ولا **الطريق** الأبدية في إمكانهما أن تَزعما أنهما كلمة **الفداء** الأخيرة. فهذه الكلمة تعود إلى الله وحده، أي إلى **الحقيقة الأبدية**. فالله وحده هو **الأول والآخر**، الذي يستطيع أن يُنجز عمل **الفداء** في اليوم الأخير مثلما أنجز فعل **الخلق** بإقرارِ يوم السبت. ورأى روزنتسڤايغ أنّه ما من شكّ في أنّ هذه **الحقيقة** الأبدية تسمح لنا بأن نفهم حقيقة الله، وبأن نفهم أيضًا حقيقة الإنسان والعالم.

وفي ضوء هذه الحقيقة الوحيدة تعلّم اليهودي والمسيحي كيفيَّة كشفهما عن أكثر إغواءاتهما خفاء: روحانية زائفة، وأنسنة الله وعولمة الله، والصوفية الروحانية الفردانية ووحدة الوجود من الجانب المسيحي، ونفي العالم واحتقاره وإعدامه من الجانب اليهودي (GS 2, 452). والصفحات الجميلة التي خصَّصها روزنتسڤايغ لنظرة المركبة (Merkabah) لدى النبي حزقيال وللفكرة الصوفية في تيه الشكينة (Shékina) تُبيّن الاتجاه الذي تذهب إليه خياراته المفضّلة.

وحتى إذا وجد لاهوتي مسيحي صعوبة كبيرة في المُوافقة على الطريقة التي يُعيد روزنتسڤايغ بها توزيع المفردات الثلاثة من ثلاثية يوحَنّا، «**الحقيقة، والطريق، والحياة**»، فإنّ للفلاسفة، كما للّاهوتيين، كلّ المصلحة في التفكير، على خلفية التجارب التاريخية بعد موت روزنتسڤايغ، في أُطروحتِهِ التي مفادُها

أنّ المسيحي الذي لا يُوجد في داخله يهودي يخسر نفسه (GS 2, 460) أو قد يُعَبِّرُ عن ذلك أكثر إيجابيّة، فيقالُ إنّ المسيحي واليهودي هما، أمام الله، زارعا **الكرمة** نفسها (GS 2, 462).

لكن كتاب **نجمة الفداء** ينتهي في خُلاصته بتحفّظ: في كنف **الحقيقة** الأبدية وَحدَها يُمكن أن يكتمل بناء النجمة. والأخير المنتظَر *eschaton* الذي يتسامى على ثنائية **الحياة** و**الطريق** هو **وجه الله** ووجه الإنسان الذي يعكس، في شكل تكوينه بالذات، صورة النجمة (GS 2, 498-499)، على ما يُوحي بذلك تفسير القبّالة. ويختتم روزنتسفايغ عمله التأمّلي بموضوعه وجه الله وبتفسيره الباطني كما فعلت القبّالة ذلك.

على تُخوم فلسفة الدِّين والفلسفة الدِّينيَّة: أمراض الفهم والشفاء منها

آمل أن تكون الأفكار السالفة قد أتاحت فرصةَ تسويغ إدراج كتاب **نجمة الفداء** داخل بحثنا عن ابتكار فلسفة الدِّين، ولو أنَّ الطبيعي أن يكون خطاب روزنتسفايغ أقرب إلى «الفلسفة الدِّينيَّة» منه إلى «فلسفة الدِّين». هذا ما يؤكّده الكتيّب الذي وضعه روزنتسفايغ بمنزلة المقدّمة الأدبية لكتابته الفكرية (**كتيب في الفهم السليم وغير السليم** *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*). وبعيدًا عن كونه مجرّد تسلية أدبية، فهو يرتبط مباشرة بالدروس الفلسفية التي قدَّمَها بين كانون الثاني/يناير وآذار/مارس من عام 1921 في دار التعليم *Lehrhaus*، حيث عالج موضوعاتٍ مثل العلم والإيمان، والبداية والنهاية، والفعل والمعاناة، والجسد والروح، والحياة والموت. وزيادةً على هذه الدروس، قدّم محاضرة تحمل عنوان «في استعمال العقل الإنساني السليم Vom Gerbrauch des gesunden Menschenverstands»، ناقش فيها الجذور الفلسفية لدروسه ولاسيّما النصوص المتعلّقة بالمثالية الألمانية من كانط إلى هيغل.

ويدلّ الكتيّب الذي يذكّر أُسلوبه ببعض كتابات كيركيغارد، على طريقته، على ما سبق أن ذكرناه في مقدّمتنا عن القرابة بين الفلسفة والمُمارسات الروحية. والمرض الفلسفي الذي تولّى روزنتسفايغ مُعالجته هو المثالية. إنّ القارئ مدعو في المقدّمة، إلى اختبار قدرته على الإقرار بأنّ المِحَكّ الفعليّ لحقيقة ما هو تأييدها بالوجود

كلّه: «التجربة هي الدليل الحقيقي [*Die Bewährung ist der Beweis*]» (LE 25; 18). هذا التصريح يتناغم مع أطروحة روزنتسڤايغ التي بموجبها يتطلّب الفكر الجديد المُستخدم في كتاب **نجمة الفداء** «نظرية خلاصية جديدة للمعرفة، تقيس الحقائق تبعًا للثمن المطلوب لتقديم الدليل عليها» (PN, 60).

وقد استقوى روزنتسڤايغ بهذا المبدإ ليُنَدِّدَ بفلسفة «كما لو أنَّ» التي اقترحها الفيلسوف النمساوي هانس فيهنغر (H. Vaihinger)، التي مفادُها أنَّ فكرة الله وفكرة الحرية أوهام ليست لهما آثارٌ عملية. وهذا «التركيب بين كانط المبسّط وصورة أقلّ سذاجة لنيتشه» (LE, 35; 29) ليسَ عندَ روزنتسڤايغ سوى تعبير يائس عن التطلّع إلى معرفة كلّية.

إنَّ الثقة باللُّغة العادية، قناة «الحسّ السليم»، هي التي تسمح بالمُضيّ بهذه التجربة حتى النهاية. والسؤال الأساسي هو معرفة مدى وجوب أن يتجمّد الفهم أمام «الأسئلة الأخيرة» التي لا حلّ لها والمُتعلّقة بالله والإنسان والعالم، والتي لا وظيفة لها إلّا أن تكون «أفكارًا ناظمة» للعقل، استنادًا إلى الحلّ الذي بشّر به كانط في فقرة «**الجدل** المُتعالي». وفي **الكتيّب** الذي يهتمّ بمسار الحياة، شبّه روزنتسڤايغ مثلّث الله والإنسان والعالم بـ «ثلاث سلاسل جبلية تتعرّج بينها مسالك الوجود» (LE, 55; 42). من هنا ينبع الحلّ العلاجي الذي يكتشفه **الكتيّب**: «تعزيز الفهم لهذه النقاط الثلاث، حيث ضعفت المقاومة»، وذلك بأن يُعَوَّدَ مجددًا «على التوالي هذه النظرات الثلاث الأساسية» (LE, 55; 43).

وبلغة تُحاكي اللُّغة الطبية العامية، يُفصّل روزنتسڤايغ أعراض «**الضربة الدماغية الفلسفية** *apoplexia philosophica* الحادة» التي يشكو منها العقل المُعاصر، والأدوية التي أثبتت عدم فاعليّتها: «حقنة نقدية» أو، بعكس ذلك، «حقنة تعبّدية» (LE, 57; 45). وخلف هذه التسميات، نجد النزعة النقدية والنزعة الإيمانية الروحانية (mysticisme) اللتين تمثّلان طريقين مُغلقين وخيمَي العاقبة.

وتُوضح صُوَر الجبال الثلاثة جيدًا الصعوبة التي يجد القارئ نفسه في مُواجهتها لدى قراءته كتاب **نجمة الفداء**. وتكمن المُشكلة في إيجاد وجهة نظر صحيحة تسمح بالتقاط القِمم الثلاث بنظرة واحدة بدلًا من أن تُخفي قِمّة منها رؤية القِمّتين الأخريين. إنَّ روزنتسڤايغ بقوله إنَّ تسلّق الجبل كلّه لم يحدث إلّا

مرة واحدة (LE, 60; 47) يُشير بلا شكٍّ إلى المأثرة التي يمثِّلها تحرير كتاب **النجمة**. إنَّ الكتيِّب يعرض علينا مسارًا أقلّ وعورة: إيجاد الاتجاه الذي يسمح لنا بأن نحيط، بنظرةٍ واحدة، بحياتنا العادية وبالقِمَم الأخيرة التي هي أكثر ارتفاعًا على صعيد الفكر (LE, 62-63; 48).

وشيئًا فشيئًا تُخلي اللهجة الخفيفة والمرحة في البدايات مكانها للهجة أكثر جدّية وحساسيَّة وذات درجة عالية من الكثافة الفلسفية. إنَّه تأمل فلسفي صارم، وتمرين روحي جدِّي يعرضه روزنتسڤايغ على قرّائه، متّبعًا ترتيبًا مُعاكِسًا لترتيب كتاب **النجمة**.

1. شرع في تأمّله بنقاش مفهوم «رؤية العالم» (*Weltasnschauung*). فما الذي يؤسّس إيماننا بواقع العالم، بدلًا من ألّا نرى فيه سوى قناع الوهم أو أن يُحدِثَ تعارضًا بين الطبيعة الإشكالية للعالم الخارجي ويقينيات **الأنا** المُستخرجة من الحتمية الداخلية؟ وهل ينبغي طرح حلّ «لاهوتي» على طريقة ديكارت، بأن نطلب من فكرة الله أن تكون الضامن الأخير لوجود العالم؟ لكن الله الذي ليس سوى «مُدَبِّر (أو حارس) لكلّ مظهر [*Verweser allen Scheins*]» (LE, 68; 45) هو الله الصوفي الذي لا يُدركه وصف في اللاهوت السلبي، كما جرى وصفه في الكتاب الأول من **النجمة**.

وكلّ استراتيجيات اختزال الحقيقة الدنيوية التي استعرضها روزنتسڤايغ - اختزال العالم في «عدم»، أو في «أنا» أو «الله» أو «**الكلّ**» - لا يُمكن أن تُبطل البديهة الأوّلية التي مُفادُها أنّ العالم «شيء ما» لا لاشيء، أي عدمٌ: «إنّ أي شخصٍ (من موقع المفكّر، أو بلا وَعيٍ ككائنٍ حيّ) لا ينطلق من هذه البديهة التي مفادُها أنّ العالم شيء ما، شيء ما لا عَدَمٌ، شيء ما وليس هو الله، شيء ما وليس هو **الأنا**، شيء ما وليس هو **الكلّ**، لن يتعلّم شيئًا أبدًا عن هذا العالم» (LE, 72; 57).

ولا تُخطئ اللُّغة العادية حين تُملي علينا الإيمان بحقيقة العالم. وما تعبّر عنه هو حقيقة «الحسّ السليم» بأنَّ «العالم في ذاته» غير موجود، لكنه موجود في علاقته بالإنسان وبالله، في حقيقته الملموسة، إنَّه دائمًا «عالم البشر» و«عالم الله»: «العالم في ذاته غير موجود، الكلام على العالم يعني الكلام على العالم الذي هو عالمنا والكلام على عالم الله» (LE, 78; 62).

2. العبارة الأساسية الثانية التي تُضاف إلى «اليقين بوجود العالم» هي «شجاعة العيش». إذ ننتقل من بحث في مفهوم «نظرة العالم» إلى نقاش فكرة «مفهوم الحياة» (*Lebensanschauung*) التي توجّه النظر نحو الحياة البشرية. والكلمة المُوجِّهة هنا هي إيهام *Täuschung*. فكيف يمكن التثبُّت من أنَّه وراءَ تعدّد تجاربنا المعيشة (*Erlebnisse*) توجد «ذات» كأنَّها الضامن النهائيُّ لهويتنا؟ إنَّه السؤال الذي سنجد صداه الفاعل لدى ميشال هنري، في مرحلة لاحقة من بحثنا.

وهنا أيضًا يمنعنا روزنتسفايغ من أن نحلّ أو نذيب الأنا في الله أو أن نُذيبَها في العالم، كما في الرقص الكوني لإرادة القوة وللعود الأبدي لدى نيتشه: «هكذا يبقى العالم مُستمرًا في وجوده وعليه يرقص صخب الأنا السحري، صخب الأناوات وأناوات البشر والأصنام المعبودة، وتظلّ حلقة الرقص ترسم دوائر جديدة، مع الإبقاء على الحلقة القديمة» (LE, 83; 66).

لكن هل يكفي القول إنَّ على الإنسان أن يقبل صورته لنفسه، ومن ذلك الأقنعة المتعدّدة التي لبسها طَوالَ حياته؟ إذا استكملنا البحث من خارج النص الذي وضعه روزنتسفايغ، وجَدْنا أنَّ الحل الأنثروبولوجي قد يتَّضح في بيان جان بول سارتر الوجودية مذهبٌ إنسانيٌّ، المنشور سنة 1946. أمَّا ما رآهُ روزنتسفايغ، فكما أنّ الإنسان لا يستطيع الذوبان في الله كنقطة في البحر ولا الذوبان داخل العالم، كذلك لا يجوز له أن يُطالب بأن يصبح هو «الكلّ» بمُفرده. إنَّه فرد من بين الأفراد لا أقلّ ولا أكثر في خصوصيّته الذاتية التي تحمل الاسم الحقيقي وهو «شجاعة الحياة» (LE, 86; 69).

3. كما أنَّ العالم يقع بين الله والإنسان، تقعُ الحياة بين العالم والله. هذا ما تشهد عليه، هنا أيضًا، اللُّغة، من خلال استخدام الاسم العلم. فحين نُنادي أحدًا «باسمه» فإننا نعرفه بتفرّده، ولذلك فإنَّ حياته الفردية التي تأخذ مجراها في العالم وتحت نظر الله تغدو معروفة من خلال الاسم. ولكلّ فرد اسم أُسرةٍ يعبّر عن تفرّده، تميّزه، بصفته طفل الله؛ واسم الأُسرة هذا يجعله حلقة في سلسلة طويلة من الأجيال. وهكذا، فإنَّ الاسم يتلفّظ بكلام الذاكرة المُلزم وبكلام الرجاء المحرِّر: «الاسم يُخرج، على الفور، الإنسان من نفسه، مزوّدًا إياه، في

مجرى حياته، بفعل التذكّر المُلزم وبالفعل التحريري للرجاء. بعد ذلك لا يعود مُمكنًا أن يبقى وحيدًا مع ذاته. فالصوت المُزدوج في اسمه يذكّره في كلّ لحظة بأنّه ليس طفل الإنسان إلّا إذا لم يرفض أن يكون طفل العالم وطفل الله» (LE, 90; 71).

والمطلب الثالث هو «الثقة بالله». فحتى إذا كان الفلاسفة يعرفون أنّه ما زالت الإجابة عن سؤال: «ما الله؟» أصعبَ من الإجابة عن سؤالَي: «ما العالم؟» و«ما الإنسان؟»، فالأمر يبدو كما لو أنَّ صعوبة السؤال نفسها هي التي كانت تشدّهم دائمًا. وينبغي أن ننتظر شوبنهاور كي نشهد ظهور الفلاسفة الذين جهروا بإلحادهم. وكما كان الحال مع السؤالين السابقين، تزامَنَ التساؤل عن جوهر الله بالشكّ في أنّ الأمر يتعلّق بمجرّد وهم. فالوهم الذي يتبدّى على الصعيد الكوسمولوجي بمنزلة شيء «ظاهري» (*Schein*)، وعلى الصعيد الأنثروبولوجي بمنزلة «خدعة» (*Täuschung*)، يظهر، في المستوى «اللاهوتي» كـ «وهم متخيّل» (*Phantasiegebilde*)، أي كصورة وهمية*، مقدّمة في صورة طفل يرفع المنشفة في العتمة ويراها شبحًا. أفلا يكون الله سوى إسقاط لرغبة بشرية؟ فمن فيورباخ إلى فرويد ظلّ هذا السؤال على جدول العمل.

لكن كيف يُمكن أن تُعطى فكرة الله مُجَدَّدًا حقيقتها كاملة؟ أحد الأجوبة الممكنة هو المماثلةُ الاسبينوزيَّة بين الله والطبيعة (*deus sive natura*). ففي هذه الفرضية لا يُمكن فصل الله عن العالم. إنَّ روزنتسفايغ الذي يسمّي اسبينوزا «اليهودي الهولندي» يحدّد أنَّ نقده يستهدف أساسًا «اسبينوزية غوته» واسبينوزية هردر (Herder) (LE, 95; 26).

إنَّ هيغل، بتأكيده أنَّ **المُطلق** ليس **الجوهر**، بل هو **الذات**، **والروح** القادرة على التطوّر الذاتي، اعتقد أنَّه وجد الردّ على الله الاسبينوزي. لكن عملية النقل أو الإزاحة هذه، تولّد، عندَ روزنتسفايغ، خطر اختزال الله في الأنثروبولوجيا، على ما يبيّنه الانقلاب الأنثروبولوجي لكُلّ اللاهوت لدى فيورباخ.

(*) يتعلّق الأمر هنا بمُفردات أربع تُحيل على مَعانٍ متقاربةٍ وهي: apparence، fiction، fantasme، illusion. زيادةً على المُفردة التي تنطوي على جامع دلالي مُشترك، وهي illusion. [المترجم]

ويُمكن أن نُماثل الله بالـ «كلّ» أكثر مما قد نفعله بشأن فكرتين ومماثلتهما **بالكلّ**. والحال أنَّ الله ليس أكثر من الإنسان والعالم، الله ليس الـ«كلّ». إنّ رفض مُماثلة الله بـ **الكلّ** لا يعني انتقاصًا من قدر الله، بل يعني تسمية تُتيح إمكان إقامة جسر بين الله والإنسان والعالم. فإذا كان لله اسم، فمن المُمكن أن يستحضره الإنسان، ومن المُمكن أن يُدخل إلى العالم نظامًا. فاللّهُ في التراث اليهودي هو **يهوه** Yahvé، (الرحمن الرحيم والنعمة) **وإلوهيم** Elohim (الشريعة)، وبذلك يكون لاسم الله وظيفة مُزدوجة: إنَّه يسمح للإنسان بأن يستحضره، وهو كلام يكرّس العالم من داخله ومن أجله (LE, 102; 81). إنَّ اسم الله يُضيف «الثقة بالله» إلى «اليقين بوجود العالم» وإلى «شجاعة أن يعيش المرء حياته» (LE, 104; 82).

لكن هل يُمكن أن نجد في قلب حياتنا اليومية بالذات مكانًا يطرح فيه موضوع الله والعالم والإنسان في وقت واحد؟ كرّر روزنتسڤايغ هنا فرضية القسم الثالث من كتاب **نجمة الفداء**: إلى جانب «اليومي» (*Alltag*) هناك «يوم الاحتفال» (*Feiertag*) وموضوعاته هي بالتحديد: «الله والإنسان والعالم» (LE, 108; 87). ويتجه التفكير بلا شكٍّ نحو وظيفة **السبت** Shabbat في **الوصايا العشر**. ومن خلال الطقوس أي في الحلقة الحيّة «العطاء، والصلاة، والتلقّي، والتفكير» (LE, 108; 87)، تتداخل الوقائع الثلاث الأساسية تداخلًا عميقًا، من غير أن يؤدّي ذلك إلى تطابقها: «الإنسان يصلّي، والله يَهَب، والعالم يتلقّى ويحمد، والإنسان يصلّي مُجَدَّدًا» (LE, 108; 87).

ولا يظلّ الإنسان هو نفسه إلّا حين يطلب أو يتوسّل، ولا فرق بين أن يتوجَّهَ بهذا الطلب إلى الله أو إلى ذات بشرية. «يُمكن أن يتوسّل الإنسانُ. حتى صمت الإنسان يُمكن أن يكون توسّلًا أيضًا» (LE, 110; 88). وهو لا يكون أبدًا قريبًا من العالم إلّا حين يحمد: «الإنسان يُصبحُ عالمًا حين يحمد» (LE, 111; 89). والدهشة الفلسفية أمام حقيقة أن يكون شيء ما أفضل من لا شيء تلتقي هنا هي والدهشة الدِّينيَّة: بالاحتفال يتعلّم الإنسان كيف يُدهَشُ لبساطة الحياة (LE, 112; 90).

وهذه الأُطروحة التي يتضمّنها **كُتيّب في الفهم السليم وغير السليم** تبرز بكلّ حدّتها الوجودية في مقاطع الصحيفة التي كان روزنتسڤايغ يحرّرها على عجل سنة 1922، وهو يعلم أنه ربّما لا يُصبح قادرًا بعد ذلك على الكتابة، وفي الوقت نفسه، تجعلنا الأُطروحة نكتشف سببًا آخر لرفض فكرة «فلسفة الدِّين». ففي

مُراجعةٍ نقدية لكتاب **الطوطم والتابو** *Totem et Tabou* لفرويد، دافع روزنتسفايغ في ردّ فعله النقدي على الكتاب عن فكرة أنّ **الوحي** ليست له إلّا وظيفة ردّ العالم إلى واقعه غير الدِّيني، وهو ما يعني أنَّ **الوحي** ينبغي أن يُفهم بأنّه «دين مضادّ»(18).

(18) GS 1 (2e partie), p.771 . وبشأن مُجازفات هذه الصيغة، انظر ستيفان موزيس: Stéphane MOSÈS, «Le dernier Journal de Rosenzweig», dans O. MONGIN, J. ROLLAND et A. DERZCANSKI (éd.), *Franz Rosenzweig*, p.207-222.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

ROSENZWEIG, Franz, *Gesammelte Schriften II, Der Stern der Erlösung*, La Haye, Nijhoff, 1976; trad. Jean-Louis Schlegel et Alexandre Derzcanski: *L'Étoile de la Rédemption*, Paris. Éd. du Seuil, 1983.

Gesammelte Schriften I. Briefe und Tagebücher.2. Band 1918-1929, La Haye, Nijhoff, 1979.

Gesammelte Schriften III. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken.

Das Büchlein vom gesunden und vom kranken Menschenverstand, éd. Nahum Norbert Glatzer, Königstein-Taunus, Jüdischer Verlag, Athenäum, 1984; trad. Maurice-Ruben Hayoun, *Livret sur l'entendement sain et malsain*, Paris, Éd. du Cerf, 1988.

«La Pensée nouvelle. Remarques additionnelles à *L'Étoile de la Rédemption*», trad. Marc B. de Launay, dans O. MONGIN, J. ROLLAND et A. DERZCANSKI (éd.), *Franz Rosenzweig*, «Cahiers de la Nuit surveillée», Lagrasse, Verdier, 1982, p. 39-63.

«Atheistische Theologie», GS III, p. 687-697; trad. Jean-Louis Schlegel: «Théologie athée», introd. Guy Petidemange, *Recherches de science religieuse*, nº 4 (1986), p. 537-557.

لائحة المراجع.

ANCKAERT L., CASPER, B., *Franz Rosenzweig, Primary and Secondary Writings*, Louvain, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid K.U. Leuven, 1995.

BENSUSSAN, Gérard, *Franz Rosenzweig. Existence et philosophie*, Paris, PUF, 2000.

CASPER, Bernhard, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Fribourg. Herder, 1967.

FREUND, Else, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs*, Hambourg, Felix Meiner, 2^{e} éd. 1959.

GLATZER, Norbert Nahum, *Franz Rosenzweig: His Life and His Work*, New York, Schocken Books, 5^{e} éd. 1975.

GÖRTZ, Hans-Jürgen, *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs «erfahrende Philosophie» und Hegels «Wissenchaft der Erfahrung des Bewußtseins»*, Düsseldorf, Patmos, 1984.

——. *Franz Rosenzweigs neues Denken. Eine Einführung aus der Perspektive christlicher Theologie*, Würzburg, Echter, 1992.

MONGIN, Olivier, ROLLAND, Jacques, DERZCANSKI, Alexandre (éd.), *Franz Rosenzweig*, «Cahiers de la Nuit surveillée», Lagrasse, Verdier, 1982.

MOSÈS, Stéphane, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Éd. du Seuil, 1982.

MÜNSTER, Stéphane, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Éd. du Seuil, 1982.

MÜNSTER, Arno (éd.), *La Pensée de Franz Rosenzweig*, Paris, PUF, 1994.

RICŒUR, Paul, «La "figure" dans *L'Étoile de la Rédemption*», *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p.63-82.

SCHMIED-KOWARZIK, W.D. (éd.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Congrès international de Kassel; t. I: *Die Herausforderung jüdischen Lernens*; t. II: *Das neue Denken und seine Dimensionen*, Fribourg-Munich, Karl Alber, 1988.

الفصل الخامس

الإنسان الذي يصغي إلى الكلمة

- كارل راهنر -

هذا الفصل الأخير من القسم المخصّص للنموذج العقلاني يتخذ شكلًا مُختلفًا عن الأقسام السابقة. إنَّ الاهتمامَ فيه مُنصَبٌّ أساسًا على لاهوتي كاثوليكي كبير في القرن العشرين هو كارل راهنر (Karl Rahner) (1904-1984)، الذي نشر سنة 1941 كتابًا عن فلسفة الدِّين عنوانُهُ *Hörer des Wortes* **المُستمعون إلى الكلمة**، وهو كتاب كان له تأثير حاسم في تحويل الدفاع التسويغيّ القديم عن الدِّين إلى لاهوت أساسي. وسنفهم على نحوٍ أفضل طبيعة هذه المُحاولة وحدودها إذا عَلمنا الصعوباتِ والعقبات التي كان على المفكّرين الكاثوليك في عصرنا أن يتجاوزوها قبل أن يتمكّنوا من خوض غمار البحث في مجال فلسفة الدِّين.

وهنالك، على هذا الصعيد، تعارض قوي بين تلقّي المثالية الألمانية إيجابيًّا في مدرسة توبنغن Tübingen الكاثوليكية المشهورة بأسماء جوهان سيبستيان ڤون دراي (Sebastian von Drey) (1777-1853)، وجوهان آدم موهلر (Johann Adam Möhler) (1796-1838)، وجوهان إيڤانجيليست ڤون كوهن (Johann Evangeliste von Kuhn) (1806-1887)، وفرانز أنطون ستودنماير (Franz Anton Standenmaier) (1800-1856)[1] والارتياب العميق للفلاسفة

---

(1) بشأن فكر شلايرماخر، يمكن عَدّ النقد المطوّل (122 صفحة!) لكتاب **عقيدة الإيمان** نموذجًا لهذا النوع من الكتابة، وقد وضعه ستودنماير:

(Fraz Anton STAUDENMAIER, *Früche Aufsätze und Rezensionen*, éd. Bernhard CASPER, Fribourg, Herder, 1974, p.274-370).

واللاهوتيين المدرسيين الجدد في بداية القرن العشرين من كلّ ما يذكّر، من قريب أو بعيد، بـ «المثالية» أو بـ «الذاتيَّة».

وقبل أن نحلّل إسهام راهنر، سنتناول سؤالين يعودان إلى تاريخ رمزي وإلى مشهد ثقافي محدّد.

1. الأول يتعلّق بسنة 1907، حينَ نشر برغسون كتابه **التطوّر الخلّاق** *L'Evolution créatrice*. وفي السنة نفسها، أصدر البابا بيوس العاشر رسالة عنوانُها **في أخطاء الحداثة** *Pascendi Dominici gregis*، وفيها أدان بعض المواقف «الحداثية»، والسؤال المطروح هو: ما الذي يجعل هذه الإدانة ذات صِلَة مُباشرة أو غير مُباشرة بفلسفة الدِّين، مع أنّ هذه الإدانة كانت تستهدف المشهد الفرنسي على الخصوص[2].

2. الثاني يتعلّق بسنة 1927 التي شهدت في وقت واحد ظهور كتاب **الكينونة والزمان** لهايدغر، و**العقيدة الكنسية** *Kirchliche Dogmatik* لكارل بارت. وفي السنة نفسها، نشر اليسوعي إريك برتسوارا (Erich Przwara) (1889–1972) دراسته المهمّة: «فلسفة الدِّين في اللاهوت الكاثوليكي» «Religionsphilosophie katholischer Theologie»[3]؛ وقد شكّلت هذه الدراسة وثيقة ذات أهمية خاصة، سواءٌ أكان ذلك في لوحة العصر الذهبي لفلسفة الدِّين في العشرينيّات في ألمانيا أم في محاولتها الاستفادة من هذا الحقل انطلاقًا من فرضيات التراث المدرسي السكولائي الوسيط.

---

(2) *Acta sanctae sedis* 40 (1907), p.593-650 (abrégé: P).

(3) Erich PRZYWARA, «Religionsphilosophie Katholischer Theologie (1926)», *Schriften*, t. II, *Religionsphilosophische Schriften*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1962, p.376-512 (abrégé: S2; trad. pers).

المكوّنات الفلسفية لأزمة الحداثة
وتأثيراتها في فلسفة الدِّين

بينَ أيدينا الآن، ممّا يتعلّق بالتفسير الفلسفي لرهانات أزمة الحداثة، إلى جانب الكتابات التاريخية لإميل بولا (E. Poulat)[4]، التحليل البديع الذي وضعه بيار كولان (Pierre Colin) في كتابه **الجرأة والارتياب** *L'Audace et le Soupçon*[5].

وطأة القرارات البابوية.

كان بيار كولان محقًّا حين تحدَّثَ عن «ابتكار الحداثة» في الرسالة البابوية *Pascendi*. فالذي يراهُ المؤرّخ المعاصر أنّه ما من شك في أنَّ الرسالة «بنت نظامًا حداثيًّا لا يُوجد خارجها» (م.ن.، ص35). وذلك لا يعني بلا شكٍّ أنَّ قرار السلطة البابوية قد اختلق، من غير أساس، شبحًا لا يطابق أية حقيقة. غير أنَّ الرسالة حوّلت أُصولها إلى نظام مُتماسك مُبادرات فكرية مُستقلّة استقلالًا كبيرًا في الأساس (م.ن.، ص19). وليست هذه هي المرة الأُولى ولا الأخيرة، من غير شكٍّ، التي يؤدّي فيها تدخّل السلطة البابوية إلى خلق ترابط بين أفكار وأُطروحات كانت مستقلة في الأصل، من أجل أن يحوّلها إلى «جهاز خفيّ» يُثير على نحوٍ غير مباشرٍ قراءات «أيديولوجيَّة» (أو لاهوتية ـ سياسية) لدى الذين يتوجسّون، في غمرة فورة فكرية، من «مؤامرة» يحوكها أعداء **الكنيسة** اللّدودون.

ولم يكن بالإمكان تجنُّب هذه القراءات، في ما يتعلّق بأزمة الحداثة، ولاسيّما أنّ الرسالة البابوية كانت مسبوقة بعدد من القرارات العَقَدية الأُخرى من سلطة روما، التي أفضت لا محالة إلى تلقٍّ معيّن للرسالة. ومن بين تلك القرارات، نُشير إلى **لائحة الأضاليل** *Syllabus* المشهورة التي استندت إليها رسالة **كانتا كورا** *Quanta cura* للبابا بيوس التاسع (1864) التي وضعت لائحةً بالأخطاء

(4) Émile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel, 2e éd. 1995.

(5) Pierre COLIN, *L'Audace et le Soupçon. La crise du modernisme français 1893-1914*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

العَقَدية الأساسية التي ارتكبها العالم الحديث والتي نَوَتَ الكاثوليكية مُحاربتها. ومن اللافت أن نرى الحَدَّ الذي نُظِر به إلى إدانة الحداثة، من جانب الضحايا وكذلك من جانب خصومهم، كما لو أنها لائحة أضاليل جديدة.

ومن وجهة نظر أكثر فلسفية، لا يُمكن التقليل من وزن الرسالة البابوية **أياترني باتري** *Aeterni patris* (1879) التي وضعها ليون الثالث عشر محمّلًا إياها كفالة رسمية بالعودة إلى فكر توما الذي صار يُعَدُّ، مذ ذاك، التعبير الفلسفي الأصيل الوحيد عن الكاثوليكية. وكذلك لا يُمكن التقليل من أهمية التشكيك العام في الكانطية التي شُبِّهَت في معظم الأحيان بنزعة ظاهرية، لا تنفصل عن تمجيد حرية الإرادة بوحي كامل من البروتستانتية[6].

أمّا ما يتعلّق بفلسفة الدِّين، فقد كان القرار العَقَدي الأكثر أهمية هو، بلا أدنى شكّ، دستور **الإيمان الكاثوليكي** *De fide catholica* الذي أصدره المجمع الفاتيكاني الأول، والذي نصّ صراحة على أنَّ إمكان معرفة الله معرفة طبيعية، وهو أصل الأشياء وغايتها، حقيقة إيمانية كاثوليكية[7]. ويترتّب على ذلك أنَّ أية فلسفة من فلسفات الدِّين ذات الإلهام الكاثوليكي ينبغي أن تستند إلى «لاهوت طبيعي». إنَّ القَسَم المُعادي للحداثة الذي فرضه البابا بيوس العاشر سنة 1910 على كلّ أعضاء الإكليروس سيحوّل «اليقين» الذي منحتنا إياه «أنوار العقل الطبيعية» التي تحدّث عنها الدستور المذكور إلى دليل عقلي على وجود الله.

أزمة الحداثة والفلسفة.

حتى إذا كانت الأزمة الحداثيَّة في البداية أزمة دينية، فإنَّ الأسئلة التي تُثيرها لا تتعلّق بتاريخ الأديان وتفسير الكتاب المقدّس فحَسْب، بل تتعلّق كذلك بالفلسفة. إنَّ التقاء هذين الحقلين يفسّر سبب عودة هذه الأسئلة، التي حدثَ السِّجال بشأنها خلال الأزمة، بدرجةٍ كبيرةٍ، إلى حقل التساؤل في فلسفة الدِّين.

---

(6) بشأن معرفة الخلفية التاريخية ومن أجل الوقوف على تحليل معمّق للأسباب الفلسفية والأيديولوجيّة التي جعلت «المعلّم الألماني» «سمًّا» للنفس الفرنسية والكاثوليكية، نعود إلى الفصل السادس «الكانطية المحظورة» (ص199-273) من كتاب بيار كولان نفسه.

(7) Denzinger, nº 1785.

والروّاد الأساسيون من فلاسفة الأزمة الحداثيَّة هم موريس بلونديل (Maurice Blondel) (1861-1949)، ولوسيان لابرثونيير (Lucien Laberthonnière) (1860-1932)، وإدوار لوروا (Édouard La Roy) (1870-1954). وقد قدّر بعض الفلاسفة مثل إميل بريهييه (Émile Bréhier) خطأ كان أم صوابًا، أنَّ المواقف «الحضورية»* لديهم هي التي كانت موضع إدانة الرسالة البابوية. إذ لا يمكن أن نُغفل أنَّ مُبادراتهم الفكرية قامت على خلفية سِجال فلسفي أوسعَ، يتعلّق بعلاقة الفكر الكاثوليكي بالحداثة عمومًا، وكذلك بطريقة تلقّي برغسون ووليم جيمس. وكذلك لا يُمكن أبدًا التقليل من أهمية بعض الاعتراضات التوماوية، ولا غضّ النظر عن «تعقّد الأزمة الحداثيَّة التي لا يمكن اختزالها في التعارض القائم بين المعسكرين»[8].

فلنعرِضْ بسرعة مظاهر الأزمة الحداثيَّة المتعلّقة مباشرة بقضية فلسفة الدِّين. إنَّ نظرة بسيطة إلى مؤلّفات الفلاسفة الثلاثة المُشار إليهم آنفًا تبيّن أننا في صلب الموضوع.

1. حتى إن كانت مؤلّفات موريس بلونديل، في نظري، أقرب إلى الفلسفة الدِّينيَّة منها إلى فلسفة الدِّين، فلا يعني ذلك بلا شكٍّ عدم المبالاة بالإسهام الذي قدّمه البحث في ابتكار «فلسفة الدِّين».

إنَّ بيار كولان، بعدما رَكَّز على المنطلقات الفلسفية في أزمة الحداثة، أشارَ إلى الرابط الخفيّ الذي يجمع أكثر المراحل حدّة من الأزمة بأُطروحة موريس بلونديل عن **الفعل**[9]، وهي أُطروحة دافع عنها سنة 1893. وما يجعل هذا التأويل عظيم الأهمية هو أنّ الطريقة التي نميّز بها الحداثة modernité من الحداثيَّة modernisme توجّهنا إلى إجابة مُختلفة عن سؤال كون الأزمة قد انتهت، أو كونها لا تزال معلّقة.

ويُعَدُّ كتاب **الفعل**، كما يشير إلى ذلك عنوانه الفرعي، أي «مبحث في نقد الحياة وفي علم الممارسة»، وهو المبحث الذي يفصح عن سؤاله الأساسي في مطلع الكتاب: «هل للحياة البشرية معنى، وهل للإنسان قَدَر، نعم أو لا؟»

(*) التي تقول بحضور الله في الإنسان والطبيعة.

(8) Pierre COLIN, *L'Audace et le Soupçon*, p.245.

(9) Maurice BLONDEL, *L'Action* (1893), *Œuvres complètes I*, éd. Claude Tresmontant, Paris, PUF, 1995 (abrégé: O I).

(O I, 15). إنَّ لهذا السؤال، كما يُبيِّن بلونديل خصوصًا في القسم الخامس من كتابه، تأثيرات قوية في التأويل الفلسفي للدِّين، وهذا ما يُشير إليه هو نفسه في المقدّمة التي وضعها لكتابه سنة 1894. وينبغي، في نهاية الأمر، أن تُستخرج «من الفعل الحقائق ذات المظهر المُتعالي التي ينطوي عليها الفعل نفسه، من غير السماح لمذهب الوضعية باستغلال العلم ضد حياة العقل الروح، ولا للتصوف باستغلال الإيمان ضد العقل. والفرضية التوجيهية تقول: «إنَّ النقد العقلاني يكتشف، إذا ما طُبِّق على الفعل، أكثر مما يكتشف لو طُبِّق على العقل بالذات، لكن من غير أن يكفَّ عن أن يكون عقلانيًا». ويعني ذلك، عندَ بلونديل، أنَّ دراسة منهجيَّة للفعل من شأنها «أن تعثر على العُقدة المُشتركة بين العلم والأخلاق والميتافيزيقا؛ وهي توسّع اختصاص الفلسفة إلى حَدّ فحص العالم ما فوق الطبيعة، بل حدود تحديد شروط الحياة الدِّينيَّة» (O I, 9).

إنَّ «الإرادة المُريدة» هي التي يسعى بلونديل إلى كشف ديناميتها بكلّ أشكال التعبير عن «الإرادة المُرادة». و«تحديد شروط الحياة الدِّينيَّة» هو من الأهداف الأساسية لهذا البحث. ولا شكَّ في أنّ الهدف الأساسي للإرادة يتعالى على الميتافيزيقا والدِّين كما على الأخلاق والحقّ والفنّ، أي على التمييز الهيغلي بين العقل المُطلق والعقل الموضوعي. إنَّ فكرة الله نفسها هي، في نهاية المطاف، المبدأ الأول والأخير في كلّ دينامية روحية. إنَّه، كما يبيّنه القسم الرابع، «الواحد الأحد الضروري» (O I, 384) الذي لا يُمكن أيَّ بحث في الفعل ألّا يلاقيه. والله، **من زاوية نظر الفعل** *Sub specie actionis*، هو «ذلك الذي نجد في كلّ اللُّغات وفي كلّ أشكال الوعي كلامًا وشعورًا يسمحان بتَعَرُّفِهِ» (O I, 384) وهو يحضر في الذهن في صورة «الواحد الأحد الضروري». وذلك لا يعني أبدًا أنَّ المشكلة التي يطرحها الفعل، بسبب ذلك، تجد سبيلها للحلّ. بل العكس هو الصحيح: ذلك أنَّ المفكّر يجد نفسه مُحرجًا إزاء البديل الأكثر صعوبة: «إمّا أن نُحرم من كلّ إرادة غير إرادتنا، وإمّا أن نستسلم للكينونة التي ليست كينونتنا، كما لو أننا نستسلم للواحد الأحد المخلّص [. . .] أن نكون الله من غير الله وضدّ الله، أو أن نكون الله بالله ومع الله، هذا هو المأزق» (O I, 390).

هذه الأفكار المتعلّقة باكتمال الفعل تعرض بإجمالٍ ملامح فلسفة دينية، مستندة إلى الإيمان الراسخ بأنَّ التفكير في الفعل يلتقي، عاجلًا أو آجلًا، مسألة الوجود ما

فوق الطبيعة. وهذا ما يحدث عندما تدفع الفلسفة بحثها «إلى الحدّ الذي نشعر معه أنّ علينا أن نرغب رغبة قوية في شيءٍ شبيه بما تفرضه علينا العقائد من الخارج» (O I, 425). يتعلّق كلّ شيء بالإمكان الذي توفّره لنا فلسفة الفعل لتجاوز التعارض القائم بين التبعية والاستقلالية والذي اصطدم به فلاسفة الأنوار. وعندَ بلونديل، «لا يكمن كمال الفلسفة في اكتفائها الذاتي المُختال بل يكمن في دراسة نواقصها والوسائل التي تُتاحُ لها لتنعم بهذه الكفاية» (O I, 427).

وبعيدًا عن ذلك، لم يكن كلّ الفلاسفة مهيّئين لمواجهة هذا الرهان. لذلك يقول بلونديل، مُشيرًا بذلك إلى موقفه الفكري: «إنسان الرغبة نادر؛ وهو وحده الذي يُمكن أن يشكّل مقياس الحقيقة المعيّنة، الوحيد الذي يُمكن أن يملك كِفاية أصله ومَنشَئِهِ. ولمعرفة هذا المقياس علينا أن نتوقّعه كما هو لا كما نرغب أن يكون» (O I, 432).

وبالتسلُّح بهذا الاعتقاد الراسخ، راح بلونديل يُواجه عواصف أزمة الحداثة واعتراضات خصومه العقلانيين، وكذلك اعتراضات المُدافعين عن علم الدفاع الموضوعي عن العقيدة. وبعد مُضيّ ثلاث سنوات على نشر كتاب **الفعل** *L'Action*، غداة تعيينه أستاذًا محاضرًا في جامعة ليل Lille، نشر في **حوليات الفلسفة المسيحية** سلسلة مقالاته الست المجموعة بعنوان «رسالة في متطلّبات الفكر المُعاصر في مجال علم الدفاع عن العقيدة، وفي منهج الفلسفة في دراسة المسألة الدِّينيّة»[10]، وفي هذه المقالات رَدٌّ على الكتابات النقدية الأُولى التي تناولت كتاب **الفعل**. وهذا النصّ الذي أعاد نشره سنة 1932 مع تعديل في العنوان ليصبحَ **مشكلة الفلسفة الكاثوليكية**، يشكّل إسهامَ بلونديل المهمَّ الثاني في السِّجال الذي لم يكن قد أُطلق عليه بعد اسم «حركة الحداثيَّة».

ويُبيِّن العنوان الأصلي أنّه يتعلّق مباشرة بمناهج فلسفة الدِّين[11]. ورأى

---

(10) «Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux (1896)», *Les Premiers Écrits de Maurice Blondel*, Paris, PUF, 1956, p.5-95 (abrégé: L).

(11) للوقوف على نصّ الرسالة la Lettre، راجع: René VIRGOULAY, «La "Lettre" (1896) de Maurice Blondel», dans Philippe CAPELLE (éd.), *Philosophie et Apologétique. Maurice Blondel cent ans après*, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p.15-36.

بلونديل، الذي كان يردّ على نُقّاده العقلانيين، أنّ المشكلة تكمن في معرفة مدى كونِهِ محقًّا في مُماثلته فلسفة الفعل بدفاع سيكولوجي عن الدِّين متجذّر في الدِّين الكاثوليكي، وعاجز، مِن ثَمَّ، عن التكلّم باسم العقل المُستقلّ. وقد مَرَّ دفاعه عبر اختبار النقوص الفلسفية في المناهج التي يعتمدها الدفاع العلمي عن الدِّين الذي يتوسّل برغبة توفيقية مُريبة بين الدِّين والعلم، كما يعتمدها الدفاع التاريخي الذي يظنّ أنّه يُريد تحويل الوقائع التاريخية إلى أدلّة فلسفية. وحتى الحُجَج التي استخدمها أستاذه أولّيه لابرون (Ollé-Laprune)، بعدما استدعى التلاؤم الفكري والأخلاقي للمسيحية، لم تَحظَ، عندَهُ، بأية قيمة، لأنَّ علم الدفاع الدِّيني ينبغي أن يُواجه «التخلّي عن السذاجة نظريًّا وعمليًّا» ليُبيّن المعنى الذي يبدو به «الوجود ما فوق الطبيعة الغائب عن الحياة» حاضرًا «**كمُسلّمة في الفكر والفعل**» (L, 20-21). غير أنّ بلونديل، في مُواجهة «قمة» الدفاع عن العقيدة لدى توما الأكويني، التي يرى هو أيضًا، أنّها تشْكُو عدم تماسك فلسفي، وحينما رأى أنه عاجز «عن إدراك فعل الولادة الذي يهزّ الإنسانية» (L, 29) تسبّب في هزة أرضية أدَّت، بعد عقد من السنوات، إلى إدانة الكنيسة النزعة الحداثيَّة.

والمُفارقة هي أنّ رغبته في الدفاع عن الدِّين ضد الفلاسفة العقلانيين، قادَتْهُ إلى الدخول في سِجال ضد أنصار الدفاع «الموضوعي» والعلمي عن العقيدة. إنَّ «منهج المحايثة» الذي يشيد هو نفسه به ينطلق من افتراض أنَّ «فكرتنا عن الحقائق والضرورات المتعالية، صحيحة كانت أو غير صحيحة، تبقى مُحايثة كفكرة هي فكرتنا» (L, 39). إنَّها، في نظره، قادرة وحدها على إحداث مُصالحة بين مبدأ الاستقلال الذاتي الحديث والفكرة المسيحية عن ما فوق الطبيعة. إنَّ بلونديل، في تصنيفه لموقفه الفلسفي بـ «الظاهراتية» phénoménologie (L, 89) أو phénoménisme (L, 40)، يعزّز شبهة الذاتيَّة التي يُؤاخذه بها بقوة أنصار علم الدفاع الموضوعي أو العلمي.

إنَّ «منهج المُحايثة» كما يتصوّره هو، يوفّر لنا وسائل دراسة «الظواهر المسيحية الأكثر دقة» التي ينبغي تناولها بالطريقة نفسها التي تُتَناوَلُ بها كلّ الظواهر الدِّينيَّة الأُخرى (L, 66). وفي داخل حدود هذا المنهج، وهو الوحيد الذي يُمكن أن يكون فلسفيًا حقًّا عندَ بلونديل، وما هو فوق الطبيعة يبدو نفسه كأنَّه أمر «لا غنى عنه للإنسان وعصيّ، في الوقت نفسه، على الإنسان أن يَبلُغَهُ» (L, 43).

والتدخّل الفلسفي الأساسي الثالث لبلونديل هو مقالة عنوانُها «التاريخ والمُعتقد. الثغرات الفلسفية في التأويل الحديث للكتاب المقدّس»، نشرها سنة 1904 في مجلة نصف الشهرية *La Quinzaine*. وهي مُحاولة لإيجاد حلّ فلسفي للمُشكلات التأويلية التي أثارها ألفرد لوازي (Alferd Loisy) في **الإنجيل والكنيسة**[12]. وقد حاول بلونديل أن يُوجد حلًّا للصراع بين الدفاع عن الدِّين من الخارج والمواقف التاريخانية التي دافع عنها لوازي، وذلك من طريق تعديل مُفردات السؤال. فقد رأى أنّ السجال يتلخَّص في ثلاثة أسئلة أساسية مَصوغةٍ في صورة خيارات ثلاثة: أبالمسيح الحقيقيّ ينبغي ربط الكنيسة الناشئة أم بالمسيح التاريخي؟ أوَ يعني تأخير عودة المسيح إخفاقًا أم لا؟ أفتخضعُ الصياغات المعتقدية للعوارض التاريخية أم يكشف تطور المُعتقد عن واقعٍ مُتَعالٍ؟

في حقل التفسير، كلّ بحث يُواجه اللُّجّة التي تفصل التاريخ، بالصورة التي يسمح العلم التاريخي بإعادة بنائها للتاريخ الفعلي الذي هو تاريخ الحياة نفسها. إنَّ العجز عن معرفة هذا الفَرْق هو النقص الأساسي في التاريخانية كما فهمها بلونديل. لهذا، فإنَّ القضية الحاسمة هي دائمًا، في نهاية المطاف، قضية الصِّلة بين «علم الوقائع أو المُعتقدات المسيحية وعلم الحياة المسيحية». ولتذليل هذه الصعوبة، أدخل بلونديل أجرأ فرضياته: «ما لا يستطيع الإنسان أن يفهمه كليًّا يمكن أن يفعله كاملًا، وخلال إنجازه يبقى فيه حيًّا وعيه هذه الحقيقة نصف الغامضة في داخله». إنَّ **التقليد** الحيّ الممارَس فعليًا بالمعنى الفلسفي للفعل تسمح لنا بأن نرى وُجود حلقات مُستمرّة مُتسلسلة حيث لا يرى المؤرّخ سوى انزياحات وحلقات مُفكَّكة. وهذا ما يعبّر عنه بمزيد من الوضوح في **الدفاتر الخاصة**: «الإنجيل الحيّ يبقى حين نعيشه ونصلّي له ونستبطنه، ونُدرجه داخل

---

(12) انظر خلفية هذا السجال: Pierre COLIN, *L'Audace et le Soupçon*, chap. X, «Le développement dogmatique», p.379-448; ومن أجل تحليل دراسة «التاريخ والعقيدة»، انظر: René VIRGOULAY, «Une contribution de la philosophie à la théologie, Étude sur la Tradition d'après "Histoire et dogme"», *Revue des sciences religieuses*, nº 39/1 (janvier 1965), p.48-67; Jean GREISCH, «Maurice Blondel et les aspects herméneutiques de la crise moderniste», dans Dominique DUBARLE (éd.), *Le Modernisme*, Paris, Beauchêne, 1980, p.160-179, texte repris dans *L'Âge herméneutique de la raison*, Paris, Éd. du Cerf, p.85-101; Pierre, GAUTHIER, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme*, Paris, Éd. du Cerf, 1988.

المعالم ونُواجهه ونستشهد به: أي في حياة الكنيسة بصفتها ذاكرةً ليسوع المسيح في الزمان والمكان»[13].

2. الشخصية الفلسفية المُهمّة الثانية هي لوسيان لابرثونيير (Lucien Laberthonnière). لقد فكّر هو نفسه في أن يُدافع عن أطروحة عنوانُها «نقد المسيحية»، وكان من أوائل من أثْنوا بحرارة على بلونديل في كتابه **الفعل**، وأقام معه بين عامَيْ 1894 و1920 تعاونًا وثيقًا يظهر تأثيره في مُراسلاتهما[14].

وقادته اهتماماته التربوية، وهو في موقع المسؤولية في كوليج دو جويي Collège de Juilly، إلى تطوير **نظرية في التربية**[15]. وهي نظرية تقوم على مبدإ أنّ «المُعتقدات تستحقّ أن نفكّر فيها لأنَّها تستحقّ أن تُعاش»[16] بدلًا من أن نَعُدَّها تعبيرًا عَقَديًّا عن «نظام قمعي للعقول». إنَّ الإلهام الشخصاني نفسه الذي دفعه إلى رفض النزعة الإطلاقية لدى السلطة وخارجيَّة الحقيقة بصفتهما وجهين لعملة واحدة، وجَّهه إلى نشر كتاباته الأُخرى: **المسألة الدِّينيَّة** (1897)، و**بحوث في الفلسفة الدِّينيَّة**[17]، و**الواقعية المسيحية والمثالية اليونانية**[18]. ومنذ عام 1906 وُضع هذان المؤلّفان في قائمة الكتب المحرّمة. والمسألة الدِّينيَّة في نظر لابرثونيير، الذي عمل مديرًا لمجلة **حوليات الفلسفة المسيحية** بين عامي 1905 و1913، كما هي في نظر بلونديل، لا تُطرح من زاوية معرفية، بل من زاوية كونها تجربة حياةٍ. هذا ما عَبَّرَ عنه الإعلان الآتي في **بحوث في الفلسفة الدِّينيَّة**: «أن تمتلك الإيمان، الإيمان الحي والكامل، يعني أن تمتلك الله، بَيْدَ أنّه لا يُمكننا أن نمتلك الله إلّا إذا وهبنا أنفسنا له؛ ولا يمكن أن نَهَب أنفسنا له إلّا

(13) ذُكر في: Pierre COLIN, *L'Audace et le Soupçon*, p.411.

(14) Maurice BLONDEL et Lucien LABERTHONNIÈRE, *Correspondance philosophique*, présentée par Claude Tresmontant, Paris, Éd. du Seuil, 1961, Voir *Laberthonnière, l'homme et l'œuvre*, Paris, Beauchêne, 1972.

(15) *Théorie d l'éducation*, Paris, Bloud & Gay, 1901.

(16) *Ibid.*, Paris, Vrin, 2e éd. 1935, p.78.

(17) Paris, Lethielleux, 1903.

(18) Paris, Lethielleux, 1904.

لأنّه يَهَب نفسه لنا. وبهذا يبدو الإيمان كأنّه التقاء بين حالتي حبّ لا كأنّه بين فكرتين»[19].

وقد أوصله ذلك إلى نقد حادّ للفلسفة المدرسيَّة التي اشتُبِه في أنَّها جعلت المسيحية «أرسطية» الخصائص، أي شوّهتها تشويهًا فعليًّا. فتحت تأثير الفكر الباسكالي إذن الذي يرى «أنَّ الحقيقة من غير محبّة ليست هي الله»، ومن موقع المُقتنع بأنَّ المسيح هو المحبّة الإلهية المتجسّدة، وضع لابرثونيير أُسس ميتافيزيقا المحبّة التي وجدت في المسيحية ذُروة تحقّقها.

3. الركن الثالث في فلسفة أزمة الحداثة هو إدوار لوروي (Edouard Le Roy). فمن موقعه بصفته رياضيًّا وفيلسوفًا، أدّى دورًا مهمًّا في تحديد فلسفة العلوم، مع بوانكاريه (Poincaré) ودوهيم (Duhem) وميلود (Milhaud). وكان قريبًا من برغسون حين نشر سنة 1905، في مجلة **نصف الشهرية** *La Quinzaine*، مقالته الشهيرة: «ما المُعتقد؟»، مُتسائلًا عن المعنى الذي قد تنطوي عليه الأفكار العَقَدية بالنسبة إلى عقل ترعرع في كنف العلم الحديث. ومن موقع حرصه على فحص القضية في سجال هو أكثر ما يُمكن انفتاحًا، نشر لوروي كلّ ملف ردود الفعل على صياغته للمسألة، في كتاب عنوانه **العقيدة والنقد**، سنة 1907[20]، وسرعان ما أُدرج في لائحة الكتب المُحرّمة.

هل هناك «فلسفة حداثية»؟

يُبيِّنُ التنقيب الدقيق عن «ابتكار مذهب الحداثة» في الرسالة البابوية *Pascendi* للبابا بيوس العاشر الذي اقترحَهُ ب.كولان في الفصل الأساسي من كتابه[21] أنّه استحضر شخصيات عديدة (يُمكن نعتها بـ «شخصيات مفهومية» بالمعنى الديلوزي)، انطلاقًا من الفيلسوف إلى المصلح، ومرورًا بالمؤرّخ والناقد والمدافع عن الدِّين ومفسّره. ومن بين هذه الشخصيات جميعًا، يظلّ الفيلسوف هو أكثرها أهمية. إنَّ الحداثة التي صوّرتها الرسالة البابوية كأنها «خلاصة كلّ

(19) Lucien LABERTHONNIÈRE, *Essais de philosophie religieuse*, p.166.
(20) Édouard LE ROY, *Dogme et Critique*, Paris, Bloud et Cie, 1907.
(21) Pierre COLIN, *L'Audace et le Soupçon*, p.239-269.

الهرطقات» (P, 632) تجد مصدرها الفلسفي الأول في اللّاأدرية التي تؤدّي حتمًا إلى نفي اللاهوت الطبيعي ونفي مُسَوِّغات التصديق والوحي الخارجي. إنَّ الظاهراتية الكانطية تبدو كأنَّها أهم تعبيراتها الفلسفية. ومن صندوق باندورا Pandore. هذه ستخرج بالضرورة كلّ الشرور الأُخرى: وحدة الوجود والإلحاد. وبمعزل عن معرفة مدى كون بلونديل ولابرثونيير ولوروي قادرين على أن يَتَعَرَّفوا أنفسهم في المرآة التي عرضتها عليهم الرسالة البابوية «يبقى صحيحًا أنَّ اللاأدرية، مع العلموية، تظلّ من كبرى المُشكلات المطروحة على الوعي الدِّيني عند نهاية القرن التاسع عشر» (م.ن.، ص271).

ويعني ذلك أنَّ الرسالة البابوية، في حديثها عن «فلسفة الدِّين» (P, 137) لدى الحداثيين، لا تُخطئ بعدما ركّزت على عدد معيّن من الحركات الفكرية المتعلّقة مُباشرة بالتأويل الفلسفي للدِّين. ومن بينها نُشير إلى اللّاأدرية (عبارة agnostiscisme ابتكرها توماس هنري هكسلي Thomas Henry Huxley، جدّ الكاتب ألدوز Aldous) وإلى وضعية أوغست كونت وإميل لتريه (E. Littré)، والتطوّرية لهربرت سبنسر (Herbert Spencer)، وفلسفة الدِّين لدى ساباتييه (Sabatier).

والمسألة بالأحرى هي معرفة مدى كون الرسالة البابوية مُحقّة في إقامة صلة تفريع منطقي بين اللّاأدرية، والمُحايثة وأُطروحة التنوّع الجوهري في العقائد (م.ن.، ص280)، بعد اختزالها في وظيفة رمزية وأداتية، على ما قاله أوغست ساباتييه وهربرت سبنسر. ونستنتج من طريقة تفكير الرسالة أنه كان بديهيًّا أنّ «اللاأدرية تُفضي إلى ترجيح الشعور الدِّيني على العقيدة، وتُؤدّي إلى غياب التمايزات المشروعة بين الأديان» (م.ن.، ص311).

والذي نراهُ هو أنّ هذه النقطة هي التي ينبغي أن تُثيرُ اهتمامنا، ما دامَت تُفضي إلى نظرة سلبية إلى فلسفة الدِّين، بعدما اشتُبِه في أنها تفضّل بغير حقّ المكوّن الذاتي في التجربة الدِّينيَّة[22]. فهل يُهيِّئ منهج المُحايثة الذي يزعم

---

(22) بشأن هذه المسألة، راجع:
voir Pierre COLIN, *L'Audace et le Soupçon*, chap, IX, «Approches de l'expérience religieuse», p.313-378.

الانطلاق من الحياة الملموسة، وهو المنهج الذي يشيد به بلونديل في كتاب «الرسالة» سنة 1896، الأساس لنزعة مُحايثة تستخرج الدِّين من أكثر زوايا الوعي الباطني عتمة، كما يتهمه بذلك أحد أعنف مُنتقديه؟ وما النتائج المُترتّبة على توكيد بلونديل الذي بمقتضاهُ «يُخفي كلّ وعي سرّ الحياة وشريعتها» من أجل التحليل الفلسفي للتجربة الدِّينيَّة؟

وبدت المسألة مفهومة لدى محرّر الرسالة البابوية: الدعوة إلى المُحايثة الدِّينيَّة، وعلى نحوٍ أعم، إلى المُحايثة الحيويَّة، ليست سوى محاولة يائسة لجعل الدِّين موافِقًا للفرضيَّة المُسبقة للّاأدرية. إنَّ أُسس فلسفة الدِّين الحداثيَّة تستند إلى مذهب ظاهراتيّ phénoménisme يُنكر على العقل البشري القدرة على التعالي على عالم الظاهر. إنَّ نظرية التطوّر لـ لوازي (Loisy)، شأنها شأن نظرية التجربة لـ تيريل (Tyrrel)، تستنتج من ذلك أنَّ كلّ الديانات صحيحة بدليل نجاحها في بقائها حيَّة (P. 606). وبدلًا من أن يكون الإيمان فعلًا عقليًّا، يتحوّل إلى مجرّد مَعيش مُبهم ينبثق من «كهوف ما تحت الشعور المُظلمة [*e latebris subconscientiae*]» (P, 600). إنَّ «التجربة»، مجرّدةً من مكوّناتها الفكرية، لا تُضيف شيئًا إلى أنشطة الحسّ الداخلي، سوى درجة اندفاع مُتفاوتة في شدّتها (P. 633).

ويشير بيار كولان إلى «أنَّ من أكثر نتائج أزمة الحداثة ثباتًا وديمومة النظر بريبةٍ إلى مفهوم التجربة الدِّينيَّة بالذات» (م.ن.، ص348). وإذا أضفنا إلى ذلك كون الفلسفة الكانطية قد حُظِرَتْ (P. 632)، كما جرى الارتقاء بالسكولائية إلى الفلسفة الوحيدة التي تسمح بالاحتفاظ بإمكان وجود لاهوت طبيعي (P. 636)، كان بإمكاننا أن نتساءل عن نوع فلسفة الدِّين التي يُمكن أن نشيّد بناءً على هذين الشرطين. وقد ازدادت القضية حدّة لأنَّ الرسالة البابوية أدانت مواقف الحداثة في وقت كانت فيه العلوم الدِّينيَّة (م.ن.، 348-377) وكذلك فلسفة الدِّين في ذُروة ازدهارهما.

«الله فينا وفوقنا»: مُماثلة الكائن «شكلًا كاثوليكيًا أساسيًا» (إ. برتسوارا E. Przywara)

إنَّ قسمًا كبيرًا من أعمال اليسوعي إريك برتسوارا يُمكن أن يُقرَأ على أنّه محاولةٌ لوضع الأُسس لفلسفة الدِّين الكاثوليكي، وبالتحديد في الفلسفة المدرسية الجديدة. والتاريخ المفصلي الثاني هو سنة 1927، حينَ نشر برتسوارا مقالته «فلسفة الدِّين في اللاهوت الكاثوليكي» في **المجلة الفلسفية** *Handbuch für philosophie* التي كان ينشرها بوملر (A. Bäumler) وشروتر (M. Schröter). هذا النصّ، كالمقالات الأُخرى المنشورة في العشرينيّات والمجموعة في المجلّد الثاني من المؤلّفات الكاملة، يُبيّن لنا الكيفيَّة التي راح بها مفكّر كاثوليكي يرغب في الوفاء للتراث المدرسي ويحظى بمعرفة استثنائية للمشهد الفكري في عصره، وذلك بفضل موقعه في هيئة تحرير مجلة **أصوات الزمن** *Stimmen der Zeit* (وهو موقع استمرّ فيه حتى سنة 1941، تاريخ منع المجلة من الصدور بقرار من جهاز الغستابو)، يجرّب تحويل العوائق الظاهرة في الفكر الكاثوليكي في مجال فلسفة الدِّين إلى نِقاط قوة.

«رؤية العالم الكاثوليكي» وأساسها الميتافيزيقي.

إذعانًا لقرار المجمع الفاتيكاني الأول الذي أكّد بحزم إمكان معرفة الله بالعقل الطبيعي وحده[23]، وجد برتسوارا نفسه في موقف شبيه جدًا بموقف هيغل. وقبل أن يتمكّن من استثمار الحقل الخاص بفلسفة الدِّين، كان عليه أن يُثبِتُ أنّ الاختيار بين التجربة الدِّينيَّة الحيَّة والاستدلالات المنطقية المجرّدة في الأدلة، ورتابة التأمّل النظري من جِهة والمُمارسة الحيَّة من جِهة أُخرى اختيار مرفوض. فقد رأى «أنَّ طريق تجربة الله ليست سوى مسار البراهين على وجود الله، معبّرًا عنها بلغة الحياة، كما أنَّ مسار البراهين على وجود الله ليس سوى طريق تجربة الله معبّرًا عنه بلغة العلم» (S 2, 9). وما ينبغي رفضه من الجِهتين هو

---

(23) Vat. Sess 3, cap. 2.

الفورية الإبستيمولوجيَّة والأُنطولوجيَّة لتجربة الله ومعرفته. إذ بين الاثنين الاختلاف نفسه والعلاقة نفسها الموجودة بين طبيب الأُسرة والطبيب الاختصاصي.

فما المبدأ الميتافيزيقي الذي ينطوي على أُطروحة: أنَّ «تجربة الله شكل من معرفة الله التي يتَّخِذُ عرضها العلمي والمنطقي صورة براهين على وجود الله» (S 2, 13)؟ يقدّم برتسوارا لهذا السؤال جوابًا يتحكّم بكلّ كتاباته من البداية إلى النهاية. والخلفية الميتافيزيقية لكلّ مواقفه هي تصوّر مُبتكر **لمُماثلة الكائن** *analogia entis* الذي وجد تعبيره النهائي في الكتاب الذي حمل الاسم نفسه والذي صدر سنة 1932[(24)].

ومنذ بداية العشرينيات ذهب برتسوارا إلى أنَّه كما أنَّ «رؤية العالم البروتستانتي» وجدت التعبير المناسب عنها في اللاهوت الجدلي لدى كارل بارت، فإنَّ على **مُماثلة الكائن** وحدها أنَّ تؤسّس ميتافيزيقيًّا «رؤية العالم الكاثوليكي»، وتشقّ الطريق في الوقت نفسه نحو مُقاربة كاثوليكية لمُشكلة الدِّين الفلسفية.

إنَّ مُماثلة الكائن، كما يفهمها برتسوارا، «تحدّد مصدر معرفة الله الطبيعية وحقيقتها ومُحتواها ومدى انتشارها» (S 2, 10). وفي الوقت نفسه تمنعنا من أن نُحدِثَ تعارضًا بين البحث الفلسفي عن الله واكتشاف الله الحيّ كما تعيشه التجربة. إنَّ توما الأكويني وأُوغسطين ونيومان (Newman) تابعوا المعركة نفسَها وإنْ بوسائل مختلفة. والحقيقة أنّه إذا كانت عقيدة المُماثلة، من جِهة، تضمن استقلالَ الفلسفة بإزاء اللاهوت، فهي تفتح، من جهة أُخرى، الميتافيزيقي على البُعد الدِّيني: «المشترك بين الميتافيزيقي والدِّين هو مفصل **مُماثلة الكائن** والتسليم مُسبقًا بالتجلّي الذاتي الطبيعي لله في خلقه، بحيث إنَّ الميتافيزيقا تتضمَّن عنصرًا

---

(24) Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, trad. Philibert Secretan, Paris, PUF, 1990.
أُحيل على دراستي الآتية من أجل دراسة آثار هذه الميتافيزيقا في فلسفة الدِّين: «*Analogia entis et analogia Fidei* (Karl Barth et Erich Przywara)» مناظرة لاهوتية ورهاناتها الفلسفية, *Études philosophiques*, nº 3-4/1989, p.475-496.

دينيًا (الافتراض المُسبق للوحي الذاتي الإلهي)، كما أنَّ الدِّين يتضمّن عنصرًا ميتافيزيقيًّا **المعرفة العقلانية لمُماثلة الكائن** (*la ratio cognoscendi* de *l'analogia entis*)» (S 2, 22) إنَّ الموقف الميتافيزيقي والموقف الدِّيني لا يُمكن أن يُطابِقا التقابل بين الفاعل والمُنفعل، على حدّ ما تقترح بعض صياغات شلايرماخر.

وإذا أقررنا مع برتسوارا بأنَّ مُماثلة كائن الميتافيزيقا هي كذلك العنصر التأسيسي للدِّين (S 2, 26)، فإنَّ بإمكاننا أن نستخدم هذه الفكرة بوصفها مبدأ يسمح لنا بأن نميّز بين ثنائيات مُصطلحية ـ لغوية كلّها أساسية لفلسفة الدِّين، من غير أن نُحدث تعارضًا فيما بينها: الطبيعة وما فوق الطبيعة، والدِّين والأخلاق، و«تصوّف الليل»، و«تصوّف الرؤيا»، والدِّين والثقافة.

أمّا ما يتعلّق بالصِّلة الجوهرية والاختلاف بين الدِّين والأخلاق، فرأى برتسوارا أنَّ السعي إلى مُماثلة الله هو المعنى النهائي للأخلاقية، غير أنَّ لهذه المُماثلة جذورها في القَرابة الدِّينيَّة مع الخالق التي تتجسّد في الفضائل الإلهية: الإيمان، والرجاء والمحبّة (S2, 44).

إنَّه يطلب لذلك من **مُماثلة الكائن** توضيح الفرق بين نوعي التصوّف كما يصوغه جان باروزي (J. Baruzi)[25] (S 2, 77-90). فقد ذهبَ إلى أنّ الخيار النَّمُوذَجي بين الحداثة التي تجعل الثقافة خادمة للدِّين أو العكس، يجد مصدره في الاستخفاف بالتوتّر الميتافيزيقي الأصلي في **مُماثلة الكائن** (S 2, 92). وفي فورة هذه الحماسة، لم يتردَّدْ برتسوارا حتى في أن يُطالب المبدأ الميتافيزيقي نفسه بِتسليط الضوء على وضع المرأة في المنظور الكاثوليكي للعالم! هنا في أبعد تقدير يُمكن أن يتساءل العقل المرتاب عن مدى كون **مُماثلة الكائن** لا تشغل لدى برتسوارا سوى وظيفة **تجلّي الله في العالم** *deux ex machina* أو بالأحرى خادمة تستخدم العقل في كلّ شيء.

(25) هذا هو نص باروزي الذي يصلح أن يكون منطلقًا لأفكار برتسوارا: «إذا أردنا أن نفهم القدّيس جان دو لاكروا في مسيرته الحيَّة، فعلينا أن نفهمه بعد أن ننقل إلى داخله، بطريقة نقية، المسيح المصلوب. لا الصليب الذي يُشجّعنا على ألم زاهد، بل الصليب الذي هو صورة الفناء المُطلق. بهذا الصليب لا نقتل طبيعتنا فحَسْب، بل نسلك كذلك السبيل الوحيد الذي يسمح لنا، نحن أيضًا، بالعودة إلى الأب» (Jean BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Salvator, 3e éd. 1999, p.566).

اللّـه والـديـن.

قبل أن ننظر في نوع فلسفة الدِّين الذي تسمح مُماثلة الكائن بتأسيسه، لِنُلْقِ نظرة على مجموعة المُحاضرات الخمس المتعلّقة بقضية فلسفة الدِّين، التي كان برتسوارا قد قدَّمَها سنة 1922 في جامعة لايبزغ. والفائدة منها مُزدوجة: إنَّها تُعطينا فكرة مُمتازة عن الانعطافة نحو فلسفة الدِّين التي ميّزت المشهد الفلسفي الألماني في العشرينيّات، وتُبيّن في الوقت نفسه الكيفيَّة التي حاول بها برتسوارا أن يُسمع الصوت الكاثوليكي الذي لا يُمكن، عندَهُ، أن يكون غير **مُماثلة الكائن**.

وكما يُشير إليه العنوان العام للمُحاضرات الخمس، يفسّر برتسوارا فورة الأبحاث في مجال فلسفة الدِّين بأنّها إحدى الظواهر التي تعبّر عن «مُنعطف لاهوتي» يُعيد إلى الله الفكر والثقافة العائدين إلى جيل الحرب العالمية الأُولى. ويؤكّد ذلك التحليل الذي يقترحه في مكان آخر بشأن الحركة الظاهراتية التي يضعها في مسار مُتسلسل مع الحركة الطقوسية وحركات الشبيبة: كم من تحوّلات ثقافية ينبغي تأويلها والنظر إليها بصفتها تعبيرًا عن إعادة اكتشاف متردّدة ومُتلعثِمة لله الأُوغسطيني. إنَّه كذلك إله لدى برتسوارا الذي يعبّر عنه بهذه الصيغة: «الله فينا وفوقنا *In Te supra me*» (S 2, 281)، وهي الصيغة التي تتحكّم بكلّ كتاباته بحيث إنَّها تُشكّل ما يُسمّيه «**القبلي الدِّيني في كلّ حلّ إبستيمولوجي**» (S 2, 221) لمشكلة العلاقة بين الذات والموضوع.

هذا «المُنعطف اللاهوتي» يندرج في الاتجاهات الثلاثة الأساسية للفلسفة التي تريد أن تُنهي الصلةَ بالنقديَّة الكانطية: العودة الظاهراتية إلى الأشياء بالذات، هي عودة، في التأويل الواقعي الذي قدَّمَهُ برتسوارا، مُرادفة للعودة إلى الموضوع (S 2, 247)؛ وإعادة اكتشاف الكائن اللانهائي لدى نيقولاي هارتمان (Nicolaï Hartmann) وآخرين (S 2, 251) أو بعباراتٍ أكثر لاهوتية: «*Deus invenitur quaerendus, quia immensus est*» «**اكتشف الله وعلى نحوٍ هائل**»[26]؛ وأخيرًا، إعادة اكتشاف فكرة السرّ الخفيّ، أو «الاقتدار الإلهي» بالمعنى الذي أطلقه رودولف أوتو، الذي يُخرج السرّ المُلغز لله من دائرة النفوذ المفهومي، على ما عناه في السابق المثل الأُوغسطيني «**إذا كان مفهومًا فهو ليس الله**» (S 2, 255).

---

(26) SAINT AUGUSTIN, *In Jo tract.* 63, 1.

إنَّ صيغة «الله فينا وفوقنا» تُجَنِّبُنا الوقوع في فخ مَفْهُومين لِلَّهِ كلاهما خطأٌ ويُعَبِّر عنهما برتسوارا بعبارتَيْ «وحدة الوجود» و«الظهور الإلهي» «théophanisme» (S 2, 288, 303). وظلَّ كلّ بحثه الفلسفي يتمحور حول هذا الخيار الفلسفي الأساسي، خيار الميتافيزيقا البَعْدي الصِّرف (وحدة الوجود) أو القَبْلي الصِّرف («الظهور الإلهي»). إنَّ الوسيلة الوحيدة لتجاوز ذلك هي تطوير «ميتافيزيقا المخلوقية» التي تجد مُرتكزها في فهم صحيح لمماثلة الكائن.

بحثًا عن «فلسفة كاثوليكية للدِّين».

على هذه الخلفية، في إمكاننا قراءة برنامج العمل الذي اقترحه برتسوارا في مقالته التي شرح فيها المفهوم الذي أطلقه على مُهمّات فلسفة الدِّين الكاثوليكية. إذ تحدّد المقالة هدفين عامّين: تحت عنوان «دين الفلسفة» ينبغي تطوير لاهوت فلسفي؛ وتحت عنوان «فلسفة الدِّين» ينبغي استخراج وبلورة البِنية المنهجيَّة التي تضمّ رؤية العالم الكاثوليكي بمُختلف تعبيراته الطقوسية والعَقَدية والأخلاقية (S 2, 375).

إنَّ وضع المخطّط موضع التنفيذ يتمّ على ثلاث مراحل:

1. تحت عنوان «المشكلة العامة في الظاهرة الدِّينيَّة»، يعرض برتسوارا الفكرة التي كوّنها عما كان هيغل قد سمّاه «مفهوم الدِّين». ومنذ البداية تظهر في مقاربته عُدَّة منهجيَّة موروثة من السكولائية. فككلّ تساؤل فلسفي، يسترشد السؤال عن موضوع الدِّين بالتمييز بين الجوهر والوجود، أي بين *quidditas* و*anitas*، على حدّ ما قال الوسيطيّون. إنَّ القضية المتعلّقة بمعرفة ماهيَّة الدِّين تعود إلى «ظاهراتية الدِّيني» في حين أنّ القضية المتعلّقة بمعرفة ما يؤسّس وجود الدِّين بالذات تعود إلى «علم الواقع» (réalogie) (S 2, 376).

والطريقة التي يعرض بها برتسوارا المظهر الظاهراتي تُبيّن المهارة الحقيقية التي يُعدّ بها نماذج لا هدف لها سوى توجيه أنظارنا، من أكثر الزوايا إدهاشًا، نحو حجر الزاوية اللاهوتي والميتافيزيقي لكلّ عِمارته، التي يُشبّهها بانتظام بكاتدرائية غوطية: **مُماثلة الكائن**.

والكلام على «الدِّين» يُملي علينا أن نتحدّث عن «وعي ديني»، وهذا تعبير يُمكن أن يُؤخذ بالمعنى العام للوعي بصفته وعيًا أو أن يُربط بتجارب وعي لدى فرد واقعيٍّ. إنَّ برتسوارا، برفضه الإقرار بالتمايزات التي يقرّرها علم نفس المَلَكات حين يحدث تعارض بين التفكير والإرادة والإحساس، يقترح التمييز بين ثلاثة توجّهات أساسية في الوعي تبعًا لتشديدنا على **مُحايثة** الوعي الذي يكتشف نفسه بوصفه وحدة اكتمال تجاربه الخاصة، أو بتشديدنا على **تعالي** وعي مُهتمّ بمُواجهة الخارجيَّة غير المحدودة، وأخيرًا بتشديدنا على التطلّع اللّانهائي للرغبة الميتافيزيقية التي تتميّز **بتعالٍ** خاصٍّ بها (S 2, 377-378).

وتظهر بِنية حالات الوعي في صورة مُختلفة، استنادًا إلى التوجّه المفضّل: 1) في المنظور الأول، نجد الحالة النفسية التي نشعر بها هي التي تتصدّر، أي مقولة *Zuständlichkeit*؛ وفي نهاية المطاف، كلّ شيء هنا متعلّق بـ «الشعور الأصلي» وبترجماته «الرمزية» المتقلّبة شيئًا ما؛ 2) إذا شدّدنا على التوجّه نحو التعالي، فضّلنا العلاقة المعرفية بموضوع موجود خارج العقل يقتضي أن نُقِرَّ بوجوده في الخارج، فننتقل إذ ذاك إلى «الشيئية» «objectité» (*Gegenständlichkeit*)؛ 3) وإذا فضّلنا التعالي الخاص بالرغبة، فليس المُهمّ هو الموضوع ولا الحالة النفسية بل المهمّ هو حالة الوعي الذاتيّ، وهو توجّه يبتكر له برتسوارا كلمة *Tatständlichkeit*.

إنَّه يضع في مقابلة كلٍّ من هذه التوجّهات نموذجًا خاصًّا من الموقف الدِّيني: التديّن «الجمالي» غير الدوغمائي وغير الأخلاقي يجد تعبيره الأكثر نقاء في كتاب **المقالات** لشلايرماخر؛ والتديّن العَقَدي والفكري يتثبّت حصرًا في مضامين عَقَدية؛ والتديّن الأخلاقي والإراديّ لما ينبغي أن يكون يظهر بوضوح كامل لدى كانط. وبإزاءِ كلّ توجّه هناك بلا شكٍّ فهم خاص **للمُطلق**.

ويتعقّد المشهد أيضًا ولاسيّما أنّ برتسوارا لا يهتمّ بالنماذج الصافية فحَسْب بل يهتمُّ كذلك بالأشكال المختلطة، ولاسيّما في ما يتعلّق بتحديد فكرة الله. وهكذا، بالنسبة إلى كلٍّ من النماذج الثلاثة، ينبغي أن يُضاف إلى كلّ نموذج صافٍ نموذج مُختلط يشكّل حصيلة التداخل مع النَّمُوذَجين الآخرين. وبالنسبة إلى النَّمُوذَج الأول، يُضيف برتسوارا إلى النَّمُوذَج الصافي الذي يمثّله شلايرماخر

التديّن الوظيفي لكلٍّ من زيمل (Simmel) وشبرانغر (Spranger) اللذين يفهمان الله بصفته إيقاعًا ديناميًّا للحياة. وإلى ذلك يمكن، بلا شكٍّ، أن تُضاف الطائفة الحيوية البرغسونية. وإلى هذا الشكل المُختلط للمُحايثة المُتعالية، يُضيف «المُحايثة الخاصة بمذهب الحيوية» لدى الحداثيّينَ، وهو الشكل الذي يبدو له أنَّه نتيجة الاستنبات داخل النَّمُوذَج المُتعالي.

وبطريقة مُماثلة، يُضيف إلى النَّمُوذَج الصافي المُتعالي الذي يمثّله مذهب التأليه الأنواري التصوّر الهيغلي لِلَّهِ، وهو ثمرة تلاقي نموذَجي المُحايثة والتعالي الصافي. وعلى الطرف الآخر، يُعَدُّ التديّن الأفلاطوني ثمرة تحالف بين نموذج التعالي وتعالي الإيروس.

وبصرف النظر عن أهمية التأليف بين النماذج التسعة، يرى برتسوارا أنَّ النماذج الثلاثة الصافية تُراعى وحدها لحلّ المشكلة الميتافيزيقية الأساسية، مُشكلة العلاقة بين الله والخليقة، والمشكلة الدِّينيَّة الأساسية المتعلّقة بالموقف الروحي من الله (S 2, 385). ومن وجهة النظر الميتافيزيقية في إمكاننا أن نختار بين ثلاثة تصوّرات مُتعارضة لِلَّهِ: الله المُحايث المحض الذي تتَّحد فيه الأضداد، والإلهي خالق العالم الخارجي، الذي يبقى خارجيًّا بإزاء خلقه، و«المثال الأعلى المُتعالي» لدى كانط.

وسيظهر الموقف الدِّيني الأساسي هو أيضًا بوجه مُختلف تبعًا للتصوّر الذي نُفَضِّله لِلمطلق حميمية الحبّ التي قد تصل إلى درجة الاتحاد الطاهر النقي، والشعور بالاحترام الواجب في حقّ **خالق** كلّ شيء، وجدلية العلاقة بين الإثم والنعمة الإلهية التي اكتشفها الشخص الأخلاقي الكانطي.

والجدول الآتي يلخّص البنية التأليفية التي تسمح لبرتسوارا بأن يحلّ مشكلة الوعي الدِّيني عمومًا.

«مُماثلة الكائن»
(الوعـي الدِّينـي)

مُحايثة	التعالي	مُفارق
إحساس	رغبـة	معرفـة
حالة نفسية	فعل الحالة النفسية	شيئية
حياة داخلية	رغبة	إصغـاء
عمق الأنـا	إثـمـار	ما وراء، خارجيَّة
تـديّـن لا عَقَدي	تديّـن أخلاقـي	تديّن المضامين العَقَدية
توافق	المثال الأعلى الاستعلائي	خالـق العالـم
تعارض		
حميمية الحبّ	العدالة والإثم (علاقة جدلية)	مسافة، احترام

2. إذا تناولنا الموضوع الدِّيني من زاوية الأنا الملموس، أصبحنا ملزَمين أن نُراعيَ التوتّرين الآخرين: توتّر الجسد **والروح**، وتوتّر **الفرد والجماعة** (S 2, 288). وحين يستنبت برتسوارا هذين الزوجين الجدليين (الجديدين في الجدول السابق) فهو يُغني أيضًا تصنيفه، مميّزًا بين أربعة أشكال مُختلفة من الرمزية المُحايثة، في حين تُقابلها أربعة أشكال من معرفة **اللانهائي**، ومن التعالي الذي ينبغي أن نُثبِتَ أنّ بالإمكان إدخاله في التأليف المُتوازن لمُماثلة الكائن.

3. هذه الطريقة في طرح موضوع جوهر الدِّين تُحدِّدُ سَلَفًا صياغة مُشكلة وجوده، أي، عندَ برتسوارا، تُحَدِّدُ المسألة المتعلّقة بمعرفة مدى وجوب أن يُفهَمَ الدِّين بالأولوية «من علٍ»، بصفته فعلًا إلهيًّا، أو «من تحت» بصفته فعلًا بشريًّا، بِما يعني التعارض بين مذهب يتخطّى حدود الطبيعة والمذهب الطبيعي المُطلق (S 2, 393): هذا «التعارض الحتمي» (S 2, 397) هو ما يسعى برتسوارا إلى تخطّيه. إنَّه تعارض يزداد حتمية، عندَهُ، بالقَدْرِ الذي ربَّما لا يكون بِهِ المذهب فوق الطبيعي الأكثر صرامةً سوى صورة مُقنّعة للعقلانيَّة (S 2, 399).

وفي مُواجهة هذا الخيار الجذري وتفرّعاته المتعدِّدة طُرِحت على برتسوارا مسألة «تأسيس الدِّين» الكاثوليكي، التي كان قد اصطدم بها في البداية في

دراساته عن نيومان والقدّيس أوغسطين. إنّ «مبدأ المبادئ» الذي يُتيح حلّ المُشكلة ليس سوى **مُماثلة الكائن**. والمُفارقة هي أنّ برتسوارا عاد إلى قرار مجمع ديني لا إلى وثيقة فلسفية ليقتبس منه ما سمّاه أكثر العبارات الفلسفية إيجازًا في هذا المبدإ (S 2, 402). والمقصود هو صيغة المجمع الرابع في لاتران Latran سنة 1215، الذي رأى أنّ أيّ قياس بين **الخالق والخليقة** مُغلّف بلا تشابه أعظم[27]. وفي السياق نفسه يُشير إلى عبارة أدّتْ دورًا ملحوظًا في فكر كارل راهنر: **مُماثلة الكائن** تشمل كلّ ما هو مخلوق لتجعل منه مماثَلَةً واسعةَ النطاق بالله، وهي مماثَلَةٌ تُعَدُّ في جوهرها النهائي والثابت [*Gleichnis*] *potentia oboedientialis* (وهي العبارة اللاهوتية القديمة) تجاه الله، أي جاهزية دائمة لـ «الفخار» بين يدي «الصانع». وبعيدًا عن أيّ مماثلةٍ يظلُّ الله «**هو الأعظم دائمًا**» (S 2, 404).

والفرضية نفسها تُملي الطريقة التي يحدّد برتسوارا بها العلاقة بين التديّن والميتافيزيقا وفلسفة الدِّين. وهذه الأخيرة ليست سوى التفرّغ لفحص الاتحاد بين الدِّين والميتافيزيقا، تأمليًّا وعلميًّا. وباستقوائه بهذه الأُطروحة، صار في إمكانه إنجاز ما يُعَدُّ إعادة قراءة «كاثوليكية» للنموذج المُشار إليه سابقًا. فكُلٌّ من الأنماط الثلاثة الأساسية وتفرّعاتها المختلفة ينبغي ابتكار «مُعادله» الكاثوليكي.

ومهما تكن عملية البرهنة هذه مُغرية، فهي تطرح عدّة مسائل:

1. يعرفُ معاصرو برتسوارا أنفُسَهُم في ادّعائه أنَّ مُماثلة الكائن تُتيح لنا أن نفهمهم على نحوٍ أفضل مما فهموا بها أنفسهم؟ إنَّ الأحكام القاطعة بعدم المُوافقة التي ردّ بها كلٌّ من هايدغر وكارل بارت على عروض برتسوارا تُبيّن أنّ الأمر لم يكن كذلك.

2. إنَّ التصنيفات العلمية التي لم ينقطع برتسوارا عن مُراكمتها كادت تُثير بلا شكٍّ التوجّس من أنه يتكتّم على وزن التاريخ الذي كان على الفكر الكاثوليكي هو أيضًا أن يدفع ضريبته. وبرتسوارا نفسه كان يَعِي هذه

---

(27) *«Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda»*.

الصعوبة، وهو ما دلّت عليه مُحاولته استنباط التوجّهات التاريخية الخاصة بالمُقاربة الكاثوليكية للدِّين مُباشرة من مبدإ مُماثلة الكائن (S 2, 460-511). وقد قادَهُ ذلك إلى أن يميّز ستة تعبيرات مُختلفة عن مُماثلة الكائن، من الآباء اليونانيين إلى نيومان. لكن، كما قال هو نفسه، هذه التعبيرات، بمعزل عن كلّ الاختلافات التي بينها، مَرَدُّها في آخر المطاف، إلى نموذجين أساسيين: النَّموذَج الأُوغسطيني والنَّموذَج الأكويني (S 2, 481). وهذا التأرجح وليس سواه هو الذي يميّز، عندَهُ، كلّ المُرادفات الكاثوليكية لنمذجته الأساسية. إنَّ إعادة قراءته لتاريخ المُعالجة الكاثوليكية لمسألة الدِّين لم تتساهل مع الظواهر العارضة في التاريخ أكثر من تساهل هيغل: إنَّ **مُماثلة الكائن** عمّمت مفهوم الدِّين بالطريقة العضوية نفسها التي اضطلعَ بها **المفهوم** لدى هيغل.

3. حين أعلن كارل راهنر في كلمة **التقريظ** *Laudatio*، تكريمًا لبرتسوارا، أنَّ فضله الكبير يعود إلى أنّه جعل **مُماثلة الكائن**، «هذه الفكرة المدرسيَّة الدقيقة»، البِنية الأساسية في الفكر الكاثوليكي، أوضَح جيدًا الحَدْس الموَجّه لمُرشده الفكري الذي كان مُرشدًا أيضًا لزميله في الدراسة هانس أورس ڤون بلتاسار (Hans Urs von Balthasar). غير أنَّ هذه الإشادة لم تكن تخلو من السخرية، وذلك لأنه، على ما استشعرهُ برتسوارا نفسه، لا بلتاسار ولا راهنر سارا على خطاه.

4. أسباب إخفاق هذه المحاولة العظيمة لبناء **مُماثلة الكائن** بصفتها «شكلًا كاثوليكيًّا أساسيًّا» (S 3, 247-301) تقتضي بلا شكٍّ تحليلًا مُعمّقًا. فمن زاوية فلسفة الدِّين، يتمثّل أحد هذه الأسباب في أنَّ صياغة المُشكلة بمُصطلحات «رؤية العالم»، وأكثر من ذلك بمُصطلحات «رؤية العالم» التي تعود في جذورها إلى تسميات طائفية دينية تتطلّب ببساطة ترجمة ميتافيزيقية مُلائمة، أصبحت تنتمي الآن إلى مرحلة قد ولّت في «لاهوت المُساجلة»[28].

---

(28) انظر: Richard SCHAEFFLER, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, p.52-59.

ميتافيزيقا المعرفة و«السلطة الإِذعانية»
كـارل راهـنـر

في سنة 1922، أي في السنة نفسها التي افتتح فيها إريك برتسوارا فلسفة الدِّين في ميونيخ، ظهر في بروج Bruges أول دفتر من **دفاتر** اليسوعي البلجيكي جوزف مارشال، بعنوان: **نقطة انطلاق الميتافيزيقا**، ثم استكمل حتى عام 1926 بأربعة دفاتر إضافية. فبجُرأة فكرية نادرة واجه مارشال المُهمّة الصعبة ليُبيّن أنّه، بدلًا من أن ينعى كلّ أنطولوجيا، يُمكن فلسفةَ كانط المُتعالية، إذا فُهمت جيدًا، أن تُعيد طرح موضوع الأُنطولوجيا على أُسس جديدة.

ومن غير هذه المُحاولة الكبرى للمصالحة بين المبدإ الأرسطي بشأن العقل الفعّال وامتداده في أُطروحة توما الأكويني التي مفادُها أنّ كلّ فعل معرفي يقتضي معرفة غير مُباشرة بالله[29]، وبينَ نظرية كانط في المعرفة، التي يقع مركز ثقلها في تحليل الحُكم بصفته عمليَّةً أساسية في الفهم، لا يمكن فهمُ اللاهوت المُتعالي الذي وجد في شخص كارل راهنر ممثّله الأبرز. ولم تَعُد الكانطية، التي رُميت بجريرة إدانة الحداثة، عقبة لا يُمكن تجاوزها في الفكر الكاثوليكي، وذلك بفضل مارشال (Maréchal).

ويستحقُّ إسهامُ مارشال التنويه أيضًا في هذا السياق لسبب آخر. فالفكرة التي أطلقها بشأن دينامية العقل كانت لها آثارُها أيضًا في تفسيره للتجربة الصوفية التي اقترب بفضلها من بعض أفكار بلونديل[30]. وهذه الأخيرة تجد امتدادًا مُهمًّا لها في مؤلّفات جوهانّس لوتس (J. Lotz) الذي حاول أن يستثمر التعالي المارشالي في قراءته لأُنطولوجيا هايدغر الأساسية[31]، مُطوّرًا نظرية للتجربة الروحية التي ترتكز على فكرة أنّ كلّ تأمّل أو تفكير لا بدّ، عاجلًا أو آجلًا، من أن يتحوّل إلى تأمّل لا «غَرَض» له إلا التجربة المُتعالية عينها[32].

---

(29) *De veritate* 22, ad 2.

(30) Joseph MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, t.I, Paris, Alcan, 1924.

(31) Johann Baptist LOTZ, *Das Urteil und das Sein*, Munich, Pullach, 2e éd. 1957.

(32) Johann Baptist LOTZ, *Transzendentale Erfahrung*, Fribourg, Herder, 1978. ومـن أجل مناقشة مواقف لوتس، انظر: =

العقل في العالم: ميتافيزيقا المعرفة.

قبل أن نحلّل فلسفة الدِّين عند راهنر، علينا أولًا أن نقول كلمة عن خَلْفيته الفكرية والميتافيزيقية. فكتابه **المُستمعون إلى الكلمة** *Hörer des Wortes*، الصادر عام 1941، عرض فيه فلسفته في الدِّين، وهو جزء أساسيٌّ من كتاب **الروح في العالم** *Geist in Welt*، الذي حرَّرَه في مُنتصف الثلاثينيات ونشره في إينسبروك (Innsbruck) عام 1939[33]. وبإحداث قطيعةٍ مع المدرسية الجديدة وبالعودة إلى توما الأكويني، عرض فيه راهنر، على دربِ بيار روسيلو (P. Rousselot) وجوزف مارشال، ما أسماه الخطوات التوجيهية لـ «ميتافيزيقا المعرفة»، وفكرتها الأساسية مُتاحةٌ في المقالة السابعة من المسألة 84 من كتاب **الخلاصة اللاهوتية** *Somme théologique*، الذي تظهر فيه الأُطروحة الآتية: «يستحيل على عقلنا، في ظلّ ظروف الحياة الحالية التي يتوحّد فيها العقل وقوة مستقبِلة، أن يعرف شيئًا فعليًّا إذا لم يَعُدْ إلى الاستيهامات».

وبعدما اقتنع بأنَّ كلّ التساؤل الميتافيزيقي الذي أطلقه القدّيس توما الأكويني ينطلق دائمًا من الإنسان ويضعه في الوقت نفسه موضع التساؤل (GW, 404-405)، يفهم راهنر الإنسان بصفته كائنًا متسائلًا بالضرورة، أو، لمزيد من الدقّة، بصفته كائنًا يقتضي وجوده بالذات القدرة على طرح التساؤل عن المخلوق. إنَّ التساؤل الميتافيزيقي، أي التساؤل عن الكينونة، يُمكن أن يسمّى «مُتعاليًا» في الحدود التي يطرح التساؤل فيها عن المُتسائل نفسه. والحال أنَّ مثل هذا التساؤل المُتعالي يقتضي دائمًا معرفة للإنسان بالقياس إليه. إنَّ المُهمّة الخاصة بميتافيزيقا المعرفة هي توضيح طبيعة هذه المعرفة، بما يفرض طرح سؤالين أساسيين: السؤال عن وحدة المعرفة الإنسانية للعالم، والسؤال عن علاقة المعرفة بالكينونة.

ومن أكثر نتائج هذا التحليل أهمية أنَّ المعرفة هي ذاتية الكائن نفسه. إننا

= Richard SCHAEFFLER, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, p.214-228.

(33) *Geist in Welt*, Munich, Kösel, 2e éd. 1957; trad. R. Givord et H. Rochais: *L'Esprit dans le monde. La métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, Tours, Mame, 1968 (abrégé: GW).

نتعرّف هنا صدى أفكار توما الأكويني ما بعدَ الكانطيّة لدى جوزف مارشال. ورأى راهنر أنّه تتولّد من ذلك أُطروحة أساسية لصياغة مسألة الكينونة: عدم قابلية لتحديد ما تعنيه الكينونة في جوهرها (GW, 81).

والتساؤل عن إمكان الميتافيزيقا لا يُصبحُ شأنًا جديًا إلّا إذا أقرَرْنا بأنّ كلّ فكر بشري يرجع دائمًا إلى الحَدْس الحسّي (GW, 387). فماذا ينبغي أن نعني، والحالة هذه، بـ«الميتافيزيقا»؟ الفلسفة الأولى مفهومة بمعنى **العلم الإلهي بالموجود الأول** *scientia divina de primo ente*. وإذا كان الهدف الوحيد للميتافيزيقا هو معرفة الله فليس الله، مع ذلك، هو موضوعها الخاصّ. إنَّ موضوعها الخاصّ هو **الموجود المشترك** *ens commune*. هكذا ينبغي أن تُفهم الصيغة التي يبدو أنّها تؤكّد أننا بإزاء تركيب «أنطو ـ ثيو ـ لوجي» خاص بالميتافيزيقا: *eadem est enim scientia primi entis et entis communis* (GW, 388). إنَّ راهنر يستعجل أن يُضيف أنّه ليس بالإمكان أن يكون لدينا شيئان في آن واحد: الله بصفته مبدأً وأساسًا **للوجود المشترك** *ens commune*، والله بصفته موضوعًا معرفيًّا خاصًّا.

والإمكان الأكثر جذرية للـ«ميتا ـ فيزيقا»، أي للعودة المفكّرة إلى **الفيزيقا** *physica*، لا يظهر إلّا إذا ربطناهُ بالفعل الروحي الأساسي للإنسان، أي بالانفتاح «المُفرط» على الكائن عمومًا (GW, 392). ورأى راهنر أنّ «الفعل الأساسي للميتافيزيقا ليس استدلالًا سببيًا ما، يبدأ من كائن مُعيّن بصفته كائنًا وينتهي بأساسه الذي لا حاجة له إلى أن يكون أكثر من كونه كائنًا، بل هو انفتاح صاحب المعرفة على الكينونة عمومًا بصفتها أساسًا للكائن ومعرفته. والحال أنَّ هذا موجود بالتحديد في **الإفراط** *excessus*» (GW, 393). **والإبعاد** (*remotio*) **والمُقارنة** (*comparatio*) والتخطّي (excessus) هي وجوه متعدّدة لعمل روحي واحد ترمي ميتافيزيقا المعرفة إلى تحليله. ومن بين كلّ هذه الوجوه، يظلّ أساسيًّا أكثر من سواه التجاوز الذي يعبّر عنه راهنر بالألمانية بالكلمة الهايدغرية **الاستباق** *Vorgriff*. هذا «الاستباق للكينونة بكلمةٍ واحدة» (GW, 396) يجد جذرَهُ في فعل الحكم، لأنَّ هذا الفعل هو «التعبير عن تطلّع الروح تطلّعًا ديناميًّا نحو الكينونة بصفتها كينونةً» (GW, 397). ورأى راهنر أنَّ مذهب مُماثلة الكائن ليس له جذر سوى الانفتاح المُفرط للروح على الكينونة بصفتها كينونةً.

وتنجم عن ذلك نتيجة أساسية لتحديد وضع اللاهوت الفلسفي: ما دامت الميتافيزيقا لا تهتم إلّا بالمفهوم «العام» للكينونة، فإنَّ معرفة الله التي تنطوي عليها تُطابِقُ ظُلمات جهلنا بالكينونة الإلهية. وهذه المعرفة «المُظلمة» لا يُمكن أن تُصبح معرفة مُضيئة إلّا بتأثير اتصال ذاتي حرّ بالله.

هنا ترتسم بوضوح الخطوط التوجيهية لفلسفة دينية تُركّز على قدرة الإنسان على أن يُصبحَ هو المتلقّي **لكلام الله**، الذي لم يعرف عنه شيئًا قطُّ قبل أن يكون موجّهًا إليه. والإعلان الذي اكتمل به كتاب **الروح في العالم** *Geist in Welt*، وهو يتدرّج بتقديم صورة تميّز الوضع الفكري لتوما الأكويني، وصف ذاتي خفيّ يصف به راهنر ذاته: «الإنسان يُثير اهتمام اللاهوتي توما الأكويني لأنّه هو المحلّ الذي يبدو من خلاله أنّ الله قادر على أن يكون مسموعًا بـ **كلام الوحي** *ex parte animae*. ولكي نستطيع أن نسمع إذا تكلّم الله، علينا أن نعلم أنه موجود، وحتى لا يؤثّر كلامه في إنسان سبق له أن تعلّم، ينبغي أن يكون خفيًّا من أجلنا. وحتى يوجّه كلامه إلى البشر ينبغي أن يصل إلينا كلامه حيث نحن، في مكان ما من الأرض وفي لحظة أرضية أيضًا» (GW, 407).

الميتافيزيقا تحت ضروب فلسفة الدِّين.

بعدما نشر راهنر كتابه في ميتافيزيقا المعرفة، نشر بين عامين كتابه في فلسفة الدِّين، وترجم إلى الفرنسية بعنوان: **الإنسان مُصغيًا إلى كلمة الله** *L'Homme à l'écoute du Verbe*[34]. وليس أمرًا بديهيًّا أن يستحقّ هذا الكتاب أن يسمّى كتابًا في «فلسفة الدِّين»، وهو سلسلة محاضرات قُدّمت في إطار دروس جامعية صيفية في سالزبورغ، والعنوان الفرعي يحدّد أنّه ليسَ سوى مُحاولة لـ «تأسيس فلسفة الدِّين» وليس تجربة مُكتملة في فلسفة الدِّين.

وينطلق البحث من سؤال جعله لاهوت كارل بارت الجدلي لا محيد عنه:

(34) *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Munich, Kösel, 2e éd. 1963 (édition de poche: Fribourg, Herder, 1971); trad. Joseph Hofbeck: *L'Homme à l'écoute du Verbe. Fondements d'une philosophie de la religion*, Tours, Mame, 1968 (abrégé: HW; الإحالة الثانية على الصفحات، عندما ترد، تعود إلى الترجمة).

سؤال العلاقة التي تُقيمها فلسفة الدِّين مع اللاهوت المسيحي. فهل يستحيل أن يلتقي الحقلان القريبان جدًّا والبعيدان جدًّا، استحالة مُطلقة كاستحالة التقاء قابيل وهابيل؟ الجواب مُتعلّق بقرار ميتافيزيقي مُحتمل: الميتافيزيقا وحدها، كما سبق لأرسطو أن فهم، يُمكن أن تحدّد الأساس الوحيد الذي تفترضه سلفًا جميع العلوم. وهي وحدها قادرة كذلك على تحديد العلاقة بين علمين اثنين، وهذا ليس مسألة إبستيمولوجيَّة فحَسْب، بل هو يُقحم تفكيرًا في الموقف الذي يُمكن أن يعتمده الإنسان بإزاء الواقع، حين يندفع إلى نمط معيّن من أنماط البحث العلمي.

هذه الأُطروحة الإبستيمولوجيَّة تحدّد بدرجةٍ كبيرةٍ الفكرة التي يقدّمها راهنر عن وضع فلسفة الدِّين والمهمّات المطلوبة منها. إنَّه يستند إلى «الفهم - الذاتي المُتداول لفلسفة الدِّين الكاثوليكي» (HW, 20)، واضعًا إياها ضمنًا موضع التساؤل، ومذكّرًا بأنَّ هذا الفهم، كما رأينا ذلك لدى برتسوارا، لا يحظى بإجماع كلّ الجماعة الفلسفية، التي ترى فيها، بعكس ذلك، تفكيرًا فلسفيًا في المعطيات التاريخية والسيكولوجيَّة والظاهراتية للأديان الواقعيَّة. إنَّ فرضيته الأساسية هي أنَّ فلسفة الدِّين، بعيدًا عن أن تكون حقلًا مُستقلًا، تُحيل على الأُنطولوجيا عمومًا، وهذا ما يُملي عليها أن تجد طريقًا وسطًا بين الفلسفة المدرسية الجديدة التي ظلّت أسيرة «النظرية الطبيعية» لأنها لم تتمكّن من أن تتحرّر من ادّعاء تأسيس الدِّين على مفهوم «الدِّين الطبيعي» وبين المفهوم الحديث لـ «فلسفة الدِّين» الذي يُهمل الوجه المعياري أو الميتافيزيقي الصِّرف للمسألة. فإذا كانت حدود اللاهوت الطبيعي تتجلّى في كونه يستخفّ بالتاريخانية، فإنَّ فلسفة الدِّين قد تنزلق في مُقاربة وصفية محضةٍ للظواهر الدِّينيَّة.

ورأى راهنر أنَّ مسألة أساس فلسفة الدِّين تجعلنا في مُواجهة الحلقة الآتية: لكي نؤسسها بصفتها حقلًا علميًّا، علينا أن نستدعي الميتافيزيقا؛ والحال أنَّ موضع الرهان في هذا التأسيس هو أساس الميتافيزيقا نفسه! وفي هذه الحالة تلتقي فلسفة الدِّين مسألة تأسيس الميتافيزيقا بالذات. إنَّ السؤال الهايدغري الذي هو الآتي: «كيف يأتي الله إلى الفلسفة؟» قد استعاده راهنر بصيغةٍ مُختلفة: «كيف تتوصّل الميتافيزيقا البشرية إلى الله؟» (HW, 21; 32).

أما ما يتعلّق بتحديد الموضوع الخاص باللاهوت، فقد اعتمد راهنر انزياحًا لا يقلّ أهمية. فبدلًا من أن يجعلَهُ مجموعة من النصوص العَقَدية، رأى فيه **الوحي الإلهي** الذي اختار أن يُحدّث الإنسان. إنَّ اللاهوت لا يُعَدُّ أكثر إلهامًا إلّا إذا كان يُصغي إلى «كلام الله». فهل يُمكن أن نُمارس إبستيمولوجيا «علم» على هذا النحو من الخصوصيَّة؟ هنا راح راهنر يصوغ الفرضية التي تحدّد فكرته عن فلسفة الدِّين وكذلك عن اللاهوت. ولا يُمكن أن يتعلّق الأمر إلّا بالتفكير في شروط الإمكان **القبلية** المُتعالية للإصغاء إلى **وحيٍ إلهي** مُمكن (HW, 22).

وكما أنّ الإنسان وحده يملك «أُذنين ليسمع» من غير أن يحكم سمعه سلفًا على ما سيسمعه، يُصبح بإمكانه أن يستمع إلى **مقطوعة موسيقية** *Requiem* لموزار (Mosart) أو ڤردي (Verdi). كذلك، فإنَّ السؤال المُتعالي هو أن نعرف مدى كون الإنسان، بطبيعته بالذات، مُؤهّلًا لأن يُصبح مُتلقّي كلام إلهي مُحتمل. لكن أباللاهوتِ متعلّقٌ هذا السؤالُ أم بفلسفة الدِّين؟ بهذا وبتلك لأنَّه يُمكن النظر إلى هذا الإمكان من زاويتين: «من تحت» من زاوية عملية «تحليلية» وبسيطة للوجود الإنساني، على غرار كتاب هايدغر في **تحليلية الدازين** *Daseinanalytik*؛ و«من فوق» إن عَدَدْنا القدرة على التلقّي هي نفسها نعمة من نِعَم الله.

وفلسفة الدِّين تفضل بلا شكٍّ المنظور الأول عندما تُعَرّف نفسها من خلال «تحليل إمكان الاستماع إلى **وحي الله**» (HW, 25). وإذا وافقنا على أطروحة راهنر التي ترى أنّ «فلسفة الدِّين تتأسّس داخل الميتافيزيقا»، وإذا لم تكن فلسفة الدِّين شيئًا بالفعل سوى الميتافيزيقا نفسها (HW, 25)، فيُمكن أن يبدو أنَّ دور اللاهوت يتقهقر إلى مجرّد دور بسيط هو التحقّق التجريبي من فعالية **الوحي** الإيجابية. هذا التحديد للعلاقة بين الحقلين يُوشك أن ينقلب على فلسفة الدِّين نفسها: إذا طابَقَت الميتافيزيقا التي، بحُكم التعريف، ليسَ لها **قَبليًا** ما تقوله عن التاريخ الفعلي للأديان أو ما تتعلّمه منه.

إنَّ جزءًا كبيرًا من أفكار راهنر تتركّز في هذه الثنائية التي يُحاول أن يحلّ مأزقها مُنطلقًا من القول إنَّ «ميتافيزيقا معيّنة هي في حدّ ذاتها فلسفة دين» (HW, 27) ليست مُهمّتها إنتاج مفهوم صوري للدِّينِ يُمكن أن يختار اللاهوتيُّ مضامينه، لكن عليها أن تُثبِتَ أنَّ التاريخانية مؤسّسة للكينونة البشرية، فهي مُنفتحة

منذ الأزل على وحي إلهي مُحتمل لإله حرّ ومجهول في قلب التاريخ البشري. وبعيدًا عن أن تُعارِضَ فلسفة الدِّين اللاهوت، وهي التي ترفض، ويا للمُفارقة، أن تُقرَّ على ما ينبغي أن يكون عليه الدِّين، تُصبح هي المؤسّسة الوحيدة المُمكنة للاهوت «من تحت» (HW, 29) أي انطلاقًا من مُعطيات مؤكّدة للأنثروبولوجيا، بالرَّغْم من أنها ترفض، وهذه هي المُفارقة أن تقرّر ما يجب أن يكون عليه الدِّين.

وقد رأينا آنفًا أنَّ ميتافيزيقا المعرفة المُتناهية هي التي توفّر لنا الأُسس لـ «أنثروبولوجيا ميتافيزيقية». ويُبَيِّنُ كتاب **المستمعون إلى الكلمة** *Hörer des Wortes* أنَّها الأُسس نفسها لفلسفة الدِّين التي يقع في مقدّمة مُهمّاتها توضيح الطبيعة الروحية للإنسان وتفسير السبب الذي جعل الإنسان، منذ الأزل، مكشوفًا أمام الله الحرّ والمجهول. وإلى هذه المُهمّة تُضاف مُهمّة توضيح التاريخانية المُكوّنة للطبيعة الإنسانية، التي توضحُ أنه حينما يأتي الوحي، يأتي دائمًا بالضرورة داخل التاريخ (HW, 30).

فلسفة الدِّين في اللاهوت.

هذا المشروع الذي انتهينا من تحديد مميّزات فرضياته الميتافيزيقية المُسبقة يُفضي إلى فكرة لاهوت أساسي حقًّا، لا تختزل في علم الدفاع في صورته الكلاسيكية عن عقيدة **المدخل إلى الإيمان** *praembula fidei* أو عن **البراهين الدِّينيّة المسيحية والكاثوليكية** *demonstratio religiosa christiana et catholica* كما حدّدنا مميّزاتها في مقدّمتنا العامة. ويأخذ راهنر على هذا الدفاع الدِّيني تصوّره البرَّاني للعلاقة بين المعرفة التي يُمكن بلوغها بنور العقل الطبيعي والمعرفة «ما فوق الطبيعة» المُستخرجة من الوحي. فهل يكفي القول إنَّ الثانية «توسّع» الأُولى و«تُغنيها» كأنَّه «بنك معلومات» جديد يُمكن أن يُتاحُ لنا بأُعجوبة وبطريقة مُفاجئة؟ في هذه الفرضية، يجعلنا الوحي أكثر معرفة وعلمًا، لكنه لا يحوّل قلبنا الحجري إلى قلب من لحم! ويُمكن أن نُضيف إلى ذلك أنّ استشارتنا «بنك المعلومات الماورائية» هذا ليسَ مصلحةً لنا فحسبُ، بل نحن مُلزمون أن نفعلَ ذلك!

ولكي نفهم طبيعة المُشكلة ينبغي أن نستحضر في الذهن قرابة دلالية تُقيمها اللُّغة الألمانية بين *hören, horchen et gehorchen*: أي السمع والإصغاء والطاعة. وكما هو عليه الأمر بالنسبة إلى إمكان الإصغاء إلى كلام الله، على الأنثروبولوجيا

المُتعالية أن تُهيّئ إمكان طاعة حرّة غير مُستلبة **للوحي الإلهي**. إنّ الدفاع التقليدي عن الدِّين الذي يُثير السؤال عن المصداقية التقليدية للإيمان، يغفل هذه المسألة وكذلك مسألة التاريخانية.

والأوجُهُ الثلاثة التي أشرنا إليها، إمكان **الإصغاء**، وإمكان **الطاعة الحرّة**، وإمكان **الوحي التاريخي**، تلتقي في العبارة المفتاحيَّة «السلطة الإذعانية» (HW, 37). وهذا المفهوم الموروث من مارشال يشكّل قلب فلسفة الدِّين عند راهنر التي يُحَدِّدُها بأنّها بمنزلة «أُنطولوجيا السلطة الإذعانية من أجل **الوحي**» (HW, 25). وفي مكان آخر من النصّ يحدد أنَّ الذي يُهمّه هو «سلطة إذعانية بشرية» (HW, 172).

والفلسفة المسيحيَّة، أي الفلسفة التي تنظر إلى الإنسان على أنّه «مسيحي بالفطرة» (HW, 38; 55)، هي وَحدَها قادرة على أن تضطلع بهذه المُهمّة اضطلاعًا جيِّدًا. وليس المقصود تنصير مذاهب شبه فلسفية، ولو بعد حين، بل المقصود بلورة تحليلية الوجود البشري التي تظهر الإنسان الذي يحظى بامتياز «أن يقبل التنصير» (HW, 40; 57).

وقد أثار راهنر نفسه تأثيرًا هيغليًّا مُحتملًا في مشروعه. إنَّ فكرة فلسفة الدِّين التي عرضت للتوّ تحقّق «رفع» (*Aufhlebung*) الفلسفة داخل اللاهوت، بالمعنى الثلاثي للكلمة. فهي من جهة تتخلّى عن أيّ زعم لِجعل الفلسفة هي الأساس الوجودي الأخير للوجود الإنساني *Dasein*. فليس هدفها أن توفّر لنا المسوّغات النهائية للعيش والأمل التي تقرّر معنى الحياة البشرية. وإذا كانت هذه المبرّرات موجودة، فعليها أن تأتي من مكان آخر. ومن جهةٍ أُخرى، ليست الفلسفة مُضطرة إلى ازدراء اللاهوت كما لو كان خطابًا غريبًا كلّيًّا عنها؛ بل إنّها، بعكس ذلك، ترتفع لتلتقي **الوحي** الإلهي الفعلي الذي «أكمل» الكينونة الميتافيزيقية للإنسان. ولا يُمكن أن يُفهم الإنسان ميتافيزيقيًّا إلّا بصفته وِجهة وحي إلهي مُحتمل. وأخيرًا، الفلسفة بهذا المعنى «محفوظة» في اللاهوت نفسه، من غير أن يُمحى الفرقُ بين الفعل الميتافيزيقي والفعل اللاهوتي.

إنَّ فعلية **الوحي** المسيحي تُجبرنا، في الحقيقة، على أن نميّز بُعدين في الإصغاء إلى **كلام الله**؛ فهناك، من جِهة، ما يعود إلى التعالي الروحي للإنسان

(سلطة الطاعة)؛ وهناك، من جهةٍ أُخرى، «الوجودي الماورائي» أي أخذ هذه البِنية الميتافيزيقية «على عاتق» النعمة الإلهية.

وتبدو ضرورة مثل هذا الرفع أوضح أيضًا إذا راعَيْنا التمزّق الداخلي في اللاهوت البروتستانتي، المشتّت بين طرفين مُتطرّفين داخل فلسفة الدِّين التي لا تعدو من جِهة أن تكون مَوْضعة مَعيش ذاتي (شلايرماخر)، وأن تكون من جِهة أُخرى لاهوتًا يعني **كلامُ الوحي أزمة** *krisis* كلّ ما هو بشري، بشري فحَسْب، ومن ذلك الميتافيزيقا (بارت). ورأى راهنر أنّ هذين النموذجينِ يتطابقانِ في نهاية المطاف، لأنّه، من هذه الجِهة أو تلك، سواء تحدَّدَ الله بمجَرَّدِ مُستجيب لطلب أو رغبة بشريين أو **بمعترضٍ** مُطلق عليه، لن نترك الله ليكون من هو. وسيكون لفلسفة الدِّين مُهمّة البرهنة على أنَّ **الوحي** أكثر من مَوْضعة حالة دينية يعرفها الانسان، ثُمّ إنَّ عليها أن تُثبِتَ أنَّ الانفتاح على **وحي** إلهي مُمكن يشكّل جزءًا من التكوين الميتافيزيقي للكينونة البشرية.

الانفتاح على الكينونة: النور والحجب.

يُقحم هذا المشروع بلا شكٍّ فكرةً ما عن الميتافيزيقا مُطابقةً للأُنطولوجيا. والفعل الميتافيزيقي هو الاستعادة المتبصّرة والموضوعية لما كان كلّ إنسان قد عاشه في تحقيق وجوده اليومي جدًّا. ومن غير الرجوع إلى الفكرة الهايدغرية «تحليلية المقولات الوجودية»، ولمزيد من الدقّة، من غير الرجوع إلى مشروع يتعلّق «بميتافيزيقا **الوجود**»، تظلُّ مُحاولة راهنر غير مفهومة. غير أنّها تفترض سَلَفًا أيضًا فكرة مركزية عن الفلسفة المُتعالية الموروثة من مارشال: قضيتا الكينونة والإنسان تشكّلان وحدة أصيلة لأنَّ إحداهما تستدعي الأُخرى. ولمزيد من التحديد أيضًا، تتقاطع وتتشابك هنا أطروحتان. ففي البداية هناك الأُطروحة التمهيدية عن الأُنطولوجيا العامة: إنَّها الوحدة الأصلية بين العلم والمعلوم، التي تقترح إمكان فهم الكينونة (HW, 81). وتُضاف إلى ذلك الأُطروحة التمهيدية عن أنثروبولوجيا ميتافيزيقية: جوهر الإنسان ينبغي أن يُفهم بصفته انفتاحًا على الكينونة بصفتها كينونةً (HW, 102).

ويرتكز الأساس الميتافيزيقي لفلسفة الدِّين على ثلاث تيمات يخصّص لها ما بقي من الكتاب: ماذا ينبغي لنا أن نفهم من تعبير **الكينونة عمومًا**؟ وماذا يعني

التساؤل عن الكينونة؟ وماذا عن **الفارق الأُنطولوجي** الذي يُتيح التمييز بين الكينونة والكائن؟ (HW, 53). لا نرى أوّلَ وَهلةٍ، أهمية هذه الأسئلة «الأُنطولوجيّة» لتأسيس فلسفة الدِّين. ومع ذلك، فإنَّ الأساس الذي حاوله راهنر يرتكز عليها وحدها.

1. الجواب عن السؤال الأول يؤثّر مُباشرة في ميتافيزيقا المعرفة المُشار إليها آنفًا: كلّ «أنثروبولوجيا ميتافيزيقية» تنطلق من الأُطروحة الآتية: الطبيعة الروحية للإنسان تتجلّى في الانفتاح على الكينونة بصفتها كينونةً. واستعارة الضوء أو بالأحرى «الإضاءة» (*Gelichtetheit*)، إضاءة الكينونة (HW, 57)، تتطلّب قدرة الروح على أن تصير كلّ شيء (*«anima est quodammodo omnia»*). هذان هما الشرطان المتعاليان حتى تتمكّن مسألة **الوحي** الإلهي المُحتمل من أن تنبثق. إنَّ تطابق الكينونة والمعلوم الذي تفترضه سلفًا الفكرة بالذات المتعلّقة بفهم الكينونة، يفترض بلا شكٍّ سلفًا «مُشاركة من الكينونة» (*Seinshabe*)، غير أنَّ هذه المشاركة ينبغي أن تُفهم بمعنى مبدإ مُماثلة الكينونة.

وعلى غِرار برتسوارا، جعل راهنر فهم مُماثلة الكينونة الفهم الميتافيزيقي الأساسي المُسبق لفلسفته للدِّين. إذ رأى أيضًا أنَّ «أسمى وحدةٍ بين الكينونة والمعرفة هي الافتراض المُسبق الوحيد لتواصل أسمى كينونةٍ مع الإنسان، الكينونة الصافية في 'أُلوهيتها'، من خلال الكلام، من خلال الكلمة. وحتى يُمكن العقلَ الأول (اللوغوس) المتجسّد أن يعبّر 'من خلال **كلمة الله**» عما هو خفيّ في أعماق الأُلوهة، ينبغي أن تكون كينونة الكائنات من قبلُ عقلًا أول (لوغوس). وحتى يكون الكلام قادرًا على حمل كلّ نعمة وكلّ حقيقة، ينبغي أن تكون هذه الأعماق مجرّد دفع غامض ولجّةٍ أصلية مُظلمة، وألّا تكون إرادة عمياء، بل أن تكون نورًا أبديًا، مع أنَّه نور يتعذّر على قوى الإنسان وحدها أن تبلغه» (HW, 68; 101-102).

هذا الإعلان الجافّ الصعب الذي يكتمل به الفصل الرابع خضع لتعديل إضافي في الملحوظات الأنثروبولوجيّة في الفصل الخامس، حيث جهد راهنر ليُبيّن المعنى الذي تشتمل الطبيعة الروحية للإنسان على إمكان استقبال **نور الكلام الإلهي** الأصلي. هذه هي العقيدة الأكوينية «*reditio completa subjecti in seipsum*» «**عودة الذات الكاملة في نفسها**» التي تؤيّد الفكرة التي لا يكفّ الإنسان، في حياته النظرية كما في حياته العملية، استنادًا إليها، عن أن يتعالى

بنفسه. فحتى في أبسط فعل من أفعال المعرفة المحسوسة، نُنجز نقلة إلى الحدّ الذي يتجاوز حدود مُعطيات الإحساس الصافية. إننا «نفهم» دائمًا أكثر مما نُعطى، واضعين إيَّاه في إطار أوسع. وانطلاقًا من هنا يُطرح السؤال عن معرفة الوجهة التي يمضي بنا إليها هذا «الإفراط». وجواب راهنر هو أنّه «يفهم» مقدَّمًا **الكائن اللّامحدود**، أو الله، وهو ما لا يعني أبدًا أنَّه يقدّم لنا تمثُّلًا لِذلك (HW, 83). وهذه الأُطروحة ليست، في العمق، سوى استعادة للأُطروحة الأكوينية التي مفادُها أنّ كل الكائنات التي تحظى بالمعرفة تعرف الله ضمنًا من خلال أيّ موضوع معرفي (HW, 85).

إننا نُصيب قلب هذه الأنثروبولوجيا الميتافيزيقية بتأكيدنا «أنَّ الإنسان روح esprit، بما يعني أنَّه يعيش وينحو دائمًا نحو **المُطلق** من خلال الانفتاح على الله. وهذا الانفتاح على الله ليس حدثًا خاضعًا لرغبة الإنسان أي إنَّه يُمكن، بين وقت وآخر، أن يحدث أو لا يحدث، بل هو، بعكس ذلك، شرط الإنسان في إمكانه لأن يكون ولما عليه أن يكون ولما هو عليه دائمًا، حتى في أكثر حياته اليومية ضياعًا. الإنسان هو إنسان لا لشيءٍ إلّا لأنَّه يُوجد دائمًا على طُرق الله؛ سَواءٌ أعَلِمَ ذلك صراحة أم لم يعلم، أراد ذلك أم لم يُرده، لأنَّه دائمًا هو الانفتاح اللّامحدود للمحدود على الله (HW, 86; 124-125).

2. ألسنا نُبالغ في تضخيم الفلسفة؟ أو نقول بلغة هيغل: ألّا يُساوي فهم الكينونة بصفتها كينونةً، التي تضمّ في داخلها الكائن اللّانهائي، المعرفة المُطلقة؟ أوَلَيسَ ما يحضر في الوعي الدِّيني بصفته «**تجلّيًا**» مجرّد تجلّ لشيء ما موجود أصلًا في الانفتاح اللّامحدود على العقل البشري؟ وعندما نقول إنّ الله يسكن داخل «نور يستحيل بلوغه» ألا يحمل ذلك تناقضًا عندَ من يعرف أنَّ نور الكينونة يُضيء كلّ شيء حتى الكينونة الإلهية؟

هذه الأسئلة هي التي سعى راهنر إلى الإجابة عنها، مبيّنًا من خلال تحليل مسألة الكينونة أنَّ الانفتاح على **اللّانهائي** (الله) لا يُلغي أبدًا حقيقة أنَّ الأسهل على العقل البشري أن يقول ما ليس هو الله من أن يقول ما هو. وانسجامًا مع التوجّه الميتافيزيقي لتحليله، راح يبحث على صعيد الأُنطولوجيا العامة عن مبدإ الحلّ أو الجواب. فإذا كان فهم الكينونة يكمن في معرفة إيجابية ووضعية فالمسألة تصبح غير قابلة للحلّ. إذ لم نُعطَ الكينونة إلّا في إطار سؤال الكينونة.

إنَّ تحليل البِنية المُتعالية لمسألة الكينونة تلتقي هنا مشاعر «التصوّف الليلي»: الكينونة والمُطلق، ليس هناك معرفة حَدْسية (HW, 99)، لأننا كائنات محدودة. إنَّ المعرفة الطبيعية لا تكتمل، في أية لحظة، بالنظرة السعيدة. ولا شكّ في أنَّه يُمكن أن تكون هنالك رغبة طبيعية في رؤية الله، غير أنَّ على هذه الرؤية أن تُواجه حقيقة «أنَّ الإنسان يقف أمام الله كمن يقف أمام ذلك المجهول، ولو كان مجهولًا مؤقّتًا في الأقل» (HW, 103).

إنّ وجوب طرح مسألة الكينونة هو الدليل القاطع على وجودنا العارض، بما يعني، في التفسير الذي قدّمه راهنر لذلك، أنَّ الإنسان لا يقف أمام الكائن اللّانهائي كما لو أنّه أمام مثال أعلى جامد، بل أمام قوة يعرف أنّها حرّة وقابلة لأن تتجلّى بحرية (HW, 111). وبعكس ما يُمكن أن نرتاب فيه، لا يعني الأمر فرضية اعتباطية بل يعني، بعكس ذلك، أنّها احتمال مُندرج في الطريقة نفسها التي يطرح فيها الإنسان على نفسه سؤال الكينونة (HW, 114). بعبارة أُخرى، وجد الإنسان نفسه، بفعل تعاليه، في مُواجهة إله مجهول لا يعرف عنه شيئًا إلّا كون المعرفة البشرية تنطوي على الإمكان والمجال لتلقّي تدخّل إلهي حرّ (بِما يستتبع أيضًا إمكان عدم التدخّل، أي الصمت) في الحقل البشري.

والاستنتاج الأنثروبولوجي الأساسي من ذلك هو أنَّ كلّ معرفة تتضمَّن حبًّا هو ضمنيًا حبّ الله (HW, 126) ـ ونكاد نميل إلى أن نُضيف، في أعقاب اسبينوزا، أنّ الارتياح إلى الذات هو ضمنًا حبّ عقلي لله. ويفترض راهنر وجود «حبّ أساسي» (*Grundliebe*) (HW, 129) يُواكب كلّ الوجود البشري. ولا يمنع ذلك من أن يكون الإنسان موضوعًا أمام الخيار الأساسي بقَبول هذا الحبّ الأساسي أو برفضه. بهذا الشرط وحده تُصبح معرفة الله موضوعًا أخلاقيًا ودينيًا. «الإنسان هو الكائن الذي يقف بحبّ حرّ أمام إله الوحي المُحتمل» (HW, 133): هذا هو الطرح الأنثروبولوجي الأساسي الثاني في فلسفة الدِّين عند راهنر، وهو طرح قال هو عنه إنّه ليس سوى صدى فلسفي لتأكيد يسوع: «من يصنع الحقيقة يخرج إلى الضوء»[35].

(35) jean 3,21 الفكرة نفسها تؤدّي دورًا حاسمًا في فكر بلونديل.

3. السؤال الثالث والأخير يتعلّق بالمكان الملموس للوجود البشري الذي يُمكن أن يتحقّق فيه الوحي الإلهي، فبمعنى ما هو المسرح الذي يُمكن أن تُؤدّى عليه دراما الوحي. وإذا أُثيرت هذه القضية، انفتحَ التفكير الميتافيزيقي لدى راهنر على حوار مع مدارس أُخرى في فلسفة الدِّين تحت سقف فرضيَّة أنَّ هذه الفلسفات ليست «في العمق، سوى مُحاولات لتحديد المكان الذي على الإنسان أن يتوقّع فيه لقاء الله، حيث يُمكن أن يجد فيه إلٰهه» (HW, 138).

هذا ما تؤكّده نظرة استرجاعية إلى كبار ممثّلي المنهج العقلاني الذين مَرَرْنا بهم حتى الآن. «فالشعور بالخضوع المُطلق» لدى شلايرماخر يوفّر لنا إجابة مُمكنة، وتقدّم لنا أعماق العقل الهيغلي إجابة أُخرى، ويُمكن أن نُضيف إليهما نشوة العقل لدى شيلّنغ وتجربة الحوار لدى روزنتسڤايغ.

يضع راهنر في البداية فرضية مفادُها أنّ هذا المسرح ينبغي، في الأقل، أن يكون جديرًا بالله، أي ألا يَحُدَّ من هامش تدخّله. فلا يصحّ مثلًا تقديم مسرحية **هاملت** فوق مسرح الدُّمى. ورأى راهنر أنّه لا يُلَبّي هذا الشّرطَ شعور الخضوع المُطلق لدى شلايرماخر، ولا «المقدّس» لدى رودلف أوتّو، ولا «فلسفة الدِّين الحداثيَّة المزعومة» (HW, 139).

والحلّ الذي اقترحه هو قولُهُ إنَّ هذا المسرح «هو دائمًا وبالضرورة تاريخ الإنسان» (HW, 143). ويمكنُ إذ ذاك أن ننتظر منه تطوير نظرية في الشرط التاريخي للإنسان. لكن، هنا أيضًا، الميتافيزيقا التي تتَّخِذُ معالم أُنطولوجيا عامة هي التي تحظى بالأوَلوية. ولا يمكن إلّا على خلفية نظرة معيّنة إلى الاختلاف الأُنطولوجي أن نفهم الزمنية، وانطلاقًا من هذه يُصبح في إمكاننا الانخراط في «تحليلية التاريخانية» (HW, 171). ولمزيد من الدقّة، يُثير السؤال فكرة أساسية عن علاقة الكينونة والظاهر (HW, 183). فهل يُمكن أن يكشف اللّٰهُ عن وجوه أُخرى له غير تلك الموجودة أصلًا، في صورة ضمنية في أيّ تجلٍّ للكينونة؟ هذا هو السؤال. ويكمن الجواب في أن يُقالَ إنَّ **الكلام** يملك القدرة على أن يستدرج إلى العطاء أيّ كائن في أُفق الظهور الظاهراتي (HW, 185).

ويقودنا ذلك إلى الأُطروحة الأنثروبولوجيّة الأساسية الثالثة لراهنر: «الإنسان هو هذا الكائن الذي عليه، في تاريخه، أن يُصغي إلى **وحي إلهي** تاريخي مُحتمل

يصل عبر الكلام البشري» (Hw, 200). إنَّهما تاريخيتان تتواجهان: التاريخانية التأسيسية للوجود البشري من جِهة؛ ومن جِهة أُخرى تجلٍّ إذا تحقّق فسيُصبح تجلّيًا تاريخيًا، بدلًا من أن يكون تجلّيًا غير تاريخي، أو عابرًا للتاريخ.

أسـئـلـة

قبل أن أختم هذا الفصل الذي يكتمل به أيضًا تحليلي للمنهج العقلاني، سأصوغ بعض الملحوظات النقدية المتعلّقة بنموذج فلسفة الدِّين الذي يقترحه علينا راهنر.

1) لنتذكَّرْ مرة أُخرى أيضًا فرضيته التوجيهية: «الإصغاء إلى الوحي الإلهي المُقبل يفترض سلفًا تكوينًا أساسيًا خاصًا بالإنسان، ولكونه إصغاء حُرًّا عليه أن يؤكّد هذا الوحي من موقع علمه بما يفعله؛ وحتى يكون كلام الله نفسه مسموعًا بذاته ينبغي أن يقال كأنَّه كلام بشري، وهو ما يفترض سلفًا، مُجَدَّدًا، وجود هذا التكوين الخاص للإنسان» (HW, 207).

اقتراحُ فيلسوفٍ هذا أم اقتراحُ لاهوتي؟ راهنر نفسه يُعلن في الفصل الأخير من كتابه أنَّ «فلسفة الدِّين» عنده ليست سوى أنثروبولوجيا لاهوتية. ويؤكّد، في الوقت نفسه، أنَّ «فلسفة الدِّين إن طابَقَتْ ما ينبغي أن تكونه، فهي أنثروبولوجيا لاهوتية أساسية» (HW, 301). فكيف يُمكن حلّ المُفارقة في «لاهوت أساسي» يظهر كأنَّه «فلسفة الدِّين الأصيلة» (HW, 208)، من غير أن يجازف ويُضحّي باستقلال العقل الفلسفي على مذبح اللاهوت؟

والحقيقة أنّ راهنر يرفضُ المفهوم الشائع لِـ «فلسفة الدِّين» بصفتها محاولةً لفهم الدِّين في ضوء العقل الطبيعي وحده. وحين لا نكتفي بمجرّد «وصف لظاهرة الدِّين الثقافية»، نرتدّ إلى سؤال الحقيقة، وانطلاقًا منه إلى السؤال عن إمكان وجود «رابط وجودي» يصل الإنسان برُمّته بالله. ورأى راهنر أنّ «كلّ 'الأديان' القابلة للمُعاينة تجريبيًا ليست إلّا دِينًا ما دامت تتوصَّل فعليًا إلى إقامة هذا الرابط الوجودي الذي يصل الإنسان بالله الحيّ» (HW, 209).

ويُمكن أن يسلّم الفيلسوفُ، بلا شكٍّ، لراهنر بأنَّ «فلسفة الدِّين (إذا فُهمت بهذا المعنى) تنطوي على أنثروبولوجيا ميتافيزيقية» (HW, 209). ويُمكن أن

يمضي إلى درجةِ التسليم بأنَّ «فلسفة دينية معيارية» تحتفظ لنفسها بحقّ تقويم هذه التجربة الدِّينيَّة أو تلك، وهذا التصوّر أو ذاك لِلَّهِ، تنطوي على نظرية فلسفية في معرفة الله. لكن هل يكفي استحضار الأمر اللاهوتي الذي «على الإنسان، استنادًا إليه، أن يُصغي إلى **كلام الله**» (HW, 211)، لإلحاق فلسفة الدِّين باللاهوت الأساسي؟ قد يُشَكُّ في ذلك.

2) القول الذي يُثير علامة الاستفهام في هذه الأُطروحة هو، على ما يبدو لي، تأكيدُ أنه إذا «تكلّم الله» مرة وتثبَّتْنا من وجود «**دين الوحي**» أصبحت التأمّلات والأفكار التي تعكف عليها فلسفة الدِّين، ليست مُجَرَّدَةً من جدواها الميتافيزيقيَّة الوجودية نفسها فحسبُ، بل تفقد فائدتها الميتافيزيقية كذلك (HW, 212). فهل يُمكن أن يقبل فيلسوفٌ الأُطروحة أُطروحةَ أنّ «المكوِّن المستمرّ دائمًا في الفلسفة الإنسانية والجوهريّ في هذه الفلسفة، هو أنها جاهزة للتخلّي عن طبيعتها الوجودية التي تؤسّس الوجود لمصلحة الثيو ـ لوجيا (اللاهوت)» (HW, 215). هنا يُقدّم راهنر للفلاسفة عونًا، هو أداة الرفع الهيغلي *Aufhebung*، بعد أن يُمسْحنَه (يجعله مسيحيًّا)، مذكّرًا إياهم بأنَّ وظيفة الفلسفة هي تهيئة العقل البشري لاستقبال **بشارة الإنجيل**. غير أنَّ هناك فَرْقًا كبيرًا بين أن نجعل الفلسفة **استعدادًا للإنجيل** *praeparatio evangelii* وأن نجعلها **استعدادًا للاهوت** *praeparatio théologia*! فهل نسينا أنَّه يُمكن أن يكون المرءُ فيلسوفًا، بل فيلسوفًا مسيحيًّا، من غير أن يُصبح، بالرَّغم من ذلك، لاهوتيًّا؟ ويكفي أن نستحضر صورة غابريال مرسيل، أو صورة أقرب إلينا، صورة بول ريكور، كي يتأكّد لدينا أننا غير مُقَيَّدينَ بالالتحاق مُغمضي الأعيُن بالأُطروحة التي لا تَعُدُّ فلسفة الدِّين، استنادًا إليها، سوى «تأسيس الاستعداد لِلّاهوت» (HW, 212).

3) الصفحات الأخيرة من كتاب **المستمعون إلى الكلمة** *Hörer des Wortes* تُبيِّن أنَّ موضع الخلافِ هنا ليس مفهومًا معيّنًا للعلاقة بين الفلسفة واللاهوت فحَسْب، بل هو كذلك مفهوم خاص جدًّا للعلاقة بالأديان الأخرى. فهل تكفي إعادة المسألة إلى خيار «فلسفة الأديان» الذي يتبع الأحكام المُسبقة لمؤرّخي الأديان، انطلاقًا من مبدإ أنَّ جميع الأديان تحمل الهمّ عَيْنه، وإلى خِيار مُطالبة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية بأن تكون «المحلّ الوحيد **للوحي الإلهي** الفعلي لله

الحيّ» (HW, 218)؟ فالأعمال اللاهوتية اللاحقة لراهنر، والمتعلّقة بعلاقة المسيحية بالديانات غير المسيحية، تُبيّن أنّه هو نفسه قد أعرب عن الحاجة إلى تخطّي هذا الخيار التبسيطي الذي يرجع مُباشرة إلى إدانة الحداثة.

4) مهما يكن من أمر في هذا الموضوع، من المُهمّ عدم الخلط بين أحكام اللاهوتي وأسئلة الفيلسوف. وإذا قارنّا بينَ ما سمّاه راهنر بعبارة غريبة «فلسفة الدِّين انطلاقًا من اللاهوت» (HW, 91)، وهي ما يبدو لي من ملامحها أنها مُطابِقَةُ لـِ «الفلسفة الدِّينيَّة» كما سبق أن حدّدتها، وبينَ فلسفات الدِّين التي حلّلناها في الفصول السابقة، فسيظهرُ آنذاك أنَّ همّ تأسيس تاريخانية **الوحي الإلهي** على تحليل وجودي قد تَحَوَّلَ، جزئيًّا في الأقل، عن التاريخ الدِّيني الفعلي الذي حاول منظّرو فلسفة الدِّين في القرن التاسع عشر أن يدمجوه، ولو بإجمالٍ وبتسرُّعٍ، في تأويلهم العقلاني للواقع الدِّيني. وبعكس ذلك عند راهنر، تجري الأمور كما لو أنَّ التشديد على تاريخانية **الوجود** *Dasein* تُخفي البُعد الدِّيني للتاريخ الكلّي. وللسبب نفسه، تكادُ فلسفة الدِّين عنده لا تقول شيئًا عن الديانات التاريخية الموجودة فعلًا.

أفتعودُ المسألة هنا إلى عجز مُوقت ناجم عن كون راهنر لا يعرض علينا سوى استهلال بسيط لا فلسفة دين مُكتملة، أم ترتبط مباشرة بخيار المنهج المُتعالي؟ إنَّ السؤال، مطروحًا بهذه الصيغة، يتجاوز فلسفة الدِّين الراهنرية بالمعنى الدقيق، وهو يعني بالتحديد ملامح لاهوت أساسي يجد جذوره في تصوّر خاص لـ «التجربة المتعالية». ففي ظلّ أية شروط ينجح في المُصالحة بين مطلب قابلية الفهم المتضمّنة في الخبرة المُتعالية والوجود التاريخي العارض؟[36].

«الإيمان والتفكير»: جناحا العقل

قبل اختتام هذه الأفكار، سأُلقي نظرة على آخر وثيقة من الوثائق الكنسية التي تناولت العلاقات بين الإيمان والعقل الفلسفي: الرسالة البابوية عن **العقل**

(36) انظر ملحوظات ريشارد شيفلر: Richard SCHAEFFLER, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, p.200-213.

والإيمان *Fides et ratio* ليوحنا بولس الثاني. وليس المقصود بلا شكٍّ أن نعرض هنا تحليلًا مُسهبًا لهذه الوثيقة المُهمّة، بل الهدف هو استخراج بعض المقولات منها، ولاسيّما تلك المتعلّقة مباشرة بحقل بحثنا. فبعد مُضيّ نحوِ قرن على إدانة الحداثة، هل تسمح لنا الطريقة التي حدَّدت بها هذه الوثيقة العلاقات بين الإيمان المسيحي والعقل الفلسفي أن نفترض أنَّ هذه الإدانة لم يَعُدْ لها مُسَوِّغٌ؟ وهل نجد فيها عناصر تعني مباشرة فلسفة الدِّين؟

ودون الاستكانة لعُيوب **حجّة الصمت** *argumentum e silentio* أُريد أن أبيّن أنَّ هذين السؤالين يستحقان أن يُطرحا. فهل ينبغي أن نُوافق على حُكم بيتر هنريسي (Peter Henrici)، الذي يرى أنّ الرسالة تدافع عن «فهم مجدِّد جزئيًّا للفلسفة» التي تدّعي القَرابة، بحَسَب رأي الكاتب، من فلسفة موريس بلونديل، مع أنَّ اسمه لم يَرِد في النص قطُّ[37].

الفلسفة في خدمة البحث عن معنى للحياة.

لنتذكَّرْ مرة أُخرى أيضًا ماذا كان الحَدْس التوجيهي لدى كلٍّ من بلونديل ولابرثونيير: «نزعم أنَّ الفكر يخرج من الحياة ويعود إليها. والذين يزعمون **التفكير** من أجل **التفكير** بحدّ ذاته هم ضحية وهم. وفكرهم يأتي من كينونتهم، وبطريقة أو بأُخرى يعود إليها ليعدّلها ويشكّلها كما يشاء [...] يجب ألّا يزعم أحدٌ أننا نحتقر العقل وأننا نُلقي بأنفسنا يائسين في تصوّف رهبني. ما نُريده هو جعل العقل حيًّا والحياة معقولة»[38].

وما يصدم فورًا عند قراءة الصفحات الأُولى من الرسالة البابوية هو التعريف الذي يُمكن نعته بالوجودي، المتعلّق بالفعل الفلسفي، الذي يحرّكه اعتقاد أنَّ على الإنسان، منذ أن وُجِد، أن يُواجه «السؤال عن معنى الأشياء وعن معنى وجوده بالذات» (الفقرة الأولى). وقد وردت كلمة «معنى» في النصّ عددًا من المرّات كافيًا ليُعَرِّفَنا إيقاع النصّ الأساسي.

---

(37) Peter HENRICI, «L'innommé. Maurice Blondel dans l'encyclique *Fides et ratio*», *Communio*, XXV, nº 6 (2000), p.53-66.

(38) Maurice BLONDEL, 1884. BNFL. 114B (Fonds Laberthonnière).

بهذا الفهم الوجودي للفلسفة، يبدو طلب المعنى وطلب التوجّه أمرين لا ينفصلان، كما هو الحال لدى روزنتسفايغ، ويزداد التقارب مشروعيةً كلما عرضت الرسالة البابوية **الوحي** المسيحي بصفته «النجمة الحقيقيَّة التي يهتدي بها من يتقدّم داخل قوالب عقلية المُحايثة ومآزق المنطق التكنوقراطي» وهي تقدّم له «إمكان إيجاد علاقة أصيلة بحياته، وذلك باتّباع طريق الحقيقة» (الفقرة 15).

وإذا كان الإنسان بطبيعته بالذات ينشد الحكمة، وإذا كان طلب الحقيقة لا يُقهَر، فإنَّ هذا الطلب، الذي ترك آثاره في التقاليد الحكمية في العالم كُلِّه، يجد تعبيره الفلسفي في الإرادة الحازمة في «طرح السؤال عن معنى الحياة وفي إعداد جواب» (الفقرة 3). إنَّ الفلسفة لا تظهر أبدًا في هذه الحالة كأنَّها من الكماليات الروحية، بل تظهر بصفتها ضرورةً حيوية. «الرغبة في اكتشاف حقيقة الوجود النهائية» (الفقرة 4). وهي بلا شكٍّ تمتدّ بجذورها في الذهول أمام وجود شيء ما بدلًا من عدم وجودِ أيّ شيء، ولكن ما دامَ الفكر مُقَدَّمًا على النَّسق، فإنّها تُصبح في نهاية المطاف «وسيلة لمعرفة حقائق أساسية متعلّقة بوجود الإنسان» (الفقرة 5).

وإذا «ظهرت الحقيقة أصلًا أمام الإنسان في صورة استفهام: **هل للحياة معنى؟ وما هدفها؟**» (الفقرة 26)، فإنّ الأمر يتعلّق بسؤال مأساويٍّ يضعنا في مُواجهة خيارات نهائية كان بلونديل قد حدَّدَها بعبارة «خيار أساسي». إنَّها ليست حقيقة عامة شاملة قابلة لأن يُشارك فيها الجميع ويسعى الإنسان لبلوغها فحسبُ، بل هي كذلك «مُطلق يصبح قادرًا على تقديم جواب ومعنى لكلّ بحثه: شيء ما نهائي يصبح أساس كلّ شيء» (الفقرة 26).

ويتلقّى السؤال صيغة أكثر مأساويَّةً إذا واجهناه بما سمّته الرسالة البابوية «أزمة المعنى» (الفقرة 81)، التي تعود إلى التفرّع المُتزايد للمعارف، ولمزيد من التعمّق، تعود إلى «شكل غامض من التفكير» يحثّ العقل البشري على التقوقع «داخل حدود مُحايثته، من غير الرجوع إلى المفارق (الله)» (الفقرة 81). كذلك فإنَّ النصّ لا يتردّد في تأكيد أنَّه لا يجوز الإصغاء إلى أصوات الحوريات الفلسفية، وهي تؤكد أنَّه «لا معنى للسؤال عن المعنى» (الفقرة 81).

البحث عن الحقيقة والثقة المُتبادلة.

البحث عن المعنى وطلب الحقيقة مُتلازمان، لأنَّ الإنسان بطبيعته «باحث عن الحقيقة». ورُويدًا رُويدًا يتجه هذا البحث نحو حقيقة نهائية قابلة لأن «تفسّر معنى الحياة» وقادرة على ذلك. ولأنها «حيوية وجوهرية للوجود»، فهي تستحقّ أن توصف بأنّها مُطلقة.

وفي الحِجاج الذي قامت عليه الرسالة البابوية، أصبحت الفكرة الحديثة (بل «الحداثيَّة») عن سؤال معنى الحياة أو الوجود لا تنفصل عن طلب الحقيقة الذي يتطلّع أيضًا إلى معرفة الحقيقة الموضوعية. وبالرَّغْم من الرهانات الوجودية والعملية والأخلاقية، تكون هذه الحقيقة خارج مُتناول الإنسان، هذا ما يؤكّده سفر التثنية Deutéronome (الكتاب الخامس من التوراة) (14-11 و30). وفي الوقت نفسه، نجد العقل الفلسفي مدعوًّا إلى الإقرار بأنَّ «الحقيقة التي يعرّفنا إيّاها الوحي الإلهي ليست الثمرة الناضجة أو النقطة المتوهّجة في فكرة صاغها العقل وبلورها»، بل ينبغي، بعكس ذلك، «أن تُستقبل بصفتها تعبيرًا عن المحبّة» (الفقرة 15).

وبعدما وضعت الرسالة البابوية البحث الفلسفي عن الحقيقة في كنف الحكمة السقراطية «اعرف نفسك» *gnothi seauton*، أشارت إلى أنّ البحث يتمّ «في إطار الوعي الشخصي بالذات: كلما ازدادت معرفة المرء للحقيقة والعالم ازدادت معرفته لنفسه في تفرُّدِه، في حين يزداد دائمًا ضغط السؤال عليه عن معنى الأشياء ومعنى وجوده بالذات. إنَّ ما يظهر بصفته موضوعًا لمعرفتنا هو، بسبب ذلك، جزء من حياتنا» (الفقرة الأولى).

هذه «الحقيقة المقدَّمَة للإنسان، وهي التي لا يُمكن له أن يُطالب بها، تندرج في إطار التواصل بين البشر وتحثّ العقل على الانفتاح على نفسه وعلى أن يحصل منه على المعنى العميق» (الفقرة 13). «إنَّ الفعل الذي به يعرض الإنسان نفسه على الله نظرت الكنيسة إليه دائمًا بصفته لحظة اختيار أساسي ينخرط فيها الإنسان من رأسه إلى أخمص قدميه» (الفقرة 13)، على ما يقول النصّ الذي يُغفل الإشارة إلى الحدّ الذي استطاع به الدفاع الموضوعي عن

الدِّين في بداية القرن أن يُقاوم مُقاربة شخصانية لفعل الإيمان، وهو ما بدا لَهُ أنه يُعَرِّض للخطر المعنى الفكري والمعرفي للإيمان.

وهنا بعكس ذلك، بناءً على هذا الشرط فحَسْب، لا يُصبح فعل الإيمان تنازلًا عن الحرية، بل العكس هو الصحيح: «في الإيمان لا تكون الحرية حاضرة فحسَبْ، بل هي مطلوبة». ويحتمل هنا أن يكون كاتب الرسالة البابوية أقربَ إلى الأُطروحات التي راح لابرثونيير يُدافع عنها في فلسفته في التربية: «ذلك حين تعتقد أنَّ الشخص يضع الفعل الأَدَلَّ على وجوده؛ لأنَّ الحرية هنا تُلاقي يقين الحقيقة وتقرّر أن تعيش في داخل هذا اليقين» (الفقرة 13).

وتُوجد ملامح الشخصانية نفسها في تعريف الإنسان الوارد في الكتاب المقدّس لـ «كائن يرتبط بعلاقاتٍ» بذاته، وبالشعب، وبالعالم وباللّٰه (الفقرة 21). هذه الأُطروحة الأنثروبولوجيَّة هي التي تسمح بتحديد فعل الإيمان بصفته فعل ثقة بالآخر: «الإنسان بصفته كائنًا، يبحث عن الحقيقة، وهو [...] كذلك ذاك الذي يعيش بالإيمان» (الفقرة 31). ونتيجة ذلك هي أنَّ هذا الفعل «يبدو في الغالب أغنى بشريًّا من مجرّد البداهة» (الفقرة 32). إنَّ البحث عن الحقيقة لا يختزل في اللهاث وراء المعلومات الجديدة دائمًا، بل يكمن أيضًا في علاقة حيَّة من العطاء والوفاء للآخر. «في هذا الوفاء الذي يعرف كيف يُعطي، يُضيف كاتب هذا الجزء من الرسالة، يجد الإنسان كلّ اليقين وكلّ الأمان» (الفقرة 32). والدليل على دعم هذه الأُطروحة ليس سوى الشهادة، «الشاهد الأكثر حقيقية على حقيقة الوجود» (الفقرة 32)[39].

الطُّرق المتعدِّدة إلى الحكمة والبحث عن الحقيقة الوحيدة.

ثَمَّةَ حَدْس توجيهي ثالث، هو تأكيد أنَّ الدعوة السقراطية إلى معرفة الذات (التي لم تحدِّد الرسالة البابوية دلالتها في الأصل الدِّيني)، هي صدى للحكمة

(39) للتذكير فقط، في عام 1906، وهو العام نفسه الذي وضع فيه الكرسي الرسولي اثنين من كتبه على لائحة التحريم، نشر لوسيان لابرثونيير في حوليات الفلسفة المسيحية دراسة عن شهادة الشهداء، وأُعيد نشرها سنة 1912، ثم حُرِّمت سنة 1913.
(Lucien LABERTHONNIÈRE, *Le Témoignage des martyrs*, Paris, Bloud et Cie, 1912).

الكونية لدى كلّ الأُمم، وهي الموجودة في النصوص المقدّسة والحكمة المأساويَّة، وكذلك في الأبحاث الفلسفية. والبرهنة التي تَشغَلُ كلّ الفصل الثاني تمرّ عبر تأمّل في الكُتب الحِكمية داخل الكتاب المقدّس.

وفي هذه «المُقاربة الحِكمية [. . .] الإنسان فيلسوف بطبيعته» (الفقرة 64)، وهو ما يمكن التعبير عنه مع هايدغر بالقول: «وأن توجد يعني، قبل ذلك، أن تتفلسف»(40). وهذه الأُطروحة تحكم أيضًا مُعالجة موضوع التعدُّدية الثقافية. وهُما بديهيتان فلسفية ولاهوتية ينبغي أن تمنعاه من الانحراف في اتجاه النسبية. فمن الزاوية الفلسفية، ينبغي أن نطبّق على علاقة الإنسان بالثقافة جدلية هامبولدت (Humboldt)*، في العلاقة بين **النشاط والمنتوج** (*energeia* و*ergon*): «كلّ إنسان في ثقافة معيّنة تؤثِّرُ فيه ويؤثّر فيها. الإنسان هو، في الوقت عينه، ابن الثقافة وأبوها، الثقافة التي يعيش في داخلها» (الفقرة 71). لذلك فإنّ النزعة التقليدية تُخطئُ في رغبتها في تحويل التراث إلى طبيعة التراث ثانية. ومن الزاوية اللاهوتية، يُحطِّم الخلاص الذي يحمله المسيح الحواجز التي تفصل بين مُختلف الثقافات (الفقرة 70)، جاعلًا إياها أكثر قابليَّة للارتفاع إلى الكلّي الإنساني الذي تصبو إليه الفلسفة.

إنّ معالم الإنسان الحكيم داخل الكتاب المقدّس الذي يطمئّن إلى قدرة العقل البشري على «استخراج المياه العميقة» للمعرفة، يعزّز أيضًا الصِّلة بين البحث عن المعنى وطريق الحياة. وهذه القدرة الأساسية لا تكون، مع ذلك، «حكيمة» إلّا إذا تمايزت من «غطرسة من يظنّ أنّ كلّ ما يجنيه المرء هو ثمرة جهد شخصي» (الفقرة 18).

إنّ مسألة الغطرسة لا تكون بمثل هذه السلبية إلّا حينما تُواجه الحكمة البشرية عذاب **الصليب**، فَضحًا «لكلّ أولئك الذين يظنّون أنّهم يملكون الحقيقة في حين أنّهم يخنقونها داخل الطُّرق المسدودة في نظامهم المعرفي» (الفقرة

(40) Martin HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie*, Ga 27, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1996, p.3.

(*) لغوي ألماني ميّز بين العمل بصفته نشاطًا ونتيجة العمل، مثلما ميّز من بعد دوسوسير بين اللّغة والكلام. [المترجم]

23). و«بإمكان العَقل أن يمخر عُباب المُحيط اللّامتناهي للمعرفة» بعد مُواجهة هذا الجنون فَحْسب.

إنّ التذكير بالبُعد الحِكمي في الفلسفة لا يقتصر هدفُهُ على إرساء البحث الفلسفي داخل الكتاب المقدّس، بل يبدو هذا البُعد كذلك ضرورةً ومُهمّةً راهنة في زمن تُجازف فيه الفلسفة بمُحاكاة المُبالغة في التخصّص على غِرار ما يحدث في فروع التخصّص في البحث العلمي.

كرامة الإنسان وقدرته الميتافيزيقية.

من أهداف إطراء الفلسفة استرجاع الفلاسفة للثقة بنور العقل «القادر بطبيعته على الوصول إلى **الخالق**»، مؤكّدًا كذلك «قدرة الإنسان الميتافيزيقية» (الفقرة 22). و«قدرة العقل هذه على الارتفاع فوق ما هو عارض لينطلق نحو اللّانهائي» (الفقرة 24) تُسَوِّغُ اهتمامَ الكنيسة بالفلسفة. لكنها تُسَوِّغُ أيضًا تدخّلات السلطة الكنسية في الحقل الفلسفي، الذي لم تكُفَّ الرسالة البابوية لحظة عن الإشارة إلى استقلاله، حتى ضدّ محاولات بعض اللاهوتيين استخدامه وسيلة في أيديهم.

إنَّ فتور الفلسفة تجاه اللاهوت و«عدم ثقتها بالعقل، وهو ما يتجلّى في جزء كبير من الفلسفة المُعاصرة» يردُّهُما إلى مصدر واحد: تخلّي «البحث الميتافيزيقي عن المسائل النهائية للإنسان» (الفقرة 61)، وهو تخلٍّ من أعراضه الأساسية الشغف المُفرط بالعلوم المسمّاة علومًا إنسانية.

لكن ماذا تعني كلمة «ميتافيزيقا» في هذا السياق؟ تحمل (الفقرة 83) جوابًا عن ذلك من المُفيد تفحّص مُفرداته. إنَّ «فلسفة ذات اهتمام **أصيل بالميتافيزيقا**» ينبغي أن تبدوَ قادرة على «تجاوز المُعطيات التجريبية لتتوصّل في بحثها عن الحقيقة إلى شيء ما مُطلق ونهائي وتأسيسي». ولا يُقال عن فكر إنَّه «ميتافيزيقي» إلّا إذا عرف كيف يجمع بين هذه المُفردات الثلاث التي ربما تكون الأخيرة منها أهمَّها. فعلى هذا تشدّد الرسالة البابوية في الحقيقة، وهي ترى فيه التحدّي الأكبر في الألفية الجديدة: «معرفة إنجاز الانتقال، الضروري بِقَدْرِ ما هو مُلحّ، من **الظاهرة إلى التأسيس**».

إنَّ فيلسوفًا يدّعي الانتماء إلى التراث الظاهراتي لا يملك إلّا أن يتساءل

عن المعنى الذي تنطوي عليه المفردتان «ظاهرة» و«تأسيس» في هذا السياق. وتزداد مُسَوِّغاتُ طرح هذا التساؤل عندما تُشير الرسالة، من غير أيّ تحديد إضافي، إلى أنّ «المنهجيَّة الظاهراتية» جزء أساسيٌّ من «علامات استئناف الفكر الفلسفي لعمله في الثقافة المُستلهمة من المسيحية» (الفقرة 59). ويُمكن أن نتساءل: أَلَم يكن ذلك دائمًا الخوف من «الظاهرية»، وهو ما يستمرّ في إثارة التعارض الكانطي بين «الظاهرة» و«الشيء في ذاته»، وهو التعارض الذي تفترضه نظرة الرسالة البابوية إلى مُهمّات الميتافيزيقا المُعاصرة؟

إعادة تأهيل حذرة لـ «منهج المُحايثة».

على هذه الخلفية يُمكن أن نُحاول الإجابة عن السؤال الذي طرحَهُ بيتر هنريسي (Peter Henrici): هل كان علينا أن نهتمّ بإعادة تأهيل ضمنية لـ «منهج المُحايثة؟» وكلمة «المحايثة» تبدو مكرّرة ثلاث مرات في النصّ، في كلّ مرة بدلالة مُختلفة. والمناسبة الأُولى سبقت الإشارة إليها، وهي سلبية بوضوح: «عقلية المُحايثة»، شأنها شأن العقلية التكنوقراطية التي تمنع الإنسان من الذهاب إلى آخر مدى عطشه إلى الحقيقة (الفقرة 15).

فهل تُصبح هذه «العقلية ذات نزعة المُحايثة» مرض الحداثة الوراثي؟ إن الفصل الرابع الذي يتناول العلاقات بين العقل والإيمان ينفتح على بانوراما تاريخية واسعة، تُوجز بعض «المراحل المُهمّة من اللقاء بين الإيمان والعقل». ونستذكر من ذلك التوكيد الآتي: منذ البداية، «لم يكن اللقاءُ بين المسيحية والفلسفة [...] مُباشرًا ولا سهلًا» (الفقرة 38). وإذا كانت المسيحية، من جهة، تلتقي الجهودَ النقدية للفلاسفة لتطهير تصوُّر الإلهي، ولـ «حيازة وعي نقدي لما نعتقدُهُ» (الفقرة 36)، فإنَّ بعض المفكّرين المسيحيين، مثل ترتوليان (Tertullien)، يُمكن أن يقدّروا أنّ «لقاء الإنجيل يقدّم جوابًا مُرضيًا جدًّا عن السؤال عن معنى الحياة، وهو السؤال الذي ظلّ حتى ذلك الحين من غير جواب، بحيث إنّ مُعاشرة الفلاسفة بدت لهم بعيدة المنال، وبمعنى ما قد تخطّاها الزمن» (الفقرة 38). إننا نجد صدى هذه الأُطروحة في نصّ راهنر الذي شرحناه آنفًا.

وبعدما أقَرّت الرسالة بتنوّع الطرائق التي اعتمدها الآباء الشرقيون والغربيون لإقامة علاقة بالمدارس الفلسفية (الفقرة 41) رسمت خطّ التطوّر العام الذي تميّز بهاجس مُزدوج، وهو ينطوي على هاجس الحصول كليًّا على «عقل مُنفتح على المُطلق» وهاجس تطعيمه «بثروة آتية من **الوحي الإلهي**». وفي سياق هذا التطوّر الطويل، أقَرّت الرسالة بأهمية خاصة لفكر القديس توما، الذي نُعت بـ «رسول الحقيقة»، «لأنَّه عرف، بواقعيته، كيف يتعرّف موضوعية المعرفة». والأسطر الأخيرة من هذا الثناء لـ «التجدّد الثابت» في الفكر الأكويني تُعلن فكرة تُلقي سَلَفًا ضوءًا على الطريقة التي تتناول بها الرسالة موضوع العلاقة بين «الظاهرة» و«التأسيس»: إنَّ فلسفتها هي فلسفة الكينونة (être) لا فلسفة مجرّد الظهور «apparaître» (الفقرة 44).

وتجدر الإشارة كذلك إلى أنّ الرسالة* لم تَعُدْ البتَّة تمثّل الفلسفة الأكوينية، كما كان الحال مع الرسالة البابوية (*Aeterni patris*) وهي الفلسفة الوحيدة التي انتسبت بالفعل إلى الديانة الكاثوليكية. إنَّ استقلال الفلسفة يُفَسِّرُ سبب «عدم عَرضِ الكنيسة فلسفتها الخاصة وعدم تقنينها أية فلسفة أخرى على حساب سائر الفلسفات» (الفقرة 49).

وعند قراءة هذا التصريح، وهو غير مسبوق، يُمكن أن نتخيّل أنّ الخلاف بين بلونديل وماريتان (Maritain) في الحُكم الذي كانا يحملانه على الحداثة (وهو حُكم فلسفي وإن كان سياسيًّا أيضًا) لم يَعُدْ له مُسَوِّغ وجود البتّة. ومع ذلك، في اللوحة التي ترسمها الرسالة للحداثة، تكاد التقديرات السلبية تكون هي السائدة. فمنذ البداية، تُرمى فلسفة الحداثة بقصور أُنطولوجي لا يتضمّن خطر الاختزال الأنثروبولوجي فحسبُ، بل يتضمّن كذلك خطر انتكاسة الإنسان إلى تجربة التناهي المحتوم. وتبدو الأمور كما لو أنّ المفتاح الوحيد للقراءة المُمكنة للحداثة هو «الفصل التدريجي بين الإيمان والعقل الفلسفي» (الفقرة 48)، الذي أثمر ثمارًا فاسدةً: «الإنسانية المُلحدة»، والعَدَمية، ومذهب المنفعة الوظيفية.

ويتعزّز هذا الحكم السلبي أيضًا في الفصل المخصّص لتدخّلات الكنيسة

(*) رسالة بابوية نشرها البابا ليون الثالث عشر في 4 من آب/أغسطس من عام 1879 عن توما الأكويني واللاهوت. [المترجم].

في الحقل الفلسفي، إذ تضمّ اللائحة الطويلة «الانحرافات والأخطاء التي عادةً ما يقع فيها الفكر الفلسفي، ولاسيّما الفكر الحديث» (الفقرة 49)، ثم تطول أيضًا للتذكير بعدد آخر من الأخطاء الفلسفية التي تُصدِّي لها، منها الإيمان بالوحي، والتقليدية الجذرية، والنزعة الأُنطولوجيَّة (الفقرة 52)، وكذلك «المزاعم الفلسفية ذات التوجّه الظاهري والغنوصي والمُحايث» التي شكّلت «قاعدة الحداثة» (فقرة 54).

وهذا التلميح إلى إدانة الحداثة، مهما يكن مُوجزًا، ينبغي أن يُثير انتباهنا. وهو يسير جنبًا إلى جنب مع فرضية تاريخية محدّدة: «إذا نظرنا إلى حالتنا الراهنة وجدنا أنَّ مشكلات الماضي تعود، ولكن بأشكال جديدة» (فقرة 55). أفلا يوحي ذلك بأنَّ الأخطاء الأخرى أو الأخطار التي كشفت عنها الرسالة في «العقلية المشتركة»: الفلسفة الماركسية والشيوعية المُلحدة والتلقّي الذي حظيا به من غير نقد «من بعض لاهوتيي التحرير* والخطابات عن «نهاية الميتافيزيقا»»، وتضخّم الأشكال الجديدة للعقلانية، والإيمان بالوحي ومذاهب الإجماع، وحتى بعض التعبيرات الفلسفية عن مذاهب ما بعد الحداثة، يمكن تحليلها بوصفها أعراض ظاهرة «الحداثة الجديدة»؟ هذا ما يبدو ظاهرًا في اللوحة التي رسمتها الرسالة البابوية لمساوئ الفكر المُعاصر: الانتقائية، والنزعة التاريخانية، والنزعة العلموية (فقرة 86-87). وفي هذا السِّياق بالتحديد استُخدمت كلمة حداثة مرتين للإشارة إلى الغواية التاريخانية التي تُطابق بين ما هو موجود بالفعل وبين الحقيقة (فقرة 87).

ومن العلامات المشجّعة أنَّ الرسالة البابوية تُشيرُ أيضًا إلى وجود «فلسفة انطلقت من دراسة المُحايثة لفتح الطريق أمام التعالي» (فقرة 59). ولم يكن بيتر هنريسي بلا شكٍّ مُخطئًا حين رأى فيها بصفتها «رمزًا لبلونديل في كتاب إيطالي»[41] نوعًا من تكريم حذر لمؤلف كتاب **الفعل** *L'Action*** لكنها مسألة

(*) مذاهب دينية في أمريكا اللاتينية تنتمي إلى التيارات اليسارية المُعارضة للرأسمالية. [المترجم]

(41) Peter HENRICI, «L'innommé. Maurice Blondel dans l'enscyclique *Fides et ratio*», p.65.

(**) كتاب ألفه بلونديل. [المترجم]

أُخرى أن يؤوِّب الملاحظة العابرة *obiter dictum* على سبيل المثال بمباركةٍ رسميّةٍ للمشروع الذي صمّمه بلونديل للفلسفة، أو أن يقدّم كتاب الفعل *L'Action* بصفته «نقدًا فلسفيًا جاء 'لإكمال' الرسالة البابوية بشأن العقل والإيمان *Fides et ratio*» (م. ن.، ص62).

العملاق الغائب: فلسفة الدِّين.

ختامًا أستحضر «غير مسمّاة» أخرى في الرسالة البابوية. فحتى حينما عرضت الرسالة مُختلف حقول البحث في الفلسفة المُعاصرة، لم تشِرْ البتّة إلى وجود فلسفة الدِّين. إنَّ الغياب المُدهش لهذا التعبير لا يعني أبدًا أنّ الرسالة قد استنكفت تمامًا عن ذكر مسألة العلاقة بين الفكر الفلسفي والدِّين. وفي هذا الموضوع، كان أحد المقاطع الأكثر أهمية هو إعلانًا مُوجزًا في الفقرة التي تتناول «مُختلف أشكال الحقيقة»، ويبدأ من بديهيات الحسّ المشترك (العام) إلى الحقائق التي تعود جذورها إلى القدرة العقلانية للفكر البشري، مرورًا بالحقائق العلمية والدِّينيَّة. وهذه الأخيرة «الموجودة في الإجابات التي توفّرها مختلف الديانات عن الأسئلة النهائية تبعًا لتقاليدها» تتجذّر هي أيضًا، بـ «معنى ما»، في الفلسفة (الفقرة 30).

ويبدو لي أنّ المُهمّة الخاصة بفلسفة الدِّين تروم انتزاع هذه العبارة «على نحوٍ ما» «en quelque mesure» من الغموض الذي تُحيطها به الرسالة البابوية. وفي ظلّ هذه الشروط يُمكن الصورةَ الجميلةَ في المقدّمة، التي تُشَبِّهُ الإيمان والعقل بـ «الجناحين اللذين يسمحان للعقل البشري بأن يرتفع نحو تأمّل الحقيقة»، أن تأخذ كامل معناها. وليس المُهمّ هو الجناحينِ في ذاتهما، بل المهمّ هو الطيران أو التحليق الذي يجعلانه مُمكنًا. فالدجاج لها أجنحة كما النسور، ومع ذلك فهي لا تستطيع أن تطير عاليًا. وفي هذا المجال، نجد الإعلان الأكثر تشجيعًا في الرسالة، الذي يُحدِثُ قطيعةً مع مناخ الشكّ والتشهير الذي أدّى إلى إدانة الحداثة، هو تأكيد أنّ «حريّة *'parrhèsia'* الإيمان يجب أن يُوافِقَ جرأة العقل» (فقرة 48).

بيبليوغرافيا

الطبعات.

BLONDEL, Maurice, *Œuvres complètes I. 1893*, éd. Claude Tresmontant, Paris, PUF, 1995.

——. *Œuvres complètes II. 1888-1913*, Paris, PUF, 1997.

——. «Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux (1896)», *ibid.*, p.97-174.

——. «Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse contemporaine» (1904), *ibid.*, p.387-454.

LE ROY, Édouard, *Dogme et Critique*, Paris, Bloud et Cie, 1907.

——. *Le Problème de Dieu*, 1929.

——. *Introduction à l'étude du problème religieux*, 1944.

MARÉCHAL, Joseph, *Le Point de départ de la métaphysique*, t. V (1926), Paris, 1949.

PRZYWARA, Erich, «Religionsphilosophie katholischer Theologie (1927)», *Schriften*, t.II, *Relgionsphilosophische Schriften*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1962, p.376-512.

——. *Analogia entis*, trad. Philibert Secretan, Paris, PUF, 1990.

RAHNER, Karl, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Munich, Kösel, 2e éd. 1963 (édition de poche: Fribourg, Herder, 1971); trad. Joseph Hofbeck: *L'Homme à l'écoute du Verbe. Fondements d'une philosophie de la religion*, Tours, Mame, 1968.

——. *Geist in Welt*, Munich, Kösel, 2e éd. 1957; trad. R. Givord et H. Rochais: *L'Esprit dans le monde. La métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, Tours, Mame, 1968.

لائحة المراجع.

CAPELLE, Philippe (éd.), *Philosophie et Apologétique. Maurice Blondel cent ans après*, Paris, Éd. du Cerf, 1999.

COLIN, Pierre, *L'Audace et le Soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893-1914)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

DUBARLE, Dominique (éd.), *Le Modernisme*, Paris Beauchêne, 1980.

DUMÉRY, Henry, *Raison et religion dans la philosophie de l'action*, Paris, Éd. du Seuil, 1963.

POULAT, Émile, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel, 2e éd. 1995.

RAFFELT, Albert, *Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels «L'Action» (1893)*, Fribourg, Herder, 1978.

THEOBALD, Christoph, *Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie*, Francfort-sur-le-Main, Josef Knecht, 1988.

VAN HOOF, Anton E., *Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels*, Fribourg, Herder, 1983.

VIRGOULAY, René, *Blondel et le modernisme, la philosophie de l'action et les sciences religieuses*, 1896-1913, Paris, Éd. du Cerf, 1980.

القسم الثاني

النموذج النقدي

1

إرث النقدية الكانطية

داخل الأنهار الموجودة شمالَ المستقبلِ
ألقي شبكتي، شبكةً تحسُّ أنتَ
متردّدا بثقلها
بالأحجار التي تكتُب
الظِّلالَ

(بول تسيلان Paul Celan: **منعطف النَّفَس،**
الأعمال الكاملة II، 14)

الفصل الأول

«ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»
«الدِّين في حدود العقل المُجرَّد»

- إيمانويل كانط -

أشرتُ في المقدّمة العامة إلى أنّ تقديم النَّمُوذَج النقدي يرتدي شكلًا ثنائيًا (diptyque، نصًّا من قسمين): الأول مُخَصَّصٌ لفلاسفة الدِّين المُرتبطين بطريقة مُباشرة أو غير مُباشرة بالنقدية الكانطية، والثاني مخصَّص لتحليل بعض الفلاسفة الذين يُمكن تصنيفهم تحت عنوان عام: **النقد الأنثروبولوجي للدِّين**.

وفكرة جناحي العقل التي أنهيتُ بها تحليل النَّمُوذَج العقلاني، يُمكن أن تُفيدنا أيضًا مُقدِّمةً لمفهوم العقل النقدي لدى كانط. إننا نقرؤه، في الحقيقة، كاملًا في المقالة الساخرة التي نشرها كانط باسم مستعار سنة 1766 بعنوان: **أحلام رؤيويّ كما تفسّرها أحلام ميتافيزيقية**[1]، والتي تتناول كهانات الرؤيويّ السويديّ سويدنبرغ (Swedenborg). ففي الكتاب ذي الأجزاء الثماني **أسرار**

---

(1) Emmanuel KANT, *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques*, trad. Bernard Lortholary, *Œuvres philosophiques*, t. I, éd. Ferdinand Alquié. Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1980, p.527-592.

بعد ذلك، صارت تُذكَر مؤلفات كانط في متن النصّ، مع الإحالة على الأجزاء والصفحات في *Akademie-Ausgabe*، متبوعة بإحالات على طبعة لابلياد La Pléiade.

ولتحليل نقدي للكتابة عن سويدنبرغ، انظر الطبعة المعلّق عليها من كورتي F. Courtès والتي صدرت في 1967 لدى فران Vrin.

سماوية كالستيا *Arcana Caelestia*، يزعم سويدنبرغ القدرة على التحرّر من جسده، والقدرة على أن يلتقط مِن بُعدٍ أرواحَ الأموات وعقولَهم ويتواصل معهم. وإذا كان سويدنبرغ يقدّم لنا مثلًا صورة لهذيانٍ من المخيال الدِّيني، فإنَّ فكرة كانط لا تنحصر في نقد الغباء والجنون الدِّينيَّيْنِ والذي طوّره **المتنوّرون**. بل كانت الفكرة العبقرية عنده تكمن في مُحاولته إقامة علاقة مُتبادلة يكشف عنها عنوان نصّه بالذات، بين العقل الدِّيني الذي يشعر أنَّه ظهرَ له جناحان يطير بهما ويحطّ في «جنة العقول السابحة في الأوهام»، والميتافيزيقيين العَقَديين الذي يصوّرهم مثل «الحالمين بالعقل الذين [...] يبنون في الهواء مُختلف عوالم الأفكار، ويعيش كلٌّ منهم في عالم منها هو عالمه» (II، 343؛ 1، 556).

وفكرة العقل لدى كانط التي تجعل الميتافيزيقا «علم حدود الفهم البشري» (II، 368؛ 1، 586)، لا تقتصر على طيِّ أجنحة الباطنية والإشراقيَّة الدِّينيَّة، بل تدعو، في الموقع نفسه، الفلسفة العقلانية إلى «أن تطوي جناحيها الفراشيتين» مذكّرًا إياها بأنَّ العقل، وكذلك الدِّين، «لا يملك الأجنحة اللازمة ليبلغ الغيوم المرتفعة جدًّا التي تُخفي عن أعيننا أسرار العالم الآخر» (II، 373؛ 1، 592).

لكن، إذا كان على كانط أن ينتظر أيضًا نحو خمسة عشر عامًا قبل أن ينجح في توضيح فكرة العقل النقدي ويقدّمها للجمهور في كتابه **نقد العقل المحض**[(2)] (1781)، فإن المقالة النقدية عن سويدنبرغ جعلتنا نستشف الذي يحتمله مصطلح «نقدي» لدى كانط: لا يُوصف العقل بالنقدي إلّا إذا كان قادرًا على أن يرسم من الداخل حدوده الخاصة.

فأيّ موقف يُمكن أن يتخذه العقل النقديّ من الدِّين؟ فحتى إذا كان هذا السؤال هو الموجّه في كُتبه النقدية الثلاثة، فإنَّ جوابه الأكثر وضوحًا يقع في المؤلّف الذي نشره كانط سنة 1793 ضمن البرنامج الذي يحمل عنوان: **الدِّين**

---

(2) لنقاش معمَّق لمعنى النقدية الكانطية ومعاركها في السِّجالات الفلسفية المعاصرة، انظر:
Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 2e éd. 1999, p.9-184.

في حدود العقل المُجرَّد(3). هذا المؤلّف، الذي صدر بعد مرور عامين على قراره النهائي بالتخلي عن ثيوديسيا ليبنتز، وذلك في دراسته المشهورة التي عنوانها «إخفاق كلّ المُحاولات الفلسفية في الثيوديسيا» (VIII، 255-271؛ 2، 1393-1413)، يتألّف من أربعة أبحاث كانت مخصّصة أصلًا لمجلة واسعة الانتشار، غير أنّ البحث الأول، وهو «بحث في الشرّ الجذري» الذي صدر سنة 1792 في **الكتاب الشهري في برلين** *Berlinische Monatsschrift*، هو الذي حظي بِرضا سلطة المراقبة بالكنيسة.

والقراءة التي أقترحها هنا تُوافِقُ الفرضية التوجيهية التي قدّمها بول ريكور(4) الذي اقترح أن يرى فيها إعلانًا أوليًّا لِـ «هيرمينوطيقا فلسفية للدِّين». هذه اللُّغة الاصطلاحية تُشير إلى أنَّ كانط لا يكتفي بتحديد فكرة الله أو بتطوير مفهوم «الدِّين الطبيعي»؛ ويؤوّل الدِّين الموجود بالفعل اعتمادًا على المصادر التي توفّرها فلسفته النقدية. ويكمن السؤال في معرفة نوع الفهم للواقع الدِّيني الذي يُمكن أن يُنتجه العقل النقديّ، في أثناء حرصه على تحديد حدوده الخاصة.

فنصّ كانط لا يُقرأ بسهولة، وهو يفترض سَلَفًا عددًا معيّنًا من المعارف العامة في الفلسفة الكانطية التي ينبغي أن تكون حاضرة بوضوح في الذهن قبل الشروع في قراءته.

---

(3) Emmanuel KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793), trad. A. Philonenko, *Œuvres philosophiques*, t.III, éd. Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1986, p.9-242. سأعتمد على هذه الترجمة الممتازة المُذيّلة بِعُدَّةٍ هائلةٍ من الهوامش.

(4) Paul RICŒUR, «Une herméneutique philosophique de la religion Kant», *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p.19-40.

الفرضيات النقدية في المقاربة الكانطية للدِّين

الفلسفة النقدية: «نموذج جديد لتصوُّر الله».

أكّد كانط، منذ كتابه **نقد العقل المحض**، أنَّ مسألة الدِّين جزء من الاهتمامات الأساسية للعقل. إنَّ الفهم الفلسفي للواقع الدِّيني خاضع لإمكان طرح السؤال الآتي: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»، السؤال الذي يندرج في سياق السؤال المُزدوج: «ماذا يُمكنُني أن أعرف؟» وماذا عليّ أن أفعل؟» (III، 522-523؛ 1، 1365). ويُضيف كتاب **المنطق** لعام 1800 والرسالة إلى ستادلين (Stäudlin) بتاريخ 4 من مايو/أيار من عام 1793 سؤالًا رابعًا يُفتَرَضُ أن يشكّل نقطة تقاطع الأسئلة الثلاثة الأولى: «ما الإنسان؟».

على خلفية هذه الأسئلة التوجيهية، يُمكن أن نُحاول فكّ رموز فلسفة كانط الدِّينيَّة. فحتى إذا كان السؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»، هو الذي «يحرّك فلسفة الدِّين»[5] الكانطية، فإنَّ معناه لا يُمكن تبسيطه إلّا من خلال المحطّات الثلاث: نقد العقل المحض، ونقد العقل العملي، والدِّين في حدود العقل.

وينبغي أيضًا أن نحاول أن نُقَوِّمَ (وهو ما ننسى فعله غالبًا) أهمية السؤال الرابع: «ما الإنسان»، في التأويل الكانطي للدِّين. ومن بين كلّ الأسئلة التي يُثيرها كانط، يبدو هذا السؤال أصعبها. من هنا نفهم قوة تدخّل هايدغر الصائبة التي قضت بوضع هذا السؤال في المقام الأول وجعله الأكثر أساسية من بين كلّ الأسئلة. وبدلًا من أن يقرأ فيه هايدغر خطة لأنثروبولوجيا فلسفية، حاول أن يتبيَّن فيه معالم برنامج لـِ «**ميتافيزيقا الوجود الإنساني** *Dasein*»[6].

أمّا ما يتعلّق بتأويل الواقع الدِّيني، فيبدو أنّ علينا توخّي مزيدٍ من الحذر، وأن نتّبع في البداية كانط نفسه وهو يبلور برنامجه لـِ «أنثروبولوجيا براغماتية». والعنصر

(5) Paul RICŒUR, «La liberté selon l'espérance», *Le Conflit des interprétations*, Paris, Éd. du Seuil, 1969, p.405.

(6) Martin HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique.*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», nº 61, p.261-302; *Id.*, Ga 28, p.35-40, 234-236.

الذي له أهمية خاصة هو ثلاثية كانط المتعلّقة بالمشاعر الثلاثة الخاصة بالإنسان: (**الطمع**) *Hobsucht*، و(**غريزة السيطرة**) *Herrchsucht*، و(**حبّ الشهرة**) *Ehrsucht*. ويُمكن أن نتساءل: أليسَ للدِّينِ، في حدود كونه نشاطًا بشريًّا، علاقة بهذه المشاعر الأساسية؟ لكن، يُمكن أيضًا أن نتساءل، على حدّ ما يقترح ريكور في تحليله المتألّق للثالوث الكانطي في **الإنسان غير المعصوم**: ألا يمكنُ تَصَوُّرُ ما يظهر أوَّلَ وهلةٍ من زاوية عدم العصمة من زاوية البراءة كذلك، وهو ما يُمكن أن يكون إحدى وظائف الدِّين[7]؟ ينبغي أن نجد في هذه الحالة بحثًا أصيلًا (*Suchen*) خلف البحث المرضي (*Sucht*).

وغالبًا ما لا نحتفظ من «الثورة الكانطية في اللاهوت الفلسفي»[8] إلّا بِوجهها السلبي: النقد ـ الذي هو في الوقت نفسه «تفكيك» للأدلة الكلاسيكية على وجود الله. فمنذ سنة 1763، نشر كانط ثلاثة نصوص عن اللاهوت الطبيعي، ولاسيّما الأدلة على وجود الله. وفي السنة نفسها، قاده بحثه في المقادير السلبية الثلاثة العظيمة إلى إعادة النظر في الفرضيات الميتافيزيقية المتعلّقة بالتفاؤل اللَّيبنتزي وآثاره في الثيوديسيا. غير أنَّه ينبغي أن ننْتَظِرَ **نقد العقل المحض** لنرى كانط وهو يعكف على عملية تفكيك منهجي لـ «الميتافيزيقا الخاصة» التي يُعَدُّ اللاهوت الطبيعي أحد أركانها الأساسية.

وبعدما حصر كانط بصرامة مزاعم العقل المجرّد العقلاني في موضوع معرفة الله، شَرْعن فكرة الله بصفتها فكرةً ناظمة لا يستطيع العقل أن يُحيط بها، على غِرار فكرة العالم وفكرة الأنا. إنَّ نقده الموجّه إلى الأدلّة على وجود الله لا يعني أبدًا إلغاء فكرة الله نفسها. «ليس الله، كما يقول أوتفريد هوف (O. Höffe)، مقصيًّا عن الفكر، لكننا نشهد ثورة حقيقية في طريقة التفكير في الله». واقترح علينا كانط «نموذجًا إبداليًّا جديدًا للتفكير في الله»، «يحلّ فيه اللاهوت الأخلاقي محلّ اللاهوت الكوسمولوجي، وعلى نحوٍ أعمّ محلَّ اللاهوت العقلاني (الميتافيزيقي). فما دامت الحريَّة هي مصدر الأخلاق، فإنَّ الله لم يَعُدْ يُفكَّر فيه بمُفردات الكائن العُلْوي بل بمفردات الحرية» (م. ن. ؛ ص269).

(7) Paul RICŒUR, *L'Homme faillible*, Paris, Éd. du Seuil, 1960, p.127-141.

(8) من أجل تقديم موجَز، انظر: Otfried HÖFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit, la religion*. Paris, Vrin, 1985, p.266-306.

ويُمكن أن نميّز، كما يقترح هوف، أربع لحظات في تشكيل هذا النَّمُوذَج الإبدالي الجديد في التفكير في الله، الذي جعلته الكانطية أمرًا مُمكنًا.

عمل التفكيك: الإخفاقُ النظري للّاهوت العقلاني.

إن أول نصّ يُسهم في فهم فرضيات التأويل الكانطي للدِّين هو **نقد العقل المحض**، وعلى نحوٍ خاص قسم «الديالكتيك المُتعالي» الذي يتناول «المثال الأعلى المُتعالي». وهذه اللحظة الأُولى تكاد تكون سلبية كلّيًا، لأنَّها تُطابِقُ، في قسم كبير منها، النقد الجذري للمزاعم المعرفية في موضوع معرفة الله، بدءًا من الأدلّة على وجوده. إذ يبيّن كانط فيه «سقوط كلّ المقاصد الطموحة لعقل يتيه وراء حدود التجربة، كلّ تجربة» (III، 536؛ 1، 1382). أمّا ما يتعلّق بالمسألة العقلانية الخالصة بشأن وجود الله وقابلية معرفته، فتبدو الفلسفة النقدية مُرادِفةً لفعل التفكيك الذي يؤول إلى الجدل المُتعالي. يتعلّق الأمر بالبرهنة النهائيَّة على استحالة الأدلّة العقلانية على وجود الله، وانطلاقًا من ذلك، رفض أيّ زعم معرفي لِلاهوت الفلسفي (ومن ذلك، على ما يُبيّنه النص: **بحث في إخفاق كلّ ثيوديسيا** *Essai sur l'insuccès de toute théolicée*، مزاعم ثيوديسيا فلسفية خالصة).

ومن بين قِمَم هذا العمل التفكيكي، نجد التحليل النقدي للدليل الأنطولوجي الذي اختار كانط لتسميته مُصطلح «أنطو ـ ثيو ـ لوجيا»، وهو المُصطلح الذي استخدَمَهُ، ولكن بمعنى أَعَمَّ، بعض الفلاسفة المُعاصرين، ولاسيّما هايدغر. وتستهدف العبارة لدى كانط الدليل المفهومي الصِّرف في الحُجّة الأُنطولوجيَّة كما تُسمّى دليلًا **أُنطولوجيًا** (Anselme de Canterbury, *Proslogion* 1077-1078, Descartes). ويُضاف إلى ذلك الدليلان اللذان يستندان إلى التجربة، وأوّلهما التجربة اللّامحدّدة أبدًا (**التجربة الكوسمولوجيَّة**)[9]، ثم الدليل (الفيزيائي اللاهوتي) الذي يلجأ إلى تجربة نظام الطبيعة وقصديتها، وهذا الدليل، عندَ كانط، فضلًا عن كونه الدليل الأجدرَ بالاحترام، هو «الأكثر قِدَمًا، والأكثر وُضوحًا، والأكثر مُلاءمة للعقل البشري العام» (III، 415؛ 1، 1232).

(9) PLATON, *Lois*, liv. X, chap. 2-9; ARISTOTE, *Mét.*, liv. XII, chap. 6-7' *Physique*, liv. VIII, والتي تؤدي إلى ظهور المقالات الثلاث الأولى لـ Viae de SAINT THOMAS D'AQUIN, *S. Th.* I, qu. 1. a. 3; *S. contra Gentiles*, liv.I, chap. 1.

التفكير في الله. المثال الأعلى المُتعالي بصفته حارِسًا لوحدة المعرفة وكلّيتها.

يُمكن أن نتخيّل كانط، للسبب نفسه، وهو يقرع جرس الحِداد على كلّ لاهوت فلسفي. لكننا لم نَنْتَهِ، في ذلك، إلى حلٍّ مع الله في أُفق السؤال: «ماذا يُمكن أن أعرف؟» في النظرية الكانطية للمعرفة، تُوجد معرفة حيث يوجد حكم، وشرط إمكان وجود الأحكام هو التركيب الذي تنجزُهُ المقولات. وفي الوقت نفسه، يتطلّع العلم إلى معرفة شمولية أكثر علوًّا، بمعنى الوحدة والتماسك في أرفع مُستوياتهما أو بمعنى الامتداد الذي يُحيط بمجموع الموضوعات المُمكنة. نملك في الأقلّ فكرة هذه المعرفة الشمولية. ويتعذّر قطعًا أن تتحوّل هذه المعرفة الشمولية يومًا ما إلى واقع، أي أن يكون أحدهم قادرًا على القول: «الآن أعرف كلّ شيء»، فهو أمر مستحيل قطعًا. لكن يستحيلُ أيضًا التنكّر لهذا القصد المُركّب الشامل.

هنا يأتي دور الأفكار المُتعالية. وحتى إذا لم تُسهِم قَطُّ في المعرفة الموضوعية، فهي ضرورية بالذات لتمرين العقل. إنَّ وظيفتها **تنظيمية** محض وليست **تأسيسية**، كما يذكّرنا كانط لاحقًا في مُلحوظةٍ في المقالة الثانية من كتاب **الدِّين في حدود العقل المُجرَّد** (VI، 71؛ 3، 88). فمن بين كلّ الأفكار، فكرة الله وحدها تسمح فعلًا بجعل حقل المعرفة شاملاً. إنَّها هي حارسة الوحدة النهائية للعقل. وحتى إذا لم يكن الله، أي المثال الأعلى المُتعالي، فكرة مُتعالية (مبدأ تأسيسيًّا)، فهو المبدأ المنظّم الذي يعبّر على نحوٍ أفضل عن مقصد الوحدة المنهجيّة لتكامل المعرفة المُطلق، الوحدة المُندرجة في مشروع العقل بالذات.

إنّ هذا الواقع هو ما جعل كانط يؤسّس إمكانًا جديدًا للتفكير في الله بصفته مِثالًا أعلى متعاليًا للعقل. كذلك ينبغي ألّا تُغفَلَ حدود هذا التحديد، أي المتعالي، وهو ما يُجبرنا على إدخال تحديدين مُهمّين أيضًا لنفهم المُقاربة الكانطية للدِّين.

1. من الابتكارات المُهمّة في الفكر النقدي التمييز بين **التفكير** *penser* **والمعرفة** *connaître*. فالتفكير في الله ومعرفة الله لا يحملان المعنى نفسه أبدًا. إنَّ المعرفة البشرية المحدودة تقتصر على عالم الظواهر؛ وهي لا تستطيع

تحصيل حَدْس عقلاني للعالم في ذاته (nouménal)، ويشمل ذلك الله. فهل يمكن إذن أن نخلص إلى استحالةٍ جذرية لأية معرفة لِلَّهِ؟ هنا تدخل الفقرة 59 من نقد مَلَكة الحُكم، وهي فرضيَّةُ أنّ «معرفتنا لِلَّهِ كلّها ليست إلّا معرفة رمزية» (V، 353؛ 2، 1143). إنّ المعرفة البشرية لِلَّهِ ينبغي بالضرورة أن تستند إلى صُوَر محسوسة مجازية وبلاغية. ورأى كانط أنّ هذه الفرضية وحدها هي التي تسمح بالتخلّص من مأزق التجسيم ومن تأليه قوى طبيعية، وهو المأزق الذي لا يختلف عن لاأدريَّة جذرية[10].

2. تحديد المثال الأعلى المتعالي للعقل ليس له إلّا القليل من الأشياء المُشتركة مع ما يُسمّيه الإنسانُ المتديّنُ اللَّهَ. ولم يكن الفارق، الذي أشار إليه المقطع 32 من هيراقليطس، بين التسمية الفلسفية **للمُطلق** والتسمية الدِّينيَّة **للإلهي**، فارقًا أكبر إلّا في كتاب **النقد** الأول لكانط. والمسألة التي تُجيب عنها التسمية الفلسفية لله هي مسألة الشموليَّة المُمكنة للمعرفة، أي في النهاية مسألة وحدة العقل. وبعدما رجع كانط إلى كلّ التراث الميتافيزيقي، عَدَّ الله أسمى غايةٍ لكلّ فكر.

ولا شكَّ في أنّ بالإمكانِ أن نتساءل عن مدى مشروعيَّة مُطابقة المثال الأعلى المُتعالي بإله الوعي الدِّيني. لكن، يُمكن أن نتساءل أيضًا مع ريكور: أليسَ للنقد الكانطي للأوهام المُتعالية المُرتبطة بفكرة الله مغزى ممكن لفلسفة نقدية للدِّين؟ فأين يكمن «الخِصْبُ الفلسفيُّ غيرُ المستنفَد» لهذا النقد، الذي يتميّز جذريًّا عن نقد فيورباخ ونيتشه اللذين سنتناولهما لاحقًا؟ «لأنّه يوجد فكر مشروع لغير المشروط يُصبح الوهم المُتعالي مُمكنًا؛ وهذا الوهم لا ينشأ من إسقاط البشري على الإلهي، بل ينشأ، بعكس ذلك، من امتلاء الفكر باللّامشروط (المُطلق) تبعًا لنمط الموضوع التجريبي؛ لذلك يُمكن أن يقول كانط إنّ التجربة ليست هي التي تُقيّد العقل، بل العقل هو الذي يُقيّد ادّعاء الإدراك

(10) بشأن التناول الكانطي لمسألة التجسيم والتمييز بين التجسيم الدوغمائي والرمزي (مقدمات فقرة 57)، انظر:
François MARTY, *La Naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, Beauchêne, 1980, p.175-198.

الحسّي إنه يُوسّع رقعة المعرفة التجريبية الظاهراتية، المكانية-الزمانية، حتى حدود مستوى الشيء في ذاته»[11].

الخير المُطلق (الله): المظهر الكانطي للأخلاق ـ اللاهوت.

كيف يُمكن ردم الهُوّة بين التصوّر الدِّيني لله والمثال الأعلى المُتعالي؟ نجتاز خطوة إضافية باتجاه فلسفة الدِّين الكانطية من خلال إلقاء ضوء كاشف على مجال البحث الثاني، **نقد العقل العملي**. والقسم الذي يتناول فيه «ديالكتيك العقل المحض العملي» (V، 107-148؛ 2، 738-787) يُواجه السؤال المُتعلّق بكيفية تقديم فكرة الله من زاوية السؤال التوجيهي الثاني: «ماذا ينبغي أن أفعل؟» المتعلّق بشروط إمكان الفعل الأخلاقي الخاضع للأمر المطلق.

لهذا ينبغي أن نُوافق على الانزياح المشار إليه: إحالة حلّ المشكلة على العقل العملي أي على العقل الأخلاقي الذي مبدؤه هو الحرية. إنَّ مُهمّة نقد العقل العملي، هي أن يُبيّن المعنى الذي يفترض بِمفهوم «الكائن الأول الوحيد الذي يتمتّع بسيادة كاملة وعاقلة» (III، 528؛ 1، 1372) أن يُصبح مقبولًا بصفته «مسلّمةً» أو فرضيَّةً لممارسة العقل العملي نفسها.

إنَّ تغيير المنظور ليس جذريًا بالقدر الذي نذهب إليه، لأنَّ منظور الاكتمال الذي يتميّز به العقل المحض قد نُقِل الآن إلى صعيد الإرادة حيث يتخذ شكل استهداف الخير الأسمى (الله) (*Absicht aufs höchste Gut*). وهذا المفهوم وحده يسمح بالتفكير في اكتمال الإرادة، أي في استيفاء المطلب العملي للاكتمال، وهو مطلب سام، إن لم يكن أسمى من مطلب الشمولية النظري. إنَّ المبدأ الذي يحكم النظرة الكانطية إلى العالم الأخلاقي هو: «افعل ما يجعلك قادرًا على أن تكون سعيدًا» (III، 525؛ 1، 1368).

وقد أُعلِنَ تحويل اللاهوت العقلاني إلى «لاهوت أخلاقي» منذ ظهور نقد العقل المحض. وظهر في هذا السياق أيضًا تعارض كان له في ما بعد أثرٌ

(11) Paul RICŒUR, *Le Conflit des interprétations*, p.406.

ملحوظ في التأويل الكانطي للدِّين: التعارض بين الإيمان «العَقَدي الصِّرف» و«الإيمان الأخلاقي» (III، 536؛ 1، 1381-1382).

والمقطع الحاسم المتعلّق بإشكاليَّتنا، يقع في الفصل المخصّص من **نقد العقل العملي**، وكذلك في «منهجيَّة ملكة الحكم الغائيَّة» من كتاب **نقد ملكة الحُكم**. فهنا تبرز مفاهيم مثل «**للخير الأسمى**» والشرّ اللذين يُعَدّانِ أيضًا مفتاحًا لفهم التأويل الكانطي للدِّين. وينصبّ السؤال على معرفة كيفيَّة إمكان مُصالحة الدِّين مع تأكيد استقلال القانون الأخلاقي، وهو القانون الذي لا يحتاج إلى أساس ديني لأنّه مُكتفٍ بنفسه. فلا وجود لشيء سوى القانون الأخلاقي نفسه والاحترام غير المشروط الواجب في حقه في أساس الأخلاق.

غير أنَّ كانط بذل ما في وسعه ليُبيِّن أنَّ ما يستحيل العثور عليه من المنبع (إيجاد دين يشكّل قاعدة الأخلاق وأساسها) ينبغي بالضرورة أن يُوجد في المصبّ (الدِّين بصفته نتيجةً ضرورية للأخلاق). هذا التبدّل في المنظور يُلائمُ تمامًا التصوّر الكانطي للعقل العملي بصفته تفكيرًا في معنى الفعل المُستقلّ وفرضياته الضرورية وما يمُتّ إليها بصِلَة.

وقد أدخل كانط، في ما يتعلّق بهذه الاقتضاءات الضمنية، مبدأه المشهور الخاص بـ «مسلّمات العقل العملي» الثلاث: خلود النفس، والحرية، ووجود الله[12] (V، 133؛ 2، 769)، المطلوبة ليُصبحَ مفهوم **الخير** الأسمى (الله) ذا معنى. وينبغي أن نفهم كلمة «مسلّمة» (postulat) على أنَّها أكثر من «فرضية» («لنفترض أن...»)، وعلى أنَّها شيء مُختلف عن مجرّد أمر («ينبغي اعتقادُهُ»). ومنذ مقدّمة **نقد العقل العملي** حذّر كانط من سوء فهم مُحتمل لِعبارة «مُسلَّمة العقل المحض العملي»، التي ينبغي عدم الخلط بينها وبين اليقين القاطع الذي يميّز البديهيات الرياضية. إذ يوجد هنا نمط آخر من اليقين المقصود، لكنه ليس أقلّ يقينية. إنَّ العقل العملي «يُسلّم بإمكان وجود موضوع ما (حتى الله وخلود النفس) استنادًا إلى قوانين عملية قطعية، أي على حساب العقل العملي فحَسْب؛ لأنَّ يقين هذا الإمكان المسلَّم به ليس أبدًا ضرورة معروفة بطريقة

---

(12) بشأن هذه المسألة، انظر: Alexis PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, t. II, Paris, Vrin, 1972, § 44, p.166-177.

نظرية، ولا مِن ثَمَّ كذلك بطريقة يقينية، أي ضرورة معروفة بالنسبة إلى الموضوع، بل هو افتراض ضروري بالنسبة إلى الذات، لمُلاحظة قوانين العقل الموضوعية وإن كانت عملية، ومِن ثَمَّ، فإنَّ هذا افتراض ضروري فحَسْب» (V، 11؛ 2، 619).

يبقى أن نعرف ما «تحمله هذه الفرضيات المطلوبة في ظلّ علاقة عملية بالضرورة» (769, 2; 133, V) من إسهام في الجواب عن تساؤلنا. إنَّ ألكسي فيلوننكو، بقريحته المُعتادة، قد مهَّدَ لمُناقشة الصعوبات التي أثارها مذهب المُسلّمات بالمُلاحظة التهكّمية الآتية: «ثَمَّةَ نُقَّادٌ كثيرون طرحوا السؤال المتعلّق بمعرفة كيفيَّة إمكان أن تكون الحرية، **سبب وجود** *ratio essendi* القانون الأخلاقي، مطروحة بصفتها مسلّمةً، في حين أنَّ القانون الأخلاقي هو **العلّة المعرفية** *ratio cognoscendi*. إنَّ خلود النفس ولّد مظاهر حرج كثيرة. والخلاصة أنَّ الله هو، كما هي الحال دائمًا، الأقل إحراجًا»[13].

والمُسلّمات معتقدات ذات طبيعة نظرية تتناول حالات الوجود، لكنها تتعلّق، بالضرورة، بمتطلّب الاكتمال والتعميم الخاص بالعقل العملي. والكلمة الأساسية على هذا الصعيد هي «الانفتاح» *Eröffnung*. إنَّ الهدف العملي **للخير** الأسمى يحتاج إلى أُفق غاية في الانفتاح ليتمكّن من أن ينتشر.

الحرية الوضعية والزمانية العملية.

خيرٌ لنا، في منظور تساؤلنا، أن ننطلق من ثانية المُسلّمات. فعندما أعلن كانط أوّلية العقل العملي، لم يقتصر على مواجهة مشكلة إنقاذ الحرية بإزاء الضرورة، أي بإزاء الحتمية. بل إنَّه تساءل كذلك: كيف يُمكن أن يندرج الفعل الحرّ في منظور زمني، أي بعبارة أُخرى يُوجبُ عليه أن يطوّر فكرة زمانية عملية؟ بهذا المعنى، «أصبح المُرتكز الأساسي لمبدإ المسلّمات»[14] هو الحرية. إنَّها ليست مُفترضة سلفًا في المُسلّمتين الأُخريين فحسبُ، بل إنَّهما هما اللتان تُتيحان لها أن تتوسّع في اتجاهات أُخرى.

---

(13) Alexis PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, t. II, p.166.

(14) Paul RICŒUR, *Le Conflit des interprétations*, p.409.

وفي «تحليلية العقل العملي»، كان كانط قد أدخل أول تعريف تحليلي للحرية بالاستناد إلى فكرة الواجب التأسيسية. فالحرية بهذا المعنى هي سلطة الاستقلال الذاتي أي التشريع الذاتي. والحرية المُفترضة التي نحن بصددها الآن أقلّ شكلية وأكثر وضعية. إنَّها الحرية الفعلية للشخص الذي «يقدر»، لـ «الشخص القادر»، على حدّ تعبير ريكور. وسنرى لاحقًا أنَّ هذا «الشخص القادر» هو، عندَ كانط، بالتحديد المُتلقّي الحقيقي للدِّين. إنَّها جزء أساسيٌّ من «الحقيقة الموضوعية» للحرية، ذلك أنَّه لا معنى لها إلّا إذا كانت مُشتركة مع الحريات الأُخرى.

خـلـود النفـس.

إذا كانت مُسلّمة الحرية، التي يُمكن نعتها بالوجودية، تفتح الزمانية العملية التي تميّز السلوك، فإنّ ذلك يجعلنا نفهم على نحوٍ أفضل المعنى الذي تسمح به مسلّمة خلود النفس بعرض تضميناتها الزمانية. إذ ذاك نكتشف منظور (*Aussicht*) «تقدّم غير محدود» مطلوب لجعل الإرادة مُطابِقةً كليًّا للقانون الأخلاقي، وهي مُطابَقَةٌ يسمّيها كانط «قداسة». هذه هي الطريقة الوحيدة لمُكافأة «**الجهد** المتواصل من أجل الإقدام على طاعة فورية ودائمة لوصية العقل الثابت، وهي وصية ليست مثالية، بل هي واقعية» (V، 123؛ 2، 758). في هذا السِّياق يحدّد كانط رهانات هذه المُسلّمة بالمقاربة الفلسفية للدِّين. فنحن أمام أحد أمرين: إمَّا أن يخسر القانون الأخلاقي قداسته مُستسلمًا لعوارض الحياة البشرية؛ وإمّا أن يكون موضوع أحلام الحكمة الإلهية الغريبة؛ أي التي تنتزعنا من محدوديتنا. إنَّ حلّ المُعضلة ينبغي البحث عنه في جهة الانتظار (*Erwartung*) الذي لا يُطابِقُ معرفة ما. وهكذا، فإنَّ مُسلّمة الخلود تعبّر عن «فسحة الرجاء في مسلّمة الحرية» (م.ن.، ص410) لأنَّ المرء له حَقُّ «أن يأمل إكمال هذا التقدّم لاحقًا على نحوٍ دائم وثابتٍ، ما دامَ قادرًا على البقاء حيًّا حتى بعد هذه الحياة» (V، 125؛ 2، 758). ولا شكَّ في أنّه ينبغي أن نتساءل: ما الشروط التي تجعل المطلب العادي للاكتمال يتحوّل إلى انتظار مؤسَّس؟ هذا السؤال بالتحديد هو الذي يجعلنا ننتقل من الأخلاق إلى الدِّين.

وجود الله وإمكان الخير الأسمى.

«ماذا عليّ أن أفعل؟»: هذا السؤال يلخّص الفائدة الثانية الكبيرة للعقل، بعد أن تحدَّدَ الآن بصفته عقلًا عمليًا. فالجواب هو: «علينا أن نسعى إلى تحقيق الخير الأسمى (الذي ينبغي أن يكون، بالرَّغْم من كل شي، مُمكنًا)» (V، 123؛ 2، 760). هذا الجواب يقدّم لنا مفتاح المُسلّمة الثالثة بشأن العقل العملي. هذه المُسلّمة «تمنح العقل النظري العقلاني ما عليه أن يفكّر فيه حقًّا، وإن كان يبقي عليه غير محدّد بصفته ليسَ سوى مثال أعلى مُتعالٍ، أي يمنح المفهوم اللاهوتي لِلكائن الأسمى (الله) معنى (من الزاوية العملية، أي بصفته شرطًا لإمكان وجود إرادة محدّدة بهذا القانون)، واضعًا إياه مبدأً أقصى للخير الأسمى الذي يقبل الفهم، بوساطة تشريع أخلاقي نافذ في هذا العالم» (V، 133؛ 2، 770). ويقترح ريكور أن نرى هذه المُسلّمة ترجمة فلسفية لمفهوم الهِبَة (م.ن.، ص411)، المفهوم الذي ليس له، هو نفسه، مكان في الفكر الكانطي. إنَّه يُشير في الوقت نفسه إلى أنّ الانتظار النظري، هنا أيضًا، يتمفصل في المطلب العملي. إنَّ الواجب الأخلاقي والفرضية الوجودية (الإيمان) يشكّلان العُقدة التي يتعذّر حلّها بين العملي والدِّيني. وعند هذه النقطة يبدو كانط مسيحيًا أكثر منه إغريقيًا. فهو لا يُؤمن بإمكان وجود حياة عاقلة يتحقّق فيها اتحاد الحياة العادلة والحياة السعيدة. إنّ التركيب المُتعالي للخير الأسمى الذي تجعله المُسلّمة الثالثة قابلًا لأن يفكّر فيه يمثّل «أكثر المقارباتِ الفلسفية صرامة في مملكة الله استنادًا إلى الأناجيل» (م.ن.، ص412).

وبعد ما أدرج كانط مُسلّمته الثالثة، وضع المعالم الأساسية لتأويله للواقع الدِّيني. إنَّ القانون الأخلاقي، كما يظهر الآن، قادنا إلى مفهوم الخير الأسمى بصفته غرضًا وهدفًا نهائيًا للعقل المحض العملي. فهو بذلك يُملي علينا فكرة محدّدة عن الدِّين، بصفته «اعترافًا بكلّ الواجبات على أنَّها وصايا إلهية» (V، 124؛ 2، 765). فهل هذه عودة التبعية؟ لا، يُجيب كانط، لأنَّ هذه الأوامر أنفسها مفهومة الآن بصفتها «بمنزلة قوانين جوهرية لكلّ إرادة حرة بذاتها».

والتمفصل بين الأخلاق والدِّين يبدأ بالتحدّد من اللحظة التي نُقرّ فيها بـ «أنَّ الأخلاق ليست، بالمعنى الدقيق للكلمة، المذهب الذي يُعلّمنا الكيفيَّة التي علينا

بها أن نجعل أنفسنا سعداء، بل الكيفيَّة التي علينا بها أن نُصبح جديرين بالسعادة». وحين يُضاف الدِّين إلى الأخلاق يُعلن «أمَلَ المشاركة يومًا ما في السعادة بالحدود التي نُصبح بها حريصين على ألّا نكون غير جديرين بها» (V، 130؛ 2، 766). بهذه الطريقة نجح كانط في المصالحة بين وصيّتين مُتناقضتين ظاهريًّا: فمن جِهة، يرفض أن يجعل الأخلاق ما كانت عليه لدى الفلاسفة الإغريق، أي مدرسة في السعادة؛ ومن جهةٍ أُخرى، لا يُريد أن يُهمل قضية السعادة. إنَّ المذهب الأخلاقي، حين يجتاز العتبة «نحو الدِّين»، يُصبح مذهبًا في السعادة، «لأنَّ أمَلَ الحصول على السعادة لا يبدأ إلّا مع الدِّين» (V، 130؛ 2، 767).

نقول إذن مع ريكور إنّ التحليل الكانطي، الذي يقتضي أن تُضاف فيه السعادة إلى الأخلاق، يحدّد «بِنية ثانية للتلقّي في نقد الدِّين» (م.ن.، ص 407). إنَّ النقد يستهدف، والحالة هذه، الصُّور الدِّينيَّة التي يتخذها مذهب اللذة الحاذق الذي يمنح فيه الدِّين المرءَ ما لا تستطيع الأخلاق أن تمنحه إيّاه: الثواب والمواساة، أي بتعبير آخر الترابط بين الأخلاقية والسعادة. وإذا لم يكن ثَمَّةَ شيء يدفع، عندَ كانط، إلى الشكّ في ضرورة هذا الترابط، فلا شيء يضمن لنا تحقّق ذلك. «ولم يكن أحد يعرف، بالمُقارنة مع كانط، معنى الطبيعة المُتعالية لهذه الصِّلة، خلافًا لكلّ الفلسفة اليونانية التي تُعارِضُها مُعارَضَةً تامَّةً، فلم يأخذ جانب الأبيقوريين ولا الرواقيين: السعادة ليست صنيعتنا، وفضلًا عن ذلك، إنَّه يكملها» (م.ن.، ص408).

«ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»: الحرية في أُفق الرجاء.

بعد هذه التوضيحات الأوّلية نحاول أن نقرأ نصّ **الدِّين في حدود العقل المُجرّد**، وهو النص التأسيسي الذي تشكّل فيه النَّمُوذَج النقدي لفلسفة الدِّين.

وقد سبق أن رأينا المعنى الذي قادتنا به فلسفة كانط الأخلاقية إلى عتبة فلسفة الدِّين. ويبقى علينا أن نحلّل على نحوٍ أدَقّ الانتقال من الواجب ومن الجدارة إلى انتظار السعادة، وبتعبير آخر إلى رجاء الإنجاز. فما الشروط التي تجعل هذا الانتظار معقولًا، بدلًا من أن يظلّ مجرّد وهم، أي تعبيرًا عن الحاجة إلى الثواب أو المواساة؟ وإذا كانت هذه هي الحال، فإنَّ الدِّين ليس

سوى «مُستقبل وهم» يُعطي حالاتِ كبْتنا وَهْم المواساة بمُستقبل ليس له أيّ حقيقة.

وهنا أيضًا ينبغي أن نستحضر في الذهن بوضوح افتراضات التساؤل الكانطي. وأوَّلُها، الأُطروحة المركزية التي تخترق الكتابين الأول والثاني من النقد، والتي أثَّرَتْ مباشرةً في مقدِّمة **الدِّين في حدود العقل المُجرَّد**: لا شيء يسمح بالقول إنَّ الأخلاق تحتاج إلى أساس ديني. «ومهما يكن حق العقل العملي في توجيهنا بعيدًا، فنحن لا نرى أنَّ أفعالنا واجبة علينا لأنَّها أوامر إلهية، بل نراها، بعكس ذلك، بمنزلة أفعال إلهية، لأننا مُلزَمونَ إيّاها في داخلنا» (III، 531؛ 1، 1375). والسؤال التوجيهي الثالث يعبّر عنه كانط بالكلمات الآتية: «إذا فعلتُ ما يجب عليّ، فبماذا يسمح لي أن أرجو؟» والسؤال الذي قال عنه إنَّه «نظري وعملي في آن معًا» (III، 523؛ 1، 1365)، أدخل منظورًا جديدًا، يسعى إلى ردم الهُوّة بين الضرورة الأخلاقية التي تقضي بجعلنا جديرين بالسعادة وضرورة أن تجعلنا حُظوظنا سعداء فعلًا.

ورأى كانط أنّه لا يُمكن إحداث انقلاب في ترتيب الأولوية بين السؤالين. فنحن حين نتعرّف بعمق، أيْ من غير قيد أو شرط، القانون الأخلاقي، حينذاك فحَسْب يُمكن أن يُطرح السؤال عن حقنا في السعادة وعن حظوظنا في بلوغها: «العنصران مُرتبطان، داخل الفكرة العملية، ارتباطًا جوهريًا، لكن على نحوٍ يُصبح معه الاستعداد الأخلاقي هو الذي يُمكّن، على سبيل الشرط، من المُشاركة في السعادة ولا يَصحُّ العكس، أي إنَّ منظور السعادة هو الذي يجعل الاستعداد الأخلاقي مُمكنًا» (III، 528؛ 1، 1371).

«الدِّين في حدود العقل المُجرَّد»: كتاب مفصلي

بعدما وضع كانط بحزم التأويل الفلسفي للدِّين في كنف السؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»، هل يكون بذلك قد نجح في أن يُنصف التجربة الدِّينيَّة حقًّا؟ أليس للدِّين المعيش على نحوٍ ملموسٍ ميل عارم إلى قلب الأولويات؟ وماذا تعني **الوصايا العشر** بصفتها ميثاقًا من غير الحكاية الأولى المتعلّقة بتحرير الشعب الإسرائيلي من العبودية المصرية، وماذا تعني الخطبة على الجبل من غير التبشير بقدوم مملكة الله على لسان المسيح؟

ألا يكون الجواب مُسلَّمًا به؟ هذا ما تبيّنه الملحوظات النقدية لفرديناند ألكييه (F. Alquié)، الذي رأى أنّ «خصوصية التجربة الدِّينيَّة، أو إن شئنا خصوصية 'الواقع' الدِّيني، قد انطلت على كانط الذي لم يُرِدْ إلّا أن يُصالح الديانة المسيحية مع عقلانية كُتبه الثلاثة في **النقد**»[15]. وقد أثَّرَتْ ملحوظة فيلوننكو في هذا الأمر، حين تساءلَ هذا الناقد: أَلَم تقدّم كتابات كانط دليلًا فعليًّا على «غياب حسّه الدِّيني غيابًا كاملًا»؟ «لا شكّ في أنّ كانط أراد أن يُقدِّمَ الأخلاقَ على الدِّين. وقد نجح في ذلك نجاحًا كبيرًا بحيث لا يكون مُجحفًا بحقّه أن يُقالَ إنّ كتابه ليس سوى محاولة لاختزال العالم الدِّيني التاريخي في الأخلاق، وهي الأخلاق التي ينبغي الإقرار، ولو مرة واحدة، بجفافها، والتساؤل من ناحية أُخرى عن مدى كون تحليل الدِّين هو الأقل نشرًا للحلقة المُتعالية»[16].

واقترح علينا مُؤوِّلون آخرون قراءة أقلّ إشعارًا بالخيبة من نصّ كانط، إما بجعل تحليله للدِّين أحد النصوص الأساسية في نظامه الفلسفي، على غِرار ما فعله جان لوي بروخ (J. L. Bruch)[17]، وإما، كما اقترح بول ريكور، بأن نقرأ فيه «هيرمينوطيقا فلسفية للدّين» تتخذ معالم «هيرمينوطيقا فلسفية للرجاء».

---

(15) Ferdinand ALQUIÉ, «Introduction aux écrits de 1792-1793», E. KANT, *Œuvres philosophiques*, t. III, p.4.

(16) Alexis PHILONENKO, «Notice introductive», *ibid.*, p.13.

(17) Jean-Louis BRUCH, *La Philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

تصميم الكتاب.

ظهر الكتاب في عصر أخذت فيه عبارة «فلسفة الدِّين» بالانتشار، وحينَ بدأ التحدّث أيضًا عن «نقد الدِّين»[18]، من غير تحميل هذه العبارة مدلولًا سلبيًّا، وهذا دليل على أنَّ كانط لم ينخدع حين أكّد في مقدّمة الطبعة الأُولى من كتاب **نقد العقل المحض** أنَّ «عصر النقد» قد بدأ أيضًا بصدد الدِّين كما بدأ بصدد التشريع (IV، 9؛ 1، 727). وقد بدأ بمقدِّمتين قصيرتين جدًّا للطبعتين الأُولى (1793) والثانية (1794). وتلا ذلك أربعة فصول يُعَدُّ كلٌّ منها مبحثًا مستقلًّا؛ مُخَصَّصًا لإحدى المجلات: **الكتاب الشهري في برلين** *Berlinische Monatsschrift*. وينتهي كل منها بـ «ملحوظة عامة» يُمكن أن تُقرأ بصفتها توضيحًا للمنحى النقدي وتحليلًا للمكتوب. والفكرة الأساسية التي تحكم هذه الملحوظات هي فكرة *parergon* (الهامش، والملحق، والديكور) التي سنحدّد معناها لاحقًا.

وبعدما تأكَّدَ لدينا أنّ هذه المباحث قد جُمعت بعدَ لأْي، لا ينبغي أن يُنسينا هذا أنَّها تشكّل كلًّا مُتكاملًا. وقد اعتمد كانط فيها التدرّج في العُمق الذي احتكم إلى فكرة الشرّ الجذري. وهذا التقدّم يُمكن تصويره على النحو الآتي:

I ـ الشـرّ الجـذري

← التجـدّد والانبعـاث

II ـ منزلة التمثّل الدِّيني

← المُعجزة، الخُرافـة

III ـ مُشكلة الإيمان الدِّيني

← الإشـراقـيـة

IV ـ مشكلة المؤسّسة الدِّينيَّة

← العبادة المزيّفة، صُنع المُعجزات

---

(18) انظر على سبيل المثال عنوان كتاب: J. H. TIEFTRUNK, *Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik, mit besonderer Rücksicht auf das Christentum* (1790).

العلاقة بالفلسفة النقدية.

تساءَلَ كلّ المؤوِّلين عن المكانة التي يحتلّها هذا النصّ في إطار مؤلّفات كانط النقدية. فخلافًا للمؤلّفات النقدية الكبرى، كان هذا النصّ استجابة لظروف معيّنة. فهل علينا ألّا نرى فيه سوى كتابة احتجاجيَّة ضد الإسراف في الرقابة، على حدّ قول هرمان كوهين (Hermann Cohen)، أم علينا، بعكس ذلك، أن نجعل منه نصًّا أساسيًّا في نظرية كانط، بحَسَب القراءة التي يقترحها جان لويس بروخ (Jean-Louis Bruch)؟ الاستنتاج الوارد في **مقدّمة** الطبعة الثانية يُشير إلى علاقة ضعيفة جدًّا بالمؤلّفات النقدية الكبرى، لأنَّ كانط نفسه يقول إنَّه يفترض ببساطة وجود «الأخلاق المُشتركة وحدها» (VI، 14؛ 3، 27). غير أنَّ هذه الإجابة تؤخذ بحذر. فحتى إذا لم يكن الكتاب ينتمي إلى متن الفلسفة المُتعالية، فبالإمكان التساؤل عن مدى كونه ينضم بصفته «**نتيجة حتمية** *volens nolens* إلى النظرية المُتعالية»[19].

والاستدلال الكانطي محكوم بأُطروحة تقدُّم الأخلاق على الدِّين، وهي التي أُعيد تأكيدها في الصفحات الأولى من **مقدّمة** طبعة عام 1793. وما إن أقَرَّ بأنَّ «الأخلاق لا تحتاج إلى فكرة **كائن** عُلوي يتخطّاه ليعرف واجبه، ولا إلى دافع آخر غير القانون نفسه لكي يُراقبه»، باختصار، ألّا تكون للأخلاق «بأيّ شكل من الأشكال، حاجة إلى الدِّين، وأن تكتفي بذاتها بفضل العقل المحض العملي» (VI، 3؛ 3، 15)، حتّى تساءَلَ عن المعنى الفلسفي للواقع الدِّيني، عندما نتناوله في تنوّع تجلّياته التاريخية وتعدّد تعبيراته، بدءًا من التمثّلات الدِّينيَّة إلى التنظيم المؤسّساتي، ومرورًا بالفعل الطقوسي. وإذا أضفنا إلى نهاية **المقدّمة** أنَّ «الأخلاق تقود، [. . .]، بلا ريب إلى الدِّين، ومنه تتسع حتى **فكرة المشرِّع** الأخلاقي القدير، الذي يقع خارج الإنسان والذي ينطوي في إرادته على الغاية النهائية (من خلق العالم)، والذي يمكنه وينبغي له في الوقت نفسه أن يُصبح هو الغاية النهائية للإنسان» (VI، 6؛ 3، 18-19)، وجدنا كانط يرسُمُ الإطار العام لتأويله الفلسفي للواقع الدِّيني الذي يحتلّ الدِّين المسيحي فيه مكانة مرموقة.

---

(19) Alexis PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, t. III, p.1321.

عنوان الكتاب وغَرَضه.

كان ينبغي أن يسمّى الكتاب في الأساس «الدِّين بحَسَب العقل المجرّد»، غير أنَّ مناقشة النُّقاد أرغمت كانط على أن يُدخل التحديد الآتي: «داخل حدود العقل المجرّد» (*innerlhab der Grenzen der bloßen Vernunft*). ولن نخلط بلا شكٍّ بينَ «العقل البسيط» و«العقل المحض». ومن جهةٍ أخرى، نتذكّر أنَّ كانط يميّز بدقة بين **الحدّ** (*Grenze*)، **والفاصل** (*Schranke*)، وهو تمييز فرض نفسه خلال نقد الهذيان الصادر عن الفيلسوف اللاهوتي الدانمركي سويدنبرغ. فما من عقل «عاقل» إلّا ذاك الذي يعرف حدوده (limites). لكنه، مع ذلك، ليس عقلًا محدودًا (bornée)! إنَّ الهجوم العنيف على الإفراط في الرقابة وَفَّرَ لكانط فُرصة جديدة لتحديد معنى هذا التمييز. **إنَّ الرقابة** *censure* فرضت **حدودًا** *bornes*، أمَّا **النقد**، فقد وضع من الداخل **حدودًا** *limites* لاستخدام العقل استخدامًا مشروعًا.

ولم يُغفل كانط قُدرةَ العقل، في ما يتعلَّق بالدِّين، على مُحاولة تجاوز حدوده. وهو يفعل ذلك في كلّ مرة يزعم أنَّه يُحَوِّلُ الدِّين الموجود حقيقة إلى «مجرّد» دين العقل. لهذا السبب، حين تحدّث كانط، في مقدّمة الطبعة الثانية، عن «دين محض للعقل» (VI، 12؛ 3، 25)، حرص على توضيح هذه الفكرة من خلال دائرتين مُتراكزتين، ليست إحداهما خارج الأُخرى، بل إنَّ إحداهما تحتوي الأُخرى.

ويستحضر العقل، بهذا المعنى، على حدّ ما اقترحه فيلوننكو (م.ن.، ص1318) من جِهة، المعرفة الدِّينيَّة المشتركة بين البشر في التاريخ، واللُّغة، والكُتب المقدّسة، إلخ. من غير أي ادّعاء لإحداثِ أيّ تعديل عليها؛ ويحتفظ، من جِهة أُخرى، بحقّه في إصدار حُكم قاطع عليها «انطلاقًا من هذه الخطوط الداخلية». والمسار المعتمد هنا ليس تحليليًا بل هو تركيبيٌ، لأنَّ على العقل أن يتعرّف في داخله مفهومًا يفترض أنَّه من مصدر مُفارق. غير أننا نرى أيضًا مكمنَ الصعوبة: ما يوجد خارج حدود مجرّد العقل هل ينبغي أن يُنظر إليه بصفته شيئًا ثانويًا، على ما توحي به كلمة *parerga* أي الهوامش؟

والتحليل الفلسفي للواقع الدِّيني منظورًا إليه بأوجُهِهِ الثلاثة: التصوّر، والإيمان، والمؤسّسة، يُثير مُشكلات نوعية تُرغمنا على أن نتساءَلَ: إلى أيّ حدّ

تكون الفلسفة المُتعالية والنقدية مسلّحة لتحليل ظاهرة وضعية، وتاريخية، وتجريبية؟ لذلك، ينبغي تحقيق انتقالها، إلى الحدّ الأقصى: مُحاولة فهم الدِّين بالوقوف على الخطّ الفاصل بين المُتعالي اللّاتاريخي والدِّيني التاريخي.

مفهوم الدِّين.

كلّ التحليل الكانطي محكوم بتعريفه المكرّر للدِّين: «الدِّين (منظورًا إليه ذاتيًا) هو معرفة كلّ واجباتنا بصفتها أوامرَ إلهية» (VI، 153؛ 3، 183). وهذه الصيغة التي يؤكّد كانط أنّها تحدّد مفهوم الدِّين عمومًا موجودة في كلّ أنحاء الكتاب. «فالدِّينُ لا ينبني إلا على فكرة ألّا نرى الله في كلّ واجباتنا إلّا بصفته **المشرّع** الذي ينبغي احترامه وإجلاله كلّيًا» (VI، 103؛ 3، 126). والله في هذا المنظور هو «**الحاكم الأخلاقي**» للعالم (VI، 99؛ 3، 120؛ cf. VI، 110؛ 3، 153)، وهذا ما عبّر عنه كيركيغارد بطريقة ساخرة قائلًا إننا لا نرى الله، في الفلسفة الكانطية، إلّا في صورة شُرطي. إنَّ الدِّين هو «التقيّد الفاعل، لغاية أخلاقية، بكلّ الواجبات كما لو كانت أوامره الإلهية» (VI، 105؛ 3، 127) وسنحتفظ على نحوٍ خاص بالتصريح الذي ينصّ على «أنّه لا يُوجد في الدِّين الكونيّ واجبات خاصة تجاهَ الله، لأنَّ الله لا يستطيع أن يتلقّى أيّ شيء منا، ولأننا لا نستطيع أن نؤثّر فيه أو أن نفعل أيّ شيء من أجله» (VI، 155؛ 3، 184). لهذا السبب ينبغي التمييز بين قلب الدِّين بالذات وحواشيه الطارئة، بل الخَطِرَة على جوهره بالذات.

حرية مجروحة في جذرها:
محنة الشرّ الجذري

لغز الإثم الأخلاقي بصفته مفتاحًا للقراءة الفلسفية للدِّين.

قضى قرار كانط التمهيدي بإقامة صِلَة قوية بين الحرية البشرية كما هي معيشة بالفعل بشريًّا، والجواب الذي يقدّمه الدِّين عن قضية الشرّ الأخلاقي. ولم يكن من قبيل المُصادفة أن يخصّص البحث الأول من الأبحاث الأربعة بالتحديد لمسألة «بحث في الشرّ الجذري». إنَّ هذا التأمّل لِلُغز الشرّ الجذري يشكّل نقطة الانطلاق الحقيقية في التفكير الكانطي الذي يجعلنا نكتشف أنَّ قدرتنا على الفعل الحرّ باتجاه الخير تشتمل على جرح أصلي، أي إنَّه، بعبارة أُخرى، في أصل (*Wurzel*) كلّ فعل، في أساسه، هناك الشرّ الأخلاقي.

ومن خلال تفسير الدِّين بصفته ردًّا على تحدّي الشرّ يُمكن أن يكتسب السؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» معنىً فلسفيًّا. من هنا يأتي اقتراح بول ريكور الذي يدعو إلى قراءة **الدِّين في حدود العقل المُجرَّد** بصفته «مُحاولة تسويغ الرجاء فلسفيًا** على حساب تأويل فلسفي لرمزية الشرّ وللنصّ المُتعلّق بالتصوّرات، والمُعتقدات، والمُؤسّسات التي تعيّن حدود الدِّيني بصفته دينيًّا»[20]. وبدلًا من أن يُؤخذ «البحث في الشرّ الجذريّ» بصفته مجرَّدَ تمهيد لفلسفة الدِّين بالمعنى الدقيق للكلمة، حَكَمَ هذا البحث كلّ التحليل الكانطي للتصوّرات، والمُعتقدات، والمؤسّسات الدِّينيَّة، هذا التحليل الموجود في الكتب الثلاثة الأُخرى. وما يؤمّن وحدة المشروع كلّه، هو الحرص على أن نفهم في حدود العقل المُجرَّد الوسائل التي يمتلكها الدِّين لبعث الحرية الموسومة بالجرح الأصلي للشرّ.

التهيؤ للخير والنزوع إلى الشرّ.

لا يكون القانون الديني مقبولًا، عندَ كانط، إلّا إذا لم يُلْغِ حرية المرء. إذ إنَّ التبعية المُطلقة ليست تهديدًا للحرية، بقدر ما هي تعطيل لها. وما ينبغي

(20) Paul RICŒUR, *Lectures 3*, p.20.

التفكير فيه هو «مُحايثة المبدأ السيِّئ في الصالح»، وهي المُحايثة الغريبة التي تشكّل الشرّ الجذري في الطبيعة الإنسانية. إنَّه السؤال عن معرفة مدى إمكان العثور، داخل حدود العقل المجرَّد، على المُعادل الفلسفي لمذهب الخطيئة الأصلية.

وقد أجاب كانط عن هذا السؤال في مُناسبتين. إذ أشار في البداية بقوة إلى التهيّؤ الطبيعي للخير بأشكاله الثلاثة: الشكل الحيواني للحفاظ على البقاء، ثم شكل التهيّؤ للوجود البشري والوجود الشخصي. ويتبيَّن بعد ذلك أنَّ هذا التهيّؤ المثلّث يجد مُعادله في النزوع إلى الإثم الأخلاقي المصاحِب للطبيعة الإنسانية كما هي، أي بمعزل عن أية إرادة سيئة أو صالحة. وينبغي أن نعني بـ «النزوع» (*Hang*) الأساس الذاتي لتحديد الاختيار الحرّ، قبل الفعل السيئ بحدّ ذاته، وقبل اختيار الفعل السيئ بالذات (VI، 31؛ 3، 44). وهذا النزوع إلى الشرّ الأخلاقي يمثّل الوجه الثلاثي لهشاشة القلب البشري، ونجاسته وخُبثه.

لكن بأيّ معنى ينبغي أن يُوصَف الشرّ بـ «الجذري»؟ إنَّه يتسلَّلُ إلى جذور السلوك البشري بالذات؛ ولهذا فإنَّ كلمة جذر (racine) ينبغي أن تُحمَلَ على المعنى «النباتي» و«الأخلاقي» في الوقت نفسه[21]. ولا يكفي القول إنَّ الإنسان سيّئ بطبيعته؛ بل ينبغي الذهاب إلى تأكيد أنَّه سيّئ في أصله بالذات. إنَّ وجود مثل هذا النزوع الكوني، المُلازم للطبيعة البشرية، يُمكن التثبُّتُ من وجوده بمعزل عن استحضار أية تجربة. ولا شكّ في أنَّ كانط نفسه قدّم لائحة طويلة من «الأمثلة الصارخة» (المأخوذة، كما لو بالمصادفة، من الحضارات القديمة) غير أنَّ ذلك لا يمثّل المُراهنة الفلسفية في استدلاله. وتكمن المشكلة الحقيقيَّة في فهم الطبيعة الخاصة بهذا النزوع (الميل)، بفضل الإشارة إلى إمكان الكلام على «شرّ فطري في الطبيعة البشرية»، مع الاحتفاظ بالقول إننا «اكتسبناه» (VI، 32؛ 3، 46).

ويستبعد كانط في البداية الحلّ السهل القاضي بالبحث عن جذور الشرّ في مجرّد الحساسية. بل يؤكّد بقوة أنَّ أُصول الطبيعة، الناجمة عن مجرّد الحساسية لا تمتّ بأية صِلَة مباشرة إلى الشرّ الأخلاقي. ومن جهةٍ أُخرى، لا يكفي كذلك

---

(21) Alexis PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, t. III, p.1327.

مجرّد الكلام على مجرّد فساد في العقل الأخلاقي التشريعي. إنَّ التفسير الأول يضع الشرّ في جِهة الحيوانية البسيطة، أمّا الثاني فيُحَوِّلُ الإنسان إلى كائن شيطاني متمرّد على الله على طريقة الشيطان. والحال أنَّ الإنسان ليس حيوانًا مجنونًا، ولا مَلَكًا خائبًا.

إنَّ الشرّ جذري بالقَدْرِ الذي بِهِ «يُفسد أساس كلّ المبادئ العامة» (VI، 37؛ 3، 51). وينبغي البحث عن جذوره في مستوى تكوّن المبادئ العامة لسلوكنا، حيث يظهر بصفته انحرافًا أصليًا، «إنَّ كانط لا يقف عند لائحة الشكاوى المتعلّقة بالخبث البشري، بل يذهب مُباشرة نحو أدَقِّ صُوَرِ الشرّ، الصورة التي يُصبح فيها حبّ الذات هو الباعث على الامتثال خارجيًا لشريعة الأخلاق، وهو ما يعرّف **الشرعية** تمامًا بمُعارَضَةِ الأخلاق. وحين يسكن الشرّ في مكر قلب بشري لا يتوصّل إلى معرفة طبيعة نيّاته الحقيقية، ويظهر أكثر مكرًا حينما يتماهى ببساطة مع الطبيعة بصفتها طبيعة محسوسة»[22].

وحتى إذا لم تكن القوى البشرية قادرة على القضاء على الشرّ، فإنَّ كانط يرفض أن يخلط بين الشرّ والخُبث المحض، أي اختيار الشرّ بصفته شرًّا. إنّه يرى فيه التعبير عن هشاشة الطبيعة البشرية، العاجزة عن المُضيّ حتى النهاية خلف المبادئ المُكتسبة، أي ذاك الذي يسمَّى، في لغة أُخرى أقرب إلى التجربة الدِّينيَّة، «القلب السيئ». وبعبارات أكثر فلسفية، يُمكننا القول إنَّ مبدأ الشرّ الجذري يدلّ على الفكرة الكانطية عن المقدار «السلبي». فلا يقتصر الشرُّ على كونِهِ **حرمانًا من الخير** *Privatio boni*، بل هو اعتراض حقيقي على فعل الخير، وقوة مقاومة له و«نفور فعلي منه»، على حدّ قول جان نابير (J. Nabert)[23].

والتفكير الفلسفي في الشرِّ الجذري يجعلنا نكتشف وجهًا جديدًا للحرية البشرية. في حين تظهر هذه مُستقلّة، أي بصفتها طاقةً تختار لنفسها قانونها الخاص، فهي تظهر الآن بوصفها حرية جريحة بالميل العُضال إلى الشرّ. وللسبب نفسه يرفض أيضًا أيّ تصوّر طبيعي لأصل الشرّ (الشرّ أو العدوانية

(22) Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p.252.

(23) Jean NABERT, *Essai sur le mal*, Paris, PUF, 1955, p.159-165.

بصفتهما مُكَوِّنينِ مُلازمين للسيرورات الطبيعية)، يتساوى فيهِ التفاؤل الساذج والتشاؤم البطولي. وإذا كان هذا المذهب يكشف لنا الوجه الأكثر عمقًا والأكثر إلغازًا في الوقت نفسه، من وجوه حريتنا، فهو يجعل مسألة الرجاء أمرًا مُستعصيًا: إذا كان الشرّ مقدارًا سلبيًّا، فالأمر يحتاج إلى قوة مُساوية في الأقل من أجل التجدّد والانبعاث، وإلّا فإنَّ وضع الإنسان يُصبح ميؤوسًا منه.

الشرّ الجذري والخطيئة الأصلية.

هل مذهب الشرّ الجذري مجرّد ترجمة فلسفية لمذهب الخطيئة الأصلية؟ بمعنى ما، نعم، وبمعنى آخر، لا. إنَّ الفلسفة النقدية تُجبرنا، في الحقيقة، على أن نُدخل تمييزًا بين مفهومين للأصل يتعذّر تبسيطهما: الأصل العقلاني والأصلي الزمني. إنَّ احترام حدود العقل الفلسفي مجرّدًا تمنعنا من إبداء رأينا في الأصل الزمني (الدنيوي) للفعل السَّيِّئ، مع توضيحنا أصله العقلاني: «لا يوجد في نظرنا أساس معقول، يُمَكّننا من أن نستوعب كيفيَّة إمكان تسلُّلِ الشرّ الأخلاقي إلينا» (VI، 43؛ 5، 59). والإقرار بهذا العجز يوفر لنا سلاحًا نقديًّا لرفض التفسيرات التي تُيسّر فهم الشرّ بسهولة كبيرة، من خلال استحضار الفكرة الطبية عن المرض الوراثي، والفكرة القانونية عن الدَّيْن الوراثي، أو أخيرًا، الفكرة اللاهوتية عن السقوط والخطيئة الأصلية.

وفي الوقت نفسه يرى كانط أنَّ تأويله الفلسفي يُوافِقُ تصوّرات الكُتب المقدّسة عن بداية الشرّ. وما يحتفظ به، في الحقيقة، من نصّ الكتاب المقدّس هو أُطروحةُ أنّ «الإنسان لم يقع في الشرّ إلّا بالإغواء وهو لم يفسد على نحوٍ أساسي» (V، 44؛ 3، 60). لهذا بالتحديد، فإنَّ السؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» ليس بلا جدوى، لأنَّ «الإنسان يملك إرادة طيبة، على الرَّغْم من فساد قلبه، ويملك رجاء العودة إلى الخير الذي انحرف عنه». وفي هذه النقطة المحدّدة ينقلب كلّ شيء: «مفهوم الشرّ الجذري يُصبح هو نفسه المكوّن الأول في رجاء مُسَوّغ»[24]. وفي إمكاننا أن نستنتج هذا التحليل المتعلّق بالشرّ الجذري من خلال عبارات ياسبرز (Jaspers): «إننا، بدلًا من أن نُوَلّد كينونتنا بوساطة المُبادرة الأخلاقية، نريد أن نتخلّص من المأزق بمجرّد

(24) Paul RICŒUR, *Lectures 3*, p.27.

السيطرة السطحية على أنفسنا. إننا نريد تعتيم المصدر الأصلي، وعدم الاستماع إلى الصمت. إنَّ كانط يجبرنا على أن نبلغ بفكرته النقطة التي سيتحدّث الأصل نفسه فيها من داخلنا، هذه النقطة التي يُمكن أن يُلامسها الفكر، دون تحويلها إلى شيء معلوم يُصبح وحده مُنطلق الثورة الأخلاقية»(25).

«حـواشـي» الدِّيـن.

في مقطع عنوانه «ملحوظة عامة» يُنهي به المبحث الأول، يقدّم كانط أفكارًا أوضَحَ بشأن تحليله للشرّ الجذري من أجل القراءة الفلسفية للواقع الدِّيني. في هذا النصّ شرح فكرة تتعلّق بشروط «إعادة التهيّؤ الأصلي للخير إلى قوته»، وهي القضية التي شكّلت الخيط التوجيهي في الكتابين الثاني والرابع. وتنتهي الطبعة الثانية بملحوظةٍ مُهمّة لا تبشّر بالتطوّرات اللاحقة فحَسْب، بل تتحدّث كذلك مطوّلًا عن حدود وافتراضات التأويل الكانطي للدِّين في حدود العقل مجرّدًا. وتبدو الأمور، بحَسَب ما يذكر كانط، كما لو أنَّ المفاهيم الدِّينيَّة لِـ «النعمة» و«المُعجزة» و«السرّ الخفي» و«وسائل النعمة» يُمكن تناولها بصفتها مقاديرَ مُهملة تنتمي إلى «حواشي الدِّين داخل حدود العقل المحض» (VI، 52؛ 3، 70).

وما يظهر أوَّلَ وهلةٍ بصفته مجرَّدَ «أمر ثانوي»، يُطابِقُ، في الوقت نفسه، الإغواءات الأساسية الأربعة التي تعرّض لها الدِّين. وقد استُعيدت على شكل نقد صريح، في الملحوظات الختامية في الكتب الثلاثة الأُخرى.

ـ حواشي الدِّين		«نُسَخ مزيّفة من الدِّين»
ـ تجربة داخلية	(مفاعيل النعمة)	
ـ حماسة		
ـ تجربة خارجيَّة	(معجزة)	خرافة
ـ إشراقة العقل	(أسرار)	إشراقية
ـ فعل يتجاوز الطبيعة	(وسائل النعمة)	صنع المُعجزات

(25) Karl JASPERS, «Le mal radical chez Kant», *Deucalion*, nº 4 (1952), p.227-252 (trad. Jeanne Hersch), p.242.

لنحاولْ الآن عَرضَ الكُتب الثلاثة الآتية، في ضوء الخيط المُرشد لمسألة العلاقة بين الدِّين والأخلاق من جِهة والنظرة إلى الشرّ الجذري من جِهة أُخرى. ويَقرِنُ ريكور كلّ واحد من الكُتب ببِنية أساسية في الدِّين: التمثّل (II) والإيمان (III) والمؤسّسة (IV)، لافتًا النظر إلى أنَّ عنوانات الكتب الثاني والثالث والرابع تُحيل كلّها على لغة القوة: «سيطرة» (II)، و«غلبة»، وقيام «مملكة الله» (III)، و«سيادة» (IV).

التمثّلات الدِّينيَّة وتأويلها الفلسفي

الموضوع الأول يتعلّق بمنزلة التمثّلات الدِّينيَّة. وعنوان البحث الثاني «صراع مبدأي الخير والشرّ للسيطرة على الإنسان» يشير فورًا إلى الصِّلة الوثيقة بموضوع الشرّ الجذري، مشدّدًا على دافع الصراع الروحي. والدرس الكبير الذي تقدّمه الأخلاق الرواقية يبقى صالحًا دائمًا: لا تنمو الحياة الأخلاقية عضويًّا كما تنمو النطفة، لكن، ينبغي التوصّل إليها عَنوةً، لأنَّ علينا أنْ «نُحارب سببًا من أسباب الشرّ موجودًا أيضًا في داخلنا» (VI، 57؛ 3، 71).

ومع ذلك، يرى كانط أنَّ الرواقيين أنفسهم كانوا يُكوّنون فكرة غير مُناسبة عن هذا الصراع. إنَّ «تمريناتهم الروحية» (*askèsis*) لم يكن هدفها سوى تقوية العقل بالسيطرة تدريجيًا على الميول الطبيعية (تهذيبها)، بما يعني أنَّ الأمر لا يعدو كونه «عملًا تهذيبيًّا»: التدرّب شيئًا فشيئًا على «السيطرة على النفس». والشرّ مطروح هنا هو شكلٌ من الغباء، ونقص في الذكاء. لهذا، فإنَّ العاقل فاضل بطبيعته. ويدعم كانط، كما سيفعل من بعده كيركيغارد، فكرة أنَّ فرضية الشرّ الجذري تضعنا في مواجهة خصم عنيد جدًّا: خُبث القلب البشري نفسه (VI، 52؛ 3، 72). ومرة أُخرى يضعنا وجود الشرّ الجذري في الإنسان في مواجهة «مبدإٍ تفسيري يظلّ مُعتمًا أبدًا داخل الضباب» (VI، 59؛ 3، 73).

وفي هذا السِّياق يُناقش كانط مكانة التمثّلات الدِّينيَّة ووظيفتها. إنَّ دهاءَ القلب البشري يُمكن تمثُّلُهُ كما لو أنه صادر عن عقل داهية. إنَّه لا يستطيع أن يَرِدَ منه كذلك فحَسْب، بل عليه أن يَرِدَ من هذا العقل الداهية، لأنَّ هذه هي الطريقة الوحيدة التي «تجعلنا قادرين على إدراك المفهوم المُتعلّق بما يتعذّر علينا

الوصول إلى أسراره من حيث **الاستخدام العملي**». وما يُهمّ في الاستخدام العملي هو صورة من **يُمارس الغواية**، من غير أن يفرض علينا ذلك مباركة صورة محدَّدة لِقوى الجِنّ، كما نبَّه كانط على الفور إليه.

إنَّه يلفت النظر، في الهامش، إلى أثر تمثّلات «الجنة والنار» في «الأخلاق المسيحية». هذا التعارض وحده يُنصف تمامًا الطبيعة الدرامية في التعارض بين الخير والشرّ اللذين لا يتمايزان كما تتمايز «السماء» و«الأرض» فحسبُ. إنَّ لغة كانط هنا معبّرة جدًا عن الطبيعة «التأويلية» لمُقاربته التمثّلات الدِّينيَّة. فالفيلسوف يعرف جيدًا أنَّ الجحيم «صورة مجازية، ولهذا فهي مُنفّرة» (3، 73)، أي أنَّها بعبارة أخرى، كلّ شيء إلّا أن تكون مفهومًا فلسفيًا. غير أنَّ مُهمّة الفيلسوف هي تسويغ وجود تلك الصورة بعد إجراء تأويلٍ صحيح لها. فعليه أن «يُسَوِّغ هذا النمط من التمثّل الذي، بالرَّغْم من الرعب الذي فيه، يبقى بالإجمال مهيبًا» (3، 75). وقد تركت أُطروحة كانط أثرها في كلام ريكور: «بالنسبة إلى التأويل الفلسفي تُصبح المُهمّة مزدوجة: تَعَرُّف **الآخر** في التفكير الفلسفيّ فعليًا داخل التصوّر الدِّيني؛ وإعطاؤه تأويلًا من شأنه أن يُوافِقَهُ من غير أن يكون مُشتقًّا من التفكير»[26].

وفي هذا التأويل الفلسفي لعالم التمثّلات الدِّينيَّة ينبغي أن تُفهم كلمة «تمثّل» بمعناها القوي، المسرحي. فالدِّين يوفر لنا، بمعنى ما، «السيناريوهات» التي تجعلنا نعي الطبيعة التراجيدية للصراعات التي تُواجهنا في سلوكنا. إنَّ قارئ الكتاب المقدّس سيفكر فورًا بـ «السيناريو» الذي يبدأ به كتاب أيوب. إنَّها قوى خارقة، الله والشيطان اللذان يدخلان في صراع ويضعان الإنسان أمام الاختبار. إنَّ «مُسْرحة» التمثّلات الدِّينيَّة مُزدوجة: إنَّها تتناول المبادئ، السيئ منها والصالح مثلما تتناول كذلك الصراع نفسه الذي لا يُمكن وصفه بطريقة مباشرة بل بطريقة غير مباشرة فحَسْب، كما في التاج المشهور في سان بينوا سور لوار Saint-Benoît-sur-Loire الذي يمثّل مَلَكًا وشيطانًا يتنازعان النفس البشرية.

(26) Paul RICŒUR, *Lectures 3*, p.29.

إمكان شخصنة المبدإ الصالح: صورة المسيح

(المخطَّط الإجمالي الكانطي لدراسة المسيح الفلسفية).

ما إن تعرف ضرورة تمثّلات المبدإ الصالح والمبدإ السيئ، حتّى يُصبح السؤال متعلّقًا بإمكان تمثّل فكرة الكمال الأخلاقي الكلّي. وما إن طُرِحَتْ هذه المشكلة حتى سيقت زمرة من نُصوص الكتاب المقدّس (من العهد الجديد) كما لو أنّ المقصود هو إثبات صحّة الفكرة التي كوّنها كانط نفسه. وكان قد استحضر هذه الفكرة قبل ذلك في مقطع مشهور، طافح بالانفعال، وكبير الأهمية، بشأن دراسته عن الفلسفة المسيحانية: «لا نستطيع أن نتصوّر **مثالاً أعلى** للبشرية مستحبًّا عند الله - ومِن ثَمَّ مثالًا أعلى للكمال الأخلاقي، في صورته المُمكنة لكائن دنيوي مُرتبط بحاجات وميول - خارج **فكرة** (صورة) إنسانٍ لا يُحاول أن يُنجز كلّ واجباته البشرية فحَسْب، بل يحاول كذلك أن ينشر الخير في الوقت نفسه، أكثر ما يستطيع من حوله، من خلال تقديم القدوة والتربية، ومن خلال فكرة إنسان يصبح قادرًا، بالرَّغْم من استهدافه بالإغراءات الكبرى، على أن يتحمّل أعظم الآلام، حتى الموت الأكثر إهانة، وذلك من أجل خلاص العالم بل خلاص أعدائه» (VI، 61؛ 3، 77).

وما يُهمّ كانط هو فكرة المسيح لا يسوع التاريخي. ولهذا تراهُ يشدّد على قوة هذه الفكرة عمليًا أو على «الإيمان العملي بابن الله هذا». بعد ذلك فحَسْب يُصبح بالإمكان التساؤل عن «الحقيقة الموضوعية لهذه الفكرة». إنَّ نسق التساؤلات ذو اتجاه واحد. فالفكرة أولًا والتاريخ بعد ذلك: «ما من حاجة إذن إلى أيّ مثال يُحتذى من التجربة لكي تُعرض بصفتها نموذجًا فكرةَ إنسان مُستحبّ أخلاقيًا عند الله. إنَّ هذه (الفكرة) موجودة هكذا في عقلنا» (VI، 62؛ 3، 80). ويعلّق فيلوننكو قائلًا: «حتى إذا لم يكن المسيح موجودًا، فإنَّ **فكرة** الإنسانية التي جسّدها في **المثال الأعلى** ماثلة في العقل»[27].

ونحن نفهم الكيفيَّة التي كان بها كارل بارت مهتمًا بتقدّم الفكرة على

(27) Alexis PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, t. III, p.1341.

التاريخانية؛ ويقيّد ذلك كما لو كان المسيح قد خطر على بالنا حتى قبل أن يُصادفه البشر أو يُلاقوه فعليًا. وبعدما وضع كسافييه تيلييت (X. Tilliette) نفسه داخل منظور أكثر فلسفية، راح يحلّل الدور الذي أدّتْهُ «فكرة المسيح» «*Idea Christi*» في الأفكار الفلسفية بشأن المسيح[28]. ولم يكن مُصادَفَةً أن يبدأ الفصل الذي خصَّصَهُ لهذا الموضوع بفلسفة كانط (م.ن.، ص96-101). لقد أشار الكاتب إلى التوتّر الذي يخترق التحليل الكانطي للمسيح بعدما حدَّده كانط في البداية بصفته النَّمُوذَج المثالي للكمال الأخلاقي، ومُقِرًّا فيه بتاريخيَّتِهِ فَحَسْب. وبالرَّغْم من أنّ «فُجائية هذا النص هي التي حافظت في الغالب على ماء المسيح» (م.ن.، ص98) لم يتوصّل كانط إلى الربط كاملًا بين الطرفين، أي بين النَّمُوذَج المثالي والصورة التاريخية.

ويقول كسافييه تيلييت: «ظلّت الأخلاق مُسيطرة» على التأويل الكانطي لصورة المسيح، فهل ذلك غُلوّ أخلاقي؟ ما يُريده كانط هو إيجاد جواب عن السؤال عن مدى سماح التصوّرات الدِّينيَّة (وفي مقدِّمتها صورة المسيح) بإحياء الحرية الأسيرة. **الكتاب المقدس**، بقوله: «إنَّ الله أحبّ العالم كثيرًا ولهذا بعث إليه الوحيد»، إنَّما يعرض أمامنا، في إطار الحبّ القرباني للمسيح، مُماثلة لا يُمكن تخطّيها، لكن يجب تجنُّبُ تأويلها بطريقة تجسيمية (VI، 65؛ 3، 81).

لكن أليست طريقة مُلتوية للاعتراف بأن التأويل الفلسفي لصورة المسيح «داخل حدود العقل المجرّد» لا يفعل شيئًا سوى الترحيب بالمثل الأكمل في الحياة الأخلاقية، أي نموذج القداسة الذي لا يمكن تخطّيه؟ وقد اقترح ريكور علينا إجابة أقلّ اختزالية. إنَّ كانط سعى إلى التحرّك فوق شعرة رقيقة بين واقعة عارضة تخُصُّ حدثًا تاريخيًا (آلام المسيح) وتأويله العقلاني على خطّ تاريخ هبوط المُطلق Kénose*، الذي يُشبه تأويل هيغل وشيلّنغ. بهذا المعنى، يُمكن القول «إنَّ صورة المسيح تمثّل أكثر من مجرّد بطل من أبطال الواجب، وأقلّ من

---

(28) Xavier TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, Paris, Éd. du Cerf, 1990, p.93-118.

(*) هي كلمة أصلها يوناني معناها قيامة المسيح. [المترجم]

قيامة المسيح (Kénose) الفعلي للمُطلق نفسه، لكنّها ضمن الحدود الدقيقة لنظرية المُماثلة تمثّل **خُطاطة أصيلة للرجاء**»[29].

والصعوبات الثلاث المُرتبطة بواقعة فكرة المسيح (كيف يُمكن سدّ الفجوة اللّانهائية بين مثال القداسة الذي تعرضه علينا صورة المسيح و«الشرّ الذي ننطلق منه»؟ وهل يمكن أن نثق، أي أن يكون لنا رجاء عقلاني بتقدّم أخلاقي لانهائي؟ أفلا يعني الشرّ الجذري «دَيْنًا أصليًا» يستحيل سداده؟) هذه الصعوبات الثلاث تفتح ورشة جديدة للتأويل الفلسفي، قوامها التصوّرات الدِّينيَّة مثل «الجحيم» و«المواساة» (صورة باراكليه Paraclet)، ويوم الحساب، والخلاص، **والفداء**، والنعمة الإلهية، إلخ. والتحديدات الحاسمة في المسيحانية وهي: «الوكيل» (*Stelhvertreter*)، و«المخلّص» (*Erlöser*)، و«المُحامي» (*Sachverwalter*: «القائم بالأعمال» أو الذي يدافع عن قضيتنا)، لأنّنا نجد فيه من غير مشقّة الأفكار الثلاث المتعلّقة بالمسيحانية المسيحية: **الاستبدال**، **والفداء**، **والشفاعة**. بَيْدَ أنّه يمكن التساؤل عن مدى نجاح كانط فعليًا في إعطاء الفكرة الدِّينيَّة المتعلّقة بالخلاص **والفداء** معنًى فلسفيًا[30].

وفي هذا السياق نجد ملحوظةً ذات أهمية توضيحية يعرض فيها كانط فكرته عن المرافقة الدِّينيَّة للأموات. ويظهر فيها شديد القسوة بإزاء عبارات المواساة الدِّينيَّة وهي العبارات التي تودّ تخفيف العذاب الأخلاقي لدى الميت. فلم يجد الضمير الأخلاقي نفسه يومًا محتاجًا إلى مُواجهة جذرية الخيار الأخلاقي مثلما هي الحال في الساعات الأخيرة من حياة المرء. هنا يستحضر كانط إمكانَ أن تكون وظيفة الدِّين هي «أفيون الضمير» (VI، 78؛ 3، 97)، مُستبقًا عبارة ماركس عن الدِّين بأنّه «أفيون الشُّعوب»، التي تنطوي بلا شكٍّ على معنى مُختلف تمامًا[31].

---

(29) Paul RICŒUR, *Lectures 3*, p.32.

(30) انظر ملحوظة فيلوننكو:

A. PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, t. III, p.1347.

(31) نذكّر بأنّ هذه الصيغة تجد أساسها عندَ هولباش Holbach.

الصراع الوجودي وتمظهراته الدِّينيَّة.

يُصبح بالإمكان التفكير في الصراع الوجودي من خلال وضع تمثّل للمبدإ السيئ، هكذا يدخل الشيطان «حلبة المسرح»، ـ كما يقول كانط، (VI، 78؛ 3، 98) ـ الشيطان بصفته تجسيدًا للشرّ، مؤكّدًا بذلك الطبيعة «المسرحية» للتمثّل الدِّيني. وما إن تحدث عملية التشخيص هذه ـ نقرأ في هذا الموضوع الملحوظةَ المُسلّية التي تفصّل النقاش اللاهوتي بين مبشّر يسوعي ومسؤول غريب الأطوار (VI، 79؛ 3، 98) ـ حتى تُفتح الطريق لأول تقويم نقدي للدور التاريخي الذي أدّتْهُ «الثيوقراطية اليهودية». وقد كان دورها مُتواضعًا وعابرًا. إنَّ اليهودية ذات أهمية بسبب تشديدها على الشريعة، لكنها، في الوقت نفسه، تختزل كلّ شيء في مسألة ملاحظة خارجيَّة وقانونية. هنا يكمن عجزها: «هذا التنظيم لا يُلحِق أيّ ضرر جوهري بحق مملكة الظلمات».

فالمسيح هو الذي قاد الصراع الحاسم. وقد طَوّر كانط نوعًا من التفسير الفلسفي لِحكاية ترغيب المسيح، بعدما احتكم إلى فكرة أنه لا يبغي لنفسه شيئًا ثانويًا وأنه، بعكس ذلك، يسمح بشرح ما بقي من نشاطه، ومن ذلك آلامه على الصليب. ثُمَّ إنّ كانط حفظ درسًا أخلاقيًا لا يُمكن استبداله في حياة المسيح وموته: «مثال ذلك (في الفكرة الأخلاقية) أنه فتح باب الحرية أمام أيّ شخص يُريد أن يموت، وأمام كلّ ما يُبقيه مقيّدًا بالحياة الدنيوية ويضرّ بالأخلاق» (VI، 82؛ 3، 102-103).

مُشكلة المُعجـزة.

في نهاية هذا التحليل للتمثّل الدِّيني، علينا أن نتحدّث عن المُعجزة والجواب المبدئي الذي كان قد قُدِّمَ في نصّ: **ماذا يعني تحديد الاتجاه في الفكر؟**: إنَّ الفكر النقدي يستبعد إمكان حصول المُعجزة. هنا يتناول كانط المسألة من زاوية مُختلفة، من زاوية الفائدة العملية للمُعجزة. إنَّ الدِّين يُملي علينا أن نتساءل «عما تكون المُعجزات **بالنسبة إلينا**» أي أن نفكّر في وظيفتها «في الاستخدام العملي لعقلنا» (VI، 85؛ 3، 107). والجواب لا يحمل أية علامة شكّ: في أحسن الأحوال تُشكّل المعجزة جزءًا من الزينة، من ديكور الدِّين، وهي تظهر تحديدًا خلال عصور الأزمات حينما كانت الديانات تتعاقب إحداها بعد أُخرى. وفي هذا الإطار، ينبغي أن نميّز حالتين:

1. الدور الذي تؤدّيه المُعجزات لحظة ولادة الدِّين. فلا شكّ في أنّ الفيلسوفَ لا يمكنُهُ أن يُغفل الأثر الذي كان للمعجزات في حياة المسيح وفي أعمال الرسل. بل إنَّ الإقرارَ بمعجزات المسيح أصبح محدّدًا جدًّا: «يجوزُ لنا أن نحفظ لكلّ هذه المعجزات قيمتها، بل أن نحترم أيضًا الإطار الذي ساعد على أن تنتشر في العالم عقيدة ارتكزت في إثباتها على شرعة لا تمحى، ومحفوظة في كلّ نفس بشرية، ولا تحتاج أبدًا إلى مُعجزة» (VI، 85؛ 3، 106).

2. يختلف الأمر في المُعجزات المزعومة التي تدّعيها أديان اليوم، وفي المُشكلات التي يطرحها «مُبتدعو المُعجزات». إنَّ كانط يدعو، في هذا الصدد، إلى حكمة الحكّام السياسية. فالمُعجزة، تخلق الفوضى، ولهذا ينبغي حظر مُمارسة أفعال المُعجزات. ويزداد الحذر وجوبًا في حالة المُعجزات الشيطانية: حالات المسّ الشيطاني، وعبادة الشيطان، وطرد الأرواح الشريرة، إلخ. يقول كانط، بصدد ذلك، ساخرًا: «إنَّ الملائكة الصالحين (لا أدري لماذا) لا يُتَحَدَّثُ عنهم إلا قليلًا، أو لا يُتَحَدَّثُ عنهم البتّة» (VI، 86؛ 3، 107).

والمُعجزات لا تقتصر على كونها غير مُفيدة للحياة العملية فحَسْب - «ففي الحياة العملية [...] يستحيل اعتماد المرء على المُعجزات أو اللجوء إليها حين يستخدم العقل» (VI، 87؛ 3، 108) - بل إنّها تمثّل، فضلًا عن ذلك، مصدر الإحباط، ومِن ثَمَّ تحدّيًا لرجاء العقل المنوط بالعقل (VI، 88؛ 3، 110). لهذا يستنتج كانط أنّه ينبغي ألّا تُؤخذ المعجزات «أساسًا لتفسيراتنا العقلانية، ولا أساسًا لقواعد أفعالنا» (VI، 89؛ 3، 111).

من الإيمان الخالص للعقل إلى «الإيمان التشريعي»: مشكلة الاعتقاد الدِّيني

مملكة الله وشعب الله.

عنوان الكتاب الثالث هو «انتصار الجوهر الصالح على الجوهر السيِّئ وقيام **مملكة الله** على الأرض». ونجد فيه، بدءًا من صفحاته الأولى، مُسَوِّغَ المعركة الروحية التي لا معنى لها إلّا إذا كانت معركة لا نهاية لها. وينبغي أن يُحرز الجوهر الصالح، في يوم من الأيام، الانتصار الحاسم، ويبسط سيطرته. والوعي الدِّيني المسيحي يملك مُقابل هذا التمثّل: رمز «**مملكة الله**». وينبغي ألّا يُؤخذ تقسيم النص، كما يقترحه علينا ريكور، بمعناه الحرفي. والحقيقةُ أنّ كانط يُتابعُ تحليله للتمثّل الدِّيني الذي شرع فيه الكتاب الثاني، مُستبقًا جزءًا من تحليله للوجه المؤسساتي في الكتاب الرابع. ولا شيء مُفتعَل في هذا الربط. إنَّه ينجم عن فكرة **مملكة الله** بالذات. ولا يُمكن الكلام على **مملكة الله** من غير أن نستحضر فورًا فكرة **شعب الله**. فعلى هذه الفكرة ينبغي إجراء التفسير الفلسفي، وهو ما يُفضي، عندَ كانط، إلى فكرة المجتمع الأخلاقي المُتمايز من المُجتمع المدني أو السياسي (VI، 94؛ 3، 114).

المنزلة المعرفية للإيمان.

قبل تحديد حالة الإيمان الدِّيني علينا أن نتذكّر عددًا من التحديدات الإبستيمولوجيَّة التي أدخلها كانط في القسم الثالث من قانون العقل المحض في كتابه **نقد العقل المحض**، حيث حدَّدَ الشرط الذاتي للإيمان، ارتباطًا بنظرية الاعتقاد.

فكيف يرتسم حدّ الاختلاف بين مجرّد «الاقتناع» الذاتي والاعتقاد؟ لقد طوّر كانط نظرية لدرجاتٍ ثلاث من اليقين، تبدأ من الرأي البسيط وتنتهي بالمعرفة مرورًا بالإيمان. فالرأيُ اعتقاد غير كافٍ لا ذاتيًا ولا موضوعيًا؛ والمعرفة «موثوقة» موضوعيًا وذاتيًا. ويمثّل الإيمان الدرجة الوسطى حيث يقع الاعتقاد الذاتي في المستوى نفسه مع عدم الكفاية الموضوعية.

ويجرى هذا التصنيف استنادًا إلى معيارين: المعيار الذاتي لـ **الاعتقاد** («هذا اعتقادي الشخصي») والمعيار الموضوعي **لليقين** («أنا مُوقِنٌ بذلك» مثلًا، أعرف

الأسباب التي تجعل هذا الأمر صحيحًا). فالإيمان، مفهومًا بهذا المعنى، تعبير عن التواضع من الزاوية الموضوعية، في حين أنّه يعبّر، في الوقت نفسه، «عن قوة الثقة من الزاوية الذاتية» (III، 535؛ 1، 1381).

ويظهر التمييز بين «الإيمان العَقَدي» و«الإيمان الأخلاقي». فبناءً على هذا التعريف الأول يجد تعبيره في الإيمان بوجود الله، وبالتحديد من خلال شكله الفيزيائي-اللاهوتي، أي الإيمان «بعقل أسمى نظَّم كلّ شيء استنادًا إلى أكثر الغايات حكمة». لكنه، بما هو كذلك، يبقى مُتأرجحًا ومحكومًا بتردّد لانهائي. لهذا يدعو كانط إلى القانون الأخلاقي الذي يفرض عليّ الإيمان الأخلاقي بوجود الله والعالم المستقبلي.

الاعتقاد الدِّيني والاعتقاد التاريخي. «الإيمان التشريعي».

لا تبدأ إشكالية الاعتقاد الدِّيني في التبلور إلّا بدءًا بالمقطع الخامس من **الدّين في حدود العقل المُجرَّد** (VI، S 103: 3، s 122). إذ أدخل فيه كانط التعارض بين «الاعتقاد الدِّيني المحض» الذي طوبق على الفور بـ «الاعتقاد العقلي المحض» وبين «الاعتقاد التاريخي المبني على الوقائع». إذ ننتقل من تحليل التمثّل إلى الاعتقاد الذي «هو البُعد الفعلي في التمثّل»[32].

وتضاف إلى الاعتقاد التاريخي فكرة الإيمان بـ «دين الطقوس» (VI، 103؛ 3، 125). إنَّ الإيمان المَعيش لا يكتفي بِعَدِّ الواجبات بمنزلة أوامر إلهية، بل يريد كذلك أن يخدم الله وينال رضاه. فمن أين تأتي هذه الحاجة إلى تبجيل الله من خلال الطقوس؟ يتعلّق الأمر، عندَ كانط، بالتنازل أمام الضعف الأخلاقي للإنسان الذي يعتقد أنَّ الله يطلب أكثر من تنفيذ الواجب الأخلاقي وحده. وأخيرًا، يتضمّن الاعتقاد الدِّيني عددًا إضافيًّا من الفرائض لا تجد مصدرها في الأخلاق وحدها. لذلك يُمكن الحديث عن «إيمان تشريعي» (VI، 104؛ 3، 126).

وحالما تُدرَج هذه التحديدات الأساسية للاعتقاد الدِّيني (التاريخي، والطقوسي، والتشريعي) يُطرح السؤال عن علاقتها بـ«الإيمان المحض للعقل».

---

(32) Paul RICŒUR, *Lectures 3*, p.32.

لقد صاغ كانط في هذا الموضوع أُطروحتين أساسيتين. 1) «الإيمان المحض للعقل» هو الحارس الحقيقي لوحدة الدِّين. إذ إنَّ «المفهوم المتعلّق بإرادة إلهية محدّدة انطلاقًا من مجرّد قوانين أخلاقية لا يُجيز لنا أن نفكّر إلّا في **إلهٍ واحد وبدين واحد** هو نفسه أخلاقي». إنَّ تعدّدية الأديان أمر تشريعي محض، وهي، بهذا المعنى، نسبيَّة. 2) الفكرة نفسُها يُمكن التعبير عنها بطريقة أُخرى: الإيمان المحض للعقل هو ما يبتّ في حقيقة الدِّين لأنَّه يمثّل منه القلب، وكلّ ما بقي، بالقياسِ إليه، ليس سوى «الديكور» (*parergon*)؛ ومع ذلك، فالديكور ليس زينة فحَسْب، بل إنَّ له قيمة عملية خاصة. «يبقى أنّ التشريع **الأخلاقي** المحض الذي كُتبت به إرادة الله أصلًا في قلوبنا ليس **الشرط اللازم** *sine que non* لكلّ دين حقيقي على العموم فحَسْب؛ بل إنَّه أيضًا ما يؤسِّس الدِّين على نحوٍ خاص، في حين أنَّ الدِّين التشريعي لا يُمكن أن يتضمّن غير وسيلة تحقيقه ونشره» (VI، 104؛ 3، 126).

وبعدما أرجع كانط الإيمان التشريعي إلى المُصادفة العارضة، هل يكون قد احتفظ بإمكان تأويل فلسفي للنشاطات الطقوسية؟ عن هذا السؤال الأساسي «ظاهراتيًا (لا تجريبيًا فقط)»[33]، يُجيب كانط سلبًا: «السؤال عن معرفة كيفيَّة إرادة الله أن يُعَظَّم داخل كنيسة يبدو سؤالًا لا يجد إجابةً من طريق العقل المجرَّد» (VI، 105؛ 3، 127). غير أنَّ واقع أنّ العقل مُلزم أن يبوحَ بحدود قدرته، لا يعني أن يُترك هذا العنصر الهامشي لنفسه، بل يعني عكسَ ذلك: ما هو في الخارج، **ما هو ثانوي**، ينبغي أن يكون، هو أيضًا، محلّ نقد!

وما دامَ وجود دين الطقوس «يرتكز على أوامر اعتباطية بنظر إيمان بقوانين إلهية تشريعية»، فإنَّ الفيلسوف يحتفظ بهذا «الميل» (VI، 106؛ 3، 128) تحت رقابة شديدة ويبحث، داخل الإيمان التشريعي نفسه، عن مبدإ نقدي يسمح له بتنظيمه. هذا هو الدور الذي يعزوه كانط إلى الكتاب المقدّس ومفسِّريه. إنّ مفسِّر الكتاب المقدّس هو، أكثر من الكاهن الذي ليس سوى قَيِّم على الطقوس، «شخص يُمكن القول عنه إنَّه مقدّس» (VI، 107؛ 3، 130)! وقد عقدت فلسفة

(33) Alexis PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, t. III, p.1357.

الدِّين النقدية تحالفًا مع علم التفسير أكبر من تحالفها مع اللاهوت العَقَدي، إذ «إنَّ دين العقل وعلم الكتاب هما المُؤوّلان الحقيقيان والمُؤتمنان الموثوق بهما على نصّ مقدّس» (VI، 153؛ 3، 137)، لا «دكاترة القانون» أو الشعور الداخلي (وهذا الأخير مُرادف لـ «التصوُّف» الذي يرفضه كانط رفضًا قاطعًا).

وقد ظهر الهدف السِّجالي للتحليل، في أبعد تقدير، حين أدخل كانط التمييز بين «الإيمان في دين طقوس»، **خنوع ومُرتزق وبين الدِّين المقدّس** «الذي يحتوي في داخله على التهيئة الأخلاقية (الجدارة) للسعادة الأبدية» (VI، 115؛ 3، 141). إنَّه يُشير بقوة إلى التمييز المصطلحي (اللغوي) بين **الدِّين** *religion* **والمِلَّة** *confession*: «لا يوجد إلّا دين واحد (حقيقي)؛ وفي مقابلته يُمكن أن توجد أشكال كثيرة من الاعتقاد» (VI، 107؛ 3، 131). وليس إلّا من زاوية المجاز اللُّغوي الحديثُ عن **ديانة** كاثوليكية، وديانة بروتستانتية، وديانة إسلامية، إلخ. وأكثر حكمة، عندَ كانط الحديثُ عن «مِلَل confessions» لتعيين الوجه التشريعي للإيمان، مع الاحتفاظ بكلمة «دين» لـ «الدِّين الذي يتوارى باطنيًا ويتعلّق بالمقاصد الأخلاقية». وراح ينظر بتجرّد كامل إلى النزاعات بين المِلَل، مُشيرًا إلى المنظور الوحيد الذي يستحق الاهتمامَ عندَهُ: هل ينجح أيّ عضوٍ في أية جماعة طائفية في أن يجد في إيمانه الحوافز لـ **توسيع** طريقته في التفكير أو بعكس ذلك أي **الحدّ** منها (VI، 109؛ 3، 132)؟.

معنى التطوّر التاريخي للأديان:

يبقى أن نُدرج هذه التمايزات في منظور تاريخي. وهذا هو غَرَض المقطع الثاني المُعَنْون: «التمثيل التاريخي للتأسيس التدريجي لسيطرة المبدإ الصالح في الأرض». إنَّ التاريخ الكوني ينبغي أن يخضع لتفسير يشبه تفسير الصراع بين الإيمان الدِّيني الوحيد الثابت والإيمان (أو بالأحرى المعتقدات) التاريخي. فثَمَّةَ فكرتان تُثيرانِ انتباهنا في هذا المجال:

1. **الحُكم على اليهودية**. إنَّ اليهودية، منظورًا إليها من زاوية تاريخية، جسد سياسي أكثر منها ديانة: «**المُعتقد اليهودي في تكوينه** الأصلي ليس سوى مجموعة قوانين تشريعية محضةٍ، بُنيَت عليها هياكل الدولة» (VI، 125؛

3، 153). ويستكثر كانط عليها حتى لقب الدِّين. وحتى إذا صعُب عليه أن يُغفِلَ الأهمية التي اكتسبها البُعد الأخلاقي تحت عنوان الوصايا العشر، فإن الأخلاق اليهودية هي أخلاق فعل وهي أخلاق التقيّد الخارجي بالشريعة، وهي لا تُراعي النيّات. لقد بدا كانط عاجزًا بوضوح عن فهم الصِّلة بين العهدين الجديد والقديم. وبالرَّغم من أنّ المسيحية متحدّرة تاريخيًّا من اليهودية، لم يمنعه هذا من تأكيد أنَّ تاريخًا جديدًا بدأ مع المسيحية، وأنَّ هذه الديانة «قائمة على جوهر جديد كليًّا» (VI، 127؛ 3، 155). وقد رأينا سابقًا أنّ عددًا من فلاسفة الدِّين حذَوْا حَذْو هذه القراءة الكانطية.

2. **الحكم على الزمن الحاضر**. إذا اعتمدنا منهج التحليل الكانطي، فما من شك في أنَّه ما من عصر كان أكثر ملاءمة للدِّين الحقيقي من العصر الراهن. «إذا تساءلنا: أيّ عصر في تاريخ الكنيسة حتى اليوم هو الأفضل، قُلتُ بلا تحفّظ: **إنَّه الزمن الراهن**، والحقيقةُ أنّنا بهذا المعنى، سنَدَعُ نطفة الإيمان الدِّيني الصحيح تنمو شيئًا فشيئًا، كما أوكَلَهُ بعضُهم إلى المسيحية، الآن فقط، لكن على نحوٍ علنيٍّ، مُنتظرين منها تقاربًا مُتواصلًا بكنيسة تجمع دائمًا بين البشر وتشكّل التمثّل المرئي (الخُطاطة) لـ **مملكة الله** غير المرئية في الأرض» (VI، 130؛ 3، 161).

ماذا نفعل بـ «السرّ»؟

الملحوظة الختاميَّة لها هي أيضًا وظيفة نقدية. فهي تتعلّق بمفهومي **السرّ والقداسة**، اللذين تعرف أهميتهما في فينومينولوجيا الدِّين. فالإيمان الدِّيني الصافي، عندَ كانط، «لا يتضمّن بحصر المعنى أيّ سرّ خفيّ، لأنّه يعبّر حصرًا عن الموقف الأخلاقي لله من الجنس البشري» (VI، 140). بهذا المعنى، ينبغي وضع هذا المفهوم في **الحواشي**. وفي مقابلة ذلك، تفرض فكرة «الله بصفته **سيّدًا أخلاقيًّا** لـ **العالم**»، الفكرة المُفترضة في هذا الإيمان، النعوت الثلاثة بشأن القداسة (**المشرّع**) والرحمة (**السيّد**) والنزاهة (**القاضي**).

فهل يُمكن أن تُنصفَ قاعدة تأويلٍ ضيّقةٌ هذا الضيقَ الأسرارَ المتضمّنة في

رمز الإيمان المسيحي؟ لنبدَأ بالثالوث المقدّس: ألا يتضمّن التصوّر المسيحي للثالوث المقدس غير النعوت الثلاثة الأخلاقية التي أشرنا إليها آنفًا؟ اختتم كانط استكشافه النقدي بهذا السؤال، متضمِّنًا أيضًا الأسرار المتعلّقة بالنداء الرباني، والرضا، والاصطفاء. ففي داخل حدود مجرَّد العقل، يذكّرنا السرّ الأول، ببساطة، بأننا مدعوون إلى أن نكون أحرارًا؛ ويذكّرنا الثاني بفساد الإنسان وبكونه غير مُنسجم أبدًا انسجامًا عفويًّا مع قداسة الشريعة (VI، 143؛ 3، 174)؛ أمّا الثالث فيبدو من بعيد الأصعب لأنّه يبدو أنّه يؤسّس مبدأ أساسيًا من التفاوت، ويضعنا في مُواجهة «حكمة تظلّ قاعدتها بالنسبة إلينا سرًّا خفيًّا بلا شكّ» (VI، 143؛ 3، 175).

ولا يحظى العقل بالخلاص خارج الفكرة الأخلاقية. وقد استطاع كانط، مسلّحًا بهذا اليقين القاطع، أن يستخلص، بهدوء، خُلاصة عن الإيمان الدِّيني بمخطط إجمالي لتأويل أخلاقي صِرْف لمُعتقد **الثالوث المقدّس**، مشيرًا إلى أنَّ عقيدة **الثالوث** النظرية «تتعلّق بالصيغة الكلاسيكية البسيطة للإيمان الكنسي تمييزًا لها من أشكال أُخرى من المُعتقدات ذات أُصول تاريخية» (VI، 147؛ 3، 179). وقد رأينا أنّه على رهان مُختلف تمامًا، يرتكز التأويل العقلاني لمُعتقد **الثالوث المقدّس** الذي ألمحَ إليه هيغل في **فلسفة الدِّين** عنده!

معنى المؤسّسة الدِّينيَّة:
الكنيسة والطائفة الأخلاقية

جعلتنا الملحوظات السابقة نستشفّ المعنى الذي به أخذ التأويل الكانطي للواقعة الدِّينيَّة يتوسّع في أُفق السؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟». ويزدادُ هذا الرباط وضوحًا إذا تناولنا الجانب المؤسّساتي. فمنذ دراسة «بحث في الشرّ الجذري» أشار كانط إلى إمكان الالتقاء بين ما يسمّيه «الشيليائية chiliasme* الفلسفية» أي «رجاء إقامة دولة سلام أبدية، تؤسِّسُها رابطة الشعوب بصفتها جمهوريَّةً عالمية» و«الشيليائية اللاهوتية» أي الرجاء بـ **مملكة الله** الآتية (VI، 34؛ 3، 48). ومن جهةٍ أُخرى، كان يَعِي أنّ «رجاء العقل» هذا قد «تحوّل إلى مادة

(*) مذهب يقول إنّ المسيح سيُقيم مملكة على الأرض.

سُخرية، على صعيد شامل، كأنَّه حلم أجوف». وبعد قرنين صار ينبغي أن يُقال أكثر من ذلك: إن الدروس المُرّة المُستخلصة من السيرورة الجدلية الكاملة التي ولّدتها **الأنوار** (هوركهايمر، وأدورنو) قد قدّمت الأدلة القاطعة على بُطلان هذا الحلم.

وعنوان الفصل الرابع أكثر سِجالية من عنوانات الفصول السابقة: «العبادة الصحيحة والعبادة المزيّفة في ظلّ سيادة الجوهر الصالح أو الدِّين والإكليروس». ونسجّل أولًا الربط الوثيق الذي يُقيمه كانط بين فكرة العبادة (الفعل الطقوسي) والجانب المؤسساتي، أي مُمارسة السلطة، كما لو أنَّ ممارسة السلطة لا تتجسّد إلّا في الطقوس. ويبدو الكاهن هنا جوهريًّا «موظّف العبادة».

وتكمن المشكلة في فهم كيفيَّة اندراج العقيدة في مُمارسة عمومية وفي تنظيم مؤسساتي. إنَّ كانط يُشير إلى ضرورة أن يتمكّن «انتصار المبدإ الصالح» من التجسّد على نحوٍ عموميٍّ في جسد اجتماعي. إنَّ «مملكة الغايات» المشار إليها في كتاب **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** تُحَدِّدُ كلّية أخلاقية للموضوعات الأخلاقية، لكن ذلك ليس سوى فكرة لم تُواجِهْ بعد لغز الشرّ الأخلاقي ومشكلة تجدّد الإرادة التي تنجم عنه.

لكن من أهم المرشّحين للتجسيد العمومي لهذا الانتصار؟ الحلّ المُمكن هو أن تُوكَلَ هذه المُهمّة إلى الدولة، أي إلى الجماعة السياسية. والحال أنَّ كانط، في كتاباته السياسية وكتاباته في فلسفة التاريخ، يستبعد هذه الفرضية قطعًا. ذلك أنَّ إقامة سلام مدني، بالنسبة إلى دولة الحق، مُهمّة شاقة مَشَقَّةً كبيرةً؛ وجعل المواطنين أكثر فضيلة أمر فوق طاقتها. فينبغي البحث في مكان آخر إذن عن الجماعة التي تُناط بها سيادة مبدإ الخير. ومرة أُخرى أيضًا، على العقل الفلسفي أن يمضي إلى نهاية الشوط: عليه أن يُقِرَّ بأنَّه عاجز عن تأسيس هذا النوع من الجماعة، والمراهنة على إمكان وجودها في موضعٍ ما من تاريخ البشر. «هنا ينبغي لِلعقل الفلسفي أن يُراعيَ الوجود غير المشروط لجماعة ليسَ هو صانعها، بل هي نِتاج تاريخي وثقافي مُرتبط بأحداث تاريخية، وحكايات تأسيسية، وقواعد وعادات، وإيمان وطقوس، تبدو كلّها، مجتمعة، ذات وجود عارض، وبهذا المعنى غير عقلانية»[34].

(34) Paul RICŒUR, *Lectures 3*, p.37-38.

لقد أعدَّ كانط الإشكالية المؤسّساتية إعدادًا جيدًا في المقاطع الأربعة الأُولى من الكتاب الثالث، حيث عرض مفهومه العام للكنيسة بصفتها «جسدًا أخلاقيًّا - بتشريع إلهي أخلاقي» (VI، 101؛ 3، 122) وحَدَّدَ له بعد ذلك المميّزات بطريقة مُصطنعة شيئًا ما، مُستعينًا بنموذج لائحة المقولات الكلّية. وقد أشار النُّقاد (ريكور، وبروخ Bruch، وفيلوننكو) إلى الحلقة المُفرغة في التعريف الكانطي، الذي عليه أن يُثبت في الوقت نفسه مثالًا أعلى غير محقّق بعد (الكنيسة غير المرئية)، ويُراعي الوضعية التاريخية مع نواقصها (الكنيسة المرئية). «إنَّ تحديد الكنيسة غير المرئية يقتضي تقويم الكنيسة المرئية التي ينبغي أن تقترب إلى ما لا نهاية له من المثال الأعلى المحدّد في الأُولى؛ غير أنَّ الكنيسة في حقيقة الأمر هي الكنيسة المرئية، التي عادةً ما تبدأ بأكثر الأشكالِ مُعارَضَةً لِلكنيسة غير المرئية»[35]. هذه الحلقة هي التي ينبغي أن يجعلها التأويل الفلسفي مُنتجة، وهو ما لا يمكنُ إلّا بشرط العدول عن وضع الكنيستين المرئية وغير المرئية في حالةِ تعارض كامل.

التعبّد المزيف وأشكال الوهم الدِّيني.

للسبب نفسه، لا يستطيع الفيلسوف أن يُغفل الظلّ الثقيل الذي يُسقطه الشرّ الجذري على مجرّد العارض التاريخي. إذ لا تُوجد ديانة تاريخية هي في منأى عن تعبّد مزيف وعن سَيل الأخطاء والانحرافات المُرافقة. إنَّ العبادة، بعد أن أُصيبت بعدوى الشرّ الجذري، لبست لبوس التعصّب، والإكليروسية، وإساءة استخدام السلطة التي تُبقي الأفراد تحت وصياتها مانعة إياهم من أن يتحرّروا طبقًا للنموذج الذي يُمليه مثال الأُمور الأعلى *Aufklärung*، الذي كان كانط نفسه قد حدّده في بيان مشهور. إنَّ المُهمّة النقدية لفيلسوف الدِّين تتحوّل إلى مُهمّة تبديد الأوهام: نزع القناع عن «الإيمان الفاسد داخل الإيمان»[36].

وإذا كانت الفكرة الأساسية في «البحث عن الشرّ الجذري» هي قلب ترتيب المسوّغات، فإنَّ الشرّ الجذري يؤثّر أيضًا في طريقة عمل الكنيسة، التي تحاول

(35) Jean-Louis BRUCH, *La Philosophie religieuse de Kant*, p.171.

(36) Paul RICŒUR, *Lectures 3*, p.38.

دائمًا إخضاع الإيمان الدِّيني المحض للإيمان التاريخي. وما إن تُرتكب هذه الخطيئة الأصلية حتى تتفجّر الشرور التي يَعرضُها كانط: الإكليروسية (*Pfaffentum*)، أي الاستبداد الروحي، «من أيام الشامانية* التونغوسية (في آسيا الوسطى) إلى أيّام الكهنوتية الأوروبية التي صار فيها الكاهن حاكم الكنيسة والدولة في آن معًا» (VI، 176؛ 211)، والتيمية** (VI، 178؛ 3، 213)، ورياء المؤمنين.

واللفظ النوعي الذي اختاره كانط للإشارة إلى هذا «الإيمان السيِّئ في الإيمان» هو «الوهم الدِّيني». والكلمة الألمانية *Wahn* تُوحي بشيء ما بين الوهم بالمعنى الضعيف للكلمة والجُنون والهَذيان[37]. إنَّ تحليل أشكاله المتعدّدة يشغل المقطع الثاني من القسم الرابع الذي عنوانُهُ «في العبادة المزيّفة لله في ديانة تشريعية».

وأكمل كانط تحليله بنظرية في الورع بصفته شعورًا دينيًّا خاصًّا، وقد أوضح فيها العنصرين المُتناقضين: حبّ الله والخوف منه (VI، 182؛ 3، 219). وقد بدا واضحًا أنَّه وجد مشقّة أكبر في إضفاء معنى على حبّ الله بالمُقارنة مع الخوف. ومهما يكن الأمرُ، فإنَّ الاثنين يتطابقان داخل التأويل الفلسفي. إنَّ الورع، بعيدًا عن أن يشكّل في حدّ ذاته الغاية الوحيدة للجهد الأخلاقي، ليس سوى وسيلة لخدمة تعزيز المقصد الفاضل (VI، 183؛ 3، 220)، وبهذا وحده يُمكن أن يكتسب معنى في منظور السؤال التوجيهي: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟». إنَّ التديّن، إذا فُهم جيدًا، «ليس بديلًا من الفضيلة التي تسمح بالتخلّص منه، بل هو إكمال لها لأنَّها تُتوّجه بالرجاء في نجاح نهائي لكلّ غاياتنا الخيّرة» (VI، 184، 3، 222).

وبالرَّغْم من حِدّة النقد الكانطي للتديّن المزيّف، علينا ألا نُسيء فهم غايتَهُ. فحتى إذا بدا كانط في غير مرة، في القسم الأخير من الكتاب، سالكًا طريق ڤولتير وهيوم، فالمسألة لا تعني له «سحق الخزي» لمصلحة كنيسة لامرئية كلّيًّا؛ بل تعني، بعكس ذلك، أن تَتَبَيّنَ داخل الكنائس الموجودة فعلًا، «العلامات»

(*) عبادة الطبيعة والقوى الخفية.

(**) عبادة الأشياء المسحورة.

(37) Alexis PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, t. III, p.1375.

و«الآثار»، وهي مرئية كذلك، الخاصة بالرجاء الوطيد المتعلّق بنموّ الجماعة الأخلاقية. «ليس كانط في صدد البحث عن كنيسة غير مرئية، بل هو في صدد البحث عن رموز للجماعة الأصلية في الكنائس المرئية»[38]. وهذه الرموز ينبغي تأويلها، وهو ما يؤكّد مرة أخرى أيضًا الطابع الهيرمينوطيقي للتحليل الكانطي.

الدّين الأخلاقي وموضوع النعمة.

مثلما أعلن كانط في نهاية المبحث الأول، أنهى بحثه في فحص العنصر الثانوي الأخير: ماذا تعني فكرة «النعمة»، أي فرضية لـ «مساعدة فوق طبيعية» لله، التي تهبّ لنجدة العجز البشري؟ هذا السؤال الحرج يندرج في السياق نفسه مع نقد الإيمان بالمعجزة والأسرار، وهو ما شكّل مادة فحص نقدي في الملحوظات السابقة. وكل ما قيل آنفًا يوحي بفرضية أنّ الإيمان بمساعدة إلهية فوق طبيعية ينتمي هو أيضًا إلى «إيمان وهمي».

ويؤكّد كانط ابتداءً على الطبيعة الافتراضية لهذه الفكرة التي تفلت من أيّ تحقّق تجريبي. إنّها «فكرة محضةٌ لا يُمكن أن تُثبت أيّة تجربةٍ لنا حقيقتها» (VI، 131؛ 3، 229). ثم يذهب أبعد من ذلك معتبرًا أن فكرة النعمة نفسها يصعب التوفيق بينها وبين العقل. فأيّ معنى فلسفي يُمكن أن تُعطاهُ إذن العباراتُ الأربع الأساسية في الحياة الدِّينيَّة التي يبدو أنَّ فكرة النعمة تؤدّي فيها دورًا ما: الصلاة الفردية، والعبادة الجماعية الموجّهة إلى الله داخل جماعة كهنوتية، أي الطقوس، والانضمام إلى هذه الجماعة بوساطة سرّ المعمودية، وأخيرًا تناول القربان (communion)؟ وهل يُمكن أن نرى فيها «الفرائض الأربع التي على العقل نفسه أن يراها» (VI، 192؛ 3، 231)؟ وهل يُمكن التأويلَ الفلسفي للدِّين «في حدود العقل المُجرَّد» أن يُعطي هذه الأفعال الدِّينيَّة معنىً؟ وهل يشجّع كانط الفلاسفة على الصلاة، وعلى التردّد إلى الكنيسة، وعلى مُمارسة المعمودية والتناول؟communion

(38) Paul RICŒUR, *Lectures 3*, p.38.

إنَّ عرض كانط لهذه الممارسات مُصطنع بما فيه الكفاية، لأنَّه يكتفي بالترسيمة الرباعية التي يلجأ إليها عن طيب خاطر. غير أنَّ جوابه أكثر تعقيدًا أيضًا. فهو يحاول أن يقدّم تسويغًا (يساوي إعادة التأويل) لمُجمل هذه الأفعال، لكن، مع إشارته، في كلّ مرة، إلى انحرافاتها المُحتملة. إنَّ الصلاة التي تبغي «الضغط» على الله تصبح «وهمًا باطلًا» و«سلوكًا أعمى» (VI، 195؛ 3، 234)؛ وإنَّ التعبّد الشكلي يُصبح مُسَوَّغًا بكونه «وسيلة ثمينة للمُؤمن من أجل الاعتبار» (VI، 199؛ 3، 238)، لكن، إذا أصبحت الطقوس وسيلة لذاتها وأداة للحصول على النعمة الإلهية، فإنّ ذلك يجعلها تنحو منحى عبادة الأوثان؛ وإنَّ المعمودية «احتفال ذو معنى كبير»، لكنه، «في حدّ ذاته عملية تخلو من أية قداسة ولا تنتج أية قداسة» (VI، 199؛ 3، 239)؛ وإنّ تناول القربان يرسّخ تماسك الجسم الدِّيني «على قواعد المُساواة» (كلّ المؤمنين إخوة وأخوات داخل الجسد الواحد للرب). فهي بهذا المعنى «وسيلة حسنة للتأكّد في التناول من المقصد الأخلاقي في الحبّ الأخوي المتمثّل فيه»، لكنّ رؤيتنا هذا «الفعل الكهنوتي» سبيلًا إلى النعمة «وهم في الدِّين لا يمكن إلّا أن يرتدّ ضد روحه» (VI، 200؛ 3، 240).

وفي نهاية هذه المرافعة الرباعية ضد مكائد الوهم الدِّيني، أشار كانط مرّةً أخيرةً إلى خطر تحويل طبقة الإكليروس هذه إلى وُسطاء في فاعلية السرّ المقدّس هذه: «**يُصبح الإكليروس** *sacerdoce* إذا ذاك، عمومًا، غصبًا لِلسيطرة على النفوس من طريق الكاهن الذي يزعم كونَهُ يملك حصريًّا وسائل الحصول على النعمة» (VI، 200؛ 3، 240). بهذه الطريقة يكون كانط قد استبق التحليل النيتشوي لصورة الكاهن النسكي في المبحث الثالث من **جينالوجيا الأخلاق**، ولو كان النقد الجينالوجي النيتشوي مُستندًا، كما سنرى لاحقًا، إلى افتراضات ضمنية مُختلفة كليًّا.

خلاصة عامة

نصّ تأسيسي لفلسفة الدِّين.

في الوقت الذي كان فيه كانط يحاول استخراج الخطوط العريضة لتأويل فلسفي للحقيقة الدِّينيَّة، ترك لورثته ورشة كبيرةً. وأقلّ ما يُمكن قوله أنَّه أسّس «مدرسة»، ولو كان جيل ورثته المباشرين (فيختته، وشلايرماخر، وهيغل، وشيلّنغ) قد عكَفَ على نقض الميثاق الغليظ الذي يؤثّر سلبيًّا عندَهم في فهم الدِّين حين أقامه بين الأخلاق والدِّين. وكان ينبغي انتظار الكانطيين الجدد، ولاسيّما هرمان كوهين ثم ليفيناس، للعثور مجدّدًا على مُحاولات استعادة الأفكار الموجّهة الكانطية، لكن بعد إحداث تعديلات عميقة عليها.

وقد وضعه ألان رونو (A. Renant)، في كتابه **كانط اليوم** الذي يُدافع فيه بشدَّةٍ عن راهنية النقدية الكانطية، في علاقة بثلاث مهمّات أساسية في الفلسفة المُعاصرة: التفكير في التاريخ، والتفكير في علامات الإنساني، والتفكير في الحق[39]. وما من شكّ في أنَّ الدِّين يحتلّ مكانة مرموقة بين رموز الإنساني، وكذلك في فكر كانط. وأنا أقترح أن نُضيف إلى هذه اللائحة مُهمّة «التفكير في الدِّين»، وهي مُهمّة تولّتها فلسفة الدِّين. بهذا المعنى، علينا أن نُراهن على راهنية النصّ الكانطي الدائمة، ولاسيَّما إذا ما اكتشفنا فيها، على حدّ قول ريكور، مُحاولة أُولى لوضع هيرمينوطيقا فلسفية للدِّين.

حدود المُقاربة الكانطية.

إنَّ قراءتنا لهذا النصّ التأسيسي في فلسفة الدِّين تُجبرنا، في الوقت نفسه، على التساؤل عن حدود المشروع الكانطي. ولا يقتصر الأمر على التعلُّق بحدوده التي يفرضها الواقع والتي ترتبط بالطبيعة المجزّأة للمعلومات المتعلّقة بتاريخ الديانات الموجودة في حينه. بل إنَّ التأويل الكانطي يقف عند حدود الديانة المسيحية التي كانت تمثّل نموذج الدِّين الموحى به وهو ما ينبغي تبيان عقلانيته الداخلية، أي إبراز التناغم، الذي يبدو أحيانًا كانسجام مُعَدٍّ سلفًا مع القانون الأخلاقي الموجود في قلوبنا.

---

(39) Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, p.331-492.

والسؤال الحاسم يتعلّق بحدود منهج القراءة الكانطية نفسها. فهل يتعلّق الأمر بقراءة تخليقية*، أي اختزالية، في النهاية للدِّين؟ هذا السؤال يُملي علينا أن نستعيد فكرة العَرَضي (الحواشي)، التي أُدخلت في الملحوظة الأولى العامة عند نهاية «البحث في الشرّ الجذري». فكيف يُقيم كانط التمييز بين الجوهري في الدِّين (الأخلاق) والعَرَضي؟ وأين المركز وأين المُحيط، وأين تقع النواة وأين يقع الهامش والديكور؟ وفي الدراسة المتعلّقة بـ **نقد مَلَكة الحُكم**، بيّن جاك دريدا[40] مدى صعوبة استعمال كلمة *parergon* (عَرَضي)، حتى في الحقل الجمالي. ويُصبح من باب أَوْلى ألّا تكون الحدود، في موضوع الدِّين، مرسومة دائمًا بين الجوهري والعَرَضي بالطريقة نفسها من جانب كانط[41].

ومن الأمثلة الدالّة بامتياز مُعالجة مُعتقد **الثالوث المقدّس**. فإذا لم يكن يوجد حَدْس فكري لِلّهِ، أي معرفة بالمعنى الصحيح للكلمة، أفلا تُعرب مُحاولة استخلاص فكرة الله الثالوثي من تحليل عمل العقل العملي عن شيء ما تعسّفي ومُفتعل؟

وبعدما استحضر ألكسي فيلوننكو «قلق الكتاب كلّه»، وضع الإصبع على نقطة ضعفه: «هل يعني ذلك الاعتراف أنّ الإيمان الكوني من غير الإيمان التاريخي فارغ، وأنَّ الإيمان التاريخي من غير الإيمان الكوني أعمى؟ هكذا الأمر في **الواقع** *de facto*. لكن حينما تكون الإشكالية مُتصلة بمسألة مبدئية، لا يُصبح الأمر محسومًا، لأنّ الإيمان الكوني، في استناده إلى العقل وحده، لا يحتاج إلّا إلى وضوحه هو. والموقف الكانطي غير مقبول نظريًا؛ فليس له سوى معنى براغماتي لا يمسّ الجوهر. وهنا يظهر الارتباك في الكتاب كلّه. فإذا كان الدِّين مَبْنيًا في حدود العقل المُجرَّد، فهو يُطابِقُ الأخلاق؛ وفي مقابلة ذلك، إذا كان أكثر من ذلك أو شيئًا مختلفًا فإنَّ حدود العقل المجرّد تُتجاوَزُ»[42].

وهذا «الارتباك» هو ما خلّفه كانط بصفته تحدّيًا فكريًا ينبغي أن تُقاس عليه كلّ فلسفة دينية في المستقبل، وليس هو مجرّد عبء أو إرث ثقيل لا طاقة لنا به.

(*) من أخلاق.

(40) Jacques DERRIDA, *La Vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978, p.19-168.

(41) Jean-Louis BRUCH, *La Philosophie religieuse de Kant*, p.40, 95-96.

(42) Alexis PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, t. III, p.1359.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

KANT, Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793), trad. A. Philonenko, *Œuvres philosophiques*, t.III, éd. Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1986, p.9-242.

لائحة المراجع.

BOHATEC, J., *Die Religionsphilosophie Kants*, C. Olms, 2e éd. 1966.

BRUCH, Jean-Louis, *La Philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

DIERKSMEIER, C., *Das Noumenon Religion, Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants*, Berlin, 1998.

JASPERS, Karl, «Le mal radical chez Kant», *Deucalion*, nº 4 (1952), p.227-252.

PICHT, Georg, *Kants Religionsphilosophie*, Stuttgart, 1985.

RICŒUR, Paul, «La liberté selon l'espérance», *Le Conflit des interprétations*, Paris, Éd. du Seuil, 1969, p.393-415.

——. «Une herméneutique philosophique de la religion Kant», *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p.19-40.

——. «Le destinataire de la religion: l'homme capable», dans M.M. OLIVETTI (éd.), *Philosophie de la religion entre l'éthique et l'ontologie* (27e Colloque de Rome, 1996), Milan, Cedam, 1996, p.20-34.

WEIL, Éric, «Le mal radical, la religion et la morale», *Problèmes kantiens*, Paris, Vrin, 2e éd. 1970, p.143-174.

الفصل الثاني

نصيب العقل داخل الدِّين

- هرمان كوهين -

لأنَّنا مدعوّون إلى أن نُنْزِلَ الناس منازلهم، سأبدأ تحليلي لإرث النقدية الكانطية بفلسفة هرمان كوهين (1824-1918) الدِّينيَّة، رأس الحربة في الكانطية الجديدة في ماربورغ. وقد يظهر أني أُقيم استثناء، للسبب نفسه، في مبدإ الاختيار الذي ثبتّه في مقدّمتي العامة: ألّا أحتفظ بغير المفكّرين الذين تُواصِلُ أفكارهم تغذية السِّجال الفلسفي اللاهوتي المُعاصر. لكن هل يُمكن القول إنَّ هذا الكلام ينطبق على حالة كوهين؟ قد يكون ذلك موضع شكّ. لهذا ينبغي ابتداءً أن أحدّد الأسباب التي تُسَوِّغُ المكانة التي يحتلّها في إطار بحثنا.

1. المُسَوِّغ الأوّل يعود إلى الدور الحاسم الذي أدّاهُ كوهين في تطوّر الكانطية الجديدة[1]. فبفضله استُجيبَ للنداء المشهور **«العودة إلى كانط»** *«Zurück zu Kant»*، الذي أطلقه أوتو ليبمان (Otto Liebmann) سنة 1865، في البداية في شكل دراسة أساسية عن مفهوم التجربة عند كانط (1871)، ثم بعد

(1) بشأن المدرسة الكانطية الجديدة المنتمية إلى ماربورغ التي كان كوهين أبرز أعلامها، راجع: Henri DUSSORT, *L'École de Marbourg*, Paris, PUF, 1963; L. OLLIG, *Der Neukantianismus*, Stuttgart, 1979; K.C. KÖHNKE, *Entsehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwishen Idealismus und Positivismus*, Francfort, Suhrkamp, 1993; Alexis PHILONENKO, *L'École de Marbourg. Cohen - Natorp - Cassirer*, Paris, Vrin, 1989.

ذلك في تحليل الأساس الكانطي للأخلاق (1877) والجمال (1889). وكانت الفكرة الموجّهة في تأويل كانط التي اقترحها كوهين، والتي حدَّدت تحديدًا كبيرًا وجه الكانطية الجديدة في ماربورغ، هي ضرورة التمييز بعناية بين المنهج المُتعالي والميتافيزيقا. إنَّ هذا الحَدْس بالمعنى الدقيق للكلمة ليس نظرية للمعرفة فحَسْبُ، بل إنّه أعمق من ذلك، فهو نظرية نقدية تتناول الشروط التي ينبغي توافُرُها لإمكان حصول معرفة علمية[2].

وبناءً على هذا التأويل الأساسي لميادين النقد الثلاثة، طوَّر كوهين في بداية القرن منهجه الفلسفي الخاص. إنَّه يتخذ شكل ثُلاثية نتعرّف فيها من غير عَناء الإلهام الكانطي: **منطق المعرفة المحض**، (1902)، ويليه **أخلاق الإرادة المحضة** (1904)، ويُكمّلهما كتاب **جمالية الشعور المحض** (1912).

2. حتى إذا بدا من الجهود المتضافرة في الظاهراتية[3] واللاهوت الجدلي أنَّهما قد قضيا بعنف على الفلسفة الكانطية الجديدة منذ بداية العشرينيات، فلا شيء يُجيز لنا أن نستنتج أنّ هذه المدرسة قد ماتت. بل لا يفوتنا أن نرى، بعكس ذلك، في المشهد الفكري المعاصر علامات على استئناف الاهتمام بالفلسفة الكانطية، ولو ألقينا نظرة ضعيفة على هذا المشهد، من غير أن يصل بنا الأمر إلى الكلام على تجديد الكانطية الجديدة نفسها، وهو ما يستلزم آنذاك تحديد ملامحها[4].

---

(2) بشأن مُجازفات هذه القراءة، انظر:
مقدمة إيريك دوفور (Éric Defour) لترجمته لكتاب: Hermann COHEN, *Commentaire de la «Critique de la raison pure» de Kant*, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p.5-36.

(3) من بين خصوم الكانطية الجديدة علينا أن نُشير بالدرجة الأولى إلى هايدغر. فتأويلاته الفينومينولوجيّة لكتابي **النقد** الأوّلين ترمي تحديدًا إلى تجاوز الفرضيات التي توجّه كوهين في قراءته الخاصة لكانط. انظر على وجه التحديد:
Martin HEIDEGGER, *Interprétation phénoménologique de la «Critique de la raison pure» de Kant*, Ga 25, p.77-80; trad. Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1982, p.89-91.
ومنذ سنة 1919 خصّص هايدغر مادة دراسية كاملة لتحليل نقدي للفلسفة الكانطية الجديدة متعلّق بالقِيَم (Ga 57-58, p.119-203).

(4) انظر تحديدًا الأفكار المتعلّقة بوضع الكانطية التي افتتح بها كتاب آلان رينو (Alain Renaut) *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 2ª éd. 1999, p.9-49.

3. في الأقل عندَ نهاية الحرب العالمية الأولى، صارت مدرستا الكانطية الجديدة في ماربورغ وبادِنْ (في ألمانيا) منجمين حقيقيين لفلسفات الدِّين[5]. إنّ تفحّص إسهام كوهين يسمح لنا بأن نحدّد بطريقة رمزية الروح التي حرّكت مُحاولات الكانطية الجديدة المتعدِّدة لاحتلال ساحة فلسفة الدِّين. ويكفي أن نذكر عنوان كتاب بول ناتورب (Paul Natorp) لنستشفّ راهنية بعض التساؤلات الكانطية الجديدة المتعلّقة بالدِّين: ما ينبغي تحديده هو «الدِّين داخل حدود الإنسانية»[6].

4. نُضيف إلى ذلك مُسَوِّغًا أكثر ظرفية: التناغم بين روزنتسڤايغ وكوهين. إذ إنَّ عددًا من أفكار كوهين موجودٌ لدى روزنتسڤايغ، وتفسيره، من بين تفسيرات أُخرى، هو أنّ هذا الأخير كان مُساعدًا لكوهين في السنوات الأخيرة من حياته التي سَخَّرَها في جوهرها لبلورة فلسفة في الدِّين[7].

وما يَصْدُقُ ابتداءً على علاقة كوهين بروزنتسڤايغ، يَصْدُقُ انتهاءً على علاقة كوهين بليفيناس. وحتى إذا لم يكن ليفيناس قد ذكر كوهين قطُّ، فإنَّ علاقة قربى أكيدة تربط بين طريقتيهما في تناول العلاقة بين الأخلاق والدِّين. فقد وضع كوهين في صلب أفكاره التمفصل بين الأخلاق والدِّين وهو ما يميل ممثّلو النَّموذَج العقلاني، إلّا قليلًا منهم، إلى إهماله.

(5) للتذكير، يمكن الإشارة بشأن منشورات كوهين إلى المؤلّفات الآتية:
Friedrich BRUNSTÄDT, *Die Idee der Religion*, Halle, 1922; K. DUNKMANN, *Religionsphilosophie. Kritik der religiösen Erfahrung als Grundlegung der christlichen Theologie*, Gütersloh, 1917; Rudolf EUCKEN, *Der Wahrheitsgehalt der Religion-sphilosophie*, Leipzig, 1901; Albert GÖRLAND, *Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeist des kritischen Idealismus*, Berlin-Leipzig, 1923; Georg MEHLIS, *Einführung in ein System der Religionsphilosophie*, Tübingen, 1917; Heinrich SCHOLZ, *Religionsphilosophie*, Berlin, 1921; G. WOBBERMIN, *Das Wesen der Religion*, Leipzig, 1921; Hermann SCHWARZ, *Das Ungegebene*, Tübingen, 1921.

وللوقوف على عرضٍ أكثر تفصيلًا لمختلف مناهج الكانطية الجديدة في فلسفة الدِّين، انظر:
Johannes HESSEN, *Religionsphilosophie*, t.I, Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie, Munich, E. Reinhardt, 2e éd. 1955, p.69-163.

(6) Paul NATORP, *Religion innerhalb der Grenzen der Hummanität*, Fribourg, 1894.

(7) للمُقارنة بين مقاربات كوهين وروزنتسفايغ، انظر:
Richard SCHAEFFLER, «Die Vernunft und das Wort. Zum Religionsverständins bei Hermann Cohen und Franz Rosenzweig», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, n° 78 (1981), p.57-89.

5. ثَمَّةَ مُسَوِّغٌ أخير دعانا إلى الاهتمام بفلسفة الدِّين لدى كوهين، هو طريقته الأصيلة في إعادة صياغة مشكلة «الدِّين المُطلق». فالذي رآهُ أغلبُ المفكّرين الذين تناولناهم إلى الآن أنّ هذه المسألة تقودُنا مباشرة إلى فرادة المسيحية. فعندما نرى، كما يرى هيغل، أنّ المسيحيَّة قد أنجزت مفهوم الدِّين، أو عندما نرى، بعكس ذلك، أنها «دين الخروج من الدِّين»، على طريقة مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet)، نكون قد عَزَوْنا إلى المسيحية مكانة فريدة في تاريخ الأديان. هذه البداهة هي التي تُرغمنا فلسفة كوهين على إعادة بحثها، بِتساؤلها: ألم تكن اليهودية، من منظور مجيء «دين **العقل**»، هي التي تمتلك بالتحديد أصالة لا مثيل لها؟

ولم يُسَخِّرْ كوهين جوهر بحثه لفلسفة الدِّين، وعلى وجه الدقّة، لتأويل فلسفي لليهودية، إلّا في سنة 1912، بعد استقالته من كُرسّي الفلسفة في جامعة ماربورغ. والدروس التي كان يُقَدِّمُها في برلين، في فصل شتاء ما بينَ عامَيْ 1913 و1914، في المدرسة العليا للدراسات اليهودية، وهي دروس تابعها أيضًا روزنتسفايغ وليو ستروس (Leo Strauss)، طُبعت سنة 1915 بعنوان *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* **مفهوم الدّين في منظومة الفلسفة**[8]. وما كان قد ظهر سنةَ 1914 بصفته ليسَ سوى عرضٍ مبرمجٍ وجد تعبيره المُكتمل في كتاب **دين العقل مُستخرجًا من مصادر اليهودية** *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* الذي صدر سنة 1918، أي سنة موت الفيلسوف[9]. وهذان الكتابان يشكّلان أساس تحليلنا لفلسفة الدِّين لدى كوهين. وإذا كان الشيء بالشيء يذكر، فبالإمكانِ مقارنة الأول بـ **مفهوم الدِّين** لدى هيغل ومقارنة الثاني بـ **الدِّين المطلق**.

---

(8) Hermann COHEN, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Gießen, 1915, (*Werke*, vol. 10); tra. Mare B. de Launay et Carole Prompsy: *La Religion dans les limites de la philosophie*, Paris, Éd. du Cerf, 1990 (abrégé: RS).

(9) Hermann COHEN, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Darmstadt, Josef Melzer, 1966; trad. Marc B. de Launay et Anne Lagny: *La Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*, Paris, PUF, 1994 (abrégé: RJ).

مكانة الدِّين في نظام المعرفة النقدي

مهما يكن رأينا في كيفية تصرّف المترجمين الفرنسيين بعنوان كتاب عام 1915 في «إضفاء الطابع الكانطي» عليه، فالمُهمّ هو عدم إغفال العلاقة الوثيقة التي تربطه بنظام كوهين الفلسفي. فقد أراد الكانطيّون الجُدد في ماربورغ، وهم يضحّون بالشيء في ذاته، أن يُمهّدوا الطريق لإعادة تقويم الإرث الإبستيمولوجي في الفكر الكانطي، وهو ما بدا أنَّه كان ينتظر لحظة التطبيق على مجالات أُخرى غير علوم الطبيعة. وبعدما رفضت الفلسفة النقديَّة أن تهتمّ بالكينونة، حدّدت لنفسها مجال بحثها الخاص في **الصلاحية** *(Geltung)* **والمعنى والقيمة**.

هكذا تكون الفلسفة النقدية قد سعت إلى استكشاف المجال الوسط بين الميتافيزيقا القديمة (أو الأُنطولوجيا) والمُقاربة التكوينيَّة والتاريخية التي تعتمد خيطًا هاديًا في نِتاجات الوعي الفردي أو الجماعي. وقد ظلّ منهجها **مُتعاليًا** لأنّه ظلّ يتعلّق بوصف واقعة الوعي بما هي وعي. إنَّ الفلسفة، بهذا المعنى، تتحوّل إلى **العلم النقدي للقِيَم الكلّية**. وهي تسترشد بالمنهج المُتعالي، وتسعى إلى بناء فلسفة عامة للثقافة تشكّل فلسفة الدِّين منها مُقاطعة خاصة.

والسؤال الأساسي هو عن المكانة التي يحتلّها الدِّين في قلب نظام المعرفة الفلسفي لدى كوهين. إنَّه يضعنا على النقيض من مُقاربة شلايرماخر: فبدلًا من جعل الدِّين «مقاطعة خاصة في النفس البشرية»، علينا أن نتساءل: ما الشروط التي تُمَكّن من استقبال الدِّين في نظام المعرفة الفلسفي؟ إنَّ هذا النظام، كما يفهمه كوهين، يرتكز على مثلَّث «توجّهات الوعي المنهجيَّة» (RS، 28-29) التي يكشف عنها **المنطق والأخلاق والجمال**، وهو ما أنجزه الآن **علم النفس** الفلسفي.

وقد دافع كوهين بقوّةٍ، من موقعه بصفته شاهدًا يقظًا على تطوّر العلوم الإنسانية في مجال الدِّين من الناحية السوسيولوجيَّة (فيبر) والسيكولوجيَّة (جيمس) وعلى نحوٍ خاص على صعيد التاريخ (ترولتش)، عن مقاربة مفهومية للدِّين. إنَّ المنهج الاستقرائي الذي يُريد أن يستخرج فلسفة الدِّين مُباشرة من التاريخ الدِّيني هو، عندَهُ، غير كافٍ فلسفيًا. ذلك أنَّ العقل النقدي يمنعنا من أن نَكِلَ أمر التفكير في الدِّين إلى المؤرّخ أو عالم الاجتماع أو عالم النفس، وأنّ الوقائع

البسيطة لا يُمكنها أن تخلق مفاهيم. وهكذا، «ليس علم نفس الوعي هو الذي يُمكن أن يؤسّس خصوصية الدِّين التي لا يُمكن أن تتحقّق في قلب نظام الفلسفة» (RS، 28).

والتساؤل المُتعالي وحده يسمح «بأن يكتشف ويحدّد، في صفائه المُتعالي، إسهامَ الدِّين في الفلسفة» (RS، 23). إنَّ توضيح العلاقة التي تُقيمها الفلسفة مع الدِّين أمر ضروري للفلسفة نفسها التي لا تقبل أن تُطابقها بالتصوُّف، وهو أمر ضروري كذلك للدِّين، الذي يَعِي كنوز الفكر التي تحمله؛ والذي لا يُصبح قادرًا بعد ذلك على الانحباس في الحَدْس البسيط وكذلك في الشعور.

وما إن نسعى إلى تحديد موقع الدِّين في نظام الفلسفة حتى نجد أنفسنا في مواجهة صعوبة أساسية. إذ يستحيل أن نُعَزِّز الدِّين باستقلال ذاتي يُحَوِّله إلى نموذج خاص من الوعي. إنّ موقف شلايرماخر الذي يقوم على هذا الرهان يصل إلى طريق مسدود كما يرى كوهين. إذ إنَّ نظام الفلسفة الذي بناه كوهين لا يتضمّن سوى ثلاثة حقول يقابل كُلٌّ منها وظيفة نوعية للوعي: فالطبيعة يُقابلها **العلم**، والإرادة تُقابلها **الأخلاق**، والشعور يُقابله **علم الجمال**. ودراسة الرابط المنهجي الذي يوحّد هذه الحقول الأساسية للمعرفة الفلسفية تعود إلى نظام رابع هو **علم النفس الفلسفي**.

ويمنعنا التماسك الداخلي في هذا النظام من وضع الدِّين في حقل مُستقلّ يضاف إلى وظائف الوعي الثلاث التي تحدّد وحدها المحتوى التام للثقافة: **المعرفة**، **والإرادة**، **والشعور**. وإذا أردنا أن نختزل الدِّين في مجرّد شأن من شؤون الأحوال النفسية، فإنَّ السبيل الوحيد الذي لا يزال مفتوحًا هو فحص الطريقة التي يُعَيِّن به الدِّين خصوصية وظائف الوعي الأخرى، بِما يعني أن نبيّن كيفيَّةَ «إعادته تنظيم كلّ توجّهات الوعي المحض» (RS، 33).

الدِّيـن والمعرفـة

ترمي أفكار كوهين إلى أن تبيّن أنّ الدِّين يقيم علاقة نوعية بكلٍّ من الأنظمة الفلسفية الثلاثة، بدءًا من المنطق. وإذا لم يكن الدِّين في الحقيقة مجرّد شأن حدسي، فلأنه يفكر، وعليه أن يُواجه مشكلة الكينونة شأنُهُ شأنُ أيّ فكر. ورأى

كوهين أنّ «الدِّين يفقد كلّ قيمة ثقافية فعلية حين يُنتزع من التفاعل الذي يُقيمه مع المعرفة» (RS، 33)، حتى إنّه يؤكّد «أنَّ من يتحاملون على العلم هم ألدّ أعداء الدِّين» (RS، 43).

وراهن كوهين في مقابلة كلّ نزعة صوفية ولا عقلانية على وجود اتفاق أساسي يربط الدِّين بالعقلانية. و«عقلانية الدِّين» هذه (RS، 35) تجد تعبيرها الأبلغ في الرباط التي تُقيمه الديانة التوحيدية بين الله والكينونة. وحين يطرح سؤال الكينونة والله، يواجه الدِّين، للسبب نفسه، المشكلة المنطقية المتعلّقة بوحدانية الله. وهذه «المُشاركة الأصلية للتوحيد مع الكينونة، وانطلاقًا من ذلك، مع المنطق، وهو مسقط رأس فلسفة الكينونة» (RS، 39) تُسَوِّغُ التعارض القوي بين **التوحيد** و**وحدة الوجود**، الذي يجعل مفهوم الكينونة مفهومًا مُلتبسًا (RS، 43). وبعكس التصوّف الذي لا يعدو أن يكون مذهبًا هامشيًّا من مذاهب الدِّين (RS، 46)، وبعكس أضاليل الحَدْس خصوصًا، ليس للدِّين مُهمّة سوى الاحتفاظ بالعلاقة الأصلية والعفوية بين مفهوم الله والفكر.

الأخلاق والدِّين: «رابطة دموية».

تحتلّ **الأخلاق**، في نظام كوهين، موقعًا مركزيًّا جدًّا. من هنا تأتي الأهمية الحاسمة التي يكتسبها، عندَهُ، تحديد العلاقة بين الدِّين والأخلاق. إنَّ خصوصية الدِّين هي، بالضرورة، «مشروطة بعلاقة النسب التي تقيمها مع الأخلاق» (RS، 23). إنَّ كوهين، من موقع الوفاء لـ «المعنى الأخلاقي النهائي للكانطية» (RS، 16)، ينطلق من مبدإٍ أنّ الأخلاق، بالنسبة إلى الدِّين كما إلى كلّ العلوم العقلية الأُخرى، تشكّل «منطقًا ثانيًا» (RS، 23 ـ 24).

والمعيار الحاسم لتحديد خصوصية الدِّين لا يُمكن أن يتجسّد في العبادة، بل في الأخلاق وحدها التي يربطها «رباط الدم» بالدِّين (RS، 51). ولا يغفل كوهين القول إنّه لهذا السبب يُجازف بإذابة الدِّين داخل الأخلاق ـ اللاهوت. فكيف يُمكن الإفلات من هذا الخطر؟ تكمن المحاولة في جعل الدِّين مستقلًا عن الأخلاق كما يفترض شلايرماخر. غير أنَّ الأمر عندَ كوهين يكمن بالتحديد في مُقاومة هذا الإغواء. إنَّ الدِّين بالرَّغم من خصوصية مضامينه، لا يُمكن تحديده بأنّه شكلٌ خاص من أشكال الوعي.

وهنا بالتحديد تبرز صعوبة جديدة: إذ يبدو، أوَّلَ وهلةٍ، أنَّ «كلّ مضمون الأخلاق هو من تأليف الإنسان وما يُحيط به» (RS، 68). فكيف يُمكن إدخال الله الواحد الموجود في الديانة التوحيدية إلى المعقل الأنثروبولوجي الخاص بأخلاق الإرادة المحض؟ لا يتمّ ذلك إلّا بجعل الله هو الضامن لاستمرارية لا نهاية لها للأخلاقية، وهو ما كان قد افترضه كانط قبل ذلك. كذلك ينبغي أن نتفحّص بمزيد من الدقّة الطريقة التي «يُغْني بها الدِّين الأخلاق، وإلّا ظَلَّتْ غير كاملة» (RS، 70).

ورأى كوهين أنّ المسألة غير متعلّقة بتحليل الدِّين أو إذابته في الأخلاق، بل هي متعلّقةٌ بفهم طريقته في **تحديد** السلوك الأخلاقي. إنَّ الدِّين يؤدّي، في صلب الحياة الأخلاقية، دور الحارس لفرادة الأفراد. أمَّا الأخلاق فهي تنحو، من تلقاء نفسها، منحى إدارة الظهر للأفراد باسم فكرة الإنسانية. ولذلك، فإنَّ المُهمّة الخاصة بالدِّين تكمن، بعكس ذلك، في بناء «الذات الأخلاقية» (RS، 77)، انطلاقًا، مُباشرة، من التجربة الفريدة، تجربة الاعتراف بالخطيئة. بهذا المعنى يُمكن القول إنَّ الدِّين يُطيل المفهوم الأخلاقي للإنسان أو يُعَمِّقُهُ، أو «إنَّ الخبرة الأخلاقية تغتني وتنمو بمضمون الدِّين» (RS، 78).

ولا يوجد تناقض غير قابل للتجاوز بين ضرورة الاستقلال الذاتي، وهو أصل كلّ حياة أخلاقية، والاعتراف بالخطيئة. إنَّ **التعالق** بين الله والإنسان هو سرّ الدِّين بحيث إنَّ هذا المفهوم، الذي هو حجر الزاوية في فلسفة الدِّين لدى كوهين، يُقيم صلة بين فرادتين قويتين: الله الواحد الأحد في الديانة التوحيدية والإنسان الذي يكتشف فرادته في الاعتراف بالخطيئة.

وتكمن مشكلة كوهين في أن يبيّن المعنى الذي يكون به الله في الدِّين هو الفادي Rédempteur الذي يتميّز من الله الأخلاقي للبشرية. فالله في الدِّين هو إله الفرد الواعي بفرادته القوية، في حين أنَّ الله الأخلاقي هو إله البشرية، الضامن للكرامة الإنسانية بصفتها كرامة الإنسان. إنَّ الدِّين يُمَكِّنُ من الانتقال من **الاحترام**، الذي يُملي علينا أن نتعامل مع كلّ شخص بصفته غايةً في ذاته لا بصفته مُجَرَّدَ وسيلة، **إلى الحبّ** الذي يُوَجَّهُ دائمًا إلى أشخاص فريدين: «فقد رأى أنّ الفرد بما هو فرد لا يظهر إلّا في الدِّين في صورة عاطفة الشفقة بعدما تقوّى كعاطفة الحبّ الدِّيني» (RS، 105).

وقد دافع كوهين بقوة عن أُطروحةِ أنّ «الدِّين والأخلاق من جوهر واحد» (RS، 88)، مُوضحًا خصوصية الدِّين التي «تشكّل الكائن البشري بصفته فردًا، وتشكّل، في الوقت نفسه، الفرد بصفته كائنًا بشريًا». إنّ الفرد بصفته فردًا، بالنسبة إليه، لا يظهر «إلّا في الدِّين» في صورة الحنان الذي يتخذ اسم الحبّ داخل الدِّين (RS، 105).

وهذا التعريف لجوهر الدِّين يقتضي مُواجهة منهجيّة بين الدِّين اليهودي والدِّين المسيحي. فالأول توحيدي صارم، وخاضع كليًّا للضرورة الأخلاقية. «في الديانة الخالصة التوحيدية التي هي اليهودية، ليس لإله النعمة والعفو غير معنى واحد هو أن يكون ضمانَ الهدف، والنجاح، وانتصار الجهد الأخلاقي على الذات، كما يحقّق الإنسان ذلك» (RS، 86). والدِّين المسيحي، في مقابلة ذلك، «لا يخلو من مغازلة وحدة الوجود في التباسها، ويترك الله يُشارك في الجهد الأخلاقي البشري نفسه» (RS، 86). فالفداء والتحرير يتطابقان جزئيًّا فيه، في حين أنَّ فكرة الفصل الجذري بين الله والإنسان هي وحدها، عندَ كوهين، التي يُمكن أن تحقّق تعالقهما. وسنجد لاحقًا التشديد نفسه على عملية الفصل هذه لدى ليفيناس الذي لا يتردّد في الكلام في هذا الموضوع على «إلحادية الإرادة»[10]، وهو ما لم يمنعه من الشكّ في بقاء كوهين أفلاطونيًّا لأنَّ مفهومه للأخلاق لا يضعنا في مواجهة الغيرية المُطلقة لوجه الآخر.

وإله الأخلاق الذي يتحدّث عنه كوهين هو «الله المُشترك» الذي لا علاقة له أبدًا بمصالح الأفراد. أما إله الدِّين فهو، بعكس ذلك، إله الفرد الذي يحرّره مما

---

(10) «يُمكن أن نسمّي إلحادًا هذا الفصل الذي يكون تامًّا إذا بقي الكائن المفصول وحيدًا في الوجود من غير مُشاركة الكائن العلوي الذي انفصل هو عنه ـ والقادر على وجه الاحتمال على الالتحام به بالإيمان. إنّ قطع المُشاركة متضمّن داخل هذه القدرة. إذ يعيش المرء خارج الله، في ذاته. والمرء هو أنا، الأنانية. والنفس ـ البعد النفسي ـ أي إتمام الفصل مُلحدة في صورة طبيعية. ونعني بالإلحاد موقفًا سابقًا لنفي وجود الله كما أنّه سابقٌ لإثباته، ونعني به قطع المُشاركة التي تطرح الأنا بصفتها هي ذاتها وبصفتها أنا».
(Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 2e éd. 1971, p.29-30).
من هذه العبارة علينا أن ننطلق لقياس أوجه التشابه والاختلاف بين المفكّرين الثلاث، مفكّري الفصل الذي أرادوه أن يكون، وهم كوهين، وروزنتسفايغ، وليفيناس.

يَعُوقُ تحقيق مُهمّته الأخلاقية. إنَّ إنسان النظرة الأخلاقية إلى العالم كائن حُرٌّ جدًّا ومسؤولٌ جدًّا، في حين أنّ إنسان النظرة الدِّينيَّة كائن مُذنب ومُعرّض للوقوع في الخطإ. إنَّ المنظورَيْن يحتاج أحدُهُما إلى الآخر لأنَّهما يتكاملان.

الإيروس الجمالي والحبّ الدِّيني: دور العواطف.

إنّ أهمِّيَّة الأخلاق عند كوهين لا تعني أنَّ الدِّين لا علاقة له بالوظيفة **الجمالية** للوعي. غير أنَّه لا يُمكننا تناول هذه الوظيفة إلّا إذا كنا نعي الخطَر المُحتمل في المُماثلة بين الوعي الجمالي والوعي الدِّيني. كذلك، أشارَ كوهين بقوة إلى الفرق بين **الإيروس** الجمالي والحبّ الدِّيني. فالأول لا يقصد إلّا **نماذج**؛ أما الثاني فهو يتولّى آلام الأفراد الحقيقيين، فـَ «الفنّ لا يعرف الألم بما هو ألم» (RS، 110)، لأنَّه لا يرى فيه سوى القُبح أو مجرّد قناة تعبير. وفي حقل الوعي الدِّيني، يحملُ تواطؤ الجمالي والدِّينيّ اسمًا محدّدًا: إنَّه الطمأنينة الصوفية التي تحلم بمُشاركة التحامية مع **اللّانهائي** الإلهي. والدِّين الحقيقي يقبل الفصل الذي يؤسّس وحده التعالق بين الله والإنسان وبين الإنسان والله.

إنَّ ضرورة «مراقبة الشعور الذي يُعَدُّ، في الوعي الدِّيني، الجار الأكثر مُشاكسة والأكثر تهديدًا» (RS، 117) تَصْدُقُ أيضًا على العمل النظري لفيلسوف الدِّين. إنّ شلايرماخر، الذي ساور كوهين الشكّ في كونه قد استسلم لوحدة الوجود، هو أحد خصومه المُعلنين (RS، 117-119). بيدَ أنّ ذلك لا يعني أبدًا أنَّ المشاعر لا علاقة لها أبدًا بالدِّين. وينبغي تحديد موقعها بدقّة من خلال تمييزها من المشاعر الجمالية المُندمجة شيئًا ما. فالشعور الدِّيني الحقيقي هو الشفقة والتعاطف مع العذاب البشري. و«من خلال الشعور بالشفقة تجاه الألم والعذاب نعرف الإنسان على وجه العموم، نعرف الإنسان بصفته طفل الله» (RS، 121)، هذا ما يقوله كوهين. على هذه الخَلْفية، حاول أن يؤوّل صورة المسيح «الإنسان الوحيد الذي حقّق التعالق مع الله» (R، 116) والذي يمثّل ألمه الألم الفريد لكلّ فرد.

وفي الدائرة «الجمالية» يتميّز الدِّين بقُدرته على خلق مؤثّرات نوعية لا يُمكن اختزالها في مشاعر جمالية بمعناها الدقيق. إنَّ الوجدان الجمالي يتحوّل

إلى تعاطف وإلى رحمة. وهناك مؤثّرات دينية مُرتبطة مباشرة بفكرة الله الدِّينيَّة. وانتظار الخلاص والإنقاذ يعبّر عنهما تعبيرًا أوّليًا بلغة الصلاة (RS، 98). بهذه الطريقة على وجه التحديد يتعالى الدِّين على الأخلاق من غير أن يتنكّر لها. وفي حين تتمثّل اللحظة الأخلاقية داخل ديانة التوحيد في الأنبياء، يصوغ مؤلّفو الأناشيد الدِّينيَّة (المزامير) موضوعَ الرغبة الإلهية. إنَّ «دين الأنبياء ليس أبدًا سوى دين الأخلاقية. **ولا تصير الأخلاقية دينًا إلا مع المزامير**. مع المزامير وَحدَها يظهر الإنسان في تفاعله مع الله، في رغبته الإلهية» (RS، 98). وهكذا، فإنَّ إله الرغبة الدِّينيَّة، الذي هو إله الفداء، يصبح إله الفرد تمامًا.

الدِّين ووحدة الوعي.

عرض كوهين أيضًا تمفصلًا رابعًا في نظامه الفلسفي (RS، 133)، ولكنه يتمتّع بمكانة خاصّة لأنّه لا يُطابِقُ توجُّهًا جديدًا للوعي. وحتى إذا لم يقدّم إضافة جديدة إلى المنطق، والأخلاق، والجماليات، فهو الذي يسمح بالإجابة عن سؤال وحدة الوعي نفسها. إنَّ **علم النفس** هو الذي عليه، لدى كوهين، أن يتولّى قضية وحدة الوعي. وذلك يعني أنه لا علاقة **لعلم النفس** هذا بعلم النفس الإمبيريقي أو التجريبي.

فهل يُهمّ علم النفس العقلاني الخالص التحليل الفلسفي لمفهوم الدِّين، وبأيّ معنى؟ إذا تجنّبنا الالتباس بالسيكولوجيا الدِّينيَّة بالمعنى الاعتيادي للكلمة، فإنَّ ذلك يُملي علينا أن نطرح التساؤل الآتي: هل الدِّين هو الضامن الأخير لوحدة الوعي؟ هنا أيضًا يُجيب كوهين بالنفي. ففي هذا الحقل كما في الحقول السابقة، يظلّ السؤال الوحيد المُلائم هو سؤال خصوصية الدِّين في قلب الوعي، لا استقلاله عنه.

والحقيقة أنّ السؤال كانَ قد وجد جوابًا: بعدما امتنع الدِّين عن قطع الجسور مع المطالب المنطقية والعلمية، وعن مُقاطعة الأخلاق، مع العلم أنّ «على الدِّين أن يكون، في أحسن الحالات وفي أسوَئها، مُوافِقًا لِلروح الأخلاقية» (RS، 148)، من خلال توليد مشاعر دينية مخصوصة، أسهَمَ الدِّين في تحقيق وحدة الوعي.

ولا يتوصّل الدِّين إلى ذلك إلّا باستنهاض مبدئه الخاص به، أي فكرة علاقة التضايف، أو بالتعبير الدِّيني، **التحالف** الذي يعني عندَ كوهين على نحوٍ أساسي ما يأتي: «الله مع الإنسان والإنسان مع الله» (RS، 150). وأخيرًا، انطلاقًا من فكرة التعالق، يقدّم لنا الدِّين نظرة مُتمفصلة إلى وحدة للوعي لا تحوّلها إلى كلٍّ مُغلَقٍ.

إنّ المسألة المطروحة لا تتعلّق بالإسهام الذي يُقَدِّمُهُ الدِّين إلى وحدة الوعي الفردي فحَسْبُ، بل تتعلّق كذلك بـ «وحدة الوعي الثقافي البشري» (RS، 161)، لأنّـها هي وحدها التي تحقّق النَّسق الفلسفي الذي ليس سوى «مذهب وحدة الإنسان في أنماط خلق الحضارة»، بعد أن تجسّد هذا النَّسق داخل مؤسّسات (RS، 164). وبعدما رفض الدِّين الراشد عَدَّ نفسه مقاطعةً مستقلة في النفس البشرية، وبعدما رفض المُطالبة الصاخبة باستقلاله، قَبِلَ هذا الدِّين «أن تعني خصوصيته أنَّ عليه أن يُساعد، بصفته صانعًا من صانعي الثقافة المنهجيَّة على تحقيق وحدة الوعي الثقافي للبشرية» (RS، 145). ويُريد كوهين تقديم إسهامٍ حاسمٍ في ولادة «ثقافة أخلاقية شاملة» (RS، 167) في محاولة منه ليؤسّس لـ «كلّ البشر ولكلّ الشعوب» الدِّين بمفهومه للفلسفة النَّسقية systématique.

«نصيب العقل داخل الدِّين»

بعد أن عرضنا خصائص المنحى العام لفلسفة كوهين الدِّينيَّة، علينا أن ندرس طريقته المُبتكرة في تغيير موضع مشكلة الدِّين المُطلق وتحويله، في كتابه لسنة 1918 الذي عنوانُهُ **ديانة العقل مُستخرجًا من مصادر اليهودية** *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. وعنوان هذا الكتاب نفسه، الذي يُمكن أن نقرأه بصفته أعظم إنجاز في الكانطية الجديدة في موضوع فلسفة الدِّين، يُعلن برنامجًا طموحًا يبحث عن ربط **الكلّ المُفرد** *singulare tantum* لمفهوم **«دين العقل» بالكلّ المتعدّد** *plurale tantum* للمصادر الأدبية والوقائع التاريخية في الديانة اليهودية.

وعنوان **«دين العقل»** غامض جدًّا، في الأقل لأنه يخشى أن يُفضي ذلك مباشرة إلى مشكلة الدِّين الطبيعي. لذلك يخصّص كوهين مقدّمة طويلة لنوع من «النقد المُلحق» بعنوان كتابه، نجد فيه صيغة مُتواترة تخترق كذلك الفصول

العشرين اللاحقة: «حصة العقل من الدِّين». هذه الصيغة هي التي يبدو لي أنها أفضل مفتاح لفكّ شفرة المعنى في الكتاب كلّه.

الدِّين بصفته مشكلةً مفهومية.

تضعنا مقدمة الكتاب باكرًا في مُواجهة عقبة أساسية: كيف يُمكن الفلسفةَ، وهي التعبير عن مطلب الفهم التصورُّي، أن تُدَبِّر التعدّدية التاريخية التي لا سبيل إلى التخلُّص منها في الأديان، أو بعبارة أُخرى كيف نتعامل مع واقع أنه «لا توجد إلّا رياضيات واحدة، في حين توجد أديان عدّة» (RI، 11)؟ فالقرار التمهيدي لكوهين هو نفسه الذي قرّره في مُحاضرات عام 1913: العقل وحده يسمح بصياغة مفهوم الدِّين، وهذه هي المُهمّة الأولى لفلسفة الدِّين؛ وهو لا يبدأ مهمته إلّا إذا طالب باستقلال مُقاربته بإزاء تاريخ الأديان. والطريقة الاستقرائية التي تُريد استخراج هذا المفهوم من تاريخ الأديان وصلت بعد فوات الأوان. إنَّ ما لا نجده في حوزتنا في البداية لن نعثر عليه أبدًا في النهاية. ولا يمُكن سَبْر أغوار تاريخ **الأديان** بصفته تاريخًا لـ **الدِّين** إلّا في ضوء المفهوم.

واستبعد كوهين على الفور شُبهة أن يقدّم لنا عنوان «دين **العقل**»، للسبب عينه، نُسخة جديدة عقلانية ولاتاريخية من «الدِّين الطبيعي». وحتى إذا تأكَّدَ لديه أنَّ «التاريخ ليس حاسمًا أبدًا بشأن جوهر المفهوم وهما اللذان لم يظهرا بعد ولم يتحقّقا في مجرى التطوّر التاريخي»، فهو يعرف أنَّ «المفهوم يحتاج إلى التاريخ لكي يَعُمّ وينتشر» (RJ، 14).

وما يَصْدُقُ على الدِّين عمومًا يَصْدُقُ أيضًا على اليهودية خصوصًا. فكلاهما يُشكِّلُ «مشكلة مفهومية» (RJ، 14). وبعدما شدّد كوهين بقوة على ضرورة المفهوم، أعلن عقلانية لا تقلّ صرامة عن عقلانية هيغل، بالرَّغْم من أنَّ الأمر يتعلّق بعقلانية مُختلفة جدًّا. وقد رأى هيغل أنّ من البديهي أن يكون العقل قَيْد الإنجاز في التاريخ؛ أمّا كوهين فرأى عكس ذلك، فلقاؤهما يظهر ابتداءً كأنّه «تناقض لا يُمكن حلّه». وقد سعى إلى تجاوزه بوساطة «الصيغة السحرية» الآتية: «انطلاقًا من فهم المفهوم نفسه، علينا أن نستنبط ماهيَّةَ الدِّين وماهيَّةَ اليهودية وأن نعرِضَهُما» (RJ، 15).

العقل مصدرًا أول للدِّين.

يعبّر كوهين عن الرباط الوثيق بين العقل والمفهوم من طريق صورة العقل الجميلة التي هي «الصخرة التي يتدفّق منها **المفهوم**» (RJ، 17). وإنْ قبلنا تحديدَ الفلسفة بصفتها «علم **العقل**» والعقل بصفته «جهاز المفاهيم»، فإنّ الاستنتاج الآتي يفرض نفسه: ينبغي أن توجد «علاقة ضرورة بين الدِّين **والعقل**» (RJ، 16). لكن لا التاريخ ولا الوعي ـ الذي ليس سوى «مُفردة جديدة للتعبير عن التاريخ» (RJ، 16) ـ يملكان القدرة على إفهامنا ماذا يعني الدِّين. بل العقل وحده قادر على ذلك. ويُفضي ذلك إلى عِدَّة نتائج مُهمّة لتحديد مفهوم الدِّين.

وفي البداية، تظهر هذه النتائج في عددٍ من حالات الرفض. ورأى كوهين أنَّ الدِّين لا يتعلّق بالحاجة أو بالغريزة، كما أنَّه ليس خاضعًا لمبدإ اللذة أو ضده. لهذا ينبغي أن نستبعد عن مفهوم الدِّين كلّ تفسير يرقى إلى فلسفة السعادة ويُمكن أن يرى فيه تعبيرًا عن الرغبة في حياة صالحة، بعد أن نضعه موضع البحث الشامل عن السعادة على غِرار ما فعل القدّيس أُوغسطين مثلًا.

وعبارة هيوم «التاريخ الطبيعي للأديان» هي أيضًا إهانة للدِّين كما للعقل، لأنَّ «**العقل** وحده يرقى بالواقعة التاريخية إلى منزلة ضرورة ينبني معناها على تجاوز عوارض الحياة» (RJ، 19). ثُمَّ إنّ الدِّين ليس تابعًا للعوارض التاريخية، فإنَّ جوهره لا يقبل الاختزال في القوى الاجتماعية. لذلك اعترض كوهين على التفسيرات الاختزالية للمادية والماركسية: «دين **العقل** ليس خدعة كاهن وليسَ هو تحايل الأقوياء حين يبتكرونه لخداع الضعفاء» (RJ، 19).

وحتى إذا لم يُختزل الدِّين في العلم ولا في الفلسفة، فإنَّ «دين **العقل**» لا يُمكن أن يكون «دين شعب واحد ولا نتاج عصر واحد» (RJ، 20). إنَّ التطلّع إلى الكونية يحدّد شرط إمكان وجودها بالذات. وأخيرًا، كما تبتعد المُقاربة العقلانية للدِّين عن طريق تاريخ الأديان، فهي تتحاشى الانكفاء إلى أنثروبولوجيا **الإنسان الدِّيني** *homo religiosus*، بعدما أغفلت أنّ كلّ المشكلات البشرية في الوقت نفسه قضايا دينية (RJ، 21).

كلّ هذه التحديدات السلبية تُهيّئ الأرض لبناء إيجابي لمفهوم «دين **العقل**». والطريق الواعد أكثر من سواه يمرّ بضرورة التعميم الذي يميّز الأخلاق كما

حدّدها كانط وكما استعادها كوهين نفسه في كتابه **أخلاق الإرادة المحضة**. لكن، سرعان ما تظهر الصعوبة التي أشرنا إليها آنفًا: ما الذي يضمن لنا ألّا تكون المُقاربة الأخلاقية هي أيضًا اختزالية، بحيث إنها تهدّد استقلال الدِّين بدلًا من تأسيسه؟

ويُوجد مكر للعقل الأخلاقي يُوازي «مكر العقل التاريخي» عند هيغل: «ببساطة، ليست الأخلاق قادرة على فهم الإنسان ولا على تحديد هُويّته إلّا من زاوية الانتماء إلى الإنسانية. وحتّى حينَ نتعامل معه بصفته فردًا، لا يُمكن أن يكون سوى ممثّل للجنس البشري» (RJ، 28). وفي العمق، يخشى دائمًا أن تكون الأديان هي الشجرة التي تُخفي عنا غابة البشرية. ولهذا بالتحديد يحتاج التمفصل بين الإنسان الفرد والبشرية إلى وُسطاء آخرين، ولاسيّما وساطة دولة الحق ودستورها. غير أنَّ هذه الوساطة تفضّل هي أيضًا صنف «الثلث» التأسيسي في كلّ رباط مؤسساتي. يبقى إذن إيجاد موقع لمقولة «أنت»، الوحيدة التي يُمكن أن تفهم الخصوصية الإنسانية لـ الشخصية.

«النقطة الأساسية في الدِّين»: شهادة الدموع.

مُهمّة العقل النقدي هي إفهامنا المعنى الذي يستكمل به الدِّين الأخلاق من غير أن يضعها جانبًا. وقُطب الرّحى هو القُدرة على أن تُراعِيَ العذاب البشري، أو بتعبير آخر الشفقة. والأخلاق هي، بسبب تصلّب القانون، بلا رحمة وينبغي أن تظلّ بلا رحمة. إنَّ الثيوديسا التي تكتفي بتفسير العذاب هي أيضًا بلا رحمة. ولذلك، فإنَّ إخفاق الثيوديسا الذي سبق أن حلّله كانط، يضعنا أمام المُفارقة الآتية التي هي أيضًا مفتاح «المعنى الأعمق في المسيحية»: «الكائن البشري به حاجةٌ ماسّة إلى هذه العاطفة التي هي الشفقة التي يُصبح العذاب نفسه قابلًا للتفسير بوساطتها» (RJ، 32).

ولا شيء أفضل من «شهادة الدموع» بصفتها شهادة إثبات على وضعنا بصفتنا كائناتٍ مخلوقة (RJ، 33). هذه الشهادة، لا الأخلاق ولا الفلسفة يُمكن أن تحملها على محمل الجدّ، والدِّين وحده يفعل ذلك. لذلك يقدّر كوهين أنَّ الموقف المُعتمد بإزاء المعاناة هو «النقطة الشائكة في الدِّين» (RJ، 34)، وهو موقف يضعنا على الطرف المُقابل لكلّ أوجه الرواقية. «إنَّ المُعاناة توجّه فجأة

ودون توقف نورًا باهرًا يكشف لي عما يلوّث شمس الحياة» (RJ، 35): هذه العبارة التي هي بمنزلة صدى فلسفي لشكوى كوهيليت Qohelet في الكتاب المقدّس تدفع النظرة الأخلاقية إلى مداها، وتعيّن في الوقت نفسه «أقصى نقطة يظهر فيها الدِّين» (RJ، 35). هكذاْ يكون في إمكاننا أن نشرح صيغة كانط لِـ «الدِّين داخل حدود العقل مجرّدًا» ناظرين إلى فلسفة الدِّين عند كوهين على أنّها محاولةٌ لتحديد **دين العقل بعد حدود العقل الأخلاقي المجرّد**.

لكن ما الذي يُجيز لنا أن نفترض أنَّ ثَمَّةَ أرض ديانة تنفتح وراء هذه الحدود، وهي أرض تستحقّ، على الرَّغْم من كلّ شيء، نعتها بـ«**دين العقل**»؟ ثَمَّةَ عنصر أول في الجواب يقضي بالقول إنَّ التعامل بجدّية مع معاناة الآخر، ولاسيّما الشرّ الذي نُحدثه له، يحقّق معرفة حقيقية لِلذات. إنَّ عبارة **اعرفْ نفسك** *gnothi seauton* السقراطية تجد معناها الدِّيني الأصيل، إنْ نحن قبلنا أن نُساوِيَ بينَ سقراط والنبي حزقيال Ézéchiel. فمن غير اعتراف بالخطايا لا يعرف المرء نفسه! ورأى كوهين أنّ «اكتشاف الإنسان من خلال الخطيئة هو المصدر الذي نشأت منه كلّ التطوّرات اللاحقة في الدِّين» (RJ، 36-37).

وإذا كان الدور الذي يؤدّيه الاعتراف بالخطايا في فهم الذات يُقيمُ أول أساس عقلاني لمفهوم «**دين العقل**»، فيبقى أن نرى المعنى الذي به يكون الله - وأيّ إله - الموضوع الخاص للدِّين. ويصبح السؤال أكثر مشروعية ولاسيّما أنّ الله يحتل مكانة أساسية جدًّا في الفكرة التي يكوّنها كوهين عن «أخلاق الإرادة المحضة»، حيث يظهر الله بصفته «ضامنًا للبشرية»، أي بعبارة أخرى بصفته حارسًا وضامنًا أخيرًا للكرامة الإنسانية (وهو ما ليس له علاقة أبدًا بالصورة الكاريكاتورية، صورة **الدَّركي** الأسمى!)، لكنه ليس سوى ذلك. فالله الأخلاقي، بحكم التعريف، **إله** هادئ لا يتأثّر، ويمثّل مطلبًا أخلاقيًّا غير مشروط.

إنّ السؤال المتعلّق بمعرفة كيفيَّة تحوُّل هذا المطلب إلى واقع على أرض البشر سؤال حتميٌّ بِقَدْرِ ما هو حاسم. وكان كتاب **الأخلاق** لكوهين قد قدّم جوابًا مُثقلًا بالاستنتاجات المتعلّقة بتصوّره لِلدِّين: الاسم الأخلاقي الحقيقي لله هو «الله المخلّص» الذي سيأتي ليُقيم السلام النهائي على الأرض. إننا نجد هنا حلقة مُفرغة ظاهرية: هذا بالتحديد لأنَّ «**معنى المخلّص** *Messie*»، الذي يُعَدُّ

صورة مُعارة من وعي ديني خاص، ينبغي توطينه داخل حيّز الأخلاق، حيث يجب البحث في مكان آخر، أي «مركز ثقل الدِّين» (RJ، 39).

ولا يظهر الدِّين إلّا حينما ننظر إلى الله على أنَّه «إله الفرد المُفرد» (RJ، 39)، الذي يتعلّم كيف يعرف نفسه حين يَعِي هشاشته الأخلاقية. وذلك يفرض مُفارقة كبيرة أخرى: الشفقة التي تتعلّق، أوَّلَ وهلةٍ، بالعلاقة بالآخَر فحَسْب، تنقلب بمعنى ما على الفرد الذي يجرؤ على الاعتراف بخطاياه ويعتقد ما اعتقده كوهين: «عليّ أن أدرُسَ الخطيئة مع نفسي، والخطيئة هي التي تسمح لي بأنْ أعرف نفسي» (RJ، 39)؛ أو كذلك: «لا أعرف أبدًا الخبث البشري بعمق ووضوح مثلما أعرف خبثي» (RJ، 40).

وهذه التصريحات لا تقتصر على إعلان موت المزاعم التفسيرية للثيوديسيا (بياني سببَ تألّم الآخر يُتيح لي تجنّب الشفقة)، بل تُعلِنُ كذلك موت ما يُسمّيه كوهين «أُسطورة الخطيئة الأصلية» (RJ، 40)، التي ينبغي البحث عن مصدرها في بلاد فارس. وإذا لم يبقَ لغز الشرّ، بالرَّغْم من كلّ شيء، من غير جواب، فلأنَّ كونية المخلّص التي بشّر بها أنبياء الكتاب المقدّس تقتضي أن تكون صورة الله هي صورة إله المُعوزين والفقراء.

ويؤكّد كوهين سُمُوّ التصوّر النبوي لله فوق ديانات الأسرار التي يبجّلها شيلّنغ. إنَّ «الدِّين النبوي» وحده عرف كيف «يرى في العذاب بؤس البشر، ويكتشف في محامي الفقراء، الله الأوحد، المعونة الوحيدة لكلّ الأوضاع البشرية» (RJ، 41). وإذا «كان دين الله الأوحد يستوجب إدخال نور البصر الإنساني هذا إلى قلب ظلمات البؤس الاجتماعي، وإلى فهم التناقضات الداخلية في العدالة السياسية» (RJ، 41)، فإنَّ التفكير في تمفصل اللاهوتي والسياسي هو من مُهمّات فلسفة الدِّين.

المعنى العقلاني لمصادر الدِّين اليهودية.

يبقى أن نرى المعنى الذي به يمكن أن يكون دينُ العقل «مُستخرجًا من المصادر» الدِّينيَّة، ولاسيّما مصادر اليهودية. أوَلَيسَتْ فكرة «المصدر» في حدّ ذاتها مُعارِضةً لاستقلالِ العقل؟ لقد أدخل كوهين الكثير من «القرارات المنهجيَّة»

(التي هي في الحقيقة خيارات هيرمينوطيقية أساسية) التي حكمت كلّ ما تلا ذلك من أفكار.

لقد أكّد ابتداءً أولويَّة «المصادر الأدبية» اليهودية على المؤسّسات والعصور القديمة. وهذه الأخيرة «بقايا» وليست مصادر، في حين أنَّ «المصادر الأدبية هي المصهر الذي يتكوّن فيه العقل» (RJ، 42). لهذا، فإنَّ فكرة «النصّ التأسيسي» هي في الأقل مشروعة في الدِّين كما في الأدب.

إنَّ «أصالة» المصادر اليهودية لا يُمكن تحديدها بغير الرجوع إلى تأكيد الله الواحد الأحد، أو بعبارة أُخرى، إلى «شيما إسرائيل» «Shema Israël» اسم إسرائيل. والشكل الأدبي الأساس لهذه النصوص هو شكل «الوصايا والحِكَم» التي تفترض وجود علاقة قوية بين النظرية الدِّينيَّة («الأرثوذكسية») والممارسة الأخلاقية («الأرثوبراكسية»). ويضاف إلى ذلك كون المصادر الدِّينيَّة لليهودية (ولاسيّما الكتابات النبوية) لا تفصل الدِّين عن السياسة.

والشعر الدِّيني في الكتاب المقدّس، أي المزامير، مُرتبط بالنبوة عبر رباط مُشترك في جوهره هو «من خصوصيات العقل اليهودي» (RJ، 44) الذي يَبلُغُ مداه ليَصِلَ إلى الأدب الحِكَمي. أمَّا كوهين، فهو يرى أنَّه «لا يُوجد في أيِّ تراث ديني غير مصدر واحد، أي نوع واحد من المصادر» (RJ، 45) ـ وهو افتراض يبدو لي مجّانيًا ـ وهو يميّز المصادر اليهودية بازدواجيَّة نصّ الكتاب المقدّس ونصّ **التلمود** Talmud **والمدراس** *midrach* اللذين ينبغي الإقرارُ بهما مَصْدَرَينِ مُتساويين في قيمتهما. ويضاف إلى ذلك، في قلب التلمود نفسه، ازدواجيَّة بين **الهالاشا** *halacha* **والهاغادا** *haggada*، أي بين الشريعة والأخلاق. وهذه الازدواجيَّة ليست تفرّعًا ثنائيًا لأنَّ «الفكرة ينبغي أن يفكّر فيها إمَّا بصفتها فكرةً أخلاقية، في **الهاغادا**، في صورة متخيّلة للشعر، وإما بصفتها شريعةً في **الهالاشا** [. . .]، وهي فكرة نجد لها فيما بعد تأكيدًا في نصّ الكتاب المقدّس» (RJ، 45).

وثَمَّةَ أصالة أخرى للمصادر اليهودية تكمنُ في الطريقة التي يترابط بها النصّ المكتوب والتراث الشفوي، وختام النصّ وبداية الكلام: «حين يكتمل النصّ، يبقى الفم مفتوحًا» (RJ، 48)؛ «هناك حيث يدرّس التلمود تُصبح التوراة

(Torah) حيَّة»؛ «تمامًا كما عندما يكون الموضوع المطروح حيًّا يكون الكلام حيًّا أيضًا. إنَّ العقيدة المكتوبة تجعل نفسها شريعة شفوية» (RJ، 49).

وشيئًا فشيئًا، استمرّت فكرة «المصدر» في التوسّع والتفرّع، بحيثُ باتَ بالإمكانِ أن نتساءل: أَلَيسَت وحدانية (وهذه في حدّ ذاتها مسألة معقّدة) مصدر الكتاب المقدّس تنتهي في دلتا تتضمّن، فضلًا عن تلقّي فلسفة الكتاب المقدّس وتفسيره، أناشيد الشعر الدِّيني والطقوسي الحزينة. ذلك أنَّ هذه الأخيرة لم تكُفَّ يومًا عن مُرافقة تاريخ الشعب اليهودي، الذي ظلّ جزء كبير منه تاريخ عذابات مُتواصلة: «المُعاناة هو إرث سلالتنا» (RJ، 51)!.

ولم يكتفِ كوهين باستثمار الخِصْب الهيرمينوطيقيّ للمصادر المتوافرة، بل توقّع كذلك ظهور مصادر جديدة: «إنَّ حقل المصادر يتّسع بلا توقّف ولم يُستنفد بعد» (RJ، 50). وللتوسّع في هذه النقطة، يُمكن أن نتساءل: ألم تفقد فكرة المصدر معناها؟ يحرص كوهين على أن يُدخل مبدأ توحيديًّا ناظمًا داخل هذه التعدّدية الوفيرة: إنَّ القاسم المشترك بين كلّ هذه المصادر الأدبية، وكذلك **تعريف** *definiens* مفهوم اليهودية، ليس سوى «الدِّين القائم على فكرة المخَلّص»: «حتى بالمعنى القومي، تشكّل اليهودية الدِّينيَّة وحدها جوهر اليهودية، أما المصادر الدِّينيَّة فهي، في جوهرها، تلك التي تؤَمِّن حياة اليهودية» (RJ، 51).

وإذا قبلنا فرضيَّة كوهين التي يُصبح فيها «الدِّين، في حدّ ذاته، عقيدة أخلاقية وإلّا فإنّه لا يكونُ ديانةً»، فيكفي أن نُضيف أنَّه «لا يوجَدُ في الوعي اليهودي فصل أبدًا بين الدِّين والأخلاق» (RJ، 54)، حتى نفهم أُطروحته الأساسية التي يتمحور حولها كلّ ما بقي من الكتاب. وتستجيب اليهودية أكثر من كلّ الديانات للشعار الذي نجد له استشهادات لامتناهية داخل النصّ: «**نصيب العقل داخل الدِّين**» (RJ، 59).

فهل يعني ذلك أنّ كوهين نقَلَ ببساطة التسمية الهيغلية «الدِّين المُطلق» من المسيحية إلى اليهودية؟ سننسى آنذاك أنه كان ينوي البقاء وفيًّا حتى النهاية للمفهوم الكانطي «**دين العقل**»! إنَّ الدِّين الأكثر أصالة هو الذي يعبّر تعبيرًا أفضل عن متطلّبات الطهارة الموجودة في فكرة العقل النقدي بالذات. وفي ضوء هذا المفهوم النقدي، يقدر كوهين أنَّ «خصوصية أيّ دين خاص ليست أبدًا حالةً

حصريَّةً يُقصى بموجبها إمكان ديانات أخرى. ومهما بدت تلك الديانات، من مصادرها، أنَّها ديانات عقل، فهي تؤكّد حقها في أن تكون أديانًا» (RJ، 56).

الله الأوحد في الديانة التوحيدية وصفاته

ماذا يفعل كوهين ليبسط أُطروحته التي تُفيد أنه حتى إذا لم تكن اليهودية قادرة على ادِّعاء أنَّها ديانة **العقل** الوحيدة، فإنّ دراسة مصادرها تؤكِّدُ أنه لا توجد ديانة أُخرى عرفت مُشاركة **العقل** فيها مثل اليهودية؟

المعنى العقلاني للتوحيد: الإيمان بالله الواحد الأحد.

أول حقول التحقّق تخصّ التصوّرات العائدة إلى الله وتصرُّفه. ولا يكفي الدفاع عن وجود الله الواحد بدلًا من تعدّد الآلهة حتى نجعل فكرة الله «معقولة». فالمهم هو أن نتصوّر إلهًا أوحد، وهذا يُتيح لنا أن نؤكّد أنَّ «الله وحده هو الكينونة» (RJ، 65). هذا ما تعنيه «المُعجزة الأُسطورية للنار» التي تلتهم العوسج الملتهب من غير أن تُتلفه. وبالمعنى نفسه يؤوّل كوهين تجلّي الاسم الإلهي وعبارة: «أنا هو من أنا»: «الكينونة سُمّيت بالاسم الذي عليه أن يرمز إلى شخص الله. وإذا لم يكن ذلك ينتمي بعد إلى الفلسفة، فهو ينتمي إلى **العقل** بالمعنى الأصلي للكلمة» (RJ، 67).

والوحدانية الإلهية، كما نرمز إليها في صورة العوسج الملتهب، تحمل دلالة أُنطولوجيَّة محدّدة جدًا: الله هو «الكائن الوحيد الذي لا يُمكن أن تكونَ لِلعالم، بإزائه، كينونة» (RJ، 68). إنَّ الإدانة النبوية لعبادة الأوثان ليس لها معنى أخلاقي وديني فحَسْب، بل لها كذلك، معنى يُمكن وصفه بـ «المنطقي» و«الأُنطولوجي» في آن واحد. إنَّها ضرورة «عدم الاعتراف بأية كينونة أُخرى غير الله» (RJ، 68).

ولأنّ الوحدانية الإلهية تعني استحالة مُقارنة الله بأيّ شيء آخر، فليست المسألة مسألة حسابية أو عددية أبدًا. وذلك بالتحديد لأنَّ الله الواحد لا يقبل المُقارنة، فهو لا يمثل تحدّيًا لواقع العالم والإنسان. وإذا كانت ثَمَّةَ مُشكلة هنا، ففي فهم السبب الذي يجعل اللوغوس كلمة الله (Logos)، وهو **الوسيط** بين الله والعالم، يمثّل خطرًا على الوحدانية الإلهية (RJ، 74).

واللهُ الواحد الأحد وَحدَهُ يُمكن أن يكون محبوبًا. وتعدّدية الآلهة لا تعرف الحبّ، وهي لا تعرف غير عبادة «تعدّدية ظواهر وقوى في الطبيعة» (RJ، 77). وباسم «وحدانية الحبّ المحض لله» أقرّ كوهين، على أساس عقلاني محض، بمعارضة الأنبياء الجذرية لكلّ أنواع الوثنية. ومن موقع الاستخفاف بإمكان أن يُشكّ فيه بعدم التسامح والتعصّب، لم يخشَ أن يؤكّد أنّه، في ما يتعلّق بالفكرة التي نكوّنها عن الله، لا يمكن أن يوجد تعاطف أو احترام تجاه الأفراد!

وما يُسَوِّغُ هذه الصرامة إدراكُ وجودِ اختلاف جذري بين الفكرة غير المرئية» و«الصورة الواقعية» (RJ، 81). إنَّ الفيلسوف يُقِرُّ دون تحفّظ العبارة الساخرة والمرّة التي نطق بها النبي أشعيا (Isaïe)*، التي تذكر أنّه «بالخشب نفسه نصنع تمثال الله ونطبخ اللحم» (RJ، 86). إنّ عبثية الأوثان تكمن في أنّ الله يبدو فيها موضوع تمثّل؛ فضلًا عن أنّ الله الملموس ليس إلهًا بالمعنى الدقيق، وهو ما دفع كوهين إلى إثارة «المُشكلة التي تطرحها دلالة المسيح» (RJ، 83).

فكـرة الخلـق.

لا شكَّ في «أنّ نصيب **العقل** داخل الدِّين لا يُمكن أن ينحصر ولا أن يُختزل في كون الكينونة، وهي المفهوم الكوني **للعقل**، مقتصرةً على الله وحده ومرفوضة كلّيًا بقَدْرِ تعلّقها بالعالم» (RJ، 88). إنَّ تأكيد وحدانية الله ليس سوى اللحظة الأُولى من مُحاولة تحديد نصيب **العقل** في الدِّين اليهودي. والمُهمّة الثانية هي أن نُبيّن ما يجعل فكرة **الخلق** الدِّينيَّة والعالم المخلوق «معقولة»، بل مُشتقّة مُباشرة من فكرة وحدانية الله.

وقد سار كوهين على دربِ ابن ميمون (Maimonide) الذي كان، عندَهُ، «الفيلسوف الحقيقي للتوحيد» (RJ، 94)، مؤكّدًا أنَّ في الله من الغنى الكينوني ما يجعله قادرًا على خلق أشياء موجودة خارجه. ولأنَّ فكرة الله الخامل مرفوضة، وهو ما يستدعي من وجهة النظر «المنطقية» مفهومًا محدّدًا للأصل، تُصبحُ فكرة الخلق الدِّينيَّة فكرة عقلانية تمامًا. وبدلًا من أن تشكّل لغزًا لا حلّ له

(*) أحد أنبياء العهد القديم، عاش في عصر حزقيا. [المترجم]

أو مُعجزة غير مفهومة، فهي تُوازي مفهوم الله الواحد الأحد وتُعَدُّ صفته الأُولى: لأنَّه الله الواحد الأحد فهو خالق.

ويُضيف كوهين أُطروحة نجد أثرها أيضًا عند ليفيناس: «المعنى الحقيقي للخلق في ديانة التوحيد يقع داخل الأخلاق» (RJ، 99). إنَّ الخلق لا يعني، في الحقيقة، أنَّ الله هو العلّة الأُولى لكلّ ما هو موجود فقط. إنَّ عقيدة «تجديد العالم» تُسجّل على هذا الصعيد تقدّمًا مُهمًّا في «مُشاركة **العقل** في ديانة التوحيد» (RJ، 102) وتجعلنا نتجاوز مشكلة الخلق «المنطقية» إلى التفكير في معناها الأخلاقي، وهذا يعني، عندَ كوهين، أنَّ «**العقل** يُطالب بتخطّي شذوذ المُعجزة داخل سواء الفكر» (RJ، 104).

عقلانية فكرة الوحي الإلهي.

هيّأ هذا الإعلان الأرضية للتحليل الذي وضعه كوهين **للوحي الإلهي**. فهو، بعبارة بسيطة، لا يعني غير إمكان دخول الله في علاقة بالإنسان. أفـَ «معقولٌ»، أم مُتَعَلِّقٌ بفكرة غير معقولة أبدًا؟ المسألة كلّها تتعلّق بلا شكٍّ بما نعنيه بـ «**العقل**». فإذا كنا نعني بذلك، مع كانط وكوهين، «**العقل** الأخلاقي»، فإنَّ فكرة **الوحي الإلهي** تُصبح عندئذٍ معقولة، بل حتى أساس **العقل** يُصبح معقولًا بشرط الإقرار بأنَّ أصل **العقل** الأخلاقي موجود في الله، وأنَّ الله، حين يتجلّى، يتوجه إلى الإنسان بصفته كائنًا أخلاقيًّا. ولا يكتفي كوهين بتأكيد أنّ الإنسان لا يظهر بصفته «كينونة عقلية» إلّا بفضل **الوحي**، بل يُوضّح أكثر أنَّ «**الوحي الإلهي** هو خلق **العقل**» (RJ، 107). ومن أجل الإنسان وحده أزهرت شجرة معرفة الخير والشرّ، أي «معرفة ماهيَّة الأخلاقية» (RJ، 127).

فالعقل الأخلاقي، مفهومًا بهذا المعنى، هو مصدر كلّ مضامين **الوحي الإلهي**. هذا ما يؤكّده تأويل شخصية موسى، الشاهد الأكبر على «روحانية **الوحي الإلهي**» (RJ، 112)، الممثّل النَّموذَجي لحكمة وعقلانية متضمّنتين كليًّا في الوصايا والأحكام الأخلاقية. وبالمعنى نفسه فسّر كوهين حظر تأمُّل الوجه الإلهي. فأن ترى الله «من الخلف فحَسْب» يعني أن تتأمّله في صنيعَيْه: النعمة والرحمة (RJ، 118).

وبدفاع كوهين عن رَوْحنة فكرة الله وأَمْثلتها، أراد أنَّ يؤمّل حتى النهاية الحركة التي افتتحها سِفر التثنية. وبهذا المعنى أكد أنَّ **العقل** لا يقتصر على كونه صورة **الوحي الإلهي**، بل هو أساس كلّ مضامينه. إنَّ **الوحي** يبدو إذ ذاك تارة أساسًا أبديًا لـ **العقل**» وتارة «شاهدًا على **العقل**» (RJ، 122).

هذا ما تؤكّده دراسة الصفات التي تميّز الأفعال الإلهية. ولا يكتفي كوهين برفض الاسترسال في سرد الصفات الإلهية في العبادات إلى ما لا نهاية له التي يطيب لبعض الأديان إحصاءَها، بل يقتصر على ثلاث عشرة صفة استخرجها التلموديون من الكتاب المقدس. وقد اختزل تلك الصفات في صفتين أساسيتين تحملان معنى أخلاقيًا: **الحبّ والعدل** (RJ، 137). ومن مسلّماته الأساسية المسلَّمةُ الآتية: إنّ الصفات الإلهية لا تُعَرّف كينونة الله بقدر ما تقدّم نماذج يُتَأَسّى بها في السلوك البشري.

العلاقة المُتبادلة المُتفاعلة بين الله والإنسان فكرة «العلاقة المُتبادلة»

ضمن هذ السياق أدخل كوهين «المفهوم الحاسم» (RJ، 131) في فلسفة الدِّين الذي يتحكّم في كلّ تحليلاته: «فكرة العلاقة المُتبادلة» بين الله والإنسان. هذه العبارة تصف علاقة بين الله والإنسان لا يُمكن أن تُختزل في علاقة تماهٍ من نمط «صوفي» ولا أن تختصر في الفكرة الهيغلية عن التوسّط (152, RJ)، لكن هذه العلاقة المُتبادلة يجب أن تكون أساسية بما فيه الكفاية لتوفّر لنا مفتاح تصوّر ديني أصيل، وعقلاني جدًّا في الوقت نفسه، لِلّهِ وللإنسان.

وكنا قد رأينا الشرط الضروري للعلاقة المُتبادلة من جانب الله: إنَّها «مؤسّسة في مفهوم الكائن الأوحد». غير أنَّ هذا الشرط الضروري ليس هو الشرط الكافي أيضًا. ولا يُمكن أن يتحقّق هذا المفهوم تمامًا إلّا إذا تصوّرنا الله والإنسان بصفتهما روحًا. فالروح وحدها تقدر أن توحّد طرفي العلاقة من غير أن تُطابِقَ بينهما. إنَّ رهانات أُطروحة كوهين التي تُفيد أنّ الروح هي المفهوم أو «العنصر الموحّد داخل العلاقة المُتبادلة» (RJ، 131؛ 151) تظهر بوضوح أكبر في الفصل المركزي الذي خصَّصه كوهين للروح القُدس.

ويستبق حِجاج كوهين أُطروحات ليفيناس الواردة في كتاب من **المقدّس إلى القدّيس** *Du sacré au saint*[11]. فخلافًا للقداسة الوثنيَّة، نجد لمفهوم الروح القدس في العهد القديم معنى أخلاقيًّا كاملًا. إنَّ الروح القُدس، بعيدًا عن كونه أُقنومًا إلهيًّا «هو روح الإنسان بقَدْرِ ما هو روح الله» (RJ، 148). لهذا يفضّل كوهين استخدام عبارة «روح القداسة»: «القداسة تحدّد الروح، وقداسة الروح تحدّد الله، وانسجامًا مع العلاقة المتبادلة، تحدّد الإنسان» (RJ، 151).

وعلى غِرار ما فعله ليفيناس لاحقًا، لم يَكُفّ كوهين عن تحذير قُرّائه من «أطماع الروحانيات»، مُشيرًا إلى أنَّ «المسألة الأخلاقية هي وَحدَها القادرة على مُمارسة الوصاية على الإيمان الروحاني» (RJ، 155). وهنا يكمن تفوّقها على المسيحية التي تدّعي، مع ذلك، أنَّها «دين الروح». ففي حين تنحو المسيحية دائمًا منحى تفسير العلاقة المُتبادلة بالاتِّحاد، وهو ما يُعرِّضها لخطر وحدة الوجود أو الصوفية، وتَرَى فيها المثالية الهيغلية، في الغالب، توسّطًا من صنف عقلاني، «تحصر اليهودية معناها في الأخلاقية» لتلتقي هنا الحَدْس التوجيهي للنقدية الكانطية: أولويَّة العقل العملي على العقل النظري (RJ، 154).

«يؤكّد كوهين أيضًا أن الروح القُدس يُكمِلُ التعريف المفهومي للقداسة» (RJ، 157). إنَّه يرى فيهِ «معيار التوحيد الخالص، ولكن كذلك يرى فيه ما لا يُمكن إلّا أن يكون مُطابقًا له، وحجر الزاوية في المذهب الأخلاقي الأصيل والنّقي والمتحرّر من كلّ إيمان صوفي؛ المذهب الذي لا يهتمّ إلّا بمشكلة الفعل الإنساني بكلّ إيجاز وصرامة» (RJ، 157). هذا التصريح الذي يسلّط ضوءًا ذا دلالة على ما بقي من تحليلات كوهين، لا يستهدف «مُزايدات التصوّف» فحَسْبُ، بل يستهدفُ كذلك «زُهد القدّيسين» (RJ، 160). إنَّ عظمة الناسك (الزاهد) تكمن في رغبته في أن يُصبحَ بطلًا أخلاقيًّا. أمّا ضعفه، فيكمن في

(11) Emmanuel LEVINAS, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit, 1977, ولا سيَّما الدرس الثالث: «Désacralisation et désensorcellement», p.82-121.

إغفاله أنَّ الأمر يتعلّق بمُهمّة غير محدودة: «إنَّ قداسة الإنسان ترتكز على تقديس الذات بوساطة الذات، وهو تقديس لا يعرف نهاية، فهو إذن لا يعرف راحة نهائية لأنَّه لا يُمكن أن يكون غير تطلّع وصيرورة لانهائيين» (RJ، 161).

الوجوه الثلاثة للكائن البشري والمكانة الدِّينيَّة للإنسان

يقودُنا عِلمنا بقَدْرِ فكرة العلاقة المُتبادلة إلى أنّ لكلّ خطوة جديدة في فهم الإنسان بصفته كائنًا أخلاقيًّا ستُفضي إلى تأثيراتٍ في فكرة الله، والعكس صحيح. وما هو كاشف على نحوٍ خاص، الطريقة التي طوّر بها كوهين فكرة الإنسان.

أبناء ابراهيم وأبناء نوح: الآخر في صورة الغريب.

تقومُ المرحلة الأُولى على التفكير في الشروط التي يُمكن أن نكتشف في ظلّها غَيْرية الآخر، وبدقّةٍ أكبر، التفكير «في حصَّة الدِّين من **العقل**»، من خلال النظر في الفرق بين **الأنا الأخرى** *alter ego* **والآخر** *autrui*. والفصل الثامن الذي يتناول هذه المسألة هو الذي يحمل «ملامح ليفيناس» أكثر من سائر فصول الكتاب. وقد رأى كوهين أنّ «العلاقة المُتبادلة بين الله والإنسان هي، في الحقيقة، بالدرجة الأُولى، علاقة مُتبادلة بين الإنسان بما هو آخر مع الله» (RJ، 165). ويُمكن أن نقول بلغة أكثر «دينية» إنّ اللَّهَ لا يكشفنا في البداية أمام أنفسنا، بل يجعلنا نكتشف وجود الغير.

هذا ما يسعى كوهين إلى إثباته من خلال شرح مطوّل لمقاطع الكتاب المقدّس المتعلّقة بمكانة الغريب. فالميثاق الذي عقده الله مع نوح، وهو يُمَثّل الجنس البشري كلّه، بصرف النظر عن الاختلافات الدِّينيَّة، له آثارٌ أخلاقية مُهمّة في مكانة الغريب في إسرائيل. وفي هذا المجال، «تقدّم ديانة التوحيد الدليل على موقف عقلاني صافٍ أخلاقيًّا لأنّها رأت أنّ الآخر يظهر في الغريب من دون أيّ اعتبار ديني» (RJ، 174). إنَّ الغريب، بصفته ابن نوح «الذي لم يتلقَّ أيّ وحي إلهي غير وحي الإنسان بصفته كائنًا بشريًّا» (RJ، 176)، ينبغي أن يُعرف

بغيريته التي يتعذّر اختزالها والتي يظهر أحد تعبيراتها في كونه يحترم، حتى التقديس، أُلوهية أُخرى غير الله الواحد الأحد. وما من شكّ في أنّ حقوق الغريب، على ما رأى كوهين، مأخوذة مباشرة من الوحدانية: «من الله الواحد، خالق الإنسان، ينبثق الغريب بصفته آخر» (RJ، 179). إنّ الأمر بمحبّة كلّ البشر ينتج من هذا الإيعاز بمحبّة الغريب، والسبب بسيط هو أنّ الله يحبه (RJ، 182). حتى «شريعة القِصاص»* المشهورة لها معنى أخلاقي، ما دامت تُدافع عن حقوق الغريب.

وعلى هذه الخلفية تنكشف غيريات أُخرى لا يُمكن تجاوزها هي أيضًا، مثل عدم تجاوز الفرق بين الأغنياء والفقراء. فإنّ «السؤال عن معرفة كيفيّة إمكان التوفيق بين تفاوت الغني والفقير ووحدة الله ينبغي أن يتحوّل إلى قضية دينية» لا أن يكون مجرّد شأن متعلّق بـ «العدالة الاجتماعية» (RJ، 187). إنّ المصادر اليهودية تبيّن لنا أنّ الأنبياء يدينون الظلم الاجتماعي باسم الله، بدلًا من الاكتفاء بتأمّلات معنى الحياة والموت. إنّهم فهموا، أكثر من سواهم، المتطلّبات الاجتماعية بل السياسية المترتّبة على العلاقة المُتبادلة بين الإنسان والله.

وبعدما ترك اجترار الكلام على الموت للماورائيين والصوفيين، ركّز كوهين أفكاره على العَوز البشري الذي هو في المقام الأوّل البؤس الاجتماعي، ليجعل منه حجر الزاوية في التديّن الأصيل. «لا يُمكن أن يظهر الآخر في وعيي إذا لم تكن تعنيني سعادته وتعاسته» (RJ، 190). وينبغي تخطّي اللّامُبالاة الرواقية بأخلاق التعاطف. فالمسألة ليست مجرّد مسألة أخلاقية، لأنّ الدِّين، بمُقتضى مبدإ العلاقة المتبادلة، يُصبح أكثر أصالة كلّما «اهتمّ بالبشر أكثر من اهتمامه بالله» (RJ، 197). ذلك هو المعنى الأول لضرورة التحوّل: «**عليّ أن أُحَوِّلَ الأنا الأُخرى إلى آخر**» (RJ، 196). ففي هذا «التحوّل» إلى الآخر، تكون «العودة إلى الله» مُتضمَّنة من قبل.

وبإزاءِ تراث فلسفي مُمتدّ من الرواقيين إلى اسبينوزا، بل إلى شوبنهاور، رفض كوهين أن يُطابق بين الشفقة والانفعال، أي بينها وبين الضعف، بل جعل

(*) العين بالعين والسنّ بالسنّ. [المترجم]

منها «قوة أساسية في عالم الأخلاق الذي يدشّنه الآخر» (RJ، 202). وهو لا يُغفل ما يفصل التأويل الأخلاقي المحض للشفقة، التي يعرّفها بأنّها «تدشين من الآخر لعالم العلاقة المتبادلة» (RJ، 202)، عن تأويلها الدِّيني. لكنه يذكّر هنا بالتحديد بفائدة التمييز الكانطي بين الحدّ (limite) (*Grenze*) والحاجز (barrière) (*Schranke*): «إن مشاركة الدِّين لـ **العقل** هي التي ترسم الحدّ الفاصل الذي لا يُمكن أن يشكّل حاجزًا في نظر **العقل**» (RJ، 202).

ذلك هو أيضًا الإسهامُ الحاسمُ لنُبوّة الكتاب المقدّس في دخول **العقل** الأخلاقي إلى داخل الوعي الدِّيني. إنَّ الأنبياء يجعلوننا نكتشف الشفقة بصفتها «شعورًا أصليًّا في الكائن البشري» (RJ، 205)، وذلك يمنعنا من أن نَحيد، أيًّا يكن السبب، عن المُهمّة الأساسية القاضية «بجعل الآخر يظهر بفضل الشفقة على الفقير المُعوز» (RJ، 204).

إنَّ التفكير في مُشكلة الحبّ الدِّيني يوفّر لنا فُرصة جديدة لتعميق معنى التمييز بين الحدّ والحاجز: «ما لا يتوصّل **العقل** إليه في قلب الأخلاق، أي الحبّ الشامل للجنس البشري، يتوصّل إليه داخل الدِّين» (RJ، 208). لكن لماذا يتحدّث كوهين في هذا الموضوع عن «مشكلة»؟ لأنَّه ينبغي التخلّي عن البداهات المزيّفة المُتراكمة حول هذه الكلمة، ولاسيّما في المجال الدِّيني. ذلك أنَّ ما يطرح المشكلة هو العلاقة بين الأشكال الثلاثة الأساسية للحبّ التي هي حبّ الله للإنسان، وحبّ الإنسان لله، وحبّ الإنسان للإنسان.

وما يُميّز التوحيد هو أنه يجعل الشفَقة التي يُلهِمُنا الغريب إيّاها الشكل الأول والأساسي من أشكال الحبّ: «علينا ألّا نتحرّى صفات الغريب الأخلاقية، ولاسيّما مزاياه الدِّينيَّة. فالآخر وحده هو الذي ينبغي أن يُكتشف فيه، وفي هذه الحالة سرعان ما تتبدّى الشفقة حُبًّا» (RJ، 209). ورأى كوهين أنّ من الجوهري أن نبني على الشفقة التي تعلّمنا «كيف نكتشف لدى الآخر، الكائن البشري، المعنى الحقيقي للحبّ الدِّيني» (RJ، 211).

إذ ذاك نفهم على نحوٍ أفضل أين تكمن الدلالة الأخلاقية في فكرة **الخلق**: إنَّ الله «حين يُعلّمنا خلق الإنسان بصفته آخر» يكون «خالقًا، مرة ثانية» (RJ، 211). إنَّ حبّ القريب، أي «الشفقة المتعلّقة بالبؤس، الشكل الأصلي للحبّ

الإنساني» (RJ، 213)، ليس، في العُمق، سوى الإبداعية الخاصة بالشفقة التي هي كلّ شيء، بشرط معرفة الغير بعُمقٍ، وهو ما يصحّ القول فيه: «إني أحسّ بالشفقة مثلما أتثاءب حين يتثاءب أحد سواي» (RJ، 199).

على هذا الأساس، سعى كوهين إلى تحديد المعنى العقلاني لفكرة دينية هي موضع جدل كفكرة **الاصطفاء**. إنَّ التأويل الأخلاقي الصِّرف الذي يقترحه علينا يستبق أُطروحة مركزية لليفيناس: «إنّ اصطفاء إسرائيل لا يعني أبدًا استثناء بل يمثّل التشديد الرمزي على الحبّ الذي يُكنّه الله للجنس البشري» (RJ، 215). لذلك، فإنَّ شريعة طقوس السبت التي «تُختصر وتشمل كلّ صنوف الحبّ الإلهي» هي «التأكيد الواضح والمضيء للمعنى الأخلاقي للتوحيد» (RJ، 225). إنَّها تعبير عن الرحمة الإلهية التي تؤكّد «أنّ لا شيء أفضل وأعمق تحديدًا لأصل العلاقة المُتبادلة من الرحمة» (RJ، 216).

وإذا «كانت الشفقة على الفقراء التي حرّكها الله فينا بفضل وصاياه هي، بالنسبة إلينا، السبب المفهوم الذي يؤسّس معنى الحبّ الإلهي» (RJ، 226)، فهذه الخلفية هي التي تخلع معنى عقلانيًّا على وصية الحبّ. وعلى نقيض كلّ إسقاط للحبّ الجنسي أو الجمالي على الإلهي، اكتفى كوهين بتأويل أخلاقي محض: «إنَّ حبّ الإنسان لله حبّ للمثال الأعلى الأخلاقي. فأنا لا أقدر أن أحبّ غير المثال الأعلى، ولا يُمكنني أن أفهمه فهمًا مختلفًا إلّا إذا أحببته» (RJ، 231). بهذه الطريقة أيضًا ينبغي أن تكون فكرة العلاقة المتبادلة مَحْميَّة من سوء الفهم الذي يكتنف وحدة الوجود والتصوّف. وحتى إذا كانت لغة المزامير تشهد على قوة الرغبة الإلهية وحدّتها، فهذه الرغبة في التقرُّب من الله لا تُطابِقُ رغبة في الاتّحاد قد تُصبحُ «مطلبًا فاحشًا للذوبان فيه» (RJ، 234). هنا أيضًا، تكون الأخلاق هي حارس الأصالة الدِّينيَّة: «حبّ الأخلاقية هو حبّ الله. هذه العبارة تحمل المعنى نفسَهُ في الدِّين كما في الأخلاق» (RJ، 235).

اكتشاف الفرد بصفته أنا: الخطأ والمغفرة.

كلّ ما سبق يتلخّص في الأُطروحة ذات المنحى الليفيناسي تقريبًا، ومقتضاها أنّ «الطريق المُؤدّي إلى الفرد يمرّ بالآخر» (RJ، 250)، وهو ما

يستتبع مسألة «أن أعرف: هل أوجد قبل أن يتجلّى الآخر» (RJ، 203). إنّ كوهين لا يُعالج سؤال الذات الدِّينيَّة عينها إلّا بعد إيضاح المعنى الدِّيني والأخلاقي للغيرية. فما الشروط التي تجعلنا نفهم الإنسان بصفته «فردًا مُطلقًا»، أي ذاتًا مسؤولة عما تقوله وتفعله؟ مرة أخرى أيضًا، يُملي علينا هذا السؤال أن نتخطّى حدود الأخلاق من غير أن نغفل عنها.

إنَّ الإنسان لا يصير فردًا إلّا من طريق إدراك الخطإِ الفردي، وهو ما يُمكن شرحُه بالصيغة الليفيناسية: «الأنا موضع الاتهام»[12]. ثُمَّ إنّ الاعتراف بالخطايا وحده يستطيع أن يظهر الإنسان الفرد بصفته «أنا»، يقبل أن يتحمّل مسؤولية أفعاله. أما الذات عينها والمسؤولية، فهما تعبيرانِ قابِلانِ لأنّ يحلّ أحدهما محلّ الآخَر.

وبفضل الدِّين، بدرجةٍ كبيرةٍ، وعى الإنسان مدى استحالة أن يتخلّص من وطأة أخطائه، مُعلنًا وجود مصير عابر للأجيال، أو حتمية أُسطورية، أو مسؤولية جماعية عن الخطإ. بهذا المعنى، يعزو كوهين إلى الدِّين «خلق الفرد بفضل الخطإ» (RJ، 242). إنَّ أقلّ ما يُقال عن المذنب أنَّه «شخصٌ ما» بدلًا من أن يُشار إليه بضمير الغائب المجهول «On».

هذه الأُطروحة تفرض تصوّرًا جديدًا لِلَّهِ والإنسان راح كوهين يتوسّع فيه ويطوّره في الفصلين الحادي عشر والثاني عشر اللذين يمحورهما حول فكرة المغفرة. وإذا كان الفضل الكبير لـ «الأنبياء الاجتماعيين» (RJ، 257) يعود إلى كونهم ركّزوا انتباهنا على البُعد الاجتماعي والسياسي للخطيئة، فما علينا إلّا أن ننتظر النبي حزقيال لنكتشف البُعد الفردي للخطيئة. فقد بدا حزقيال، كما قرأه كوهين، بمنزلة المبشّر تقريبًا بـ «البحث عن الشرّ الجذري» عند كانط، وذلك من خلال الطريقة الجديدة التي طرح بها «السؤال عن كيفية ظهور الخطيئة لدى الإنسان» (RJ، 261). بهذه الطريقة، وبها وحدها، «يُمكن إبراز خُصوصية الدِّين بالقياسِ إلى خُصوصية الأخلاقية» (RJ، 262).

(12) Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. NIJhoff, 1974, p.140.

ونستشفّ هنا المعنى الذي يُعطيه كوهين السؤالَ الكانطي: «ماذا يجوزُ لي أن أرجوه؟». إنَّه، في العمق، السؤال عن مدى أن يجوز لي، أنا العارف أنّي مُذنب، أن أرجو على نحوٍ معقولٍ أن أحظى بالمغفرة. من هنا يأتي المعنى المعروف للصيغة النَّمُوذَجيَّة المتعلّقة بالاعتراف بالخطايا: «أنا أذنبتُ في حقّك وفي حقّك وحدك». فمن غير إزاحة النظر عن الخطإ المُرتكب في حقّ الآخر، تركّز هذه الصيغة الانتباه على «التخليص الذي هو ضروري لتحويل الأنا» (RJ، 267). وفي هذا السياق تتخذ فكرة الفداء المسيحي معنى عقلانيًا، فهي تعني إمكانَ «مُصالحة للإنسان مع التناقضات التي تَحول دون بلوغ الفرد وحدة أناه» (RJ، 269).

هنا أيضًا يبدو النبي حزقيال الشاهد الأكبر على اكتشاف الله بصفته فاديًا: «إنَّ الخطيئة المُرتكبة أمام الله تقودنا إلى الخلاص بالله، وهذا يقودنا إلى مُصالحة الإنسان لنفسه» (RJ، 269-270)، وبغيرها ربّما لا يستطيع الفرد بلوغ نضج الأنا. فرجاء المغفرةِ وحده يسمح بتحويل الإنسان إلى أنا: «إنَّ خطايا الإنسان الفرد هي التي تجعله فردًا. غير أنَّ إمكان التفلّت من الخطيئة يُحَوِّلُ الفرد الخاطئ إلى أنا حرة» (RJ، 275) وإذا كان الإنسان يصير بالخطيئة فردًا، أي يصير الأنا الواعية لذاتها ولمسؤولياتها، فإنَّ «المغفرة هي التي ينبغي أن تحقّق الترابط بين الله والإنسان» (RJ، 285).

وتجمع فكرة الله الفادي صفتَي القداسة والرأفة الإلهيتين، ولاسيّما أنَّ الرأفة تعود إلى فكرة أنَّ الله يقدّم للإنسان، في كلّ لحظة، «القدرة على اختيار نَمَط حياة جديد» (RJ، 276). غير أنَّ هذا الخيار يجب على الإنسان وحده «أمام الله». ويحدّد كوهين أنَّ ذلك يعني: «لا بـ فضل الله، ولا مع الله، ولكن أمام الله فحَسْبُ» (RJ، 286). لذلك، فإنَّ الفكرة اللاهوتية عن «النعمة المقدسة» قد تمثّل مصدر شقاء للضمير الأخلاقي الذي «لا يُمكن أن يرضى بأن يُقاسِمَ أحدًا ما يُحسّ به»، والذي لا يتسامح لذلك «مع أيّ شريك أو مُساعد» (RJ، 288).

وقد فصّل كوهين هذه الأُطروحة متحدّثًا، من موقع التأثّر بكانط، عن مُهمّة تطهّر ذاتي لامتناهية (RJ، 291)، ليس الله فيها هو المُساعد، بل هو الهدف

والغاية. وقد قادَهُ ذلك إلى التساؤل عن مدى تعلُّق الأمر بنوع من أنواع «عمل سيزيف Sisyphe» (RJ، 293). ولا يوجد جواب عن مثل هذا السؤال المفزع غير الإيمان بالرأفة الإلهية: «تتحقّق المصالحة في صميم رأفة الله» (RJ، 298). حتى إنّ كوهين ذهب إلى حدّ القول: «إنَّ غفران الخطايا يغدو الخصوصية الحقيقية للرأفة الإلهية» (RJ، 296). وقد أكّد في الفصل الثاني عشر المخصّص كليًّا لتحليل **يوم الغفران** Yom Kippour، مدى تشكيل الغفران «حجر الزاوية في التوحيد» (RJ، 305)، وهو يظهر في الوقت نفسه بمنزلة «رمز خلاص البشرية» (RJ، 333).

السموّ إلى الإنسانية: «مذهب المخلّص الأخلاقي».

«خلاص البشرية»: استكمالًا لتحليل النظرة الدِّينيَّة للإنسان المتضمّنة في فكرة العلاقة المُتبادلة، علينا، في الحقيقة، أن نتقدّم خطوة حاسمة. علينا أن نُبرز الشروط التي تسمح للأنا الواعية لأخطائها والراجية مغفرة **الفادي** بأن تسمو إلى الإنسانية. وللسبب نفسه تحثّنا فكرة العلاقة المُتبادلة على أن نتساءل عن مدى كون كلّ شيء قد قيل عن الله في اللحظة التي حُدِّد فيها بوصفه «إله الحب الاجتماعي» و«إله مغفرة الخطايا» (RJ، 335).

هذا السمو هو الذي يصفه كوهين في الفصلين الكبيرين اللذين خَصَّصَهُما لفكرة المخَلِّص. فحينَ نَعُدُّ فكرة الخلاص نتاج الوعي الدِّيني، وهو وعي ديني خاص جدًّا، لا الوعي الأخلاقي، تستغني آنذاك عن أيّ نقد وتحليل. فالمسألة تكمن في معرفة الشروط التي يتوصّل بها الدِّين إلى الاقتران بالفكرة الأخلاقية المتعلّقة بالإنسانية وإله الإنسانية.

ويتلخَّص الجواب المسيحي في القول: ما دامَ المسيح هو «مخلّص البشرية» (RJ، 340)، فإنَّ كل البشرية مَدْعوّة إلى التجمّع باسمه. ولأنّ كوهين لا يُقرّ بهذا الجواب، ولأنّه يَعِي جيدًا غرابة الظاهرة الخلاصية كليًّا (RJ، 344)، تراهُ يستعير سبيل هردر (Herder) القاضية باستخراج المسَوِّغات التي تجعل فكرة الخلاص تنبع مباشرة من مبدإ التوحيد بالذات (RJ، 342)، ولو استغرق الوعي الدِّيني اليهودي وقتًا طويلًا ليكتشف هذا الرباط.

«الإنسانية هي قمّة العلاقة المُتبادلة بين الإنسان والله. فالله نفسه متضمّن في

فكرة الإنسانية، وفكرة المخَلِّص هي جوهر التوحيد» (RJ، 551). ومن كان لهم الدور الحاسم في هذا الاكتشاف هم الأنبياء، وذلك من خلال الحِدَّة التي جازفوا بها في مواجهة الشعور القومي باسم «حماسة من أجل كلّ الناس وكلّ الشعوب»، وهي حماسة فيها ما يجعل «الوطنيين السريعي التأثر» مجانين (RJ، 344). لقد عكفَ كوهين على «فكّ عقدة المسَوِّغات المُتشابكة في فكرة المخَلِّص» (RJ، 345). ذلك أنَّ الأمر يتعلّق بحزمة خيوط شديدة التعقيد، توصّل إلى تعداد أربعة عشر مُسَوِّغًا فيها، كلٌّ منها متمايزٌ من الآخر: نهاية العالم؛ والتطلّع إلى الخلاص من الموت؛ وأُسطورة الجنة؛ أساطير **الطوفان والميثاق الجديد** (بين الله والبشر)؛ وخُصوصيات **الدولة** اليهودية؛ وفكرة قُدسية الله؛ وخُصوصية إسرائيل الثقافية؛ والمسَوِّغ المشار إليه سابقًا في **الروح القُدس**؛ وأخلاقية مُعارِضة صراحة لفلسفة السعادة، وهي مُسَوِّغ «**بقية إسرائيل**»، الخادم المعذّب في سفر أشعيا Deutéro-Isaïe؛ ونظرة إلى التاريخ متجهة أكثر فأكثر نحو المستقبل، بما يعني معاكسةً لكل تراجع باتجاه عصر ذهبي أُسطوري؛ وواجب «التفكير في المستقبل الخلاصي بصفته «**مملكة الله**» (RJ، 431)؛ وفكرة ممثّل البشرية، حاملًا على كتفيه كلّ العذابات؛ وأخيرًا، نموذجيَّة عذابات الشعب اليهودي.

لكن كيف لمثل هذه المسَوِّغات المُتباعدة أن تتجمّع في صورة تاريخية واحدة؟ إنَّ جواب كوهين يقوم على الفكرة التي صاغها عن «الخلاصية الأخلاقية» (RJ، 366). إنّ صورة «**خادم الله**» هي في النهاية التعبير المثالي عن ذلك: «**خَدَمُ الله**: ذلك هو قدر كلّ اسرائيل، وفي النهاية، قدر كلّ البشر» (RJ، 367).

ويستخلص كوهين من ذلك أُطروحتين مُهمّتين أيضًا لنظرته إلى الإنسان والله. «الخشوع هو القوة الإيجابية التي تقوّض كلّ فلسفات السعادة. الخشوع، الذي يجعل تمثّل الألم، نتيجة النظرة التاريخية والاجتماعية، يشكّل ذروة الخلاصية» (RJ، 374). هذا ما يؤكّده «تصنيف الفضائل، كما يُمكن أن نستخلصها من المصادر اليهودية» (RJ، 566) الفضائل التي يعرضها عرضًا إجماليًا في نهاية الكتاب، مبيّنًا أنَّ كلّ الصفات الإلهية يُمكن أن تُرى بصفتها فضائلَ (RJ، 557)، أي سبلًا نحو الأخلاقية. وما دامَ المخلِّص يُشبه الإنسان التقي (RJ، 589)، فإنَّ الخشوع فضيلة أساسية (RJ، 588) تُطابِقُ الورع تمامًا.

وبمُوجب مبدإ العلاقة المُتبادلة، فإنَّ الأُطروحة التي تفيد أنّ «كلّ بطولة بشرية بلا طائل، وكلّ حكمة وفضيلة بشرية تبقى بعيدة عن التحقّق إن لم تخضع لاختبار الخشوع النهائي» (RJ، 589)، لا تعلّمنا شيئًا جوهريًا عن الإنسان فحَسْب، بل عن الله أيضًا. فالخشوع لله يجعلنا نكتشف إلهًا مُتواضعًا يخضع هو نفسه طوعًا لاختبار الخشوع. «إنَّ خشوع الله يقتضي الهبوط إلى مستوى البشر المعذّبين، ولأنّا كنا نكتشف الله في قوة العذاب هذه، فإنَّ حقيقة كون العذاب ينقل إلى المخلِّص الذي هو ممثّله، تكفي الإشارة إلى خشوعه بوصفها قمة الإنسانية» (RJ، 375).

ويستخلص كوهين أيضًا من فكرة المخَلِّص الفكرة التي يكوّنها عن الخلود والانبعاث. فبعدما افترض «الاستمرار إلى الأبد في العلاقة المُتبادلة بين الله والإنسان» (RJ، 466)، تؤكّد فكرته هذه المذهب الكانطي المتعلّق بالمسلّمات.

لغة العقل ولغة الدِّين:
مشكلة العبادة والصلاة

هل بإمكان فلسفةٍ، تُوافق مُوافقة تامة على الإدانة النبوية للقرابين وللوظيفة الكهنوتية التي لا تنفصل عنها، أن تُشرعن عقلانيًا ضرورة وجود عبادة ربانية خاصة؟ فالذي رآهُ كوهين، الذي حذا هنا أيضًا حذو كانط، هو أنّ الأمر يتعلّق بمعرفة الشروط التي تسمح للعبادة بأن تتحوّل إلى مؤسسة أخلاقية قادرة على دعم الإنسان في جهده الأخلاقي (RJ، 279). فهذه المؤسسة، عنده، لا يمكنها أبدًا أن تتخذ شكل كنيسة لا تعدو أن تكون نسخة باهتة من تنظيم الدولة. والجماعة ـ الطائفة وَحدَها، أي التجمّع المدعو إلى صلاة مشتركة، وهذه إحدى دلالات الكلمة العبرية **كاحال** *qahal*، يُمكن أن تصير لسان الحال الناطق باسم العلاقة الأصيلة باللّهِ، بما يُوافِقُ فكرة العلاقة المُتبادلة.

وتُفضي الأنا «إلى علاقة حرّة بالله، داخل هذه الطائفة الدِّينيَّة المثالية، وهي علاقة تستوجب تَدخّلًا رمزيًا، لكن لا شخص الكاهن» (RJ، 282). إنَّ أفكار كوهين عن معنى العبادة والصلاة تندرج في سياق مُحاولته توضيح المعنى الإيجابي لفكرة الشريعة الإلهية التي لا غاية لها سوى «صبغ الإنسان بصفته إنسانًا بالأخلاق وإيصاله إلى مرحلة الاكتمال» (RJ، 470). إنَّ **الشريعة**، بهذا المعنى، «مصدر قوة

إيجابي للدِّين» (RJ، 511)، داخل الحدود الدقيقة التي تُحفظ فيها «العلاقة بين المعرفة والفعل، أي بين المعرفة بصفتها دينًا والفعل بصفته عملاً أخلاقيًا» (RJ، 511).

فماذا يستتبع ذلك بشأن فهم المظهر الخصوصي للصلاة في صميم التوحيد؟ بحث كوهين عن الجواب، تمامًا كما كان قد فعل سنة 1914، في التفكير في الخُصوصية الأدبية لـ **المزامير** التي تشكّل، عندَهُ، «قِمّة النِّتاج الفني للتوحيد» (RJ، 516). إنَّ قوة التوق إلى الله، مع الاحتراس من إغواء الذوبان الصوفي، هي التي تُضفي تعلّقًا نفسيًّا بالدِّين: «الشكل الأساسي للدِّين الذي يتجلّى على الصعيد المنطقي في العلاقة المُتبادلة بين الله والإنسان هو، بالتعبير السيكولوجي، حبّ الله. إنَّه الحبّ الذي نجده في المزامير وفي الصلاة. الصلاة حبّ. وقد تسوّل لنا النفس أن نقولَ: إنَّ الحبّ صلاتها» (RJ، 517).

وتُلاقي الصلاة المُتواضعة لناظم الأناشيد الدِّينيَّة أصداء الأوْجُه الثلاثة الأساسية للإنسان، التي جرى تناولها آنفًا. فالمعجزة التي تمثّلها **المزامير** في الأدب العالمي تعود، عندَ كوهين، إلى حقيقة كونها تظهر بمنزلة «جهاز للبشرية»، وبمنزلة «القوة الأساسية للأمْثَلَة الدِّينيَّة» (RJ، 551). ومن غير أن نُغفل هنا وطأة محدوديَّة الحياة البشرية والألم الناجم عن ذلك، تسمو المزامير بنا نحو اللّانهاية.

ويختتم كوهين أفكاره عن العبادة والصلاة مُستخلصًا التعريف الآتي: «وَرَع الخشوع في الصلاة هو إرادة الدِّين» (RJ، 551). وهذا الخشوع لا يعدو أن يكون نارًا في الهشيم سريعة الانطفاء إذا لم يُؤدِّ إلى نشوء فضائل أساسية كالتواضع، والعدل، والشجاعة، والوفاء أو الصدق الذي هو «العمود الفقري للإنسان الأخلاقي» (RJ، 577) و«الافتراض المُسبق للصلاة» (RJ، 567). وبالقَدْرِ الذي توجد به سبل للفضيلة توجد أشكال للصلاة. إنَّها، عندَ كوهين، تقود الإنسانية الخلاصية إلى هدف واحد: **السلام الأبدي**. وعلى طريق السلام هذه «لا يُمكن أن يكون أبدًا خوف من الموت، لأنَّ السلام بصفته سلامًا للحياة الأبدية يُصبح هو نفسه السلام الأبدي، سلام الأبدية» (RJ، 631).

أسـئـلـة

ككلِّ الفلسفات التي نظرنا فيها حتى الآن، تُثير فلسفة الدِّين عندَ كوهين، هي أيضًا، عددًا من الأسئلة النقدية والاعتراضات. ونبدأ بالسؤال عن معرفة مدى إمكان الإقرار بإدانة فلسفة السعادة الأرسطية إدانة لا جدوى منها: أأكيدٌ أنّ الرغبة في حياةٍ سعيدة تُمثِّلُ تهديدًا قاتلًا لدين **العقل**؟ ويُمكن أن نتساءل أيضًا: ألا يحتاج الحُكم على الإيمان وعلى «التوحيد التثليثي» الذي يُقرّه الدِّين المسيحي إلى تفحّص أدَقّ؟

في إمكاننا أن نُطبّق على كوهين حكم بارت على هيغل. فهو أيضًا علينا أن نكتفي بالنظر إليه لا كما نحبّه أن يكون بل كما كان في الحقيقة: «سؤال كبير، خيبة أمل، - ومع ذلك - قد يكون بالقدر نفسه وعدًا كبيرًا». بالنسبة إلى الذين يُقِرّونَ أُطروحة شلايرماخر التي يصبح الدِّين بمُوجبها «مُقاطعة مُستقلة في النفس البشرية» أو أُطروحة هيغل التي تُفيد أنّ الدِّين يُسهِمُ في تحقيق المَعرفة المُطلقة، من البديهي أن يكون الأمر متعلّقًا بوهم كبير. أمّا الذين يُشاطرون ليفيناس فكرته عن الدِّين، فالأمر بلا أدنى ريب يتعلّق بوعد كبير. أمّا بالنسبة إلى كلّ الآخرين، فينبغي الإقرارُ بأنّه ترك لنا عددًا من الأسئلة الكبرى التي يصعب التغاضي عنها. وأيًا يكن التقدير الذي نفضّله، فعلينا أن نقدّر نِتاجه كما هو في الحقيقة: إنّه، بِلا شك، أكثر المحاولاتِ تماسُكًا وأكثرها نجاحًا في النظر إلى الدِّين عمومًا وإلى اليهودية خصوصًا، من خلال أعيُن العقل النقدي لكانط.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

COHEN, Hermann, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Gießen, 1915 (*Werke*, vol. 10); trad. Marc B. de Launay et Carole Prompsy: *La Religion dans les limites de la philosophie*, Paris, Éd. du Cerf, 1990.

——. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Darmstadt, Josef Melzer, 1966; trad. Marc B. de Launay et Anne Lagny: *La Religion de la Raison tirée des sources du judaïsme*, Paris, PUF, 1994.

لائحة المراجع.

HOLZHEY, Helmut, MOTZKIN, Gabriel, et WIEDEBACH, Hartwig (éd.), «*Religion der Vernuft aus den Quellen des Judentums*», *Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk*, Hildesheim-Zurich-New York, Georg Olms, 2000.

KAJON, Irene, *Ebraismo e sistema di filosofia in Hermann Cohen*, Padoue, Cedam, 1989.

KÖHNKE, K. Ch., *Enstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1993.

MOSÈS, Stéphane, WIEDEBACH, Hartwig (éd.), *Hermann Cohen's Philosophy of Religion*, Hildesheim-Zurich-New York, Georg Olms, 1997.

ZAC, Sylvain, *La Philosophie religieuse de Hermann Cohen*, Paris, Vrin, 1984.

الفصل الثالث

الـ «قَبْلي» الدِّيني

- إرنست ترولتش -

بعد أن درسْتُ فلسفة الدِّين عند كوهين، وهو الممثّل الرئيس لمدرسة ماربورغ، سأخَصِّصُ الفصلين اللاحِقَينِ لإرنست ترولتش وبول تيليش (P.Tillich)، المفكّرين اللذين تربطهما علاقة قرابة بالمدرسة الكانطية الجديدة في باد Bade، التي يفوقُ اهتمامُها بفلسفة القِيَم والثقافة اهتمامَها بالإبستيمولوجيا. وحتى إذا كان القسم الأكبر من نِتاجهما مُخصَّصًا للاهوت المنهجي، فقد قدم كلٌّ منهما إسهامًا ملحوظًا في فلسفة الدِّين.

أمّا إرنست ترولتش (1865-1923) فهو تلميذ ألبرخت ريتشل (Albrecht Ritschl)، ومع ذلك انتقد افتراضاته الضمنية بشدّةٍ. لقد خاض طَوالَ حياته معركة مُثيرة وبطولية ضد المُنادين بإفراط بالمذهب الطبيعي، بهذا المذهب الذي يضعنا أمام اختيارٍ غير مقبول: إمّا العقل وإمَّا الوحي. ومع أنَّه لم يترك لنا مؤلّفًا شموليًّا يُعالج فلسفة الدِّين، فإنَّ ثَمّةَ دراسات كثيرة معمّقة جدًّا، دُوِّنت في المجلّد الثاني من **الأعمال الكاملة** *Gesammelte Schriften*[1]، تتضمّن أطروحات برنامج متعلّقة بهذا الحقل الدراسي؛ وهي لا تحتلّ مكانة مركزية داخل مؤلّفاته فحَسْب، بل تركت كذلك تأثيرها الملحوظ باكرًا على السِّجالات الفلسفية واللاهوتية من بداية

---

(1) الاقتباسات من مؤلفات ترولتش مُستَمَدَّةٌ من طبعة **الأعمال الكاملة** وسترد تحت الرمز (GS). وسنعود إلى الترجمات الفرنسية المتاحة للمؤلّفات في طبعة **الأعمال** مرموزًا إليها بالحرف O.

القرن العشرين إلى مُنتصف العشرينيات منه، حينَ تراجع فكر ترولتش أمام اللاهوت الجدلي، قبل أن يستعيد حيويته المُتنامية في العقود الأخيرة.

«مسيحية مؤسّسة على فلسفة الدِّين»

يعود اهتمام ترولتش بفلسفة الدِّين إلى سلسلة من المُحاضرات التي ألقاها سنة 1893، أي في السنة التي سُمّي فيها، وكان لا يزال في مُقتَبَلِ شبابه، أُستاذًا في كلية اللاهوت في مدينة بون Bonn. وقد قضى جزءًا كبيرًا من حياته الجامعية في هيدلبرغ (1894-1915)، حيث كان يدرّس أيضًا مادة الفلسفة بدءًا من سنة 1910. وفي سنة 1915 عُيّن في جامعة برلين، حيث حلّ محلّ شلايرماخر في الكُرسيّ الذي تحوَّلَ اسمُهُ إلى «كُرسيّ فلسفة الثقافة والتاريخ والدِّين وتاريخ الدِّين المسيحي».

وقد عزم ترولتش، شأنُهُ شأنُ الكانطيين الجُدد ولاسيّما أُستاذه في اللاهوت ريتشل، على الوقوف في وجه الاختزالية الطبيعية، مُدافعًا، بعكس كوهين، عن الاستقلال الذاتي للدِّين. ونشر بين عامي 1895 و1896 مجموعة من المقالات التي كشفت محاولته الأُولى لِشقِّ الطريق نحو مُقاربة جديدة للدِّين، وهي مُقاربة تقع على مسافة واحدة بين الوضعية والواحدية الاختزاليتين. وعندما جَهَرَ بعلاقات القُربى بروّادِ مدرسة تاريخ الأديان في غوتنغن، رأى بعضُهُم أنه يمثّل الناطق الرسمي باسم هذه المدرسة، وهو ما أرغمه على البحث عن طريق ثالثة بين المذهب الطبيعي والمثالية الهيغلية.

والمُهمّة الأساسية التي يكلها إلى فلسفة الدِّين هي توضيح مفهوم الوعي الدِّيني. ومن أجل إنجاز هذه المُهمّة على أحسن وجه، لا يكفي بسط مفهوم لِلدِّين يصلح معيارًا لتقويم الديانات الوضعية (المُلهمة)، لأنَّ الأديان التاريخية، الملموسة والحية، هي التي ينبغي فهمها. لذلك، فإنَّ فلسفة الدِّين، مفهومة بهذا المعنى، ليست ذات فائدة نظرية فحَسْب، بل إنّها ذات فائدةٍ قصدية عملية أيضًا، لأنَّها هي التي أصبحت مُطالبة بأن تُصالح بين المسيحية والحداثة. وحتى إذا كان ترولتش لا يعتقد، كما لا يعتقد هيغل أيضًا، أنّ نظرية فلسفية للدِّين يمكن أن تُولّد، وحدها، شكلًا جديدًا من أشكال الوعي الدِّيني، فهو مقتنع بأنَّ «مسيحية مبنيّة على فلسفة الدِّين» ستُصبح أكثر تسلّحًا لمواجهة المسألة المتعلّقة بدين المستقبل.

وعلى مرِّ السنين، ظلّت فكرته عن فلسفة الدِّين تواكب تحوّلات فكره الذي استمر في حركيته دون أن يقفَ في موقع ثابت ونهائي. ثُمَّ إنَّها، وهي مطبوعة كثيرًا، في بداياتها، بمقاصد الدفاع عن الدِّين، خضعت لتعديل حاسم في وجهتها، مع نشر كتاب **إطلاقية المسيحية وتاريخ الأديان** الذي عزَّزَ شهرة ترولتش، وعُرِفَتْ فيه البذور الأُولى لفكره. وثَمَّةَ كاتبان آخران كانَ لهما أثرٌ أساسيٌ في بلورة برنامجه الفلسفي واللاهوتي: شلايرماخر وكانط.

1. وجّه ترولتش التحية إلى شلايرماخر بصفته أحَدَ فلاسفة الدِّين الكلاسيكيين (II GS، 225)[2]، مستمدًّا من «رسالته إلى لوك» اقتناعه الأساسي بأنَّ الطلاق بين المسيحية والثقافة الحديثة أمر غير مفهوم وبأنَّ على المسيحية، مهما كلَّفَها الأمرُ، ألّا تستسلم لبربرية الجهل. فقد رأى أنّ المُهمّة التي أوكَلَها شلايرماخر إلى الأخلاق تقاطعت مع أحد الأغراض المفضّلة في فلسفة الدِّين: إيلاء الدِّين مكانة أساسية في قلب الثقافة. وبدا له أنّ كتاب **عقيدة الإيمان** يستبق نَمَط الفكر النسقي الذي كانت مدرسة تاريخ الأديان تحتاج إليه. وقد وضعه شلايرماخر في طريق المُشكلة التي ستصير في قلب مؤلّفه الأكثر تأثيرًا: ما مدى إمكان فلسفة الدِّين أن تُضفي قيمة مُطلقة على المسيحية؟

2. الفائدة التي جناها ترولتش من كانط[3] تُستشفّ من دراسته الضخمة التي خصَّصها عام 1904 لـ «البعد التاريخي في فلسفة الدِّين عند كانط». ففي هذه المقالة التي تشكّل إسهامَهُ في إحياء الذكرى السنوية لوفاة كانط، رأى في كتاب **الدِّين في حدود العقل المُجرَّد**، «كتابًا في فلسفة الدِّين أكثر إشراقًا وأكثرَ عُمقًا أيضًا من كُتب الأنوار». فقد تركّزت إعادة قراءته على العلاقة بين الدِّين والتاريخ، فمثّل الفهم الكانطي للمسيحية، عندَهُ، المحاولة

(2) بشأن علاقة ترولتش بشلايرماخر، انظر:
Dietrich KORSCH, «Identité et intégration. Le rapport entre religion et culture dans l'interprétation troeltschienne de Schleiermacher», dans Pierre GISEL (éd.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor et Fides, 1992, p.41-61.

(3) انظر الدراسة المعمقة لأولريخ بارت:
Ulrich BARTH, «Troeltsch et Kant. A priori religieux et philosophie de l'histoire», dans Pierre GISEL (éd.), *ibid.*, p.63-99.

النَّموذَجيَّة الأولى لمصالحة البُعد الفكري والبُعد التاريخي في الدِّين. ثُمَّ إنَّ كانط هو أيضًا مَنْ وَفَّرَ له المفهوم الذي شكّل حجر الزاوية في تصوّره الخاص لفلسفة الدِّين: «القَبْلي الدِّيني»، إذ إنَّ السؤال المركزي يكمن في معرفة كيفيَّة إمكان أن ترتكز صلاحية الدِّين على ضرورة قبلية فكرية.

هذه الافتراضات الضمنية الكانطية تفسّر علاقات القُربى التي تشدّه إلى الفلسفة النقدية للقِيَم في مدرسة باد (لوتسه وأوكن Lotze et Eucken). وفي إمكاننا أن نصف موقعه بأنّه مثاليَّةٌ ميتافيزيقية ما بعد كانطية. أمّا بالنسبة إلى مثالية القِيَم، فإنَّ كلّ تشكل ثقافي تعبير مُستقل غير قابل للاختزال عن الفكر، في حين أنَّ الوضعية لا ترى في الفكر شيئًا سوى القدرة الصورية على تجميع الوقائع الموضوعية الموجودة في العالم الخارجي داخل كلّية من «قوانين الطبيعة». هذه الوضعية (التي يُعَدُّ أوغست كونت ممثّلها النَّموذَجي الأبرز) ينبغي تنحيتها حالًا، بسبب طبيعتها الاختزالية (I GS، 475). وهكذا استَبْعَدَ أيّ تفسير وضعي محض للدِّين لا يرى فيه سوى معرفة أوّلية، عارضًا تأويلًا إجماليًّا للحقيقة معدًّا حتمًا لأن يستبدل، عاجلًا أو آجلًا، بمعرفة علمية جديرة بهذا الاسم. إنَّ هذه المُقاربة الاختزالية غير قادرة على احترام استقلال الموضوع الدِّيني. والمُقاربة «المثالية» هي وَحدَها التي تُنصفه. إذ ينبغي ألّا يفهم من مصطلح «مثالية» سوى العزم على عَدّ الدِّين بمنزلة موقف كيفي يخصّ العقل البشري. ولا يعني ذلك أبدًا أنَّه ينبغي الموافقة على تأويل ميتافيزيقي محدّد للظاهرة الدِّينيَّة. فقد ناضل ترولتش، بعكس ذلك، بكلّ قوته، ضد الخلط العقلاني بين الدِّين والميتافيزيقا العقلانية.

وبالرَّغم من مُجاهرته بعقلانيته ومثاليته، فإنَّ تصوّره لفلسفة الدِّين لا يتعلّق أبدًا بالنَّموذَج «العقلاني» الذي تظهر علامته المميّزة في تناول الدِّين على خلفية ميتافيزيقية. وينحو تصوّره إلى أن يُصبحَ تنقيبًا مستقلًّا عن حالات الوعي الدِّيني الذي يُعنى بتحليل «الوعي الدِّيني بصفته شكلًا ووِجهة مُستقلين ونوعيين لِنتاجات الوعي الإنساني وإطلاق مؤشّرات فحوى الحقيقة والمعرفة التي يُمكن استخراجها ابتداءً من الظاهرة نفسها» (II GS، 461). إنَّ المثالية النقدية هي مذهب إنتاج كلّ مضامين الحياة من طريق الوعي، وتعيين الحدود النقدية لمُختلف نِتاجاتها. إنَّ هناك نوعًا من التواطؤ الطبيعي بين المبدإ الأساسي لهذه

المثالية التي تحرّر إمكان صلاحية الأفكار الدِّينيَّة وبين الفهم الذاتي للشخص المتديّن نفسه.

فلسفة الدِّين في عصر العلوم الدِّينيَّة

إذا كان فكر ترولتش يشدّ انتباهنا، فذلك أيضًا لأنَّ اهتمامه الحماسي بتاريخ الأديان، وبأعمال الباحثينَ وعلماء الاجتماع (ولاسيّما سوسيولوجيا ماكس فيبر)، وعلماء النفس (وليم جيمس)، جعلَهُ الأوّلَ من بينِ كبار ممثّلي الفكر اللاهوتي والفلسفي الذي حاول أن يُمارس جدّيًا «المحادثة الثلاثية» التي سبق أن عرضنا ضرورتها في مقدّمتنا. إنّه في أبحاثه عن المذاهب الاجتماعية لدى الكنائس المسيحية، وفي تمييزه المُعتمد كثيرًا على علماء اجتماع الدِّين بين أنماط ثلاثة من العلاقة بالمؤسّسة ـ النمط الذي يظهر في الكنيسة (*Kirchentypus*)، والنمط الذي يظهر في الفرقة الدِّينيَّة (*Sektentypus*)، والنمط الذي يظهر في «التصوف» ـ قدّم إسهامًا ملحوظًا في علم الاجتماع الدِّيني[4]. وهذا الاهتمام بجعل اللاهوت يعتادُ حِوارًا ثلاثيًا مع فلسفة الدِّين والعلوم الدِّينيَّة يفسّر راهنية فكره الدائمة، التي تراجعت، مع ذلك، بقوة، مدة طويلة، أمام نجاح اللاهوت الجدلي الديالكتيكي.

من «الدِّين المطلق» إلى مشكلة «إطلاقية المسيحية»

البحث اللاهوتي الأشهَر لـ ترولتش يعود إلى مُحاضرة ألقاها في تشرين الأول/ أكتوبر من عام 1901 في موهلاكر Mühlacker في منطقة باد أمام جمعية أصدقاء العالم المسيحي *Chritliche Welt*، لسان حال المسيحية الليبرالية غير الطائفية، القريبة من مواقف ريتشل اللاهوتية. هذه المجلة، التي يُديرها الراعي مارتان راد (Martin Rade)، تُراهن على قُدرة الاندماج الاجتماعي للبروتستانتية المتحرّرة، التي ترفض الانغلاق داخل حدود أُرثوذكسية شديدة الصرامة. غير أنَّ ظهور مدرسة تاريخ الأديان (غانكل، وويب، ووريد، وبوسيه Gunkel, Weiß, Wrede,

---

(4) بشأن هذا الجانب، انظر: Jean SÉGUY, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie religieuse d'Ernst Troeltsch*, Paris, Éd. du Cerf, 1980; Arie L. MOLENDIJK, *Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik*, Gütersloh, 1996.

Bousset . . .) بَيّنَ أنَّ الارتباط السطحي بليبرالية صلبة يُخفي أكثر مما يَحُلُّ صراعات مذهبية ومؤسساتية خطيرة. فقد عبّرت هذه الصراعات عن نفسها أول مرة في الأزمة الناجمة سنة 1892 عن رفض الراعي سكرومب (Schrumpf) الاستمرار في استخدام رمز الرُسل للاحتفال بالعِمادة.

ودُعي ترولتش منذ عام 1893 إلى المشاركة في مُحاضرات مدرسة تاريخ الأديان بوصفه الممثّل البارز لهذه المدرسة. وكانَتْ أُولى مُداخلاته العُمومية مُحاضرة ألقاها سنة 1895 عن مفهوم الوحي من منظور تاريخ الأديان، وقد أثارت ردّة فعل حادّة لدى يوليوس كافتان (Julius Kaftan)، أُستاذه القديم في برلين الذي أعلن أمام طلّابه: «أيها السادة، الكلّ يترجرج!».

أمّا مُحاضرة سنة 1901 عن إطلاقية المسيحية التي ألقيت بعد مئة عام على صدور مقالات في الدِّين لشلايرماخر، فقد ظهرت في عدّة طبعات أولاها في سنة 1902، والثانية ترجمت إلى الفرنسية حديثًا، سنة 1912. والفرقُ بين الطبعتين (بمُوزاة تامة تقريبًا مع طبعتي أبحاث منطقية لهوسرل) يُظهِرُ تغيّرًا في الوضعية الهيرمينوطيقية. وفي سنة 1901، كان يُمكن أن يسود انطباعُ أنَّ الأسئلة التي أثارها ترولتش تعود إلى سِجال داخلي بين تيارات الثقافة البروتستانتية *Kulturprotestantismus*، المنهمكة بالمصالحة بينَ الدِّين المسيحي وعقل الأنوار. وبعد عشر سنوات صار واضحًا أكثر فأكثر أنَّ الأزمة التي ينبغي البحث عن حلٍّ لها كانت أكثر حدّة. هذا ما بيّنه بالتحديد ظهور تديّن تائه توجّهه «ديانات عصابات التهريب»[5] لا رابط طائفيًا محدّدًا بينها. وقد شكّلت جزءًا من المشهد نفسه التطلّعات إلى جعل المسيحية ذات طابع ألماني «ألْمنتها»، وكان ترولتش من أوائل من استشعروا خطر ذلك. إنَّ العقد الذي فصل بين هاتين الطبعتين شهد، كما رأينا، انفجارًا لأزمة الحداثة واسع النطاق في العالم الكاثوليكي. وقد تابع ترولتش باهتمام مُختلف أحداث هذه الأزمة، من موقعه بصفته صديقًا شخصيًا للبارون فردريك ڤون هوغل (Hügl)، وبصفته مُطّلعًا جيّدًا على فكر لابرثونيير. وفي فرنسا، كان ألفرد لوازي (A. Loisy) واحدًا من قلة نادرة قرأت كتاب ترولتش وعرفت أهميته، وهذا لم يمنعه من توجيه انتقادات قاسية جدًا إليه.

---

(5) Henri DESROCHES, *Les Religions de contrebande*, Paris, Mame, 1974.

رؤية العالم التاريخي وتأثيراتها في فهم المسيحية.

بدأ ترولتش، بدءًا من المقدّمة، يصوغ التحدّي الأساسي الذي أطلقه تاريخ الأديان أمام اللاهوت: ألا ينبغي لكلّيّات اللاهوت، لكي تحافظ على سُمعتها العلمية، أن تُدمّر نفسها وتتحوّل إلى كليات علوم دينية (وهذا ما فعلته لاحقًا جامعات أميركية، إذ تحوّلت معظم المدارس الدّينيّة *divinity schools* إلى كلّيات علوم دينية)؟ وكان أدولف ڤون هارناك (Adolf von Harnack) قد استشعر الخطر وقدّم سلفًا جوابًا تبنّاه ترولتش في العُمق مُستبدلًا طريق التفكير العقدي القصيرة بطريق أطول منها تخصّ التفكير الإبستيمولوجي. والحجّة الأساسية التي بني عليها هارناك أُطروحته التي مفادُها أنّ على كلّيات اللاهوت أن تتفرّغ حَصْرًا للديانة المسيحية، تقودنا إلى قلب المُشكلة التي جادل بشأنها ترولتش. فإذا كانت كلّيات اللاهوت قد ظلّتْ متفرّغة لدراسة الديانة المسيحية، فليس ذلك لأنَّ خصوصياتها الدّينيَّة مُعَرَّضةٌ للخطر فحَسْبُ، بل كذلك لأنَّ «المسيحية في صورتها الصافية ليست دينًا من بين أديان أخرى، بل إنَّها هي الدِّين». «إنَّ على تلك الكلّيات، وهي تضطلع بهذه المُهمّة السامية، على ما يقول هارناك، أن ترفض تحمّل مسؤولية الأديان المُنتمية إلى كلّ البسيطة. فهي لا تُريد أن تترك أدنى شكّ في أنّها حين تهتم بالمسيحية فإنّما تهتم بالدِّين بصفته دينًا، وفي أنَّها تُريد أن تضع موضع التنفيذ لا معرفة المسيحية فحَسْب، بل صلاحية هذا الدِّين أيضًا». إنَّ الإيمان الداخلي بأنّه لا يُوجد، في النهاية، إلّا ديانة واحدة وبأنَّ هذه الديانة تجد تعبيرها الأكمل في المسيحية، قاد هارناك إلى القول باعتزاز: «من لا يعرف هذه الديانة لا يعرف أية ديانة، ومن يعرفها مع تاريخها يعرف كلّ الديانات» (O III، 83).

وكان ترولتش، كما كان هارناك، مقتنعًا هو أيضًا بأنَّ قضية معيارية المسيحية ربّما لا يمكن التملّص منها؛ ذلك أنَّ تحويل كلّيات اللاهوت إلى كلّيات في العلوم الدّينيّة قد يصير شكلًا من أشكال المُغامرة، رمي طفل في حوض ماء. غير أنَّ المسألة كلها تكمن في معرفة مدى كون المنهج التاريخي، الذي يملك أدلته على تاريخ الأديان كما على حقول كثيرة أخرى، يسمح لنا أيضًا بأن نُسوّغَ الدعوة إلى مثل هذه المعيارية. والحال، أنَّ الأمور تجري كما لو أنَّ الثقافة الحديثة، وهي تاريخية من جميع الوجوه، لم تكن لتترك لنا أيّ خيار أبدًا: فبدلًا من استبعاد تاريخ الأديان، ينبغي إدراجه في صياغة المُشكلة بالذات.

وكان ترولتش يَعِي مَحاذيرَ الدخول في طريق محفوفة بالأخطار نُصبح فيها مهدّدين إمَّا بـ «نسبية لا غاية لها»، وإمَّا ببحث لا نهاية له. وعلى غِرار ما فعل ديكارت تقريبًا مع «الأخلاق المؤقّتة»، راهن ترولتش على إمكان التوصّل، في الأقل، إلى «إجماع عملي لحياتنا ذي صِلَة بالمسيحية». غير أنّه اقتنع، منذ سنة 1901، بأنَّ الحلّ النظري للمُشكلة مرتبط بفلسفةٍ للدِّين لم تنشأ بعد.

وكان يعلم أنَّه ليس أول من واجه هذه المشكلة؛ بل اعترفَ، بعكس ذلك، بأنَّ كانط وشلايرماخر وهيغل هم الرُّواد. غير أنَّ ما يفصله عنهم هو وعيه الحادّ لِوجود مُعطى إبستيمولوجي جديد كليًّا: إذ ذاك صار مستحيلًا أن يُوكل إلى الفلسفة المُتعالية وحدها حلّ المشكلة التي تمّتد جذورها إلى داخل العلم التاريخي.

والمشكلة لا تُطرح إلّا على أولئك الذين لا يُغمضون أعينهم أمام واقع أننا دخلنا حقًّا في عصر ثقافي جديد، علامته المميّزة «رؤية تاريخية تمامًا للأمور الإنسانية» (O III، 83). إنَّ العلم التاريخي، بعيدًا عن كونه معرفة متخصّصة مرصودة لنمط معيّن من العلماء، ولّد رؤية جديدة للعالم، هي الآن «أساس كلّ تفكير في المعايير والقِيَم، والوسيلة التي بِها يتبصّر الجنس البشري بماهيته وبأصوله وبآماله» (O III، 85).

إنَّ تأثيرات طريقة النظر هذه[6] في المسيحية هي ما يتولّى ترولتش دراسَتَهُ. وتظهر مباشرة أمام العين أول نتيجة سلبية: السذاجة الأولى ـ يثق المسيحيون بالحقيقة المعيارية للمسيحية - مفقودة دون رجعة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الدفاع فوق الطبيعي عن الدِّين، الذي يرى الكنيسة كأنَّها «مؤسسة فوق طبيعية قائمة على المُعجزات المُطلقة، وتؤكّد ذاتها، بالرَّغْم من معجزة الهداية والأسرار الدِّينيَّة، بصفتها مؤسَّسةً موجودة في التاريخ من غير أن تكون صادرة عنه» (O III، 85).

وإذا صارت هذه النزعة فوق الطبيعية غير مفهومة في النقد التاريخي، فليس ذلك لأنَّ المؤرخ، كفيلسوف الأنوار العقلاني، قد يُنكر من حيث المبدأ إمكان

(6) رأى إريك ويل (E. Weil)، أنها تقابل مقولة «العقل» (Éric WEIL., *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2e éd. 1967, p.263-281).

حدوث أية معجزة. لكن تكمن الصعوبة في كون مؤرّخ الأديان لا يُمكن أن يحفظ للمسيحية وحدها ما يرفضه للأديان الأخرى: «يستحيل على العلم التاريخي أن يُؤمن بالمُعجزات المسيحية ويُنكر وجود المعجزات غير المسيحية» (O III، 86). وما يصَدُقُ على مسألة المعجزة يَصْدُقُ على كلّ ما بقي: الفهم التاريخي لا يتحيَّز إلى هذا المذهب أو ذاك، بما يعني بالنسبة إلى المسيحية أنَّه «لا تُوجد أية وسيلة لعزل المسيحية عن السياق التاريخي» (O III، 86).

غير أننا نُخطئُ حين لا نرى غير النتائج السلبية للمنهج التاريخي، ذلك أنَّ له في الأقل ثلاثة تأثيرات إيجابية يُمكن أن تستثمرها فلسفة الدِّين: 1. أنَّه يُقيم، وهذه هي بالتحديد وضعية مدرسة تاريخ الأديان، علاقة تضامن وثيقة بين المسيحية الناشئة والظواهر السابقة للمسيحية وتلك التي تقع خارج المسيحية. 2. أنَّه يُهَيِّئُ الأرضية للمنهج المُقارن ولنقد المصادر المسيحية، مُسترشدًا بنشوء تقاليد أدبية أخرى؛ 3. أخيرًا، أنَّه يبقي الباب مفتوحًا للرصد السيكولوجي، وهو السبيل الذي سيستكشفه وليم جيمس في بحثه المتعلق بتنوّع وجوه التجربة الدِّينيَّة.

إنَّ إخفاق الدفاع الدِّيني فوق الطبيعي بدا كأنَّه أخلى الساحة لفلسفة التاريخ العقلانية، الفُضلى تجهيزًا وتسلّحًا في الظاهر للتعامل بجدّية مع تاريخانية فعلية للمسيحية، مُحتفظة لها بحقها في ادّعاء الإطلاقية. لقد حرَّرَ ترولتش، بكثير من الوضوح والدقّة، فرضيات فلسفة التاريخ التي وضعها هردر وليسنغ وكانط، والتي دفعها هيغل إلى مرتبة الكمال، منطلقًا من مُسَلَّمَة مفادها أنَّ المسيحية «مفهوم متحقّق للدِّين، الدِّين المُطلق، بإزاء كلّ الصور المُتسترّة والمُتوسّطة التي يتخذها المفهوم. ذلك أنَّه لا يوجد، في الحقيقة، إلّا دين واحد، كما يظهر على وجه الدقة في مفهوم الدِّين وجوهره، وهذا المفهوم، هذا الجوهر، موجود في صورة خفيّة في كلّ الأديان التاريخية، إذ إنّه أصلها وهدفُها» (O III، 87).

ومفهوم «الدِّين المُطلق» نفسه أو «الإطلاقية» يستند إلى افتراض ثلاثي من غيره لا يكون له معنى: 1. هنالك جوهر واحد للدِّين؛ 2. التاريخ هو الوسط الذي ينمو فيه هذا الجوهر؛ 3. المسيحية هي التعبير النهائي عن هذا الجوهر ويسوع المسيح هو

وسيطه الأمثل. إلا أنَّ السؤال النقدي يطرح نفسه هنا: هل يملك «علم تاريخي مُنزّه عن التأمل» (O III، 88) وسائل منح المسيحية «مكانًا على حِدَة» (*Sonderstellung*)؟

وكشف ترولتش عن تواطؤ غريب بين الدفاع الدِّيني القديم فوق الطبيعي وفلسفة التاريخ العقلانية. ذلك أنَّ منح المسيحية مكانة فريدة جدًّا يكشف عن ضرورة مفهومية حقيقية، أي إنَّ هذه الضرورة لا تقوم على البرهنة بل على افتراض مُضمر من البداية. ومن أجل ذلك كان الدفاع الدِّيني يستند إلى مُعجزات المسيح والكنيسة الأصلية، وكذلك إلى المعجزة الثابتة، معجزة التحوّل الداخلي. وهكذا، فإنَّ هذا الدفاع الدِّيني، بعد أن أشبع الحاجة إلى الإطلاقية، فكّر في الاحتفاظ بوسيلة ربط المسيحية بـ «السببية الإلهية المباشرة» (O III، 90). وفي إمكاننا القول أيضًا، على ما توحي به صورة التعارض بين يوم الأحد وأيام العمل، إنّ المسيحية تحتكر كلّ المقدّس واضعة الأديان الأُخرى في خانة المدنّس الدنيوي أو الضلال (التي تُعَدُّ بالمعنى الدِّيني هي أيضًا الرعب الدائم!). لهذا يتحدّث ترولتش في هذا الصدد عن «حصرية فوق طبيعية» (O III، 91).

إنَّ الفلسفة العقلانية تضع محلّ فكرة الإقصاء هذه نموذجًا يمكن أن نسمّيه، بمقتضى مبدإ المخالفة، نموذجًا «مُوافقًا»، وهو يقضي بالاعتراف الكامل بالصيرورة التاريخية التي تُواجه الكوني. لكن هل يُمكن أن تغطس فكرة الدِّين في هذا النهر الهيراقليطي من غير أن تغرق فيه على الفور؟ تُقَدِّمُ الفلسفة العقلانية حلًّا لهذه المُشكلة يبدو أوّلَ وهلةٍ لائقًا جدًّا، انطلاقًا من مُسَلَّمةٍ أنّ أيّ دين «حقيقة إلهية، مُقابلة للدرجة العامة التي بلغتها صيرورة العقل» (O III، 91). هنا لا تعود هناك حاجة إلى استدعاء المُعجزات الخارجيَّة أو الداخلية، بل يكفي أن تتأمّل نظرة الفيلسوف الصيرورة التاريخية نفسها لتميّز فيها المراحل العضوية للتحقّق الذاتي لفكرة الله الواحدة، ولترى في المسيحية المعرفة الأصيلة لله، والتحقُّق الذاتي الكامل لله في داخل الوعي البشري. إنَّ روعة الحقيقة المعيارية تُحوّل مُواربات التاريخ إلى «بِلَّور نصف شفّاف تتوهّج من خلاله القوى الخلّاقة في الفكرة الإلهية» (O III، 93).

إنَّ لاهوتًا يريد الدفاع عن إطلاقية المسيحية عليه أن يقيس نفسه بهذه الفلسفة، لا أن يلتفّ حولها، رافعًا شعار «الإطلاقية» بصفتها «أحد الأقنعة

العلمية المتعدِّدة غير المضبوطة التي نحملها في الأعياد العلمية التي يحتفل بها اللاهوت» (O III، 93). إنَّ «لاهوت الادّعاء» الذي يكتفي بالتلويح بمطلب الإطلاقية، من غير أن يكون قادرًا على شرعنتها، يُغشي بصره أمام حقيقة كون الأديان الأُخرى ترفع هي أيضًا ادّعاءات مُماثلة.

ونحن نحتاجُ بعد الآن، على ما رأى ترولتش، إلى توضيح نقدي، لكي نتجنّب الخلط بين ثلاث أفكار مُتمايزة: **الصلاحية المعيارية** للدِّين، و**النزعة الحصرية** التي تدّعي إمكان امتلاك كلّ الحقيقة وإمكان وجود جِهة وحيدة قادرة على امتلاكها، والفكرة العقلانية المُتعلّقة بـ **تحقيق المفهوم**.

وقد استبعد الأُطروحة التي دافع عنها عدد من اللاهوتيين، والتي كان آباء الكنيسة قد عثروا، استنادًا إليها، عثورًا نهائيًّا على التوازن الصحيح بين النَّمُوذَجين. وحتى إذا استشعرت المسيحية الناشئة ضرورةَ الدخول في مواجهة الأديان الأُخرى، وحتى إذا وفّر التأثير الهلّيني للفلسفة «درعًا فلسفيًّا»، فإنَّ هذا التصوّر «بعيد جدًّا عن أن يرى تاريخ الدِّين المسيحي بمنزلة تاريخ للدِّين». ولم يَعُدْ يكفي البتّة تأكيد أنَّ المسيحية، والحقيقة الإلهية واحدة، تشبه كلّ شرارات الحقيقة المُبعثرة في الكون، بحيث يكون المسيح هو الفيلسوف الأسمى[7]. فمثل هذه النظرة قد تولّد نوعًا من «التلفيق الوهمي كلّيًّا» الذي تبدو فيه المسيحية «وحيًا لا دينًا» (O III، 95)، وتختزل فيه الديانات الأُخرى لتصير مجرّد تعبير عن عدد من الحاجات والوصايا الدِّينيَّة التي تستجيب المسيحية لها وتقدّم لها جوابًا حاسمًا.

مأزق التأويل النظري لتاريخ الأديان.

هدفُ الفصل الثاني هو مُواجهة النَّمُوذَج العقلاني بـ «العلم التاريخي الحقيقي» كما يُمارسه المؤرّخون. وما من شكّ، عندَ ترولتش، في أنَّ علينا الآن أن نختار إحدى المُقاربتين. ذلك أنَّ مماثلة المسيحية بـ «الدِّين المُطلق» أمر مستحيل «إذا انطلقنا من طريقة التفكير الخاصة بالعلم التاريخي» (O III، 98) ولجأنا إلى منهجيته.

(7) بشأن هذه المُطابقة، انظر: Xavier TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, Paris, Éd. du Cerf, 1990, p.17-92.

وتعود أسباب إخفاق النَّمُوذَج العقلاني إلى فرضياته المُسبقة الخدّاعة كما إلى نتائجه المُخيِّبة. وفي البداية، هناك الخلط «الجوهريّ» بين المفهوم الكوني والجوهر، انطلاقًا من افتراض ضمني يُفيد أنّ المسيحية تُمثّل التحقيق الأكمل لهذا الجوهر. وفضلًا عن أنَّ هذه الفكرة لا تُنصف الأديان التاريخية الأُخرى، فهي لا تُساعد على فهم الأشكال الملموسة التي جسّدتها المسيحية في مجرى تاريخها. ومثل هذه الجوهريَّة تُملي وجود فكرة صقيلة ومُتجانسة بشأن الصيرورة التاريخية وخاضعة لشريعة وحيدة. والحال أنَّ «العلم التاريخي لا يعرف مفهومًا كونيًّا يُمكن أن يستنبط منه محتوى الأحداث والوقائع وتعاقبها؛ بل هو لا يعرف سوى ظواهر ملموسة، فردية، مشروطة في كلّ مرة بالسياق العام، لكنّها غير قابلة للاستنباط في جوهرها، ووقائع عارضة» (O III، 100-101).

إنّ مظاهر قصور ضعيفة هذا الضعف تنعكس حتمًا على النتائج. هذا ما يُبيّنه ترولتش عند مُعالجته أربع نِقاط حسّاسة جدًّا.

1. القراءة العقلانية تعمل على خطّين في آن واحد: فالمفهوم الكوني له وظيفة معيارية وكذلك تفسيرية. والحال أنه لا يُمكن الجمع بين أمرين في وقت واحد: تعريف المثال الأعلى لدين معيّن والشريعة التي تفسّر صيرورته التاريخية.

2. المؤرّخ بصفته مؤرِّخًا يجهل مكان وجود التحقّق المُطلق لمفهوم الكونية. وبشأن هذه النقطة، يعكس ترولتش الصورة المجازية الهيغلية لطائر المينرفا على ذاتها: «ينبغي أن يحلّ غسق كامل حتى يتمكّن طائر مينرفا من الطيران نحو بلاد المفهوم المُطلق المتحقّق» (O III، 102). وللسبب نفسه، يستحيل عليه أن يفسّر السيرورة التاريخية بأنّها صعودٌ غير منقطع، يرتفع نحو أشكال روحية أعلى دائمًا.

3. مُماثلة المسيحية بـ «الدِّين المُطلق» يعني إخفاء تاريخيتها. «المسيحية ليست أبدًا الدِّين المُطلق، المتحرّر من الشرط التاريخي الآني ومن التخصيص الفردي كلّيًا، وليست أبدًا التحقّق الجامد الشامل الكامل وغير المشروط للمفهوم الكوني للدِّين» (O III، 104). إنَّ النظرة اللّاتاريخية تختبئ بكلّ راحة خلف التمييز المُفتعل بين القشرة (الخاضعة للشرط التاريخي) والنواة

(غير الخاضعة للتغيير). غير أنّ الوعي التاريخي يدحض هذا النوع من التمييز، فهو يعرف أنّ «إطلاقية فعلية للنواة تجعل القشرة أيضًا مُطلقة»، وأنّ «نسبية فعلية للقشرة تجعل النواة أيضًا نسبية» (O III، 104).

4. الصيرورة التاريخية الحقيقية لا تتبع مُتتالية وحيدة للنمو قابلة للمُقارنة بالطريقة التي يتطوّر بها منطق القياس. لذلك، فإنّ أية مرحلة تاريخية «لا تكون محطة عابرة، بل إنّ لكلّ مرحلة، في وضعها الإجمالي، معناها الخاص ودلالتها التي تكفي نفسها بنفسها» (O III، 107).

واستنتاج ترولتش قاطع: مُماثلة المسيحية بالدِّين المُطلق ليست في الحقيقة إلّا نسخة حديثة من تطوّر الفكرة القديمة عن الدِّين الطبيعي. وهي لا تفهم إلّا من داخل الميتافيزيقا الهيغلية للعقل. إنّ مثل ريتشل يُبيّن أنّ اللاهوت الذي يُريد أن يؤسّس مفهوم الدِّين التاريخي على قاعدة أُخرى يقع بالضرورة في ضلال، لأنّ مفهوم إطلاقية المسيحية يُصبح، في هذه الحالة، فكرة غامضة وغير محدّدة تصطدم «على نحوٍ مؤكّد بالطبيعة التاريخية التي نُقِرُّ لها بها أيضًا» (O III، 114).

تاريخية المسيحية ومسألة النسبية.

يبقى أن نستخلص نتائج الأُطروحة الوحيدة التي ما زالت مقبولة: «إنّ المسيحية في كلّ لحظات تاريخها، وكذلك كلّ الديانات الكبرى، ظاهرة تاريخية محضة، مع كلّ الشروط الخاصة المُحيطة بظاهرة تاريخية فردية» (O III، 115).

وقد يبدو أنّ هذه الأطروحة توصل مباشرة إلى نسبية معمّمة. وقد كان ذلك بالتحديد مدى الخوف من مثل هذه النسبية التي تفسّر حدّة ردّة الفعل المُضادة للحداثة في الرسالة البابوية *Pascendi*. فلا شيء، في نظر ترولتش، يسمح بافتراض أنّ الوعي التاريخي يحكمنا بنسبية معيّنة لا يعود فيها لفكرة المعيار نفسها أيّ معنى. إنّ النسبية تبسيطيّة، في حين أنّ الفكر التاريخي هو فكر التعقيد، فهو يعكس أمام أبصارنا سراب تعدّدية مُحيِّرة من الخيارات المُمكنة، ويُوحي، في الوقت نفسه، بأننا أمام استحالة تقديم خيارات جديدة. حَيرَةٌ من جهة، وشلل من جِهة أُخرى: ذلك مما يُسبِّبُ عرقًا باردًا!

والحال أنَّ المعرفة التاريخية تكشف أسرار هذا السراب، مذكّرة إيانا بالعدد القليل من الخيارات الروحية الأساسية التي نُواجهها: «أولئك الذين يملكون حقًّا شيئًا جديدًا يقولونه للناس كانوا دائمًا حالةً نادرةً: مُدهِشٌ أن نرى هذا النَّزر القليل من الأفكار التي عاشت عليها البشرية» (O III، 121). وما يَصْدُقُ على الحياة الروحية عمومًا يَصْدُقُ كذلك على الخيارات الأساسية في مجال الدِّين: «لا سبيل لنا إلّا أن نُراعيَ منها كثيرًا من القوى الدِّينيَّة التي لن نتمكّن أبدًا من الاختيار منها، بل لا نجد أمامنا غير عدد نادر من التشكّلات الكبرى. ذلك أنَّ نسبة الأديان لدى الشعوب غير المتحضّرة والديانات غير التوحيدية ليس لها أية دلالة بالنسبة إلى مسألة القِيَم الدِّينيَّة السامية؛ ولا يوجد سوى القليل من الأديان الكبرى الأخلاقية والروحية التي تبني عالمًا خارجيًّا مُعارِضًا للطبيعة الجسدية والنفسية كما هي موجودة بالفعل. وبهذا، لا يُمكن أن يتعلّق الأمر هنا إلّا بأديان اليهودية، والمسيحية والإسلام التي نشأت من جذر مُشترك، وبالديانتين الشرقيتين الكبيرتين البراهمانية وقبل ذلك البوذية» (O III، 121).

إنَّ وعيَ التكوُّن التاريخي لكلّ هذه التشكّلات الروحية لا يتضمّن أبدًا أنَّ التاريخ الذي أنتجها سيبتلعها، على ما يفترض شبنغلر (Spengler). ويُبيّن مَثَلُ ولادة العلم أن ليسَ في التاريخ ما هو وقتي وزائل فحَسْب، بل فيه كذلك ما هو دائم أيضًا. وأخيرًا، وهذا هو الدليل الحاسم على صحّة فكرتنا، «إنَّ التفكير من منظور تاريخي لا يستبعد أبدًا إجراء المقارنة بين قِيَم الحياة الروحية ومضامينها المُهمّة، ولا الحكم عليها استنادًا إلى معيار قيمي، ولا استبدالها مِن ثَمَّ بالفكرة المتعلّقة بهدف مشترك» (O III، 122).

وفي إمكاننا كذلك أن نُراهن على نوع من التواطؤ بين الدِّين الأصيل والفكر التاريخي: فكلاهما يقتضي إجراء المُقاربة بين الأفكار، والقِيَم والخيارات الأساسية ومواجهة بعضها ببعض. فـ «العولمة» التي تصمّ الآذان هذه الأيام تقوم على خلفية النظر بعين تاريخية! غير أنَّ معيار التقويم ينبغي أن يستخرج من الحياة التاريخية والدِّينيَّة نفسها، بدلًا من «العوم الحرّ فوق الديانات التاريخية» (O III، 124). أوَليسَ هذا اعترافًا ـ وهو ما يخشاه أعداء الحداثة ـ بأنَّ معيار الاختيار هو، للسبب نفسه، ذاتي محض، أي مجرّد شأن يتعلّق بـ «اعتقاد شخصي أخلاقي وديني يكتسبه المرء بالمُقابلة والمقارنة» (O III، 124)؟ هذا ما

يؤكده ترولتش. غير أنّه يحدّد أنّ الفكر التاريخي يُمكن أن يكون أكثر طموحًا، حين يجعلنا نستشف هدفًا مشتركًا في كلّ سيرورة تاريخية، «هدفًا يُمكن تَعَرُّفُ وِجهته وملامحه الأساسية ولو ظلّ مُحتواه كلّه ساميًا دائمًا، ولا يمكن تَعَرُّفُهُ، داخل التاريخ، إلّا بطريقة خاضعة لشروط فردية» (O III، 126-127).

إنّ التاريخ يُبيّن لنا، في نهاية المطاف، «أنّ ديانة تحتلّ مكانة رفيعة في التصوّر التاريخي تبقى مُرتبطة بوضعها المُلهم التاريخي لأسباب داخلية، وأنّها تُتابع طريقها لا بإلغاء هذا العنصر، بل بتوسيعه وتمييزه وتحسينه» (O III، 130). هذه الديانة هي التي تزوّدنا بأفضل الأسلحة لنهاجم بعنف النسبية السطحية. وهكذا، فإنّ التفكير في الصيرورة التاريخية يصبّ في «فلسفة للتاريخ» لا تخلو من امتدادات ميتافيزيقية. إنّ التاريخ يعلّمنا أن نثق بالمعايير، ويجعلنا، في الوقت نفسه، مُدركينَ تمامًا لتجذُّرِها الملموس، بعيدًا عن إدخال الريبة فينا في ما هو معياري. ذلك أنّ المشكلة الحقيقية تكمن في التوصّل إلى التوفيق بين المستويين والاستفادة منهما على نحوٍ سليمٍ.

المكانة الفريدة للمسيحية في تاريخ الأديان.

ما يبرز ابتداءً بصفته نتيجةً سلبيَّةً محضةً يبدأ بعد ذلك بالظهور بوجهه الإيجابي: «طريقة التفكير من منظور تاريخي لا تنفي الإقرارَ بالمسيحية بصفتها الحقيقة الدِّينيَّة التي تمتلك، في نظرنا، قيمة الحقيقة الدِّينيَّة التي هي أسمى الحقائق الدِّينيَّة، والتي تُصبح منطلقًا يُساعد على انتظام سُلَّم قِيَم قائم على اليقين الدِّيني» (O III، 133).

ويبقى علينا أن نطوّر الاستدلال الحِجاجي الذي يُمَكّن من تأسيس الاختيار الفردي لمصلحة المسيحية، في الأقل من وِجهة نظر اليقين الشخصي. وتقوم إجابة ترولتش على كلمتين: فمن جِهة، المسيحية هي «الوحي الأكثر قوة والأكثر تركيزًا في التديّن الشخصاني» (O III، 136)؛ ومن جِهة أُخرى، يتعلّق الأمر بالشكل الأعلى لدين الفداء الذي يُمكن أن نُصادفه في أُفقنا التاريخي الخاص. لدينا إذن عدّة أسبابٍ تجعلنا نَعُدُّهُ بمنزلة «عالم الحياة الدِّينيَّة الأسمى ومن ثَمَّ الأكثر انتشارًا من بين العوالم التي عرفناها» (O III، 140). وللسبب نفسه، «ما يَعُدُّ صميمه حياة أصلية يظلُّ حياةً في كلّ تطوّر لاحق متخيّل، ويصير جزءًا منه

إن لم نقل إنَّه يتلاشى فيه» (O III، 140). وهكذا يصير لدينا معياران يُسَوِّغانِ ما نقوله عن إطلاقية المسيحية، رافضين أن نجعل منها التحقيق المُطلق للمفهوم الكوني للدِّين.

إنَّ «الحياة الدِّينيَّة العليا» تستند، عندَ ترولتش، إلى تمفصل أربع أفكار أساسية: الله، والعالم، والنفس، والوجود المُفارق. إنَّ المسيحية، بطريقتها في جمع هذه الأفكار الأربع، لا تظهر بصفتها الذروة فحَسْب بل تظهر كذلك بصفتها «نقطة تقاطع كلّ الاتجاهات التي سلكها الدِّين الذي قد نتوصّل إلى معرفته، في مجرى تطوّره» (O III، 138). ويُضاف إلى ذلك عنصر القوة الآخر المتمثّل في كون الدِّين المسيحي، بصفته «ظاهرة تاريخية شاملة»، يُقيم «علاقة وثيقة وجوهرية مع حضارتنا برمّتها» (O III، 134).

ويستخلص ترولتش من ذلك نتيجتين: أنَّ ظهور تشكّلات دينية جديدة ما بعد مسيحية أمر غير معقول أبدًا من الوِجهة التاريخية؛ هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى، لم تكُفَّ المسيحية عن التطوّر تاريخيًا ولا عن إنجاز صُوَر تركيب جديدة.

من السذاجة الأُولى إلى السذاجة الثانية.

يُطلق ترولتش، مرة أخرى، في بداية الفصل السادس، أُطروحته الأساسية: «المسيحية هي ذروة كلّ الأديان التي ظهرت حتى اليوم، وهي تشكّل الأساس والمسلّمة لكلّ تديّن مُستقبلي يُريد أن يُصبح قويًّا وواضحًا؛ ومهما اتسع أُفقنا التاريخي فلن يكون مُحتملًا أبدًا أن تُتجاوَزَ وتُقْطَعَ عن أُسسها التاريخية» (O III، 150). وحتى إذا تأكّدَ لديه أنّ هذه الأُطروحة ستُنصف أيضًا الوعي الفكري للنسبيَّة التاريخية والحاجة الدِّينيَّة إلى اليقين، فإنَّ نزاهته الفكرية جعلته يَشدّ الانتباه إلى الفرق بين نظرة جماعة الكهنوت إلى إطلاقية دينها الذي تُؤمن به وما يُعلمنا الوعي التاريخي بشأنها. لذلك، في إمكاننا أن نتساءل: أيتعلّق الأمر بنظرة من الخارج أكثر مما يتعلّق بنظرة من الداخل: «ألا نزال نتكلّم من داخل المسيحية إذا تبنّينا هذه الطريقة في التفكير؟ وهل يُمكن مِثلَ هذه الطريقة أن تحتفظ بأُطروحة المعنى الخصوصي للمسيحية، مع أنَّها تجعل النظرية الكهنوتية لِلإطلاقيَّة حالة خاصة من الطريقة التي تنظر بِها الأديان إلى ذاتها» (O III، 150).

والجواب الذي يقدّمه ترولتش يستدعي الفلسفة العامة للثقافة التي تُعلّمنا الكيفيَّة التي نرى بها في فقدان الإطلاقية الساذجة سيرورة شاملة في التحوّلات الثقافية. «إنَّ الإطلاقية ميزة عامة للفكر الساذج. لكن العملية التي تؤدّي إلى حصر الاعتقاد الساذج أو كسره تتميّز هي أيضًا بطابع لا يقلُّ كونية» (O III، 152). ولهذا، فإنَّ تحويل صورة العالم الساذجة إلى صورة علمية، وهو يقع في صميم إشكالية اللاهوتي الألماني بولتمان (Bultmann) المتعلّقة بإشكالية نزع الأسْطرة عن العقيدة، يقدّم لنا أحد الأدلة على ذلك.

بيد أنَّه ينبغي، هنا أيضًا، لفت الانتباه إلى دروس الفكر التاريخي الذي يمنعنا من أن نخلط بين السذاجة الأُولى والوهم الخالي من الحقيقة، كما اقترح فيورباخ. بل العكس هو الصحيح: إنَّ الفكر التاريخي، بدلًا من أن يُعدم الحقيقة الساذجة، عليه أن يُعيد إليها الاعتبار، لكن في مستوى أرفع. «إنَّ كلّ حكمة حقيقية في الفكر تقضي إذن، ببساطة، بعدم تدمير المضمون الساذج للحقيقة، بل برؤيته في سياق أعلى؛ وإذا كانت مُختلف أنساق الحقيقة الساذجة ومجالاتها تُبيِّن أنَّها لا تقبل المُصالحة فيما بينها، فإنَّ حكمة الفكر تقضي إذن بالإقرار بأنَّ أنساق الحقيقة هذه موجودة في حالة تنافرها الذي لا حلّ له بالنسبة إلى الإنسان، حتى حين تنقل إلى حيّز الفكر» (O III، 154).

ويستبق ترولتش هنا، بطريقة ما، نظرية الدائرة التأويلية التي تنقلنا من السذاجة الأُولى إلى السذاجة الثانية، مرورًا باختبار الشكّ الذي صاغه بول ريكور غيرَ مرة في كتاباته في الستّينيات. وإذا فهمنا الدِّين على حقيقته، فسنجد أنه لا يخشى التقدّم الحادث في النقد وفي المعرفة التاريخية: «ما يُبعدنا عن الله هو العلم الذي لا نتذوّقه إلّا سطحيًّا، والتاريخ الذي لا نملك منه غير ملامح سطحية هو الذي يظنّ أنه يجب سحق الدِّين بين التناقضات التي تفصل إطلاقياته المُختلفة» (O III، 173).

لذلك، ينبغي عدم التقليل من حجم الاختلاف الجذري في الموقف والسلوك بين السذاجتين. فعلى صعيد المواقف الدِّينيَّة تُساوي السذاجة الأُولى نوعًا من «التعصّب الأعمى» والتزمّت؛ أمّا الثانية فهي تجمع قوة اليقين إلى التساهل والتسامح. وهي، إذا فُهمت جيدًا، يمكن أن تحتفظ بمعنى ديني عميق. فهي تعلّمنا الإقرار بأنَّ «المُطلق الحقيقي هو الله نفسه، بحياته الكاملة التي لا

يكتنفها أيّ حساب والتي تُفاجئ نقص الإيمان البشري بإيحاءات جديدة دائمًا. إنَّ هذا هو الهدف الإنساني للعقل بلانهائيته وسُمّوه اللذين يُجاوزان كلّ تاريخ» (O III، 164).

بَيْدَ أنَّه ينبغي، عندَ ترولتش، الرِّضا بدفع ثمن انتصار هذه السذاجة الثانية: الرفض القاطع لـ «الإطلاقية المُصطنعة في علم الدفاع الدِّيني الكهنوتي» (O III، 171). وحتى إذا لم يُذِب الفكر التاريخي الحديث «الشخصانية المسيحية والثقة الموضوعة في توجّهه الكبير الوحيد نحو المُطلق»، فهو يضعنا أمام خيار لا مُساومة عليه: «ينبغي المُجازفة بكلّ شيء للفوز بكلّ شيء» (O III، 177).

المهمّات الأربع الكبرى لفلسفة الدِّين النقدية

أحَدُ أهم الإسهامات في المجلّد الثاني من **الأعمال الكاملة** *Gesammelte Schriften* يحملُ عنوان: **ماهية الدِّين وعلم الدِّين** *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*. في هذه الدراسة المنهجيَّة، يُوجز ترولتش الفكرة التي يضعها عن المُهمّات الأربع الكبرى التي ينبغي أن تقترن بها فلسفة الدِّين الراغبة في أن تكون مُوافِقَةً لمتطلّبات العقل النقدي التي ستشكّل جزءًا أساسيًّا من النقد التاريخي.

فالمُهمّة الأولى هي **تحديد جوهر الدِّين**. وهذه العبارة المُستلهمة من شلايرماخر تُشير إلى الاختلاف الذي يميّزها من المُقاربة الهيغلية التي تزعم أنَّها حدّدت مفهوم الدِّين. وهي تعني، عندَ ترولتش، السِّمات الأساسية التي تُتيح تحديد بعض التجلّيات النفسية بصفتها تجلّيات ناجمة عن التجربة الدِّينيَّة.

إنَّ الفلسفة، بصفتها «علم الدِّين»، تتضمّن بالضرورة سيكولوجيا دينية. غير أنَّ ما يُهمّ الفيلسوف لا يقتصر على الظاهرة التجريبية، بل يشمل كذلك **الجوهر الحقيقي، المضمون الحقيقي** الذي لا يتعلّق بالسيكولوجيا بل يتعلّق بالعلم والمعرفة الحَدْسيين. لذلك، على فلسفة الدِّين أن تُفضي إلى نظرية معرفة دينية؛ وهذه الأخيرة تُستكمل هي أيضًا في **فلسفة للتاريخ** تتّخذ، والحالة هذه، شكل تحليل نقدي للديانات التاريخية. وأخيرًا، يرى ترولتش بوضوح أنَّه إذا كان قرار

الفلسفة الأولى هو السعي إلى تطوير فهم «حَرْفي» (غير مجازي) «tautégorique» للدِّين فهي لا يُمكن أن تُصرّ على التمسّك به حتى النهاية، ذلك لأنَّ الدِّين لا يمكن فهمه فهمًا كاملًا إلّا بالمقارنة بين تصوّر الدِّين لله والمفاهيم التي صاغها اللاهوت الفلسفي التقليدي لِلّهِ (GS II، 490).

هكذا يشمل تحديد جوهر الدِّين أربعة مستويات: **السيكولوجيا، ونظرية المعرفة، وفلسفة التاريخ، واللاهوت الفلسفي**. إنَّ «تركيب هذه الحقول الأربعة يُنتج الفهم العلمي للدِّين الذي يُمكن بلوغه، كما يُنتج الإسهامَ الذي يُمكن أن يُقدِّمَهُ العلمُ للحياة العملية ولتطوّر الدِّين» (GS II، 491).

سيكولوجيا الـدِّيـن.

إنّ ملاحظة التجربة الدِّينيَّة ووصفها النفساني يشكّلان الأساس والفرضية الأولى لكلّ مقاربة إبستيمولوجيَّة للدِّين. وقبل أن نصوغ عبارات تُشير إلى صلاحية الظاهرة، علينا أن نحدّدها في خصوصيتها وحقيقتها الفعلية. وفي هذا المجال، يرى ترولتش أنَّ كانط وكذلك شلايرماخر خلطا هما أيضًا، جزئيًّا، مستويات البحث السيكولوجي، والإبستيمولوجي، والفلسفي.

إنَّ الغرض الدراسي في سيكولوجيَّة الدِّين هو التجربة الدِّينيَّة، من غير تحيّز لها أو عليها. ذلك أنَّ عليها، قبل التوغّل في شروح جينية، أن تشرح أكثر العبارات أوّلية، وبمعنى ما أكثرها بساطة، داخل الإيمان الدِّيني. وذلك لا يعني أبدًا أنَّها قد تتنكّر لكلّ حكم نقدي. فأن تشرح يعني أن تميّز، وعلى نحوٍ خاصٍّ أن تبيّن الاختلاف بين العناصر الأساسية (المركزية) والأخرى الهامشية في الظاهرة الدِّينيَّة. وبناءً عليه، فإنَّ قلب التجربة الدِّينيَّة يتكوّن، عندَ ترولتش، انطلاقًا من الإيمان بوجود إلهي، يَخْبُرُهُ المؤمن في ظروف معيّنة تبعًا لتحديد خصوصي للشعور وللإرادة. فهو يضع السِّمات الأخلاقية والاجتماعية، وكذلك اللُّغة الأسطورية في عداد العناصر الهامشية التي يُسمّيها كانط **الحواشي والبواقي**.

والبحث السيكولوجي عبارة عن مقاربتين، أكثر تركيز الأولى منصَبٌّ على علم السيكولوجيا الاجتماعية، في حين تركّز الثانية على علم النفس الفردي. فالأولى تحلّل الظواهر الدِّينيَّة الجماعية والسلوك الطقوسي المتكرّر، في حين

تهتمّ الثانية، ووليم جيمس هو ممثّلها الأساسي، بباطنية الشعور الدِّيني الفردي. ونتيجة هذا البحث هي أنَّ الظاهرة الأصلية في كلّ دين هي الروحانية، أي «الإيمان بوجود قوى خارقة وبفعلها، وكذلك بإمكانية إقامة صِلة داخلية بِها» (II GS، 493).

والمُحاضرة التي ألقاها ترولتش سنة 1904 في مؤتمر سان لويس في الولايات المتحدة بعنوان «السيكولوجيا ونظرية المعرفة في العلوم الدِّينيَّة «Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft»[(8)]، ذات دلالة خاصة على تصوّره المتعلّق بعلم نفس الدِّين، وعلى نحوٍ أعم، بفلسفة الدِّين. ومنذ البداية صاغ أُطروحته المركزية: على فلسفة الدِّين اليوم أن تكون «علم الدِّين» الذي في إمكانه أن ينجح حيث أخفَقَ مشروعان مُشابهان سابقان له: اللاهوت العقدي، الذي هيمن وحده على امتداد ستة عشر قرنًا قبل أن يسقط في القرن الثامن عشر أمام نقد المُعجزات، واللاهوت الطبيعي الذي تلقّى ضربة قاضية من فلسفة كانط النقدية.

وبعد ذلك فُتحت الطريق أمام مُقاربة جديدة أصبح موضوعها هو الوعي الدِّيني للذات في حقيقته التجريبية، منظورًا إليه إمَّا من منظور أكثر تاريخية لدراسة الدِّين البدائي، وإمَّا من منظور أكثر تجريبية يعتمد المُلاحظة والوصف والتصنيف المُباشر لـ «التجارب الدِّينيَّة» على طريقة جيمس (James). وفي هذا المجال، يرى ترولتش التجريبية السليمة حليفًا قويًّا ضد الوضعية التي تعمل، تحت ذريعة العلم، بميتافيزيقا عصابات التهريب. إنَّ المسار الذي اختاره جيمس أفضل كثيرًا من مسار كونت لأنّه سعى إلى تحليل أحوال الوعي الذي نُسمّيه الوعي الدِّيني، من غير أن يبتّ بالمسألة المتعلّقة بحقيقة مضامين هذه الأحوال.

إنَّ مقاربة جيمس لا تكشف أبدًا سرّ الظواهر الدِّينيَّة، وإن ظلت مقاربة أُحادية. فهي تفضّل، في الحقيقة، من غير مسوّغ، التوقّف عند الأحوال الأُسطورية والعاطفية، مقلّلة من قيمة الأفكار الدِّينيَّة. ثُمَّ إنّها تتجنَّبُ، في الوقت

(8) *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft*, Tübingen, Mohr, 2e éd. 1922 (abrégé: PER; trad. pers).

نفسه، تجنُّبًا كاملًا تقريبًا، تحليل التكوّن السيكولوجي للتشابك بين «الإلهي» والتمثّلات الحسّية الأخرى وكذلك لصدى هذا التشابك في حياة الأفراد. وأخيرًا، لا نجدُ جيمس يوجّه اهتمامًا كبيرًا إلى سيرورات التواصل بين المشاعر الدِّينيَّة، التي تتمّ بفضل توسّط التمثّلات الدِّينيَّة.

المهـمة الإبستيمولوجيـة.

ما دام علم النفس الدِّيني لا يدّعي تقديم حَلٍّ لمسألة مضمون الحقيقة للوعي الدِّيني، فهذه الحدود لا تُمثّل خطرًا. بَيْد أنّ على الفلسفة، في اللحظة المُؤاتية، أن تُواجه مُشكلة حقيقة الدِّين وصلاحيته. وبإزاء هذه المسألة «الإبستيمولوجيَّة» تبدو التجريبية عاجزة. والعقلانية النقدية وَحدَها قادرة على الاضطلاع بعملية الانتقال من أسئلة الواقع إلى أسئلة المبدإ. فمعرفة كيفية تلقين أحكام القيمة داخل فعليَّة الوقائع السيكولوجيَّة تتعلّق، في الحقيقة، بنقد المعرفة. إنَّ المُهمّة الخاصة بإبستيمولوجيا الدِّين هي تحديد موقع المعرفة الدِّينيَّة في البنية العامة للمعرفة البشرية.

وقد بيّن ترولتش أنّ هذا الانتقال من علم النفس إلى الإبستيمولوجيا مُمكن بل أمر لا مفر منه أيضًا، من خلال تحليل نقدي لجيمس الذي قدّمت لنا فلسفته دوافع شتى تتضمّن على نحوٍ غامضٍ الموضوعاتِ المتصلة بالتفكير الإبستيمولوجي: الفرضية التي تُفيد أنّ الوعي الدِّيني يتميّز بـ «اكتمال» أكبر من أشكال الوعي الأخرى؛ والدور الذي يُؤدّيه الدِّين في تكيف الإنسان مع مُحيطه وفي تطوّر البشرية؛ وفرضيَّة أنّ الوعي قد يتأثّر بالعالم فوق الحسي؛ ومُماثلة الاتجاه الروحاني.

إنَّ الإبستيمولوجيا النقدية هي وحدها القادرة على حلّ المسائل المتعلّقة بـ قيمة حقيقة الدِّين. وهي تبلغ هدفها إن نجحت في «توضيح قانون قَبْلي في تكوّن الأفكار الدِّينيَّة المُندرجة في جوهر العقل والمُرتبطة هي أيضًا بعلاقة عضوية مع قَبْليات العقل الأخرى، وهي قادرة على أمرٍ واحدٍ هو تقديم الدليل على الضرورة العقلية لتكوّن الأفكار الدِّينيَّة، لا على ضرورة وجود الموضوع الدِّيني في حدّ ذاته» (II GS، 494).

هذه الأُطروحة تجعلنا نكتشف مركز ثقل هذه الإبستيمولوجيا، الذي يشكّل أيضًا قلب فلسفة الدِّين لدى ترولتش. إنَّ الأمر يتعلّق بنظرية القبلية الدِّينيَّة ذات الصِّلة بـ القَبْليات الأُخرى، وعلى نحوٍ خاص بـ القَبْلية الأخلاقية. إنَّ المُهمّة الأساسية للإبستيمولوجيا تكمن في تحديد القانون القَبْلي للوعي الذي يتجلّى في فعلية الحياة الدِّينيَّة. فقانون الوعي هذا يوفّر لنا المعيار الوحيد لتحديد مضمون الحقيقة الدِّينيَّة التي يمكن أن يبلغها العلم، ويوفّر لنا، بفعل ذلك، وسيلة تطهير نقدي للتعبيرات الفردية والتاريخية عن الدِّين.

فلسفة التاريخ.

كلّ ما قلناه آنفًا عن إشكالية إطلاقية المسيحية يسلّط الضوء على الدور المركزي الذي تَنوطُهُ فلسفة الدِّين بفلسفة التاريخ. إنَّ ترولتش، بتأثُرِهِ كثيرًا بالأعمال المتعلّقة بتاريخ الأديان المدرسي *Religionsgeschichtliche Schule*، ينقل رهانه على العقلانية القوية للوعي الدِّيني إلى مجال تاريخ الأديان، مُستلهِمًا ذلك من شلايرماخر وهيغل وديلتاي.

لقد سعى هو أيضًا، على غرار هيغل، إلى فهم التحوّل التاريخي للدِّين من خلال إرجاعه إلى وحدة أوّلية، وافتراضه أنَّه يمضي باتجاه هدف نهائي. غير أنَّه رفض أن يجعل الجدل هو المحرّك الميتافيزيقي لهذا التطوّر. ولا شكَّ في أنَّه يستحيل علينا تجاوز الميتافيزيقا؛ غير أنَّ علينا أن نستنبطها من الوقائع لا أن نستخرجها مباشرة من المُطلق نفسه. إنَّ إعادة قراءة غائية للصيرورة الدِّينيَّة للبشرية تفرض علينا أن نتساءل عن مدى وجوب أن تعودَ الكلمة الأخيرة إلى ديانة لاتاريخية للعقل، أو إلى خليط تلفيقي من كلّ أجزاء الحقيقة الموجودة في ديانات الماضي، أو، أخيرًا، إلى تطوّر داخلي في الديانات التاريخية أنفسها.

لقد دافع ترولتش، كما رأينا، عن الحلّ الثالث الذي ينطوي على فكرة محدّدة عن مستقبل المسيحية. فإذا افترضنا أنَّ تاريخ الأديان يُمكن أن يفسّر بوصفه وحيًا إلهيًّا متدرّجًا، فإنَّ المسيحية تبدو الآن بمنزلة الانتشار الأكثر عمقًا وفاعلية وغنى للفكرة الدِّينيَّة نفسها. وبالرَّغم من أنّ المسيحية ظهرت بطريقة عارضة في التاريخ، وهو ما يُجبرنا العقل التاريخي على الإقرار به، فإنَّ الاشتغال على التوجّه إلى سائر البشر الذي نُنجزه يجعلها نسخة من «الدِّين المُطلق».

الأفـق الميتافيزيقـي.

ينطلق جوهر الدِّين من واقع موضوعه. لذلك، فإنَّ المُهمّة «الميتافيزيقية» النهائية لفلسفة الدِّين هي صياغة فكرة ميتافيزيقية عن الله. «حتى الفلسفة الصارمة بإبستيمولوجيتها، التي لا تُريد أن تبقى محصورة داخل النزعة النفسانية والنزعة التشكيكية، تشتمل دائمًا داخل مفهوم الصلاحيَّة ومفهوم 'العقل عمومًا' على ملامح لمثل هذه 'الميتافيزيقا'، والسؤال الوحيد هو، ببساطة: إلى أين يُمكن أن تصل» (II GS، 496). إنَّ مهمة هذه الميتافيزيقا هي في المقام الأوّل تسويغ مشروعية المثالية الموصوفة آنفًا، ضد نزعة طبيعيَّة تعزِّزُ الاحتكار المُطلق الذي يُمارسه التصوّر العلمي للعالم. وفي المقام الثاني، ينبغي مواجهة مسألة العلاقة بين الأصل السامي للعالم، والوعي المُطلق، وتعدّدية الصور التاريخية للدِّين. وهذه الميتافيزيقا تغدو، في الوقت نفسه، نقدًا للدِّين وتمجيدًا له.

«القَبْلـي» الديـنـي

وكان لبرنامج ترولتش الفلسفي الذي ذكرنا خطوطه العريضة أثرٌ حاسمٌ في فلسفة الدِّين في القرن العشرين. وتتشكّلُ نواته الأساسية من عمل إبستيمولوجيا الدِّين، ويشكّل مفهوم القَبْلي الدِّيني الأساس فيه. إنَّ ترولتش، بتبنّيه هذه الفكرة الذائعة الصيت في أوساط الكانطية الجديدة، لدى هرمان كوهين مثلًا، أراد أن يُؤمّن وسائل «حماية وتجميع قوانا الدِّينيَّة على أرض الفلسفة المُتعالية النقدية» (II GS، VII). وقد بدا له أنَّ هذا المفهوم يوفّر أفضل الضمانات لتوازن سليم بين التجريبية الإمبيريقية والمثالية، وهو الذي تستند إليه كلّ فلسفة الدِّين عنده.

وسرعان ما تحوّل المفهوم إلى شعار، وأثار رُدودَ أفعالٍ على ذلك الشعارات المُعاكسة في اللاهوت الجدلي؛ وقد مارس، بالطريقة التي استخدمه بها ترولتش[9]، وظيفة مُزدوجة: فهو في الوقت نفسه تعبير عن استقلال الدِّين وتعبير عن كونيته كما تتجسّد في العلاقات السيكولوجيَّة. فمن المنظور الأول،

(9) «Zur Frage des religiösen Apriori». *Gesammelte Schriften II, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen, 2/1992, p.754-768.

يؤسّس الثنائية الثابتة الموجودة بين الكوني الضروري والمُعطيات التجريبية؛ ومن المنظور الثاني يوفّر الأساس لنظرية القِيَم الثقافية (II GS، 756). نحن إذن أمام محاولة أصيلة لاستكمال المفهوم الكانطي، **القَبْلي**، وتعميمه، في حين أنَّ هذا المفهوم عند كانط يكتفي بتعيين الوظيفة التركيبية التي تميّز خطوات الفهم العقلي وممارسة الحكم (II GS، 757). إنّ فلسفة الثقافة التي تُريد أن تشمل مجمل «الأشكال الرمزية» (إ. كاسيرر E. Cassirer) التي يُنتجها العقل البشري تقف على خلفية موقف ميتافيزيقي يصفه ترولتش بأنّه مونادولوجيا مُعدّلة (II GS، 758) ذلك أنَّ كلّ ديانة تاريخية يُمكن أن تُعَدَّ تحقيقًا فعليًّا أصيلًا لـ **القَبْلية الدِّينيَّة**.

يبقى أن نتساءل عن نوع العقلانية الذي يُحيلنا عليه مفهوم **القَبْلي الدِّيني**. هنا يُميّز ترولتش بين ثلاثة أشكال أساسية: **العقلانية التجريدية** للميتافيزيقا (الأفلاطونية الجديدة، والمدرسية، واللاهوت الطبيعي، وهيغل)؛ **والعقلانية الارتدادية** المُستلهمة من أرسطو التي تسعى إلى استخراج الميتافيزيقا من التجربة نفسها؛ وأخيرًا العقلانية المُحايثة للتجربة، التي تجد تعبيرها المناسب عند كانط. هذه **العقلانية الصورية** تفترض أنَّ التجربة التي هي أكثر التجارب بدائية تحتكم أصلًا إلى **القَبْلي** المنطقي. إنّه وحده يوفّر حظوظ تأليف يجمع بين التجريبي والعقلاني، وبين السيكولوجيا ونظرية المعرفة. إنَّ **القَبْلي**، داخل التعدّد غير المحدود للتجلّيات التجريبية للوعي الدِّيني، يسمح لنا بأن نكشف القاعدة العقلانية التي تحكم الدِّين والتي تنجم عنه.

وقد أثبتَ كانط الذي كان تجريبيًّا لكونه عقلانيًّا، وعقلانيًّا لكونه تجريبيًّا، إمكان قيام مثل هذا التركيب، مبيّنًا أنَّ أشكال الوعي الأخلاقي والجمالي والدِّيني تتضمّن قوانين **قَبْلية** للعقل. وعليه، فإنَّ فلسفة الدِّين الحريصة على الوفاء لعقلانية كانط النقدية ستسعى إلى أن تكتشف «القانون **القَبْلي** للوعي، الذي يتجلّى في فعلية الحياة الدِّينيَّة، وأن تكتشف، داخل هذا القانون، الأساس الأخير الذي يُتاح للعلم بلوغه، بما يسمح بإثبات الحقيقة التي يتضمّنها الدِّين، وهكذا، فهي تملك وسيلة تُمكّن من الاضطلاع بتطهير نقدي وتطوير لاحق للدِّين السيكولوجي الفطري *[naturwüchsig]*» (PER، 27). غير أنَّ هذه العقلانية الصورية لقانون **القَبْلية** هي التي تسمح لسيكولوجيا الدِّين بأن تتحوّل إلى علم الدِّين!

ويُضيف ترولتش إلى هذه المهمة الأساسية، التي سبق أن عيّنها كانط، مهمّات إضافية تُطابِقُ فعليًا أبحاثه الخاصة: 1. مواجهة نتائج فلسفة الدِّين بنتائج العقلانية الارتدادية (أي، بعبارة أُخرى، مواجهة فلسفة الدِّين باللاهوت الفلسفي!)؛ 2. اعتماد تقويم لمُختلف تعبيرات الحياة الدِّينيَّة في إطار فلسفة التاريخ؛ 3. دراسة تأثير النظرة العلمية إلى العالم في الأشكال المُعاصرة للوعي الدِّيني.

إنَّ الموافقة المبدئيَّة للمقاربة الكانطية لا يُلغي أبدًا الخلافات التفصيلية؛ وهذا ما جعل ترولتش يقترح ضرورة أربع مُراجعات للكانطية.

1. الفرضية الأساسيَّة في المقاربة النقدية هي أنَّ القوانين الأساسية للمعرفة تتعالى على المستوى السيكولوجي: فلا يُمكن أبدًا اختزال المنطقي في السيكولوجي. غير أنَّ الفصل بين المستويين مُهمّة لا تنتهي. «ليس هناك إذن أبدًا، خلافًا لما يعتقد كانط، نظام مُكتمل ونهائي من المفاهيم القَبْلية الأساسية. بل إنَّ مثل هذا النظام يُصبح دائمًا في حالة تزايد، وعليه أن يخضع دائمًا للتصحيح وأن يوفّر منافذ جديدة» (PER، 31). ويوجد دائمًا عدم تناسب بين العقلاني الذي تَعَرَّفْناهُ والعقلاني الخفيّ الذي لم نَتَعَرَّفْهُ والذي يجب المُراهنة على وُجوده. والرهان ليس رهانًا رابحًا سلفًا، لأنَّ الواقعيّ ليس أبدًا عقليًا تمامًا، بل هو في حالة صراع حتمي مع اللّاعقلي. هذا الصراع ضد «اللّامعنى» الجذري، الحماقة السوداء، يترك تأثيراته على الديانات التاريخية، كما في كلّ التجارب الأُخرى. وهذا الصراع هو الذي يعزو ثقله الأخلاقي إلى الموقف النقدي. حتى إنَّ فلسفة الدِّين هي أحد حقول الحرب المُفضّلة التي يدور فيها هذا الصراع: «إنَّ مشروع تَعَرُّف حقيقة الدِّين داخل الفعلية السيكولوجيَّة والتاريخية هو دائمًا، وفي الوقت نفسه، صراع مع ما هو موجود فعلًا ومع الضلال؛ ذلك أنَّ إثبات الحقيقة الدِّينيَّة هو دائمًا فعل [*Tat*] وقرار، وهو في استجابته للضغط الموضوعي والمُنبثق من قوانين العقل، يُنتج الحقيقة فحَسْب، وإن كان يكتشفها من خلال صراعه ضد الضلال، وتغلّبه على ما يظلّ حادثًا عارضًا فحَسْب». (PER، 33). فبين كانط الذي يُدير ظهره للتاريخ الفعلي باسم ديانة خالصة للعقل، وهيغل الذي يتعامل بجدّية مع التاريخ مانحًا إياه سلفًا عقلية قوية، ينبغي إيجاد سبيل ثالث. وذلك يقتضي «معرفة أدقّ للواقع التجريبي الفعلي للدِّين وأن تكون الحقيقة مُستخرجة من هذا الواقع الفعلي، التي هي، جزئيًا

فحَسْب، حقيقة إلهية وبشرية، في حين أنّها، في الجانب الآخر، مجرّد ضلال بشري» (PER، 34).

2. السيكولوجيا الدِّينيَّة لدى كانط، بصبغتها الأخلاقية والعقلية المجرّدة التي تميّزها، وهي الصبغة التي ندَّدَ بها شلايرماخر، صارت باطلة وغير مألوفة. وفي الوقت نفسه، يعيب ترولتش على كانط اندفاعه السريع في تأويل ميتافيزيقي للشعور الدِّيني: «إنَّ إبستيمولوجيا فعلية للدِّين ينبغي أن تبقى أكثر استقلالية بإزاء كلّ الفرضيات المُسبقة والنتائج الميتافيزيقية، وعليها أن تُبيّن جوهر القَبْلي الدِّيني، انطلاقًا من تحليل سيكولوجي دوغمائيّ كلّيًا» (PER، 35). إنَّ ترولتش يستند إلى سيكولوجيا جيمس الذي بدا له أنَّه وفّر أفضل نقطة انطلاق لتحليل القَبْلي العقلي للدِّين؛ وقد لحظَ ببساطة أنّ بالإمكان الاستناد أكثر من جيمس إلى التوصيفات التي كانت أحيانًا تتمتع بدقة سيكولوجيَّة عالية في وصف التجربة الدِّينيَّة التي تجدها في المواعظ، والتأمّلات وكُتب التعبّد والتقوى التي كتبها كبار الأساتذة الروحيين.

3. الثنائية الكانطية بين الأنا التجريبية والأنا المعقولة غير مقبولةٍ. وبدلًا من السعي إلى تسويغ الثنائية بأفضل الحُجَج، وهو ما بذل مُفسِّرو الكانطية الجديدة وُسعهم في سبيله، فضّل ترولتش التخلي عن الثنائية، مُقترحًا إمكان وجود تفاعل جدلي بين الأنا التجريبية والذات المُتعالية. هذه الاستراتيجيَّة تقرّب أكثر فأكثر عقلانيته من التجريبية، والنتيجة هي ضرورة الإقرار بتعايش اللّاعقلاني مع العقلاني داخل البِنية النفسية نفسها. وبناءً عليه، فإنَّ الأمر يتعلّق باللّامعقولية الخاصة بكلّ نشاط خلّاق. كذلك، فإنَّ الدِّين يُفهم على هذا النحو: أنّه نتاجٌ للحرية الإنسانية وهِبَةٌ من هِبات النعمة الإلهية.

يُشير ذلك، عندَ ترولتش، إلى كيفيَّة إمكاننا أن نفلت من الواحدية القاتلة للسببية الطبيعية في بساطتها. وبالرَّغْم من «أطواره الغريبة الغنوصية»، فهم شيلّنغ جيدًا أنَّ موضوع اللّاعقلي هو في الحقيقة موضوع الحرية، أي موضوع الإنتاج الخلّاق للحقيقة، لأنه في «هذه الحرية، يُدرك العقلاني والكوني نفسه، وانطلاقًا من ذلك يُسهِمُ في التطوّر *[fortgestaltet]* النقدي للدِّين» (PER، 43).

4. أصبحت كلّ العناصر جاهزة لفهم ما ينبغي أن نعني بـ القَبْلي الدِّيني. «أن يكون للمرء دين» هو من «قوانين الوعي العادي» الذي يندرج في جوهر

العقل ونظامه: «أن يكون للمرء دين، ذلك جزء من قَبْلي العقل» (PER، 44). وينبغي تجنُّب الخلط بين هذا القَبْلي الدِّيني والدِّين كما يقرّره الواقع، الموجود في صورة ملموسة. فهناك قَبْلي ديني للعقل؛ وليس هناك دين للعقل! ورأى ترولتش أنَّ كانط لم ينجح حتى النهاية في الحفاظ على هذا التميّز: «الدِّين ينبغي ألّا يُختزل في الإيمان العقلي بوجود نظام أخلاقي كونيّ، ويُصبح ببساطة معارضًا لكلّ الديانات المزعومة من جنس مُختلف، غير أنّ على القَبْلي الدِّيني، ببساطة، أن يخدم إثبات عنصر الضرورة في الظاهرة التجريبية، لكن من غير استبعاد هذا الحَدْس بصفته حَدْسًا، وانطلاقًا من هذا العنصر، ينبغي تصحيح التباسات [*Verworrenheiten*] الحالة النفسية وأُحاديّاتها من غير إلغائها هي بالذات» (PER، 45). فقد جازف كانط بتحويل تصوّر للدِّين لم يعمل إلا على ترجمة العقلانية اللاهوتية المعتادة داخل نموذج الفلسفة النقدية الكانطية.

وعندما نفترض أنّ الدِّين يشكّل قَبْلية العقل، يعني ذلك أننا نُسلّم بأنه «مطروح مع العقل نفسه، وأنَّ كلّ عقل، في الحدود التي يكون فيها حاصلًا، هو دائمًا وأينما كان، ديني أيضًا، ولو لم يكن هو نفسه يعي ذلك» (PER، 46). تلك كانت أطروحة شلايرماخر، لكنه جازف في اختزال القَبْلية الدِّينيَّة في التديّن الشاحب داخل شعور مُبهم. أمّا كانط، من جهته، فلخوفه من الوقوع في النزعة التصوّفية، تراجع أمام مشكلة تحيين القَبْلية الدِّينيَّة. والحال أنَّ السيكولوجيا الدِّينيَّة تُبيّن لنا أنَّه لا يوجد دين فعلي خارج «روحانية» ما.

إنَّ فكرة القَبْلية الدِّينيَّة تسمح بإقامة جسر يصل بين كانط وشلايرماخر. إنَّ مُهمّة الفيلسوف وعالم النفس في المجال الدِّيني هي معرفة القَبْلية العقلية في الظواهر الروحانية التي تُميز الدِّين الفعلي، والتي تشكّل الوجه الثالث من أوجه اللّاعقلي الذي ينبغي أن تُراعيَهُ النقدية.

إنّ «توافق القَبْلي ـ العقلاني ـ الكوني مع الحادث ـ العارض ـ المُفرد هو مُعجزة الحقيقي الفعلي، وهو الموضوع الأساس في كلّ معرفة» (PER، 49)، هذا ما أعلنه ترولتش. أمّا إدوارد شبرانغر فقد كتب في هامش نسخته من الأعمال الكاملة «الموت للميتافيزيقا» «*Euthanasia métaphysikhè!*». أفمصيبًا كان أم مخطئًا؟ فالذي رآه ترولتش أنّ فلسفة الدِّين ليسَتْ سوى حقل خاص يُمكن أن نُثبت فيه وجود عقل يُسمّيه العقل «الكوني».

إنَّ مفهوم القَبْلية الدِّينيَّة، إذا فُهم بهذا المعنى، يشقّ الطريق أمام دراسة علمية، موضوعية ومُحترمة، تتناول الظواهر الدِّينيَّة، وترفض زعمَ إحلالِ العلم محل الدِّين. لكن ذلك لم يمنع ترولتش من تبنّي موقف نقدي ثلاثي من الفكرة الشائعة عن الدِّين. فبدلًا من أن ينظر إلى تنوير الروح بصفته مجرَّدَ وهج إلهي رآهُ تفاعلًا متبادلًا مُركّبًا بين الإلهي والبشري. ثُمَّ إنَّه رفض فكرةَ أنّ حقيقة دين ما تنفي حقيقة دينٍ آخَرَ. وأخيرًا، حارب الميل الطبيعي لدى الإيمان الدِّيني إلى الاكتفاء والرِّضا بأحواله النفسية الخاصة، في حين أنَّ الدِّين، مثل سائر أنشطة العقل، يواجه مُهمّة البحث عن التناغم مع النشاط الإجمالي للعقل.

والنجاح الكبير الذي عرفته نظرية القَبْلية الدِّينيَّة في حياة ترولتش أخلى الساحة سريعًا لنقد راح يزداد حدّة. فحتى إذا كانت الفكرة التي وضعها عن القَبْلية قد تطوّرت تطوّرًا ملحوظًا، وصولًا إلى كتاباته الأخيرة، فلم يَكُفَّ عن الدفاع عن تصوّره في وجه هرمان كوهين كما في وجه رودولف أوتو، مؤكّدًا أنّ الأمر يتعلّق بالعنصر المُتعالي الثابت في التجربة الدِّينيَّة(10).

وأطلق أبرز مُمثّلي اللاهوت الجدلي، وفي مقدّمتهم كارل بارت، أكثر الانتقادات حدَّة، بعدما اتهم القَبْلية الدِّينيَّة بأنَّها نوع من الوثنية المفهومية التي لا تنسجم مع فكرة الوحي، وقد افترضت هذه الانتقادات أنَّ القَبْلية الدِّينيَّة تُرادف إنتاج الموضوع الدِّيني من طريق الوعي البشري، في حين أنَّ المسألة ليست كذلك أبدًا عندَ ترولتش الذي يرى أنَّه ما من شك أبدًا في أنَّ واقع الدِّين هو الوحي والتنوّر بنور الحياة الإلهية داخل النفس. إنّ القَبْلية المُتعالية مفهوم متعالٍ وليست مفهومًا سيكولوجيًّا وصفيًّا.

فهل يُجيز لنا ذلك أن نجعلَهُ حجر الزاوية في كلّ فلسفة الدِّين؟ هذا هو، في العُمق، السؤال الخاص بمعرفة مدى إمكان التمسّك إلى النهاية بثنائية صارمة بين علم النفس والإبستيمولوجيا. وهذا السؤال يكون بلا معنى إلّا إذا أُحيل على نموذج آخر للعقل: العقل الظاهراتي (الفينومينولوجي) الذي سيكون موضوع الجزء الثالث من كتابنا.

---

(10) انظر الملحوظة في: Ulrich BARTH, «Troeltsch et Kant. A priori religieux et philosophie de l'histoire», p.96-97.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Gesammelte Schriften II. Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen, 2/1992 (traduction à paraître aux Éditions du Cerf).

Religion et histoire, Genève, Labor et Fides, 1990.

Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen, 2/1912; trad. *Histoire des religions et destin de la théologie. Œuvres*, t.III, Paris, Éd. du Cerf-Labor et Fides, 1996, p.63-177.

لائحة المراجع.

GISEL, Pierre (éd.) *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor et Fides, 1992.

GOERENS, Paul, «Ernst Troeltsch», dans LABBÉ Yves et NIEWÖHNER, Friedrich (éd.), *Petit dictionnaire des philosophies de la religion*, Paris, Brepols, 1996, p.721-751.

GRAF, F.W. et RUDDIES, H. (éd.), *Ernst Troeltsch Bibliographie*, Tübingen, 1982.

MOLENDIJK, Arie L., *Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kriche, Sekte, Mystik*, Gütersloh, 1996.

SÉGUY, Jean, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie religieuse d'Ernst Troeltsch*, Paris, Éd. du Cerf, 1980.

VERMEIL, Edmond, *La Pensée religieuse de Troeltsch* (1922), Genève, Labor et Fides, 1990.

الفصل الرابع

دين وثقافة: التركيب المتألّه

- پول تيليش -

المحطة الرابعة في استقصاء تلقّي النقدية الكانطية ستكون مخصّصة لبول تيليش (1869 ـ 1965). إنّ لاهوته المنهجي، كلاهوت راهنر، متجذّر هو أيضًا في تصوّر لفلسفة الدِّين تبلور في بداية العشرينيّات، عندما سُمّي تيليش أستاذًا فوق العادة *extraordinarius* في جامعة ماربورغ في المدّة نفسها مع مارتن هايدغر. وإلى جانب عدد من المقالات في المجلات والإسهامات في موسوعة الدِّين في التاريخ والحاضر *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*، وجد لاهوته تعبيره الأكثر تكثيفًا في مقالته في فلسفة الدِّين «Religionsphilosophie»، المطبوعة سنة 1925 في كتيّب فلسفي نشره ماكس ديسوار (Max Dessoir)[1].

---

(1) أعيدَ نشر النص في: Paul Tillich, *Religionsphilosophische Schriften*, éd. John Clayton Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987, p.117-170 (abrégé: RS); édition de poche de l'article: *Religionsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1962, «Urban Bücher», nº 63); trad. Fernand Ouellet: *Philosophie de la religion*, Genève, Labor et Fides, 1971 (بالنسبة إلى المقالة «Religionsphilosophie»: trad. F. Ouellet وبالنسبة إلى المقالات الأخرى، ترجمة شخصية).

لقد خوَّلته أطروحته في مفهوم فوق الطبيعية في «لاهوت ما فوق الطبيعة» لشلايرماخر أن يُسمّى في البدء أُستاذًا مُساعدًا *Privatdozent* في برلين، قبل أن يُسمّى أُستاذًا فوق العادة في اللاهوت المنهجي في ماربورغ (1924)، ثم في درِزدن (Dresden) (1925). وبعد وقت قصير على تولّيه كُرسيّ ماكس شيلر التعليمي في فرانكفورت سنة 1929، توقف عمله الجامعي قسرًا حين سيطر النازيون على السلطة. وبعد هجرته إلى الولايات المتحدة سنة 1933، صار من الأسماء اللامعة والمُؤثِّرة في اللاهوت البروتستانتي في الولايات المتحدة الأميركية. ويُبَيِّنُ وصوله إلى كُرسيّ الأُستاذية في اللاهوت الفلسفي السبب الذي من أجله احتلّ تفكيره، في كلّ عمله اللاهوتي في العلاقات بين اللاهوت والفلسفة، مكانة مركزية، وهو تفكير تجنَّبَ مأزق اللاهوت التبشيري الخالص.

وقد أقَرَّ تيليش نفسه بأنّ فلسفة الدِّين لديه وضعت معالم كلّ المراحل اللاحقة التي تبلور فيها لاهوته المنهجي. ويعود اهتمامه بهذا الحقل إلى بداية العشرينيّات، وهو ما تُشير إليه مقالة «تجاوز مفهوم الدِّين في فلسفة الدِّين» «Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie» المنشورة سنة 1922 في دراسات كانطية *Kant-Studien*. ولم يكن اختيار العنوان ولا اسم الناشر محض مُصادفة. ذلك بالإمكان، في الحقيقة، تصنيف عمله وكذلك عمل ترولتش في عداد «المناهج التي تربطها أواصر قَرابة بالكانطيَّة الجديدة»[(2)]. وحتى إذا كان فكره أصيلًا جدًّا بحيث يبدو ذائبًا كلّيًا في مشهد الكانطية الجديدة، وخاضعًا بصرامة لنظامها، فذلك على الرَّغْم من كلّ الإشكالية التي تطرحها الكانطية الجديدة، ولاسيّما ما يتعلّق ببلورة فلسفة عامة للثقافة، وهي التي تشكّل السِّمة المميّزة لفلسفته الدِّينيَّة.

---

(2) Johannes Hessen, *Religionsphilosophie*, t.I, *Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie*, Munich, E. Reinhardt, 2e éd. 1955, p.164-190.

المقاربة «الكايرولوجيَّة» للتاريخ

كان تيليش قريبًا من حركة الاشتراكية الدِّينيَّة، ولذلك اشترك مع كارل بارت وفردريك غوغارتن (Freidrich Gogarten)، وهما الشخصيتان المرموقتان في اللاهوت الجدلي، في مُقاربة للتاريخ أكثر إنصاتًا إلى مُتطلّبات اللحظة منه من إبستيمولوجيا المعرفة التاريخية. وعلى غِرار ما فعله هايدغر في المرحلة نفسها، لكن لأسباب أخرى، أراد تيليش، هو أيضًا، إعادة الاعتبار إلى فكرة **الكيروس (Kairos) الظرف المناسب**. والدراسة التي خصّصها لهذه الفكرة ـ المفهوم سنة 1922 في المجلة الشهرية الواقع *Die Tat* ظهرت فيها العبارة المفتاحيَّة التي تمحور حولها فلسفته الدِّينيَّة، وكذلك لاهوته خلال تلك السنوات في ألمانيا. وفي تلك المقالة أطلق دعوة إلى «فكر واعٍ للتاريخ، أو إلى وعي للتاريخ تمتدّ جذوره عميقة في اللّامشروط، وتُستمدّ مفاهيمه من العلاقة الأصلية بالعقل البشري، ويُعَدُّ الإيتوس فيه هو المسؤولية غير المشروطة عن العصر الحالي» (RS، 53).

فالموضوع الخاص بالدِّين هو، عندَ تيليش، «**اللّامشروط**»؛ لذلك، على فلسفة الدِّين أن تتطوّر استنادًا إلى هذه الفكرة. لكن أيّ فكر تاريخي هو الأقدر على إنصافها؟ إنَّ تيليش صادف في طريقه، حين طرح هذا السؤال، مفهوم «أزمة» اللاهوت الجدلي. غير أنَّه تساءل عن مدى كفاية أن نجعل التاريخ «الأزمة الثابتة للمشروط **باللّامشروط***» (RS، 59). وهذا المفهوم يُخفي، جزئيًّا في الأقل، واقع أنّ كلّ أزمة ستُفضي، عاجلًا أو آجلًا، إلى ولادة شيء جديد.

وتبرز الأُطروحات التي يُدافع عنها تيليش في هذه المقالة ديكور فلسفته الدِّينيَّة التي تكِلُ إلى نفسها مُهمّة تبيان الظروف التي في ظلّها «يُلغي المشروط ذاته *[aufhebt]* ليتحوّل، بفعل ذلك، إلى جزء من **اللّامشروط**» (RS، 63). هذا «الإلغاء» الذي يحمل المعنى نفسه الموجود في **التجاوز** *Aufhebung* الهيغلي، لا يُمكن أن يتحقّق إلّا إذا نجحنا في تجاوز التعارض بين الاستقلالية الثقافية والتبعية الدِّينيَّة. لقد أدخل تيليش، في نهاية مقالته، مُصطلح **الثالث** *tertium quid* الذي أدّى هو أيضًا لاحقًا دورًا أساسيًّا في فلسفته الدِّينيَّة. فما ينبغي ابتكاره، لحظة بدا أنَّ الحداثة سجّلت الانتصار الحاسم للاستقلالية، هو شكل جديد من «التألّه théonomie»

(*) المُطلق، الله.

(RS، 66)، يقدّم للثقافة المُستقلّة إمكان الانفتاح على **اللامشروط**، من غير أن يكون هذا الانفتاح مُرادفًا للتراجع إلى التبعية (الإرادة غير الذاتية).

مفارقة المُطلق
ومشكلة فلسفة الدِّين

كانت العشرينيات هي أيضًا اللحظة المُناسبة لفلسفة الدِّين، على ما تدلّ عليه منشورات برتسوارا (Przywara) وسواها من المنشورات، وكذلك دروس هايدغر الأولى في فريبورغ -إن- بريسغو، التي سنُحلّلها لاحقًا. وإذا قارنّا موقف برتسوارا بموقف تيليش، فسنجد أنَّ كلًّا منهما كان عليه، لكي يتمكّن من توظيف حقل فلسفة الدِّين، أن يتغلّب على عدد من العوائق التي تختلف اختلافًا جذريًّا عند كُلٍّ منهما. فالمشكلة، عندَ برتسوارا، تكمن في معرفة الشروط التي يُمكن معها إدماج إرث المؤتمر الأول للفاتيكان وإدانة الحداثة في فلسفة الدِّين التي يمكن أن تكون مُدمجة تحت رعاية **مُماثلة الكائن** *analogia entis*، التي تشبه الشكل الكاثوليكي الأصلي[3]. أمّا تيليش فكان عليه، بعكس ذلك، أن يتحدّى الإدانة المُبرمة التي أطلقها بارت وغوغارتن بحق **قَبْلية** ترولتش الدِّينيّة، وعلى نحوٍ أعم بحق المشروع نفسه المُتعلّق بفلسفة الدِّين.

هذه هي بالتحديد الفكرة الأساسية في المُحاضرة التي ألقاها في 25 من كانون الثاني/يناير أمام الفرع البرليني **للجمعية الكانطية** *Kant-Gesellschaft*: «تخطّي مفهوم الدِّين في فلسفة الدِّين» (RS، 73-98). بعدها تحوّلت المُشاحنة الكلامية في مقالة «الكايروس Kairos» إلى مواجهة مباشرة مع غوغارتن، وأثارت ردودًا حادّة لدى هذا الأخير، وكذلك لدى بارت.

وسلّم تيليش للاهوتيين الجدليين بأنَّ «فلسفة الدِّين التي تبقى خارج الواقعة الدِّينيّة خالية أيضًا من المعنى مثل علم الجمال الذي يظلّ خارج الواقعة

(3) نجد في مؤلفات فلسفة الدِّين *Religionsphilosophie Schriften* لبرتسوارا إشارتين سريعتين (ص365 وص343) إلى المقالة التي خصّصها تيليش سنة 1924 لكتاب ترولتش في دراسات كانطية *Kant-Studien*. وقد دافع برتسوارا فيها عن «القَبْلية الدِّينية» التي بدت له أقرب إلى «مُماثلة الكائن بصفتها شكلًا كاثوليكيًا أصليًا» منها إلى موقف تيليش.

الجمالية، لأنَّ ذلك، في الحالتين، يعني أن الكلام على أمر تظلّ طريقة الوصول الوحيدة إليه مستحيلة» (RS، 73). والحال أنَّ ذلك يحدث كما لو أنَّ «الدِّين» لم يُفهم بصفته «دينًا»، بل بصفته تلقِّيًا للوحي الإلهي. إنَّ تيليش يُعيد هذا «الاعتراض الدِّيني على مفهوم الدِّين» (RS، 74) إلى أربعة دوافع أساسية، تشكّل رأسمال اللاهوت الجدلي، وتبدو بمنزلة تسويغٍ لإدانة لا تراجع عنها في حق أية فلسفة دينية مُتهّمة بالتسبُّب في أربعة تنسيبات: أنّ اليقين بالله يعود إلى اليقين الذاتي؛ وأنّ الله يُعزى إلى العالم؛ وأنّ الدِّين يتحوّل إلى متغيّر تابع للثقافة؛ وأنّ الوحي يتحوَّلُ إلى متغيّر تابع لتاريخ الأديان.

والسؤال التاريخي والنقدي هو معرفة مدى كون فلسفة الدِّين التاريخي قد رزحت تحت عبء هذه الإغراءات الأربعة لبناء اللاّمشروط على المشروط، أو، بعكس ذلك، مدى إمكان وجود فلسفة للدِّين قادرة على أن تُبيّن أنَّ اللاّمشروط لا يُعارِضُ مطالب العقلانية ومعاييرها.

وقد جزّأ تيليش، بطريقة بسيطة قليلًا، تاريخ فلسفة الدِّين الغربية، المعروف حتى الآن، إلى ثلاث مراحل: المرحلة العقلانية التي لم يكن فيها مفهوم الدِّين قد تَحَوَّلَ بعدُ إلى موضوع؛ والمرحلة النقدية التي احتلّ فيها الدِّين واجهة الأحداث؛ والمرحلة الحَدْسية أو الظاهراتية التي توارى فيها مفهوم الدِّين مجدّدًا لتحلّ محلّه مفاهيم جديدة مثل «المقدّس» أو «المُقتدر». وبدا أنَّ قراءته تؤكّد أكثر ممَّا تُبطل الشكّ في ما يتعلّق بالمُحاولات البروميثية والوثنية لبناء اللاّمشروط (المُطلق) على المشروط، من طريق التتابع أو من طريق الذوبان.

لكن هل آذَنَتْ هذه الأُطروحة بنهاية كلّ فلسفة الدِّين؟ لا، يجيب تيليش، لأنّه لا يزال بالإمكان وجود فلسفة للدِّين قادرة على إنصاف اللاّمشروط مبيّنة أنّه يؤسّس نفسه ويبني في الوقت نفسه كلّ أشكال المشروط. ومثل هذه الفلسفة تحمل كثيرًا على محمل الجدّ المآخذ الأربعة المُشار إليها آنفًا، وتحديدًا لأنّها تقدّر أنّها تستطيع دحضها. ونقطة انطلاقها على هذا الصعيد ليست، بالتحديد، هي المفهوم الإنساني جدًا لِـ «الدِّين» بل هي مفهوم اللاّمشروط. والخيار بسيط: «إمّا أن تُلغي الثقافة الدِّين، وإمّا أن يخترق الواقعي اللاّمشروط، الذي هو أساس الثقافة أو واقعها، من خلال كلّ وظائف الثقافة» (RS، 87).

وهذه المحاولة تقوم على افتراضين، منهجي وميتافيزيقي. فمن الناحية المنهجيّة، دعا تيليش إلى منهج «نقدي وحَدْسي» (RS، 87) يُوَفِّقُ بين النقدية الكانطية والظاهراتية الناشئة. وهو، من موقع المُطالبة بكلّ الإرث النقدي، يعزو مُختلف وظائف العقل إلى عدد مُماثل من أنماط العطاء. ومن الناحية الميتافيزيقية، قدّر أنَّ صراع الاستقلالية ضد التبعية لا يُمكن أن ينتهي بانتصار أُحادي للأُولى، لأنَّ ذلك قد يعني زوال المُطلق. ورُبَّما لا يستحق هذا الأخير اسمه إذا لم يكن قادرًا على الظهور بصفته بدايةً «متألِّهَة» لثقافة تحولّت كليًّا إلى ثقافة مُستقلة.

وبناءً على هذه المفارقة أراد تيليش أن يبني فلسفته الدِّينيَّة. وقد أشرت في مقدّمتي العامة إلى أنّ ابتكار فلسفة الدِّين مُنتَجٌ نموذجي من مُنتجات الحداثة. وفلسفة الدِّين، على وَفق الصورة التي فهمها بها تيليش، لا تصير فلسفة إلّا إذا أقَرَّتْ بأنَّها تدين بوجودها لِلعَقلِ المُستقلّ. لكنها لا تصير فلسفة دينية إلّا إذا أسّست مفهوم الدِّين على التصوّر المُتألِّه للّامشروط. وتقوم هذه الفرضية على أن «ليس الدِّين هو البداية والنهاية والوسط من كلّ شيء، بل إنّ الله وحده كذلك» (RS، 90).

وحين عرض تيليش «مُفارقته الإيجابية» على بارت وغوغارتن، كان يقدّر أنَّه قد وجد أرضية تفاهم بين اللاهوت الجدلي وتصوّره لفلسفة الدِّين. غير أنَّ الردود الحادّة لهذينِ اللاهوتيين المنشورة سنة 1923 بيّنت أنَّ ظنّه لم يكن في محلّه البتّة. فقد ألمع بارت إلى أنَّ تيليش، حين ادّعى مُصالحة اللّامشروط مع الثقافة المُستقلّة تحت راية التألّه، إنّما أراد إعادة بناء «فضاء مُسالم، ضجر إلى أقصى درجات الضجر، جدير حقًّا بشلايرماخر» (RS، 101). ثم اتّهمه، بمزيد من الخبث أيضًا، بأنَّه «لعب لعبة الغمّيضة cache- cache مع الكائن الهائل الضخم المتجمّد الذي هو 'اللامشروط' بدلًا من أن يتحدّث من غير مُواربة عن «الإله الخيّر» (RS، 103). إنَّ اللّامشروط لدى تيليش بدا قريبًا من الله الهيغلي والشلايرماخري قُربًا مثيرًا للقلق، وبعيدًا عن الله اللوثري والكيركيغاردي (RS، 105).

وردًّا على بارت، رفع تيليش التحدّي، مُشيرًا إلى أنَّ ما يُسَوِّغ الكلام على «اللّامشروط» هو أنَّ الأمر، في ظلّ الوضعية الثقافية المُعاصرة، يتعلّق بـ «المفتاح

الوحيد الذي يفتح به لنفسه ولسواه الباب المُقفل 'قُدس الأقداس' باسم 'الله'، لإلقائه فورًا بعد ذلك» (RS، 101). أمَّا غوغارتن فإنَّ إدانته لكُلّ علم روحاني باسم الدِّين الظاهر تبدو مُجانبةً لحقيقة كون بعض الحدوس الروحانية (الصوفية) تمتدّ جذورها إلى صميم الإيمان نفسه (RS، 96).

فلسفة الدِّين بصفتها علمًا للعقل

تسمح لنا هذه المُبادرات الأولى مع اللاهوت الجدلي بأن نميّز على نحوٍ أفضل الفرضيات المُضمرة في برنامج فلسفة الدِّين الموجودة في مقالة «فلسفة الدِّين» التي نشرها تيليش سنة 1925. وبالرَّغم من القيود والحدود التي تفرضها المُشاركة في نشر كتاب جماعي، قدّر تيليش دائمًا أنَّ هذا النص كان يشتمل على كلّ الحُدوس المُوجّهة لفكره، وهو ما أشار إليه أيضًا سنة 1959 في مقدّمة الطبعة الثانية. وكلّ نِتاجه، ولاسيّما طريقته في تحديد العلاقات بين الدِّين والثقافة، كان يرتكز على المقولة الآتية: «إنَّ الدِّين ليس وظيفة خاصة من وظائف العقل البشري الأُخرى الكثيرة، بل هو تجربة اللّامشروط في قلب كلّ الوظائف الأُخرى»[4].

الفلسفة بصفتها خِطابَ المعنى.

أقرّ تيليش بالتعارض الكانطي بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، لكنه فعل ذلك بإعطائه صورة التعارض بين الكينونة والقيمة، بين المعنى والصلاحية، وهو التعارض المشترك بين الكانطيين الجدد في باد Bade. إنَّ الفلسفة جزء من «العلوم العقلية أو العلوم المعيارية» المُتمايزة من العلوم التجريبية التي يُسمّيها في لغة الكانطية الجديدة «العلوم المادية» «ontiques» (*Seinswissenschaften*) [RS، 119؛ 12]. وليس للفلسفة، كما يفهمها تيليش، أن تهتمّ بالتحديدات القائمة بذاتها، فهي من الاهتمامات الحصريَّة للعلوم الوضعية. بل إنَّ مهمتها الأُولى هي تحليل كلّ فعل روحي بصفته «فعل الدلالة» (RS، 133؛ 45). وهي، بوصفها «نظرية بناء عالم الدلالات» أو «نظرية مبادئ الدلالة» (RS، 133، 46)، تهتمّ بكشف الأبعاد الثلاثة

(4) *Gesammelte Werke*, vol. I, Evangelisches Verlagswerk, 1980. p. 10 (trad. pers.).

التي نجدها في كلّ فعل روحي: «انسجام المعنى» (*Sinnzusammenhang*) الذي يربط المعنى بأفعال روحية أخرى، والمعنى اللّامشروط الذي «يؤسّسه»، وأخيرًا، المطلب اللّامُتناهي لـ «إنجاز» (*Sinnerfüllung*) المعنى.

وفي ضمن هذا التصوّر للفلسفة، تحتلّ فكرة **اللّامشروط** المكانة المركزية. فمن المُفيد ألّا يبحث فيها عن كلمة أُخرى للتعبير عن «**المُطلق**»، كما رأيناه يفعل بفلسفات الدِّين العقلانية المُندرجة في ميراث المثالية الألمانية. ورأى تيليش أنّنا عندما نُركِّزُ على تلقّي المعنى، على طريقة النظريات المعرفية الواقعية، ونُرَكِّزُ على إنتاج المعنى، كما يفعل، من وجهة نظره، المثاليون، أو على إنجاز المعنى، على طريقته هو، لا تكون هذه المعاني مُتساوية فيما بينها. فالمهمّ هو معرفة كون «الطبيعة غير المشروطة للدلالة ليست في حدّ ذاتها دلالة، بل هي أساس الدلالة» (RS، 133؛ 46).

وهذه الأُطروحة تستتبع تصوّرًا محدّدًا للعلاقات بين العناصر الصورية والمادية في تجربة المعنى، وهو تصوُّرٌ يستحضر التعريف الهايدغري لـ «الأنطو - ثيولوجيا». وإذا فضّلنا المنظور الكوني لتماسك المعنى، فإنَّ العنصر الصوري هو الذي يتفوّق: كلّ أشكال الدلالة تترابط بعضها ببعض لتشكّل أُفقًا وحيدًا للمعنى. أمّا إذا فضّلنا، في مقابلة ذلك، العلاقة على الأساس، فإنَّ «الطبيعة التي لا تنفد» (RS، 134؛ 48) للعلاقة هي التي تغلب: **اللّامشروط** وحده هو الذي يملك القدرة على إمداد التجربة بالمعنى والمضمون.

موقع فلسفة الدِّين في نظام العلوم

السؤال الأصلي، كما هو مطروح لدى جميع الكانطيين الجدد، ولاسيّما لدى كوهين وفيندلباند (Cohen et Windelband)، يتعلّق بالموقع الذي تحتلّه فلسفة الدِّين داخل نظام العلوم، أي في البِنية العامة للوظائف الروحية. وقد كان تيليش، منذ سنة 1923، قد وضع الأُسس لنظام العلوم الخاص به، الذي يسمح له بتحديد الوجه الإبستيمولوجي لفلسفته الدِّينيَّة[5]. فلِكُلِّ علم روحي ثلاثة أبعاد:

(5) Paul Tillich, *System der Wissenschaften*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1923.

بُعد فلسفي محض يتعلّق بحقل دلالي خاص وبمقولات خاصة بهذا الحقل؛ وبُعد تاريخي يهتمّ بطريقة تكوّن هذا الحقل وتطوّره على مرّ التاريخ؛ وبُعد منهجي هدفُهُ فهم الطريقة التي تربطه بحقول الدلالة الأخرى. إنَّ تقسيم العمل هذا موجود في كلّ مكان، على صعيد الحقوق أو على صعيد الأخلاق، في علم الجمال أو في الدِّين.

وعلى هذا الأساس يمكن بناء فلسفة للثقافة وللدِّين وتحديد العلاقة بينهما. وفي البداية ينبغي التصدّي للمُفارقة الآتية: فمن جِهة، على فلسفة الدِّين أن تُسَوِّغَ مشروعيَّة موقعها في نظام (نسق) العلوم؛ ومن جِهة أُخرى، يرتبط هذا النَّسق، ومعه الفكرة التي يكوّنها الفيلسوف عنه، بالحلّ الذي نضعه لمشكلة العلاقة بين الفلسفة والدِّين.

إنَّ فلسفة الدِّين جزء من علوم الروح، وهي علوم معيارية، بخلافِ العلوم المادية (ontiques). وهي، بصفتها عِلمًا معياريًا أو عِلمًا روحيًا، تهتمّ بالمعنى لا بالكينونة. وانسجامًا مع التكوين الثلاثي في كلّ علم روحي، نجدها «تنطلق من وظيفة عامة للروح (العقل) ومن الأشكال التي تتكوّن منها الأشياء داخل هذه الوظيفة، فتُبيِّن بطريقة نقدية تحقّق الجوهر في مُختلف اتجاهات التطوّر التاريخي، وتُقَدِّمُ الحلّ المنهجي الخاص بالمُشكلات المُنبثقة من مفهوم الجوهر وتاريخ الحياة الروحية» (RS، 120؛ 13-14).

وقد أثَّرتْ طريقة تيليش في تحديد علاقة فلسفة الدِّين بموضوعها في مُجادلته غوغارتن وبارت: «في الدِّين، تلقى الفلسفة موضوعًا يقاوم التحوّل إلى موضوع فلسفي» (RS، 117، 7). إنَّ فلسفة الدِّين لا تظلّ فلسفية إذا فوَّضت حلّ المشكلة إلى اللاهوت الذي قد يُصبح، بصفته «علم الوحي الإلهي»، المؤهّل الوحيد للكلام على الدِّين «الحقيقي»، أي الإيمان. ذلك أنَّ المسألة، عندَ تيليش، لا تتعلّق بمجرّد نزاع بين الكلّيات، بل تتعلّق كذلك بمشكلة أفضت إلى «أخطر الصراعات الثقافية وإلى أقوى الإبداعات الثقافية» (RS، 118، 9) في تاريخ الغرب.

إنَّ فلسفة الدِّين تركّزت، منذ البداية، في موضوع العلاقات بين الدِّين والثقافة، وصار من المُهمّ أن نبيّن سببَ عدم شَغْلِ الدِّين وظيفة روحية من بين

وظائف أُخرى، بل هو تجربة العنصر اللّامشروط في داخل كلّ الوظائف الأُخرى. إنَّ على فلسفة الدِّين، إذا فُهمت بصفتها «نظرية للوظيفة الدِّينيَّة ومقولاتها»، أن تُراعيَ نتائج العلوم الدِّينيَّة، وأن تنفتح في الوقت نفسه على اللاهوت بصفته «عرضًا معياريًا ومنهجيًا للتحقّق الملموس لمفهوم الدِّين» (RS، 120؛ 14). غير أنَّ ذلك لا يفضي، في أية حال، إلى الانضمام إلى تخصّصات تقع خارج نطاق الفلسفة. بل إنَّ تيليش يقترح، بعكس ذلك، علاقة حلقة مفرغة بين اللاهوت، الذي ينبغي أن يقتبس من الفلسفة المفهوم العام للدِّين، والمفهوم المعياري للدِّينِ كما صاغه اللاهوت. على أنَّ كلًّا منهما يحتاج إلى وظيفة وساطة مؤرّخ الأديان. إنَّ المحادثة الثلاثية بين التخصّصات الثلاثة لا تنطوي على أيّ شيء عارض لأنَّها تسمح بإبراز مميّزات البِنية الإبستيمولوجيَّة لكلٍّ منها. ذلك أنَّ التاريخ الروحي للأديان وفلسفة الدِّين بالمعنى الصحيح للكلمة واللاهوت على علاقة جدلية وتفاعل دائم بينَها، ولا يُمكن أن يُفهم أيٌّ منها بمعزل عن الاثنين الآخرين.

ويستتبع ذلك أيضًا تأويلًا محدّدًا للعلاقة بين فلسفة الدِّين والميتافيزيقا؛ وليست الميتافيزيقا، عندَ تيليش، علمًا يمكن إحداث تعارض بينه وبين العلوم الأُخرى، بل هي لا تعدو أن تكون مبتغى اللّامشروط في حقل الأنشطة النظرية. إنَّ تيليش يقدّر، هو أيضًا، مثل راهنر، أنَّ الميتافيزيقا ليست سوى فلسفة الدِّين، لأنَّها راسخة الجذور في الفعل الروحي الذي تتجه فيه الروح نحو اللّامشروط. وفلسفة الدِّين التي تُعلن هُويّتها هي وَحدَها يمكن أن تمنع الميتافيزيقا من التقهقر إلى وضعية علم مزيّف!

المقتضى النقدي والجدل المنهجيّ الميتامنطقي.

هذا التحديد للوجه الإبستيمولوجي لفلسفة الدِّين له آثارٌ مُهمّة في حل المشكلات المنهجيَّة. لقد عكَفَ تيليش ابتداءً على الطعن في المناهج غير المُتجانسة التي لا تُنصف المكانة الإبستيمولوجيَّة لفلسفة الدِّين، بالصورة التي حُدّدت بها؛ والمقصود بذلك المناهج المُقتبسة تارة من العلوم التجريبية أو العلوم القائمة بذاتها (المنهج التجريبي) وتارةً من اللاهوت العقدي (فوق الطبيعي) ومن الميتافيزيقا (المناهج العقلانية).

إنَّ التفحّص النقدي للمناهج التكوينية المُستخرجة من علم النفس وعلم الاجتماع أو من تاريخ الأديان يُبيّن أنّها تُضمر فهمًا لجوهر الدِّين لا تَقدِرُ على التعبير عنه. وهكذا، «من أجل البتّ في مدى وجوب أن تُراعى البوذية أو أية حركة دينية أُخرى لتحديد جوهر الدِّين، يجب أن يتقرّر قبل ذلك المقصود بالدِّين» (RS، 123؛ 21) أمّا المنهج اللاهوتي، من جِهته، فهو يرتكز على مفهوم ديني معياري، مأخوذ من تجربة دينية خاصة. وإذا حاول اللاهوتي المماثلة بين هذا المفهوم المعياري وجوهر الدِّين، فهو يخلط خلطًا غير مشروع بين المقولات. والعيب الأساسي الذي يراه تيليش في المناهج العقلانية هو أنَّها تتوجّه نحو الموضوع الدِّيني دون أن تنتبه إلى أنّ «اللّامشروط لم يُقَدَّم إلينا إلّا على شكل أفعال دينية» (RS، 124؛ 24).

وهذا التفحّص النقدي يُبيّن، اعتمادًا على مبدإ المُخالفة *a contrario*، ضرورة وجود منهج مستقل يُوافِقُ تعريف فلسفة الدِّين، ويميّزه تيليش بميزتين: الأُولى مُرتبطة بالنقدية الكانطية: إذ هي تطمح إلى استخراج المبادئ المشكّلَة للدلالة من واقعة روحية معيّنة، فتصير نقدية. وإذ تجد نفسها مرغمة على إحالة كلّ تجربة خاصة للمعنى على أُفق أشمل، فإنّها تستدعي مصادر الجدل. إنّ تيليش يتحدّث عن منهج جدلي ونقدي، أمين كذلك على المطلب الكانطي والهيغلي للعقل. ولذلك، فإنَّ المُهمّة الأساسية «لفلسفة الدِّين النقدية» لديه (RS، 126؛ 28) هي أن يُبيّن كيفيَّة إمكان الدِّين أن يمضي بكلّ أشكال الدلالة نحو وحدتها النهائية وبالتحديد من خلال ربطها بأساسها: اللّامشروط.

وتصطدم هذه الفلسفة، خلال مسارها هذا، بصعوبة أساسية: الدِّين نفسه يُبدي مقاومة حصر دوره في مجرّد صِلةٍ لإنجاز تركيب بين وظائف الروح. أفلا يُجبرنا التمييز بين الشكل والمضمون على قبول شكلانية فارغة، تُهمل مضامين التجربة الدِّينيَّة؟ وهل يستجيب مثل هذا المنهج لغيرية المقدّس الجذرية، كما يصفها رودولف أوتو؟ إلّا أنَّ تيليش، من موقع معرفته وطأةَ هذا الاعتراض، أشار إلى أنّ المنهج الذي لا يستوعب مفاهيم غير شكلية مثل «النعمة»، و«الوحي»، و«المسّ الشيطانيّ» لا يرتقي إلى مستوى الظاهرة الدِّينيَّة.

وعلى المنهج النقدي أن يدمج بعض إسهامات المنهج الظاهراتي والمنهج

البراغماتي من غير أن يضيّع في ذلك الروح النقدية. هذا الخيار الذي يقاوم إغواءات الظاهراتية والبراغماتية، وهو يسبح في بحرها، يستند إلى تحليل دقيق لوضعيتنا التاريخية يُوجزه تيليش على النحو الآتي: «الوضعية الروحية النقدية والجدليّة تقع بين الوضعية الظاهراتية والوضعية البراغماتية. إنَّها فقدت وحدة عالم اليقين المباشر، لكنها ليست مهيّأة للاستسلام بسهولة لموجة الذاتية الدِّينامية. إنَّها تُؤمن بعقل مُفارق وبصلاحية الدلالة؛ لكنها لا تستطيع أن تُدركها وتحدسها في حقيقتها المادية؛ بل إنَّ عليها أن تكتفي ببنائها بطريقة نقدية انطلاقًا من الشكل» (RS، 129؛ 35).

وفي مُقابلة ظاهراتية هوسرل وبراغماتية جيمس، جدَّدَ تيليش مرافعته الكانطية دفاعًا عن منهج نقدي وجدلي قادر على تخطّي ذاته. والأمر يتعلّق، كما يقول، بـ «موقف بطولي يفضّل خواء الصورة المحض على الامتلاء الروحاني للجواهر السكونية التي لا تملك القدرة على الإقناع أو على الامتلاء البيولوجي للقوانين الدِّيناميكية للطبيعة، القوانين غير المُرتبطة بأيّ شكل» (RS، 129؛ 36).

إنَّ المنهج النقدي والجدلي يتحوّل، بوساطة هذه الترتيبات الإعدادية إلى منهج «ميتامنطقي (ميتالوجي) (métalogique)» (RS، 130؛ 37). وهو، مع بقائه أمينًا للمتطلّبات «المنطقية» للعقلانية النقدية، يريد أن يتخطّى شكلانية الوظائف والمقولات وأن يُراعي فحوى المعنى. إنَّ الواقع عُمومًا، والواقع الدِّيني خُصوصًا، ليسا سوى الالتقاء الجدلي الحيّ بين العناصر الشكلية والعناصر «المادية» المكوّنة لأية دلالة. وعلى خلاف الظاهر، يتضمّن المنهج الميتالوجي، هو أيضًا، عنصرًا رمزيًّا وحَدْسيًّا: اليقين بأنَّ العقل وحده هو الذي يمنح الكينونة معنًى.

جوهر الدِّين: اللّامشروط والمشروط

يَسمَحُ لنا المنهج الميتالوجي بتقديم إجابة عن سؤال جوهر الدِّين، الذي يطرح مباشرة مُهمّة توضيح علاقات الدِّين بالثقافة. وافتراض التفوّق المتدرّج للدِّين على الثقافة لا يكفي، كما لا يكفي الاكتفاء بمجرّد التجاور. وإذا نظرنا في مجمل الأعمال التي تتكوّن فيها دلالة ما نظرية أو عملية أو جمالية، فسنكتشف فيها، استنادًا إلى تيليش، التطلّع الكوني نفسه إلى «فحوى المعنى» اللّامشروط (*Bedeutungsgehalt*) (RS، 138؛ 59). وفي جميع الحالات، سواء أتعلّق الأمر بالقيمة اللّامشروطة للحقيقة في الحقل النظري أو بالقيمة اللّامشروطة للشخص بصفته مادّةً للاحترام وبصفته صاحِبَ حقوق في المجال الأخلاقي الحقوقي، أم تعلّق الأمر بالتطلّع إلى حبّ غير مشروط في المجال العاطفي، يظل الدِّين متضمَّنًا فيها جميعًا.

ويرفض تيليش، باسم منهجه «الميتالوجي»، أن يميّز بين جوهر الدِّين وحقيقته. وإذا كانت لدينا أسباب كثيرة لنجعل «الوظيفة الدِّينيَّة» الوظيفة التي تؤسِّس كلّ تجربة دلالية، فلا حاجةَ إلى البرهنة على حقيقتها بأدلة ميتافيزيقية أو أخلاقية أو براغماتية؛ فالسؤال عن حقيقة الدِّين يجد جوابه بمجرّد تحديد جوهره بصفته هدف الدلالة غير المشروطة. وما دامت قيمة الحقيقة، شأنُها شأنُ كلّ تجارب المعنى الأُخرى، تجد أساسها في الهدف «الدِّيني» لمعنى ما غير مشروط، «فإنَّ سؤال الحقيقة لا يكون له معنى إلّا على أرضية الدِّيني» (RS، 141؛ 65).

وتَنجُمُ عن هذا الحلّ لمسألة جوهر الدِّين خمس نتائج تتقدَّم في صورة أزواج مُتقاطبة، وتنتشر على شكل دوائر متراكزة من ضَيِّقٍ إلى أضيق.

الدِّين والثقافـة.

الدائرة التي هي أكثر الدوائر اتساعًا مؤلّفة من التقاطب الأساسي بينَ الدِّين والثقافة.

1. إذا كانت كلّ «تحليلات الدلالة هي تحليلات الكينونة» (RS، 141؛ 65) فبالإمكان ألّا تزيد إضافة «أنطولوجيَّة» على «مجرّد التحليلات الدلالية».

فالمسألة لا تُصبح إذن هي المسألة «الواقعية» المتعلّقة بالعلاقة بين المعنى والكينونة، بل تُصبح المسألة «النقدية» المتعلّقة بعلاقة الدِّين بالثقافة. هنا يُمكن أن نتثبّت من المكوّن الجدلي في المنهج الميتالوجي. وإذا حدّدنا، في الحقيقة، الثقافة بأنّها «توجّه نحو الأشكال الفردية للدلالة ونحو وحدتها»، وحدَّدْنا الدِّين بأنَّه «توجه نحو المضمون اللّامشروط للدلالة» (RS، 134؛ 49)، فإنَّ العلاقة بين الهدف الثقافي للمشروط، ولوحدته، والهدف الدِّيني لـ **اللّامشروط** تُصبح جدلية جدًّا.

وتجد هذه الجدلية تعبيرها في أُطروحةِ أنَّ «كل فعل ثقافي يحتوي دلالة لامشروطة»، ولهذا فهو، بصفته فعلًا دلاليًّا، يرتكز على الدلالة اللّامشروطة. فما هو «ديني في جوهره» لا يحتاج إلى أن يكون «دينيًّا قصدًا وعمدًا»، والعكس صحيح، وَمن هنا تأتي الطبيعة الجدليَّة جدًّا لعلاقتهما. «**فالدِّيني حاضر جوهريًا إذن في الفعل الثقافي، في حين أنّ الثقافي حاضر شكليًا في الفعل الدِّيني**». إنَّ الثقافة هي زبدة كلّ الأفعال الروحية التي تتجه نحو تحقيق أشكال خاصة لوحدتها. وإن الدِّين هو زبدة كلّ الأفعال الروحية التي تتجه إلى الإمساك بالجوهر اللّامشروط للمعنى من خلال إتمام الأشكال الخاصة لوحدتها». (RS، 135؛ 50).

وحين نُشير إلى التكاملية الضرورية بين الدِّين بصفته «توجيهًا للعقل نحو الدلالة غير المشروطة» والثقافة بصفتها «توجيهًا للعقل نحو الأشكال المشروطة» (RS، 141؛ 67)، فإنَّ ذلك يسمح لنا بأن نفهم على نحوٍ أفضل سببَ عدم عَدِّ الدِّين وظيفة دلالية («شكلًا رمزيًّا»، بالمعنى الذي قصده كاسيرر) إلى جانب وظائف أُخرى. وإذا جعلنا منه «منطقة خاصة من مناطق النفس البشرية»، بحَسَب ما يفترض شلايرماخر، فإننا نجازف في وضع «الثقافة الدِّينيَّة» موضع تعارض مع تعبيرات ثقافية أُخرى. فننسى حينئذٍ أنَّ الدِّين، لا يمكنه، بالتحديد لأنَّه يُمارس وظيفة تأسيسية في حقل الدلالة، أن يكون وظيفة دلالية إلى جانب وظائف أُخرى. وفرضيَّةُ أنّ «الثقافة هي الشكل التعبيري عن الدِّين، والدِّين هو محتوى الثقافة» هي وحدَها التي تُنصف تمامًا العلاقة الجدلية بين الثقافة والدِّين (RS، 142؛ 68).

2. لا يجهل تيليش أنَّ هذه الصيغة تُثير من المشكلات أكثر مما تحلّ. فهو يتساءل خصوصًا: لماذا لم يكن الدِّين والثقافة متفاهِمَيْنِ في التاريخ إلّا نادرًا

جدًا. فهذه العلاقات الصراعية (التي تميّز في الأقل التاريخ الغربي الحديث، وتاريخ حضارات أُخرى بنسبة أقل بكثير)، ناجمة عن أنَّ للثقافة ميلًا قويًا إلى الدفاع عن استقلالها ضد الدِّين. أما الدِّين، من جِهته، فهو يحرص على إبقاء الثقافة تحت سيطرته وعلى استخدامها لغاياته الخاصة.

فإذا حلّلت، على هذا الأساس العلاقات التي تُقيمها الثقافة مع الدِّين تحليلًا منهجيًا، فإنَّ ذلك يُفضي إلى ثلاثة تأويلات مُمكنة: التأويل **المتألّه** الذي يهتمّ بالطريقة التي استثمَرَ بها المضمونُ المعنويُّ في اللّامشروط الأشكالَ الثقافيةَ إجمالًا؛ أو التأويل الذي يفضّل **الاستقلالية الثقافية**، القائلة بالفصل الجذري بين الحقلين؛ أو ردّ «العنجهية الدِّينيَّة» (RS، 143؛ 71) على هذه **العنجهية الثقافية: التبعية**.

وبدلًا من أن نفترض أنَّ التبعية، في الأساس (وهو ما يسمّيه مارسيل غوشيه الغيرية الجذرية لـ «الدِّين الأول»)، تمارس سلطة مُطلقة، بانتظار أن تستولي الثقافة على أرض أكثر أهمية وتُمارس عليها استقلاليتها، حابسةً الظاهرة الدِّينيَّة داخل المجال الخاص، قدّر تيليش أنَّ الصراع بين الاستقلالية الثقافية والتبعية الدِّينيَّة ثمرة نموذجيَّة من ثمار الحداثة. ولأنّ الاحتكام إلى الله (théonomie) هو «العلاقة التي تناسب جوهر الدِّين والثقافة» (RS، 143؛ 71)، فإنَّ المهمة الأساسية لفلسفة الدِّين تكمن في توضيح «نظامهما الاحتكامي إلى الله». وما دامَ الأمر يتعلّق بصراع تاريخي يتعذّر حلّه، فإنَّ هذه المُهمّة لا تقبل الاستكمال وينبغي مِن ثَمَّ استئنافها وتجديدها عصرًا بعد عصر. إنَّ «فلسفة الدِّين المُحتكمة إلى الله» (RS، 169؛ 130) عند تيليش أرادت أن توفّر لنا الأدوات المفهومية التي تجعلنا قادرين على إدارة هذا الصراع على نحوٍ أفضل.

الإيمان واللّاإيمان

على خلفية هذه الثلاثيَّة (الاستقلالية، والتبعية، والتألّه)، بسط تيليش العناصر البِنيوية الأخرى لجوهر الدِّين. فالقُطبية التأسيسية الثانية لجوهر الدِّين هي العلاقة الخاصة التي يُقيمها **الإيمان** الدِّيني مع **اللاإيمان**. ففي فعل الإيمان ينجلّى هدف **اللّامشروط**. وينبغي عدم الخلط بين هذا الفعل وهدف الأفعال

المعرفية والنظرية، ولا بينه وبين الطاعة أو الخضوع العملي لشخص موثوق به، ولو أبدى روابط قُربى ومُشابهة مع هذه الأفعال الأُخرى.

وما يخصّص فعل الإيمان هو إدراك استحالة مَوْضعة اللّامشروط بما هو كذلك. من هنا الأهمية الحيوية لـ الرموز بالنسبة إلى الدِّين. ومنذ أن حدَّدَ تيليش جوهر الدِّين تحديدًا عامًّا، كان قد لفت الانتباه إلى أنّ رفع المشروط إلى اللّامشروط يتطلّب توسّطًا رمزيًّا. ومن غير أن تفرغ التصوّرات الدِّينيَّة مغزاها الحقيقي، توفِّر لنا الرموز وحدها الكلمات لقول حقيقة اللّامشروط، بحيث إنَّ «الرغبة في التحدّث عن الدِّيني بطريقة غير رمزية هي رغبة لا دينية» (RS، 141؛ 64).

وفي مقابلة ذلك، يُعَدُّ «الإيمان هو التوجّه نحو اللّامشروط من خلال رمز مأخوذٍ من المشروط» (RS، 144؛ 72). فحيث لا توجد «رموز للإيمان» لا يوجد إيمان! إنَّ فعل الإيمان يستهدف أشياء تُعَدُّ «مقدّسة»، وهو لا يَعُدُّها «مقدّسة» إلّا لأنَّه يراها رموزًا لـ اللّامشروط الذي لا يُمكن إدراكه.

وكما أنَّ فعل الإيمان لا يُختزل في الإقرار بصدق قضية ما تناسبيًّا، كذلك لا يرتدّ اللّاإيمان إلى النفي النظري لوجود الله. بل هو، بعكس ذلك، يُناسِبُ قراءة خاصة للاستقلالية الثقافية التي لا يُمكن أن تقبل أن يُفلِتَ نِتاج روحي من سلطانها. غير أنَّ ذلك لا يقودها، بالضرورة، إلى رفض الرموز الدِّينيَّة؛ ولهذا فإنَّ استراتيجيَّة أكثر فاعلية تكمن في أن نجعلها تجلّيات للإبداعية الثقافية ولا شيء سواها. ومن البديهي، عندَ تيليش، أنَّ أفضل دفاع عن الدِّين لا يتمثَّل في عزل رموز الإيمان الدِّيني داخل «الكنائس»، بل ينبغي، بعكس ذلك، باسم «التركيب المتألّه»، تجاوز الفهم التابع الكامل للإيمان وكذلك الفهم المستقل على نحوٍ خالص للثقافة.

الله والعالـم.

إذا «كان الفعل الذي يُدرك اللّامشروط فعل إيمان»، وإذا «لم يكن بالإمكان إدراك اللّامشروط خارجه»، فإنَّ «الله» هو الاسم الوحيد المُمكن لتعيين موضوع

هذا الفعل: «في فلسفة ميتامنطقية للدِّين، لا يُمكن الحديثُ عن الله إلّا في حدود تقريبه من الفعل الدِّيني» (RS، 145؛ 75). ينبغي إذن أن نطبّق على المفهوم الدِّيني لله الأطروحة المتعلّقة بالطبيعة الرمزية كليًّا للغة الدِّينيَّة. إنَّ «الله» هو أيضًا رمز لكنه رمز لا عِوَضَ له، «'الله' رمز اللّامشروط، تمامًا كما أنّ الإيمانَ بما هو فعل ـ لا بصفته أساسًا ولُجّة للفعل ـ هو فعل رمزي. وليس الله نفسه هو الأساس الذي يتقوّم فيه فحَسْب، بل هو أيضًا لُجّته الخاصة» (RS، 143؛ 76).

والإيمان أمر لا يُمكن أن يُفهم، مثلما هي الحال في الجانب «الذاتي»، خارج علاقته الجدليَّة بالإيمان، وكذلك هي الحال في الجانب «الموضوعي»، حيث لا يُمكن إعطاء فكرة اللّه معنى من غير ربطها بفكرة العالم. والحال أنَّ فكرة معيّنة عن استقلالية العالم تختزل الله في مجرّد «طوق نجاة» عند الحاجة، إلّا إذا أُذيبَ فيها كليًّا. أمَّا التبعية، من جِهتها، فتكون بإقامة عالم إلهي إلى جانب العالم، أو بالأحرى خلفه (*Hinterwelt*، العالم الماورائي بالمعنى النيتشي)، أو فوقه. ويعود إلى التألّه أن يُبيّن لنا طريق التحديد الصحيح لعلاقة الله بالعالم: «التألّه يعرف الطبيعة الجدلية داخليًّا لمفهوم الله. إنه يخترق تركيب أشكال العالم ولجّته، العالم الذي ليس ما دون العالم وليس ما فوقه *n'est ni intramondain ni supramondain*؛ إنّه يخترق الشكل المُكتمل للعالم من غير أن يكون أبدًا شكلًا خاصًا إلى جانبه» (RS، 146؛ 78).

جدلية المقدّس والمدنّس.

هذه النظرة إلى التألّه (théonomie) توفّر لنا مفتاح الثنائيَّة القطبيَّة الرابعة، جدلية المقدّس والمدنّس (الدنيوي)، المستوحاة بوضوح من أعمال رودولف أوتّو. إنَّ هذه المسألة تكْمن في معرفة سبب تجلّي علاقة اللّامشروط بالمشروط، على الصعيد الظاهري، من خلال التعارض بين المقدّس والمدنّس، وهو تعارض نعثر عليه في كلّ تجلّيات الإنسان المتديّن عندَ تيليش، «الفعل الذي يُنجز دلالة أو شيئًا ذا دلالة يُصبح مقدّسًا في حدود كونِهِ أن يكون قوام الدلالة غير المشروطة؛ ويكون مدنّسًا إذا لم يعبّر عن الدلالة غير المشروطة» (RS، 146؛ 78-79).

ويتميّز وعيُ المقدَّس بطبيعته المُتخارجة (ekstatique). فهو يسمو، في الجانبين الذاتي والموضوعي، بالمُعطى المباشر، سعيًا إلى «تحقّق دلالي مُطلق».

ويضعنا ذلك، في الوقت نفسه، في مواجهة «لُجّة دلالية» يكون فيها «المقدّس» أو الشخص «المقدّس» هو نقطةَ الالتقاء.

هنا أيضًا يتمثّل السؤال الحاسم عن معرفة كيفيَّة تمثُّل العلاقة المُتخارجة في نظام استقلال ذاتي أو نظام تابع أو متألّه. إنَّ التبعية تُفضي إلى تفسير فوق طبيعي للمقدّس الذي يطرح حقيقة «مقدّسة» مميّزة إلى جانب الحقيقة المدنّسة. أمّا في نظام الاستقلال الذاتي، فإنَّ المقدّس لا يوجد إلّا على شكل تطلّع مثالي إلى حياة أكثر «قدسية» من تلك التي نحياها حاليًا. إنَّ التألّه وحده يُواجهنا بمفارقة المقدّس التأسيسية. و«في التألّه المثالي، تُصبح كلّ حقيقة مشحونة بالدلالة حقيقة مقدّسة، وكلّ فعل دلالي هو فعل مقدّس. غير أنَّ التألّه المتحقّق هو مملكة الله المحقّقة، أي أنّه رمز وليس حقيقة» (RS، 146؛ 79).

الإلهـي والشيطانـي.

بقي علينا أن نُدخل قُطبية أخيرة مرتبطة باكتشاف أنَّ المقدّس نفسه يتميّز بثنائية قوية متأصّلة. فالغيرية التي تتجلّى فيه تبدو تارة «إلهية» وأخرى «شيطانية»، من غير أن تتمكّن من الإفلات من هذا الجدل الأساسي. وحيث توجد «النعمة» يوجد أيضًا «المسّ الشيطاني». ويُقرّ المقدّس الهدّام، السلبي بوجود إمكان يندرج هو نفسه في صلب الدِّين، أن نجد مقاومة لا حَدَّ لها للشكل اللّامشروط. فلا يُمكن أن يوجد «الله الخير» من غير «الشيطان»، لأنَّ ثنائية الإلهي والشيطاني تندرج في جوهر الدِّين بالذات كما يستهدفها **اللّامشروط**. و«يملك الشيطاني كلّ أشكال تجلّي المقدّس، لكنه يملكها تحت راية الاعتراض على الشكل غير المشروط، ويملكها بنيَّة التدمير» (RS، 149؛ 84، trad. mod).

ولأنّ قُطبية الإلهي والشيطاني مكوّن بنيوي لجوهر الدِّين، عُني تيليش بالحذر من تأويلها تأويلًا خارقًا للطبيعة. وبِقَدْرِ ما نحتاج إلى فهم الأسباب التي جعلت بعض الأديان تندفع إلى تقديم قرابين بشرية لآلهة متعطّشة للدم، مثل مولوخ الكنعاني (Moloch)، ينبغي تجنُّب كلّ ثنائية دينية وميتافيزيقية قد تؤدي إمّا إلى وضع مصدر الخير في تعارض مع مصدر الشر، وإمّا إلى بناء علم شيطاني هذياني شيئًا ما. فأمّا العقل النقدي فيُعدُّ «الشيطاني مبدأ لكنه ليس فكرة» (RS،

149؛ 85). أمّا التركيب المتألّه، فهو يستند إلى ميثاق محدّد جدًا بين الدِّيني والدنيوي اللذين يوحّدان قواهما لمقاتلة الشيطاني (RS، 150؛ 86).

معايير القراءة الفلسفية للتاريخ الديني

حين كنا نحدّد مميّزات الوضع الإبستيمولوجي لفلسفة الدِّين عند تيليش، بدا أنَّ هذه الفلسفة، كما رأينا، لا يُمكن أن تكتفي بتحديد جوهر الدِّين. إذ إنَّ عليها، بصفتها «علم الروح»، أن تهتم أيضًا بمختلف الأشكال التي تجسّد بها هذا الجوهر في التاريخ. ويُمكن الفيلسوفَ، في الأقل، أن يؤمِّنَ لمؤرّخ الأديان، من غير أنّ يحلّ محلّه، مناهج قراءة ممكنة ترتبط مباشرة بالطريقة التي يحدّد بها جوهر الدِّين. هذا ما كان يقصده تيليش حين تحدَّثَ عن «بناء تاريخ الأديان من زاوية تاريخ العقل» [*geistesgeschichtliche Konstruktion der Religionsgeschichte*] (RS، 150؛ 87، trad. mod).

إننا، في الحقيقة، بإزاء مجرّد «تشييد»، بإزاء نوع من أنواع النَّمُوذَج الاستكشافي. إنّ هذا التشييدَ يقومُ على قطبية جديدة بين موقفين أساسيين تُحدِّدُ المنافسة بينهما الدِّينامية الداخلية للتطوّر الدِّيني للبشرية. وهو كذلك يحدث تعارضًا من جِهة بين الموقف التقديسي، الذي ينتقي الأشياء أو الأشخاص الذين يبدون أكثر الأشخاص أهليَّةً ليكونوا قِوام المقدّس، وبين الموقف الذي يسمّيه تيليش الثيوقراطي من جِهة أُخرى، وهو الموقف الذي يتبيّن داخل هذا الميل إلى التقديس خطر شيطنة اعتزِم محاربتها باسم الإلهي.

ولا تحمل لفظة «الثيوقراطية» هنا المعنى السياسي المُعتاد. ولا يريد تيليش، بلا شكٍّ، أن يُعَوِّضَ السلطة السياسية بسلطة آيات الله أو طالبان. بل يتعلّق الأمر، بالأحرى، بالنقد النّبوي لديانة محدودة أو فاسدة، وهو النقد الذي يجد امتداده في الحرب التي شنها الإصلاحيون على عبادة القدّيسين وصكوك الغفران عند بداية الحداثة.

وبدلًا من أن يدخل هذان الموقعان في علاقة التعارض بلا قيد أو شرط، يُصبح أحدُهُما شرطًا للآخر، بحسب ما تبيّنه المُقارنة بالعنصر الروحاني الذي يؤدّي دورًا جوهريًا في جميع الأديان. إنَّ التصوفي (mystique) يُشاطِرُ الموقف

«الثيوقراطي» حرصه على الارتفاع فوق ضغوط اللُّغة والعبادة، لكنه يبقى، على نحوٍ أساسي، رهين الموقف التقديسي.

يُوجز تيليش إعادة بنائه الفلسفي لتاريخ الأديان بتأثير هذه القُطبية الأساسية، مبتدئًا بـ «الدِّين الطبيعي» الذي هو، في الحقيقة، دين اللّاتميّز التقديسي، الذي يُوجد المقدّس من أجله في كلّ شيء، مرورًا بديانات الشريعة التي تضع البشرية في مُواجهة مطلب لانهائي، والتصوّف الجذري الذي يعلو فوق الرموز التقديسية الطارئة، وكذلك فوق الفروض الشرعية سعيًا وراء الاتّحاد مباشرة مع الإلهي. إنَّ تيليش، من موقع إقراره بأنَّ التصوّف هو «النقد الكبير - النقد الحاسم من وِجهة نظر تاريخ الدِّين - للشرعيَّة الثيوقراطية الفارغة، مستقلة كانت أو تابعة» (RS، 153؛ 94)، يرفض أن يراهُ التعبير الأرقى عن الوعي الدِّيني. ذلك أنّ علينا، بعكس ذلك، أن نبْحَثَ عنه في تركيب غريب بين المقدّس المجرّب والقداسة المطلوبة. هذا التركيب هو ما تعنيه عبارة «دين المفارقة» أو عبارة «دين النعمة» (RS، 153؛ 94).

وقبل أن نحدّد مميّزات هذه القراءة الفلسفية لتاريخ الأديان على نحوٍ أدقّ، سنقول كلمتين عن التحديدات الأُخرى التي تظهر في هذه القراءة الفلسفية لتاريخ الأديان. فإن التفتنا نحو فكرة الله فسنشاهدُ خطًّا تطوّريًا يبدأ بـ تعدّد الآلهة الأول لكي يتفكّك داخل التوحيد المتصوّف الذي يجب ألّا نخلط بينه وبين التوحيد الإقصائي الذي يُعَدُّ نِتاج الموقف الثيوقراطي المحض.

وتنعكس التمايزات أنفسها على تصوّر الإيمان. فإيمان الموقف التقديسي الصِّرف يرى المقدّس موجودًا في كلّ شيء. غير أنَّ الموقف الثيوقراطي يبدّد أوهام هذه السذاجة البدائية، مُوضحًا جانب الخُرافة الذي ينطوي عليه هذا الإيمان. ويرى هذا الموقف، كما هو الشأن بالنسبة إلى الوعي الدنيوي الذي يطالب باستقلاله، أنّ الخرافة هي النسخة الشيطانية من الإيمان. هنا أيضًا، يمثّل التصوّف مُحاولة لتجاوز الإيمان البسيط باسم التجربة الحيَّة للاتحاد بالإلهي.

وأخيرًا، بفضل العلاقة الجدلية بين الدِّين والثقافة، تؤدّي إعادة بناء تاريخ الأديان إلى نظرة محدّدة للتاريخ الثقافي. إنَّ غرضها يتمثّل في الكشف، في السيرورات الثقافية أنفسها، عن أوجه الشبه الملحوظة مع التوتّر بين الموقف

التقديسي والموقف الثيوقراطي. وأوجه الشبه هذه لا تتعلّق بنقطة الانطلاق («اللاتميّز التقديسي») ولا بالنهاية المُثلى للتطوّر الدِّيني. ففي «اللاتميّز التقديسي» (الذي يُطابِقُ «الديانة الأولى» لمارسيل غوشيه) لا مكان أيضًا لثقافة مُستقلة، مُتمايزة من الدِّين؛ وفي «دين المفارقة» لا تغدو الثقافة محتاجةً إلى الدفاع عن استقلاليتها ضد التبعية الدِّينيَّة.

وبين هذين الموقفين المُتطرّفين، ابتكرت الثقافة المُرادف الخاص بها لكلٍّ من الموقف التقديسي، والموقف المتصوّف والموقف الثيوقراطي. فالمُرادف الثقافي للموقف الإيماني هو الاحتفال الحماسي بالطبيعة الخلّاقة التي لا تنضب للعقل البشري. أمَّا وحدة الوجود فهي تشكّل نوعًا من أنواع التماثل الثقافي مع النزعة التقديسية، في حين أنَّ «نظير» «analogon» الموقف الثيوقراطي هو العقلانية النقدية. ومهما بدا الأمر غريبًا، فإنَّ تيليش رفض حصر التوتّر بين وحدة الوجود والعقلانية النقدية داخل تاريخ الفلسفة ليجعله توتّرًا يُوجد خلف كلّ دينامية ثقافية. و«مثلما يتحرّك تاريخ الأديان داخل قُطبية التقديس والثيوقراطية، فإنَّ تاريخ الثقافة، إذا ما أخذناه في مقصده النهائي، يتحرّك داخل التعارض القائم بين وحدة الوجود والعقلانية النقدية» (RS، 156؛ 101).

ومن البديهي أنَّ العقلانية النقدية أفضل حليف لثقافة تُريد أن تكون مستقلة في صورة مُطلقة و«مُتحرّرة». إنَّ المسألة كلها تكمن في معرفة مدى كونها ستنتهي، عاجلًا أو آجلًا، إلى التراجع والانتكاس إلى مجرّد مذهب طبيعي.

ديـن المـفـارقـة

هنا بالتحديد، يطرح مُجَدَّدًا مفهوم «دين المفارقة»، وهو الوحيد القادر على تحقيق تركيب متألّه تحقيقًا كاملًا. إنَّه، وهو يصادف الله الواحد الأحد في الديانة التوحيدية، يقتبس من التعدّدية التقديسية رمزًا محدّدًا، وهو الرمز الوحيد الذي يعبّر تمامًا عن المفارقة الدِّينيَّة: مفارقة **الوسيط الإلهي**. إنَّ تيليش، بإدخاله هذا المفهوم، تحدَّثَ، على نحوٍ إرادي أو غير إرادي، بلغة مقالة شلايرماخر الخامسة عن الدِّين: «المُتناهي، المشروط الذي يحمل **اللّامشروط** بطريقة مفارقة وهو ما يُزيل نفسه، لهذا السبب، بما هو مُتناه، صورة الله المُتخيّلة الذي صار بشرًا، مُنحنيًا ومائتًا: هذا هو السرّ الدِّيني الحقيقي الذي لا يخلو منه أيّ دين؛ هذا السرّ يشكّل قُطب الرَّحى داخل ديانات الأسرار، وهو مرفوع في المسيحية إلى مكانة مُهمّة في تاريخ الأديان» (RS، 154؛ 97).

هذا الحلّ «المسيحي» الذي يضع «دين المفارقة» في موضع مُشابه لذاك الذي يحتلّه «الدِّين المُكتمل» أو «المُطلق» في كتاب هيغل **فلسفة الدِّين** *Religionsphilosophie*، أفضى إلى آثارٍ في تصوّر الله وتحديد فعل الإيمان: لا نعتقد في الإيمان بالطريقة نفسها حينما نتحدّث عن وجود المقدّس وعن شريعة القداسة وعن المُفارقة. هذه النتائج تعني كذلك العلاقة بالثقافة. إنَّ دين المُفارقة يحرّر الثقافة من شياطينها: المثالية المتلوّنة بوحدة الوجود التي تميل دائمًا إلى الانكسار على صخور التشاؤم، والتي وجدت أقوى تعبير فلسفي عنها لدى شوبنهاور، والعقلانية التي تجد نفسها في مواجهة مطلب غير محدود نستشعر منه أنه لن يتحوّل إلى واقع أبدًا. لهذا استطاع تيليش أن يكمل إعادة بنائه لتاريخ الدِّين والثقافة، مؤكدًا أنَّ «الثقافة المُستقلّة مهيّأة للدخول في دين المفارقة» (RS، 157؛ 103).

فهل هي طريقة ماكرة لاستعادة مفهوم «دين المُفارقة» وعَدّه المفهوم الدِّيني المعياري الذي صاغه اللاهوت المسيحي؟ إنَّ على الفيلسوف، عند تيليش، الاكتفاء بأن يُبيّن سبب عَدّ الإيمان بالمُفارقة أفضل ما يُمكن التوصّل إليه لحلّ المشكلة التي يطرحها التقاء المضمون اللّامشروط داخل الشكل المشروط. إذ لا يعود إليه «تقرير الرمز الملموس الذي على دين المُفارقة أن يتعلّق به، أو

بالأحرى تحديد الرمز الملموس الذي هو أساسي للمفهوم المعياري للدِّين» (RS، 155؛ 99). وهكذا، فإنَّ تيليش، بعدما وقف عمدًا فوق عتبة لم تصل بَعْدُ إلى الدخول في مسيحانية فلسفية، يحدِّدُ بالسلب مُهمّة اللاهوتي: أن يُبيِّن المعنى الذي به يُمكن الرَّمزَ المركزي لإيمانه الخاص أن يُلبّي متطلّبات مفهوم «دين المُفارقة». إنَّه ينتمي إلى اللاهوت الذي يعدّ جوهره طائفيًا، مُستلزمًا مِن ثَمَّ معرفة رموز محدّدة، وتحديد الرموز الملموسة التي تقرّر الصّلة باللاّمشروط.

المقولات التأسيسية للدِّين

أنهى تيليش بحثه في فلسفة الدِّين عمومًا بتحليل مقولات الدِّين، وذلك باستخراج المقولات التي تُتيح تأسيس الأغراض الدِّينيَّة ودراسة تجلّياتها التاريخية وتداخلها مع المقولات الثقافية. وتتوزّع هذه المقولات أيضًا على الحقل النظري حيث نجد تمفصل الحقل الذي يُسمّيه تيليش «الميتافيزيقا الدِّينيَّة»، وعلى الحقل العملي حيث تحدّد أسلوب حياة وطريقة عمل وتصرّف، أي «سلوكًا دينيًا» (RS، 158؛ 106، .trad. mod).

1. يستند الحقل النظري إلى مقولتي الأُسطورة والوحي. وحين تحدَّثَ تيليش، في هذا الصدد، عن «فلسفة الأُسطورة» وعن «فلسفة الوحي»، كان يكرّر مُحاولة شيلّنغ. ولم يسمح الحجم المحدود لـ «الكتيب» الذي شارك في وضعه بتطوير أُطروحاته وتوسيعها إلى ما يزيدُ على بعض الإشارات المُوجزة التي تُبرز اهتمامَهُ بتطوير نظريته في المقولات بعلاقتها الوثيقة بفكرته عن جوهر الدِّين وتاريخه.

وتخترق قُطبية الأُسطورة والوحي كلّ التاريخ الدِّيني للبشرية. وعلى الدوام، يعدُّ «الوحي هو الشكل الذي تعرض فيه مادة الدِّين، بطريقة نظرية، على الإيمان الدِّيني. أمّا الأسطورة فهي الشكل الذي يعبّر به عن محتوى الوحي» (RS، 158؛ 106). إنَّ أيّ دين تاريخي تعبير أصيل عن هذه العلاقة. فإذن لا تعود خصوصية دين المُفارقة إلى اكتشاف مقولة الوحي أو ابتكارها، بل تعود إلى التحرير المتألّه لهذه المقولة الذي وضع حدًّا للصراع المستمر بين التأويل التابع ورفضه.

2. بالطريقة نفسها، يُنجز دين المفارقة، داخل الحقل الأخلاقي العملي،

المصالحة المتألّهة بين العبادة (ورمزها الأساسي هو القربان) **والإيتوس** اللذين يُشكّلان المقولتين التأسيسيتين لهذا الحقل. وبدلًا من الانصراف إلى نقد العبادة بقسوةٍ، مثلما فعلت الثيوقراطية، أو الارتقاء فوقها*، مثلما مال التصوّف إلى فعله، راح دين المفارقة يؤكّد أنَّ «العبادة لا تنطوي على حقيقة إلّا في حدود ما تكون مدعومة بالحضور المجرّد **اللّامشروط**. والنعمة هي الافتراض المسبق للعبادة. وفي الحقل العملي، تتعلّق النعمة بالوحي. إنّها حضور **اللّامشروط** في الأشكال المشروطة حين ننظر إلى هذا الحضور من وِجهة نظر السلوك» (RS، 165؛ 121).

وما يَصْدُقُ على الأعمال الطقوسية يَصْدُقُ أيضًا على الجماعة الطقوسية التي تحمل في داخلها العناصر المكوّنة للطابع الاجتماعي المُستقلّ. فهي تتميّز من الكنائس الشعبية التي ترتقي بنفسها إلى منزلة مجتمع كامل إلى جانب المجتمع المدني، ومن الفِرَق والحركات الطائفية التي تتطلّع إلى إصلاح الكنائس الكبرى. إنَّ على «دين المفارقة» أن يبتكر حياة جماعية طائفية تناسب تمامًا التركيب المتألّه: «داخل دين المفارقة لا تُصبح الطائفة الطقوسية مُماثلة للطائفة المباشرة ولا تُعارِضُ هذه الأخيرة بصفتها مطلبًا نقديًا مُحلِّلًا. بل هي تُضفي، انطلاقًا من رمزها الملموس، تقديسًا مُفارقًا تعبّديًا على جميع الأشكال المباشرة للطائفة، وهو تقديسٌ يمرّ إذن عبر النقد الثيوقراطي ويحمل في داخله، في كلّ لحظة، العنصر النقدي ـ السلبي. إنَّ مملكة الله ليست شكلًا محضًا، لكن الطائفة المقدّسة تصوّرها بطريقة مفارقة، وإن كانت طريقة مطلوبة دائمًا. إنَّ التحقيق الكامل لهذه التوليفة هو المثال الأعلى» (RS، 168؛ 128).

(*) تجاوز العبادات.

أسئلـة

إنني عاجز عن التزام تحليل التحوّلات التي طرأت على أُطروحات تيليش المتعلّقة بفلسفة الدِّين في كُتبه اللاحقة، ولذلك، سأركّز في النهاية على تبيان بعض عناصر القوة وبعض عناصر الضعف في تصوّره[6].

1. يرتكز كلّ شيء على الطريقة التي يحدّد بها تيليش العلاقة بين الفلسفة والدِّين. ففي المقالة التي خصَّصها، سنة 1930، لهذا الموضوع في أعمدة موسوعة الدِّين عبر التاريخ وفي الحاضر *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RS، 243-249)، حدَّدَ لنا مبدأ الحلّ: «الفلسفة هي موقف التساؤل الجذري، التساؤل الذي يدور حول السؤال نفسه وحول كلّ الأشياء القادرة على تقديم جواب عن السؤال الجذري. إنَّ الدِّين هو الكائن الصِّرف الذي يُدركه اللّامشروط، وهو ما يتعالى على الوجود، وهو ما يخلع كينونة على الكينونة ومعنى على المعنى» (RS، 243). وفي حين يبدو أنّ هذه الأُطروحة تُوحي بوجود تناقض مُطلق بين الموقف الدِّيني والنشاط الفلسفي، يرى تيليش، بعكس ذلك، أنَّه لو أُعيد كلٌّ منهما إلى جذره الوجودي لاكتشفنا أنَّهما مُتطابقان. ويكمن مبدأ تطابقهما في واقع أنّ التساؤل الفلسفي، والانبهار الدِّيني كذلك، ينتزعان المؤمن من ذاته. «إنَّ الجذرية الفلسفية هي، من حيث الجوهر، ذات طبيعة مُتخارجة تمامًا كاللّامشروطية الدِّينيَّة [. . .]. والسؤال الفلسفي يَمَسُّ «النهائي» نفسه الذي يظهر في الانبهار الدِّيني. والسؤال الفلسفي هو نفسه، من حيث جوهره، انبهار ديني، مهما كانت سماكة احتجابه في فعل التفلسف» (RS، 245). أمَّا الدِّين فلا يمكن أن ينسى أنَّه «موجود في حالته القصوى، في مواجهة السؤال النهائي الجذري» (RS، 249).

هذه الأُطروحات التي نرى فيها تأثير هايدغر الشاب وياسبرز لم تخْلُ من حالات سوء فهم دائمة رافقت التلقيّ النقدي لأعمال تيليش. إذ تجري الأمور وكأنّ الدِّين يحملُ أجوبة عن أسئلة لا يستطيع غير الفيلسوف أن يُثيرها.

---

(6) بشأن هذا المنظور، انظر ملحوظات جون كلايتون (John Clayton) في مقدّمته لكتاب *Religionsphilosophische Schriften* (RS، 9-28).

2. استعاد الأطروحات أنفسها، من حيث الجوهر، سنة 1940 في أول مُحاضرة ألقاها بعد تعيينه في كُرسيّ الأُستاذية في قسم اللاهوت الفلسفي في **اتحاد الحلقة اللاهوتية** (RS، 279-286)؛ إذ شرح تيليش في تلك المحاضرة فكرته عن العلاقات بين اللاهوت الفلسفي وفلسفة الدِّين. واكتفى العرض بتسويغ اللاهوت الفلسفي وتمييزه من لاهوت «البشارة» لدى بارت وطلّابه الذين هم أكثر تعصّبًا من أُستاذهم. إنَّ التساؤل الفلسفي غدا الآن، أكثر ممّا كان في سنة 1930، مُنسّقًا مع السؤال الأُنطولوجي عن معنى الكينونة. واستجابة لأصداء هذا التعريف للمُهمّة الأساسية للفلسفة، ميّز تيليش اللاهوت الفلسفي بعبارة جديدة كُتب لها أن تحظى بنجاح ملحوظ، لكنها ليست سوى مستوى من مستويات تطوّر فكرة **اللّامشروط**: «ما يعنينا إطلاقًا *ultimate concern*»، أو ما يُهمّنا، (أو بعبارة ليفيناس «ce qui nous regard»). «تلك هي مُهمّة اللاهوت: السؤال عن الكينونة لأنّها تعنينا في صورة نهائية. إنَّ اللاهوت يهتمّ بما يعنينا، من غير أيّ تملّص مُحتمل، في صورة نهائية ولا مشروطة» (RS، 282). فالعلاقة بين الفلسفة واللاهوت مُرتبطة إذن بإمكان إقامة علاقة مُتبادلة بين «لوغوس الكينونة» و«ما يُهمّنا وجوديًّا وفي صورة نهائية» (RS، 286).

3. ماذا يترتّب على ذلك بالنسبة إلى تعريف فلسفة الدِّين؟ الإجابة التي هي أكثر الإجابات تبلورًا موجودة في مقالة سنة 1946 المخصّصة لتمييز نمطين أساسيين من فلسفة الدِّين (RS، 289-300). فهناك، في نظر تيليش، طريقتان أساسيتان لمقاربة فكرة الله، الأولى استسلمت لتوجيه تجربة الغرابة المُتجاوزة، في حين استسلمت الثانية لتوجيه تجربة التعرّض لغرابة أو لغيريَّة لا رادَّ لها. ففي المُقاربة الأُولى، الإنسان الذي يلتقي اللّهَ يتعلّم على نحوٍ أفضل الكيفيَّة التي يعرف بها نفسه؛ وفي المقاربة الثانية، يلتقي الله بصفته غريبًا، مع ما يترتّب على ذلك من تحوّله هو نفسه إلى غريب عن نفسه. وعلى صعيد فلسفة الدِّين، تجد المُقاربة الأولى تعبيرها في تراث أُوغسطين الذي يفضّل المقاربة الأُنطولوجيَّة، وتجد الثانية تعبيرها النَّمُوذَجي في تراث توما الأكويني الذي يفضّل المُقاربة الكوسمولوجيَّة.

ومهما تكن هذه التصنيفية عُرضة للجدل، ومهما تكن إشكالية فرضيَّة أنّ التباين الأساسي موجود في كلّ فلسفة الدِّين الحديثة، فإنّها هي التي تحدّد

الطريقة التي فهم تيليش بها محاولته الخاصة. إنّها ترتكز على «اليقين الراسخ» بأنَّ «المقاربة الأنطولوجيَّة لفلسفة الدِّين، كما يعرضها أُوغسطين ومريدوه، وكما انبثقت مجددًا بأشكال مُختلفة في تاريخ الفكر، بشرط أن نؤوّلها بمعنى نقدي، قادرة على أن تحقّق في زمننا ما حقّقته في الماضي، على صعيد الدِّين كما على صعيد الثقافة. وهي تُساعدنا على أن نتجاوز، ضمن حدود المُمكن، الهُوّة السحيقة بين الدِّين والثقافة، محقّقة بذلك تصالح الاهتمامات التي ليسَ بعضها غريبًا عن بعض، ولو كانت قد جُعلت غريبة» (RS، 300).

4. إنّ جانب فلسفة الدِّين لدى تيليش الذي تسبّب في عدد كبير من الردود النقدية، هو تصوّره لِلُغة الدِّينيَّة الذي يظهر فيه الرمز والأُسطورة وسيلتَي تعبير مُناسبتين عن اللّامشروط. إنَّ مقالات تيليش المتعدّدة التي تعالج هذه المشكلة لا يُمكن ألّا تلفت انتباه فلاسفة المدرسة التحليلية الذين يشكّون بوقوعه تحت تأثير «هيمنة رمزية» هدّامة ولاسيّما أنّ تيليش كان يقدّر معظم الأحيان أنَّه حتى مُماثلة الله بالكائن كانت مُقترحًا رمزيًّا. فهل يعني رفض الفلاسفة التحليليين لهذه النظريَّة أنهم قد أصدروا عليها حُكمًا نهائيًّا؟ قدَّمَ جون كلايتون (John Clayton)، الذي يرى أنّ الأمر هنا يتعلّق بأكثر النِّقاط ضعفًا في فلسفة الدِّين لدى تيليش، جوابًا أكثر اعتدالًا: تستحقّ نظرية الرمز أن تكون قريبة من بعض تطوّرات الأنثروبولوجيا الثقافية، كما هي الحال لدى كليفورد غيرتس (Clifford Geertz)، وذلك بشرط عدم اختزالها في ظاهرة لُغوية خالصة. وسأبيّن لاحقًا أنَّ لهذه المسألة تأثيرات أيضًا في بلورة نموذج هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين.

5. يرتكز المنهج «الميتامنطقي» الذي نادى به تيليش على تحوّل في النقدية الكانطية الحريصة على تلقّي إسهامات الظاهراتية والبراغماتية. لكن أليس ذلك محاولة لخلط الماء بالنار؟ إنَّ تيليش من جيل المثقّفين الذي يعوّل على تحالف ممكن بين النقدية وظاهراتيَّة هوسرل. وفي المرحلة الزمنيَّة نفسها كان هايدغر قد راهن رهانًا معكوسًا: ينبغي الاختيار بين الكانطية الجديدة والظاهراتية.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Systematic Theology, Chicago, University of Chicago Press, 3 vol., 1951-1957-1963.
Gesammelte Werke, 20 vol., Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1971-1980.
Religionsphilosophische Shriften, éd. John Clayton, Darmstadt, Wissenschaftiliche Buchgesellschaft, 1987.
Religionsphilosophie, Stuttgart, Kohlhammer, 1962, «Urban Bücher», n° (63); trad. Fernand Ouellet: *Philosophie de la religion*, Genève, Labor et Fides, 1971.
«Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie», *Frühe Hauptwerke, Gesammelte Werke*, t.I, Stuttgart, Evangelishces Verlagswerk, 1959, p. 367-388.
——. *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie, Gesammelte Werke*, t.V, *ibid.*, 1964.

لائحة المراجع.

ADAMS, J. L., *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion*, New York, 1970.
CLAYTON, John, *The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of a Meditating Theology*, Berlin-New York, de Gruyter, 1980.
HENEL., Ingeborg C., *Philosophie und Theologie im Werk Paul Tillichs*, Francfort-sur-le-Main-Stuttgart, 1981.
NÖRENBERG, Klaus-Dieter, *Analogia Imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Tillichs*, Gütersloh, 1966.
PETIT, Jean-Claude, *La Philosophie de la religion de Paul Tillich.* Montréal, Fides, 1974.
REPP, Martin, *Die Transzendierung des Theismus in der Religionshpilosophie Paul Tillichs*, Francfort-sur-le-Main 1986.
ROWE, William, *Religious Symbols and God. A Philosophical Study od Tillich's Theology*, Chicago-Londres, 1968.
SCHÜSSLER, Werner, *Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs*, Francfort-sur-le-Main, 1989.
——. *Paul Tillich*, Munich, 1997.
SIEDLER, D. Ch., *Paul Tillichs Beiträge zu einer Theologie der Religionen. Eine Untersuchung seines religionsphilosophischen, religionswissenschaftlichen und theologischen Beitrages*, Münster, 1999.

الفصل الخامس

نقد عقلاني للدِّين المُلهَم

- هنري دوميري -

سأُنهي عرض الجانب الأول من النَّمُوذَج النقدي بأعمال فيلسوف فرنسي وجدت المُقتضيات النقدية والإبستيمولوجيَّة للفلسفة العقلانية التابعة للمُبادرة الكانطية عنده تعبيرًا ذا أهمية خاصة. أعني بذلك عرضَ الفلسفة النقدية للدِّين كما بلورها هنري دوميري في مُنتصف الخمسينيّات. وإذا أضفنا إلى ذلك أنَّ المؤلِّف من الممثّلين الفرنسيين النادرين لهذا المنهج الذي، بحَسَب ما أشار هو نفسه إليه، لم ينجح فعلًا في التكيّف مع المشهد الجامعي الفرنسي، فهمنا الأهمية التي نُوليه إياها في إطار لوحتنا البحثية.

ففي 4 من حزيران/يونيو 1958، أي بعد أكثر من خمسين عامًا على وضع لابرثونيير (Laberthonnière) على قائمة التحريم، خضعت مؤلّفات دوميري هي أيضًا للرقابة بقرار من **المكتب المقدس***، وهو حكم سَوَّغَتْهُ مقالة على صفحات **أوسرفاتوري رومانو** *Osservatore Romano* نعتت مشروع دوميري بـ «الحداثي الكامل»، وذلك بسبب «إنكاره الكامل لمُماثلة الكائن»! هذا التحريم وضع حدًا لفلسفة الدِّين التي كانت في أوج انطلاقتها بصورة مفاجئة، وكانت متضمّنة في أربعة مجلّدات مُهمّة نُشرت كلّها في السنة نفسها، أي سنة 1957. والنقد والدِّين[1] هو، بمعنى ما، «خطاب في المنهج» في فلسفة الدِّين، بالمعنى الدقيق

(*) الذي حلّ مكان محكمة التفتيش.

(1) *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, SEDES, 1957 (abrégé: CR).

للكلمة، عند المؤلّف، التي وضع خطوطها الأولى في المجلّدات الثلاثة الأُخرى: مسألة الله في فلسفة الدّين[2]، وأتبعَهُ بمجلّدين عن فلسفة الدّين يحتويان لمحة إجمالية عن تأويل فلسفي للمسيحية[3].

قطيعة تأسيسية

«الإيمان ليس صرخة»

إنَّ حَظْرَ مؤلّفات دوميري خلق حالة تشوّش مُزدوجة عند مؤرّخ الكاثوليكية كما عند فيلسوف الدِّين. فمن جِهة بدا ذلك كأنّه تأكيد للفرضية التي نوقشت في الفصل الخامس من الجزء الأول من كتابنا (ص259)، والتي مفادُها أنّ أزمة الحداثة لم تنتهِ بعد. يعني ذلك أنَّ الكلام على نوع من «عودة المكبوت» ينطوي على معنى آخر. وقد حدثَ ذلك، في الحقيقة، كما أنّ لو الحكم الصادر ضد مؤلّفات دوميري يكرّر سوء الفهم الذي ألقى بثقله على أزمة الحداثة بمعناها الصحيح: فقد اتُّهم المفكّرون الذين عكفوا على مهمة إعادة الاعتبار إلى الإيمان الملهم، ويدخل في ذلك المؤسّسات المُلهمة، بشُبهة الذاتيَّة التي لا تُوافق الإيمان.

هذا ما يظهر بوضوح حين نُعيد قراءة المؤلّف الرابع الذي حُظِرَ: **الإيمان ليس صرخة**[4]. فهذا العنوان الرائع يشكّل، في حدّ ذاته، تمهيدًا ممتازًا لفكرة دوميري عن مُهمّات فلسفة الدِّين النقدية. وهو يندرج، ابتداءً، في صورة واضحة ضد المقاربات الفلسفية للواقع الدِّيني التي تتغاضى بصمت عن طابعها المُلهم، وعن تاريخيتها، عندما تختزل الإيمان في مجرّد «صرخة»، أي في «دعوة عاطفية» أو «اندفاعة من القلب» (FC، 13). «لم يعرف التاريخ غير أديان مُلهمة. قد نجد مظاهر تديّن مُحتملة، دون احتفالات طقوسية ولا معتقد جماعي، لكنها

(2) *Le Problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1957 (abrégé: PD).

(3) *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, t. I: *Catégorie de sujet, catégorie de grâce*; t. II: *Catégorie de foi*, Paris, PUF, 1957 (abrégé: PR).

(4) Henry DUMÉRY, *La foi n'est pas un cri*, Paris, Casterman, 1957.

والكتاب سيُذكر بعد الطبعة الثانية، منقحًا ومزيدًا ومنشورًا عام 1959 تحت عنوان:

La foi n'est pas un cri, suivi de *Foi et institution*, aux Éditions du Seuil (abrégé: FC).

مُبهَمةٌ وغامضةٌ وقليلةُ الفاعلية. فعلى الدوام، من خلال الطقوس والأُسطورة والموقف والتمثّل يُمارس الإنسان الصلاة ويبتهل ويعبد» (FC، 14). وكلّ صعوبة فلسفة الدِّين، وهو ما أثبتناه في مُناسبات شتى، تكمن في إضفاء معنى فلسفي ومعقولية ذات طابع عقلاني مميّز على صفة الإلهام التي تبدو مجرّدة منها.

وما يَصْدُقُ على الدِّين عمومًا، عندَ دوميري، يَصْدُقُ أيضًا على الدِّين المسيحي خصوصًا، وهو الدِّين الذي لا يُعَدُّ هو أيضًا مجرّد «صرخة وهمهمات لا تبين وانفجار صوت خالٍ من المعنى» (FC، 14)، بل هو حقيقة تاريخية ومؤسساتية. ولذلك، على فلسفة الدِّين النقدية أن ترفض الأشكال الثلاثة التي يُمكن أن ترتديها خدعة المباشرية الصافية غير الملطّخة بخاصّية الإلهام.

1. الأول هو شكل المذهب الذاتيّ الذي يختزل الدِّين في أحوال نفسية أو في انفعال خالص خام. فألّا يكون الدِّين المسيحي ذا طبيعة عاطفية، بل قصدية (FC، 186)، وأن يكتسي حتى طابعًا مؤسّساتيًا، (FC، 209) يُشكّلانِ الفرضيَّة الأُولى الأساسية التي تحكم المُقاربة النقدية للواقع الدِّيني.

2. الخاصّية المباشرة الثانية المخطئة تكتسي صورة بِشارة على نحوٍ خالص، أو حدث محض فحَسْب. فليس هناك حدث ولا واقعة أوّلية: «بدفعة واحدة، يوحّد الإيمان التاريخ والحقيقة، الحدث والرأي، الواقعة والقيمة» (FC، 189). ويُمكن أن تغدو الأمور بسيطة إن استطعنا أن نُحدث تنافسًا، بحَسَب ما تقترحه بعض عبارات شلايرماخر، بين «الصرخة الأوَّليَّة» للنفس الدِّينيَّة في لحظة تفجّرها البركاني الفِطري، والمرحلة الأخيرة، حيث يختزل كلّ شيء في رماد التعاليم المسيحية الباردة. وعلى خلاف التبشير بـ «الحدث الصِّرف»، دافع دوميري عن «أنّ فعل الإيمان الأول ينطوي في داخله على معايير عَقَدية» (FC، 209). ومن «العبث التطلّع إلى إيجاد بلاغ أول، خالٍ من أية حمولة ثقافية. إنّ تجريد الإيمان من عقليتنا الحاضرة يعني دائمًا البحث عنه في عقلية معيّنة لا التخلّي عن أيّة عقلية. أما وهم البِشارة، فيعني اعتقادَ أنّ الإيمان استطاع في الأصل أن يسبق تعبيراته الثقافية» (II PR، 24).

إنّ سخرية التاريخ تكمُنُ في أنّ الأطروحة التي مفادُها: «أن التراث والمؤسسة في المرتبة الأولى»، (FC، 192)، - بِما يستتبع ضرورة التنظيم الدائم، إذ أراد دميري من هذه الأطروحة شَرْعنة الوظيفة العقدية والفكرية، بدلًا من الوظيفة الطفيليّة - كانت مودعة داخل كتاب محظور من هذه السلطة نفسها!

3. الشكل الثالث في خاصّية المباشرة هو صورة المذهب الوضعي الذي يرى أنَّ أكثر الطرائق فاعلية لبلوغ المعنى الحقيقي استدعاء ما فيه من وقائع أوّلية تاريخية أو سوسيولوجيَّة، بتجريد المعنى الذي أعطاه الشهود المعنيّون إيّاها. ورأى دوميري أنّ بؤس التاريخانية يكمُنُ في كونها تنسى «أنَّ فهم المعنى الدِّيني يقتضي شيئًا آخر غير العلاقة المادية». فما يقتضيه هو أن يُعاد وضع «الأحداث، ووقائع التاريخ المقدّس، والوقائع الأصلية، والأحداث الحقيقية في داخل الوضعية الذهنية التي فُكِّر فيها، والتعبير عنها، ومَوْضعتها وبَنْيَنتها، قبل أن تُحكى. فعندما نعيش أو نصوغ الوقائع بصفتها وقائعَ دينية، يجب أن نفسّر ذلك» (FC، 198). وفي مُواجهة التاريخانية، دافع عن الأُطروحة التي تُفيد أنّ «التاريخ المقدّس يُقاوم كلّ من يُريد تفسير الوقائع الدِّينيَّة بغير المعنى الدِّيني» (FC، 209).

وقد يكون خطأً أيضًا اعتقادُ أنّه يكفي استحضار الروحي للتفلّت من إكراهات الوضعية، لأنّه ليس سوى وجه آخر لها: «التصوّف، منظورًا إليه من قُرب وعلى طول مساره، ليس اعتراضًا على الوضعية الدِّينيَّة، بل هو مصدرها، وهدفها والرهان عليها. ولا شيء أفضل منه تعبيرًا عن الطبيعة القصدية للفعل الدِّيني (فهو يركّز على ما هو أبعد من العلامة) وطبيعته المؤسّساتية (إذ لا يوجد إلّا مجسّدًا في علامات: أحداث، وحركات، ورموز)» (FC، 14).

إنّ هذا الرفض الثلاثي للمُباشرية المخطئة يدعو إلى التفكير في بعض أطروحات بلونديل. وهذا ليس مُصادفة بلا شكٍّ، لأنَّ مؤلّف كتاب **الفعل** أدّى دورًا محدّدًا في مسار دوميري الفلسفي، بحَسَب ما تشهد على ذلك الأعمال الكبرى التي خَصَّصَها له. إنَّ دوميري مثل بلونديل يرفض فكرة «الفلسفة المرهونة» كليًّا باللاهوت والتي يستخدمها أداةً. لكنه كان أكثر حزمًا من مؤلّف كتاب **رسالة في الدفاع عن الدِّين**، حين أراد أن يحرّر فلسفة الدِّين من استراتيجيات الدفاع الدِّيني، بحَسَب ما تُبَيِّنُ ذلك مجادلته للأب هنري بويار (Henri Bouillard) في **أعمدة الأرشيف الفلسفي**.

فلسفة الدِّين واللاهوت
الخارج والداخل

للدخول في مضمون مشروع دوميري، ينبغي أولًا أن نقبل الخط الفاصل الذي رسمه، منذ البداية، بين فلسفة الدِّين بالمعنى الدقيق والفلسفة الدِّينيّة التي كان لها ممثّلوها المشهورون مثل كيركيغارد، ونيومان، وريتشل، وبلونديل. ففي حين تعكس الفلسفة الدِّينيَّة موقفًا شخصيًا، وتعبّر عن الرغبة في التأسيس فلسفيًا لعنوانات إيمان ديني محدّد، تختار فلسفة الدِّين الظاهرة الدِّينيَّة في مُجملها موضوعًا لبحثها، بعد رفضها التساهل في شأن الطبيعة العقلية المحضة للنقد الفلسفي. ولا يمنع ذلك من أن يقتصر هذا البحث، في واقع الأمر وللتحرّر من إغواءات نزعة المُقارنة، على الديانة المسيحية وحدها على سبيل المثال.

والحال أنّ من المُهمّ، حتى في ظلّ هذه الحالة الثانية التي تشكّل الموضوع الأساسي لـ فلسفة الدِّين عند المؤلف، أن نميّز بعناية فائقة بين مجالَي التخصّصات الفلسفية واللاهوتية. إنّ مقارنة ذات دلالة، على هذا الصعيد، تُوضح فكرة دوميري عن تقسيم العمل هذا، ولم يكن دور اللاهوتي الذي يُقيم في سكن الإيمان سوى تدبير هذا التقسيم وإدارته. فهو بهذا المعنى، إنّ صحّ القول، مهندسه الداخلي. وفي مقابلة ذلك، على الفيلسوف أن يتفحّص هذا المكان بنظرة المهندس غير المُنحاز الذي تكمن مُهمّته في الحكم على صلابة بنائه.

«إنّ الفيلسوف، حين يفكّر في التجربة الدِّينيَّة، يسلّط الضوء على الافتراضات الضمنية المُسبقة التي تنبني عليها دعاوى المُؤمن ومواقفه» (CR، 15). على أنّ المُماثلة لا تهتمّ بالعلاقة بين اللاهوت وفلسفة الدِّين فحسبُ، بل تلفت النظر إلى الحالة الغريبة لهذه الأخيرة التي تفترض وجود تمفصل صعب ومُلتبس أحيانًا بين الداخل والخارج، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك في مقدّمتنا.

ولا يُصبح بالإمكان قول ما ينتظره اللاهوتي بِحَقٍّ من فلسفة للدِّين وما لا يُمكن أن ينتظره، إلّا إذا كان الخطُّ الفاصل بين حقول البحث والمناهج مرسومًا بدقة ووضوح. كان ذلك هو الرهان الأساسي في الجدل الساخن الذي اندلع بين دوميري وبويارد بشأن المغزى الفلسفي أو الدفاعي لكتاب الفعل *Action* لبلونديل. إنّ المُهمّة النقدية للفيلسوف، كما يتصوّرها دوميري، تسبق

التزامَ عقيدةٍ دينية محدّدة: «إنَّه يُضيء ويُوضح ما هو سابق للإيمان الفعلي، وكذلك ما يستمرّ، من داخل الإيمان، متعلّقًا بالفرضيات الأُولى التي يُمكن وينبغي أن يعرفها نقد عقلاني مبنيّ على هذه الفرضيات» (CR، 16).

لهذا ينبغي تجنُّب الخلط بين الوظيفة النقدية التي تُمارسها فلسفة الدِّين بإزاء الفعل الدِّيني وبين محكمة النقض العليا. وستظهر أسباب هذا الخطإ بوضوح أكبر حين نُوضح المعنى الذي خلعه دوميري على لفظة «نقدي». ويكفي الآن أن نقتبس الملحوظة الطويلة من كتاب الإيمان ليس صرخة التي يعترض فيها على تشبيه الفلسفة بقاضٍ في المحكمة العليا، تتحوّل السلطة الدِّينيَّة، قياسًا عليه، إلى قاضي صلح بسيط. ومن غير إزاحة الوعي الدِّيني وآلياته الذاتية في التحكيم، فإنَّ التحليل النظري والنقدي للفيلسوف لا يغفل أبدًا أنَّه يبقى مُتمايزًا و«مُتعلّقًا بأنشطة الوعي الحيّة» (FC، 200). إنَّ مُهمّته الوحيدة ـ النقدية بالمعنى المُتعالي والكانطي للكلمة ـ هي «تحديد الشروط التي تسمح للموضوع الدِّيني بأن يتكوّن فيها بحرية على صعيده مع إرضاء مُتطلّبات العقل» (FC، 201).

التفسير والفهم: المسألة الإبستيمولوجيَّة

مُهمّة فلسفة الدِّين بإزاء الظاهرة الدِّينيَّة هي بالضرورة مُهمّة نقدية. والمسألة كلّها تكمن في تحديد معنى هذه الكلمة، لجعلها تقبل الاستعمال لأغراض فلسفة الدِّين؛ وقد خصّص له دوميري نص النقد والدِّين الذي لا يزال إلى يومنا هذا من أفضل النصوص المنهجيَّة في موضوع فلسفة الدِّين. وإذا كانت مادة فلسفة الدِّين مكوّنة، في مُجملها، من تعبيرات دينية قابلة لأن يفهمها عامة الناس وقابلة للتحديد تاريخيًّا، فإنَّ المسألة النقدية تكمن في تحديد المنهج الفلسفي القادر على تعقُّل هذه التعبيرات.

ورهان دوميري الأساسي هو الدفاع عن منهج الفهم الذي يتخطّى مجرّد منهج التفسير الذي يُمكن أن تكتفي به العلوم الدِّينيَّة التي تحرص على إبراز نشوء الظاهرة. والاقتضاء الذي تقوم عليه فلسفة الدِّين هو «أنَّ كلّ دين هو سلوك روحي، ومعناه أكثر أهمية من الظرف التجريبي الذي أتاح له الخروج إلى النور» (CR، 18). إنَّ المُهمّة الخاصة بالفيلسوف تقضي بتحديد هوية البنى من خلال عملية النشوء. فقد عاود دوميري إذن، على طريقته، الرِّهانَ على إمكان التوصّل

إلى فهم «حَرْفي غير مجازي»* للدِّين: «احترام الموضوع الدِّيني في ما ينطوي عليه من خصوصية؛ والسعي إلى فهم الدِّين من وِجهة نظر الدِّين» أو، بمزيد من البساطة، «الرِّضا، نهائيًا، بتركه يكون ما يريد هو أن يكون» (FC، 18).

فهل يُوافق هذا الرهان المطلب النقدي؟ إنَّ الطموح النقدي للفيلسوف، على هذا الصعيد، مُتواضع وجذري في آنٍ واحد. فالشيء الوحيد الذي يُمكن أن يكشفه هو المعنى، والدلالة، والقصدية المتضمّنة في السلوكات الدِّينيَّة: «لا يُمكن أن نفهم إلّا إذا استعادت الدلالة المستخرجة المعنى الموجود في مُخيّلة صاحب التجربة» (CR، 16). ويكمن الخطأ في اعتقاد أنَّ الفيلسوف يضطلع، استنادًا إلى ذلك، بمُهمّة ذات وجهين بالقياس إلى عمل اللاهوتي، أي النقد على طريقته، ولكنه بمعنى آخر غير معنى الفيلسوف. إنَّ ما يفحصه الفيلسوف في الدِّين هو الآتي: «إنه يتقصّى معنى الدِّين؛ يتفحّص كيفيَّة إنعاش هذا المعنى البِنى المُعقّدة وتحريكه إيّاها، وكيفيَّة تصويبه، من خلالها، قِيَمًا ذات خصوصية (قِيَم المقدّس). وهو يفعل أكثر من ذلك: إذ يُحدّدُ الظروف التي تسمح لهذا المعنى بأن يبقى مُتماسكًا، والكيفيّات التي على وَفقها تستطيع البنيات التي يتجسّد فيها المعنى أن تتوسّط، دون تناقض، القصد الذي يبلغ مداه الله» (FC, 202).

وتنجم عن ذلك مُفارقة أُخرى تأسيسية في فلسفة الدِّين: إنّ مجهود الفهم الفلسفي للظاهرة الدِّينيَّة، يعني في نهاية المطاف، الدلالة التي يُعطي الإنسان المتديّن بحدّ ذاته تجربتَهُ إيّاها. ولا يُمكن أن يتحصّن هذا الفهمُ خلف الوثائق الموضوعية. بل عليه، بعكس ذلك، أن يُعيد هذه الوثائق أنفسها إلى وعي قادر على بعث الحياة فيها. لذلك ينبغي، بالضرورة، الخضوع لـ المعنى الظاهر للسلوكات الدِّينيَّة: «إنَّ المعنى، بوصفه ظاهرًا دائمًا وإلّا ما كان موجودًا، يسقط بالضرورة، لأنَّه ظاهر، في قبضة النقد» (CR، 17). وكلمة نقدي تكتسب هنا دلالة محدّدة، تبتعد جذريًّا عن نصوص النقد «الجينالوجي» التي سنُخضعها قريبًا للدرس، والتي تجعل الكشف عن معنًى كامن مُستتر مخفيّ هدفًا لها، بل الكشف عن معنى مكبوت وراء المعنى الظاهر.

(*) Tautégorique، في مقابلة Allégorique الذي يقوم على الأمثال. [المترجم]

إنَّ فلسفة الدِّين، بما هي اختصاص صارم، ومنهجي ونقدي، غير موجودة بعد؛ بل ينبغي ابتكارها وتأسيسها. وهي، كما صوَّرت لدوميري سنة 1957، ليست، بعد، سوى سلّة مُهملات تحوي كُلَّ شيء ولا تحوي شيئًا. ذلك أنه «ما دامت أنّ الفلسفة لم تمتلك أدواتها وقوانينها، فستظلُّ نوعًا مخيِّبًا غير نقيّ وغير مفيد» (CR، 22).

إنَّ مشروع تأسيس إبستيمولوجي للتخصّص يندرج ضمن مسار دوميري الفلسفي، الذي بدأ بمُرافقة بلونديل. ولأنّه مُقتنع بأنَّ الإيمان لا يُمكن اختزاله في مجرّد صرخة، كان عليه «أن يسعى لمعرفة كيفيَّة إمكان المرء أن يظلّ مؤمنًا بعد نقد الدِّين، وأن يظلّ فيلسوفًا حتى بعد تأكيد مُحتمل للإيمان» (CR، 22). وكلّما تقدّم في هذا البحث، ازدادَ إدراكًا لجذريَّة المطلب النقدي، بِما حمله على الانتقال «من مُواجهة ثنائية في الفلسفة والدِّين إلى ضرورة نقد جذري للبِنى الدِّينيَّة التي تخضع حتى أعماقها للتفحّص والتدقيق من خلال المقولات والخُطاطات التي تستخدمها» (CR، 23).

وهذا التصريح ينطوي انطواءً حثيثًا على برنامج لنقد فلسفي للدِّين مبنيّ على أساس افتراض ضمني مفادُهُ أنّ «التفكير النقدي في موضوع الدِّين مُجْدٍ في الدِّين كما هو مُجدٍ في الفلسفة» (CR، 23). لكن ذلك غير مُمكن إلّا إذا قبل أن يحترم احترامًا كاملًا مبدأ الفصل بين المجالين، وهو مبدأ ناجم عن كون «الفعل الروحي الحيّ والعفوي سابق الوجود للتفكير النقدي ولا يقع في خانة النَّسق نفسه»، بِما يعني أيضًا أنَّه «يظلّ مستمرًّا بعده للأسباب أنفسها التي جعلته موجودًا قبله» (CR، 25).

فلسفة الدِّين
على موعد مع العلوم الدِّينيَّة

انطلاقًا من هذه الاقتضاءات سعى دوميري إلى تحديد الشروط العامة التي ينبغي أن توفّرها فلسفة الدِّين الجديرة بهذا الاسم، انسجامًا مع المطلب النقدي للعقل. ومن وِجهة النظر الإبستيمولوجيَّة، فإن المسألة الأساسية هي العلاقة بين فلسفة الدِّين والعلوم الدِّينيَّة. إنَّ فلسفة الدِّين لا يُمكن ـ وإلّا أوشكت أن تتحوَّلَ إلى تخصّص شبحي ـ أن تكتفي بالبقاء في مؤخّرة العلوم التجريبية، بل عليها

كذلك ألّا تُختزل في مجرّد نقد إبستيمولوجي لهذه العلوم. لذلك، يكمُنُ الحذر الذي يُمارسه العقل الفلسفي في «فضح المسلَّمات التي تقوم عليها كلّ مُمارسة منهجيَّة، ونكرِّر القول هنا، باسم نقد عام، إذا كان المنهج المُعتمد مُوافِقًا تمامًا للموضوع الذي يُتابعه» (CR، 28).

إنَّ خصوصية الممارسة الفلسفية للنقد، كما هي عند كانط، تعود إلى الصلة الأساسية بين «نقد العلم ونقد الوعي» (CR، 29). إنَّ دوميري يُبطل أيّ تصوّر لفلسفة الدِّين يُختزل فيه دَورُ الفيلسوف في دور جاحد يُمارسُهُ مُفتش الأعمال التي انتهى آخرون من إنجازها. من هنا تأتي الأُطروحة التالية، الأساسية في تصوُّره لمهمّات فلسفة الدِّين التي لا تُختزل في مجرد إبستيمولوجيا للعلوم الدِّينيَّة: «على فلسفة الدِّين أن تضطلع بـ نقد فلسفي للدِّين قبل أن تتولّى مُهمّة النقد الإبستيمولوجي للعلوم الدِّينيَّة» (CR، 31).

وترتيب الأولويات الذي تضعه هذه الأُطروحة لا يقبل التغيير. ففلسفة الدِّين هي نقد فلسفي للمُعطى الدِّيني الذي يتخذ موضوعه اللُّغة الدِّينيَّة بتجلّياتها الكاملة، والتطوّر التاريخي للبِنى الدِّينيَّة، والقصدية التي تستخدم هذه البِنى في مُختلف مستويات الوعي، وذلك قبل أن تكون منهجيَّة للعلوم الدِّينيَّة أو نقدًا إبستيمولوجيًا للأبحاث الفعلية لهذه العلوم. ويمثّل هذا النقد، عندَ دوميري، «الحدث الأكثر أهمية في فلسفة الدِّين». غير أنَّه، لهذا السبب أيضًا، «الفعل الذي ظلّ في مُجمله الأكثر مجهولية» (CR، 34).

وحتى إذا كانت فلسفة الدِّين في أيامنا تستعين بـ «تاريخ الأديان مثلما تستعين فلسفة العلوم بتاريخ العلوم» (CR، 38)، فلا يعني ذلك أنَّها ربَّما لا تُصبحُ أبدًا نوعًا من «مكتب تسجيل» نتائج العلوم الدِّينيَّة. ولذلك، فإنَّ الحذر النقدي في الفلسفة ينبغي ألّا يُمارس على الخطابات الساذجة للإنسان المتديّن فحسبُ، بل كذلك على العلوم الدِّينيَّة أنفُسِها؛ النقد بالمعنى الذي تفهم فيه الكلمة في سياق النقدية الكانطية، ولن يحدث ذلك إلّا إذا جعل هدفه حماية البُعد الدِّيني في الظواهر الدِّينيَّة. وبمعنى ما، فإنَّ مُهمّة الفيلسوف هي الدفاع عن مصالح المُؤمن ضد هَوَس الموضوعية الأُحادية في العلوم الدِّينيَّة.

تتعلّق المسألة الأساسية حتمًا بطبيعة هذا النقد الفلسفي المخصوص

وبغاياته. ورأى دوميري أنّ النقد لا ينفصل، شأنُهُ شأنُ الفلسفة المُتعالية عند كانط، عن النظرة الميتافيزيقية. وبهذا المعنى يقول: «الإبستيمولوجيا لا تكفي، وكذلك المنطق والنقد التاريخي. وينبغي بلوغ الميتافيزيقا، أي عندَنا، مستوى النقد بالمعنى الدقيق للكلمة» (CR، 43). وكذلك ينبغي البحث عن منهج يُصبح جديرًا بتحقيق المطالب النقدية الموروثة عن الكانطية. وفي هذا الصدد، راهن دوميري على إمكان «مُمارسة النقد من غير المُوافقة على النزعة النقدية» (CR، 45)، أي من غير اختزال مُجمل التجربة البشرية المعيشة في مفهوم وحيد الجانب وأُحادي البُعد للتجربة بعد أن استنسخ من العلم.

المناهج الناقصة
(المسألة الميتانقدية)

على غرار تيليش، محّص دوميري أيضًا المناهج التي يستخدمها الفلاسفة في دراسة الدِّين. ففي بحث شائقٍ يُمكن نعته بـ «الميتانقدي» حلّل أربعة مناهج بَدَت له قاصرة:

1. بدأ بالمناهج **التفسيرية** المحضة، المُرتبطة كلّها، بطريقة أو بأُخرى، بالحُكم المُسبق الطبيعيّ الذي يُصرّ على الرغبة في تفسير الدِّين بغير الدِّين.

2. بعد ذلك، هناك المناهج المُسمّاة مناهج **المواجهة** التي تعمل على أساس ثنائية «تجعلنا نعتقد أنَّ المُعطى الدِّيني ليس مُبنينًا في صورة بشرية، ولو كان، من ناحية أُخرى، خارقًا» (CR، 178). إنَّ الثنائية الخفية في هذه المناهج ترتكز على فرضية أنَّ الدِّين والفلسفة متنافران تنافرًا عميقًا، بحيث إنَّهما ربّما لا يتقاربان إلّا بعد فوات الأوان. إنَّ هذا المنهج، حتى إذا لم يكن انفصاليًا بالمعنى الذي يُفيد أنَّ الأمر يتعلّق بقيام طلاق نهائي بين الدِّين والفلسفة، أي بوضع إلٰه الفلاسفة مثلًا في حالة تنافس مع إلٰه إبراهيم وإسحق ويعقوب، يعرض على التفكير الفلسفي مادة دينية مكوّنة سابقًا، أي مسلّحة سابقًا على نحوٍ تامّ.

وغالبًا ما كانت هذه «الثنائية» الأرض الثقافية للفلاسفة المسيحيين الذين يُسائل دوميري منهم ثلاثة شهود مفضّلين: توما الأكويني، وبونافونتور (Bonaventure)، وفي المرحلة المُعاصرة موريس بلونديل. وهو يعلم، اعتمادًا

على بلونديل، أنه يحتاج إلى النضال طويلًا قبل أن ينجح في التحرّر من هذا «الرهن الثنائي»!

3. الحزمة الثالثة من المناهج مؤلّفة من مناهج التكوين القَبْلي التي تتمحور حول فكرة «الدِّين الطبيعي» الذي نعتقد أنه يتضمّن «سَلَفًا» بذور الدِّين الواقعي. إنَّ خطأها الجوهري هو إقصاء الدِّين الواقعي «من أجل استبداله بدين بِلا روح دينية» (CR، 178).

4. المنهج الرابع الذي يهتمّ به دوميري هو المنهج الظاهراتي الذي ينطلق من مبادئ الظاهراتية الهوسرلية، وهي المبادئ التي حاول بعض طلّابه، كما سنرى لاحقًا، أن يطبّقوها على الظاهرة الدِّينيَّة. وحسنتُهُ الأساسية هي كونه اهتمّ بـ «إنقاذ الظواهر» من خلال وصفها، وذلك لفهم بنياتها الحدسية الحسّية والحَدْسية العقلية، تاركًا للعلوم الدِّينيَّة التفاسير التكوينية.

وحتى إذا كان الهدف الذي حدّده دوميري ذا صلةٍ بالمنهج الظاهراتي، وبهاجس فهم تجارب الوعي الدِّيني، إن صحّ القول، «من الداخل»، فهو يقدّر أنَّ هذا المنهج، بالرَّغْم من هذه المزايا، يتضمّن بُقعتين سوداوين: فهو، من جهة، عندما اختار البِنية في مقابلة التكوين، يُجازف بالانحباس داخل وصف أيدوسي يتغاضى عن المُعطيات التاريخية أمام طريق مسدود. وهو، من جِهة أخرى، لن يتوصّل إلى تطوير المُخلّفات الأُنطولوجيَّة للنتائج التي يتوصّل إليها. والحال أنَّ على «النقد الفلسفي للدِّين»، عندَ دوميري الذي يستند، في هذا الخصوص، إلى جوزف مارشال (J. Maréchal) «أن يلتزم وينحاز، حتى حينما تستنكف ظاهراتية الدِّين عن فعل ذلك»، بما يقتضي أن يوضح «أُسسه الأُنطولوجيَّة التي لولاها لتعَذَّرَ الحكم الحقيقيّ على الوعي».

منهج جديد
منهج التمييز والتفرقة

لماذا يُولي دوميري نقاش المناهج التي يقدّر أنَّها غير كافية مكانةً مُهمَّةً؟

يُمكن أن نقدّم إجابتينَ عن هذا السؤال. تأتي الأُولى من حرصه على شرعنة موقع فلسفة الدِّين داخل المناهج الفلسفية التي تدرّس في الجامعة. أمّا

الثانية، فهي أنَّ هذا النقاش يمهّد لمنهج أشاد به دوميري نفسه. ويكفي، إجمالًا، عرض المناهج الأربعة غير المُرضية لنفهم ضرورة العبور إلى منهج آخر: منهج الفهم بوساطة مَلَكة الحكم، الحريص على «الجمع بين حَدْس الجواهر وهاجس إعادة تفسيرها في سياقها التاريخي وتحقّقها الملموس» (CR، 179).

«الفهم» يُصبحُ عندئذٍ مُرادفًا لـ«إصدار حكم نقدي». وبعدما استلهم دوميري الاشتقاق اللغوي للفعل *krinein* في اليونانية، تحدّث أيضًا عن منهج تفرقة يُريد أن يجمع في حركة واحدة وحيدة المطالب المُتناقضة في الظاهر والمُتعلّقة بالفهم الدِّينامي والثابت للظاهرة وبالوصف وبالحكم. إنَّ هذا «الفهم من طريق الحُكم» هو الذي يحقّق الدلالة الفلسفية المحضة لكلمة نقدي. ولهذا، فإنَّ «الإدراك المنهجي، أولًا لما يفعله الوعي، ثم للذي به أو بفضله يفعله»، هو الأمر المقصود في هذه الحالة (CR، 186).

إنَّ مركز الثقل وقُطب الرَّحى، في الوقت نفسه، لهذا التصوّر للنقد، يستندان إلى القُدرة على تمييز مضامين الوعي وكذلك على تمييز **مراتب الوعي** أو **المستويات التفكيرية**. وينبغي، في ما يتعلّق بالتطبيق، التمسّك دائمًا بالتمييز بين **المقولات** *catégories* **والرسوم التصوّرية** *schémes*، المُستلهمة من فلسفة كانط المُتعالية: «للتمييز بين البِنى الدِّينيَّة ومراتب الوعي، يكفي أن نميّز تلك التي تعبّر مفهوميًّا عن المعقول، أي **المقولات**، من تلك التي تربط تخيليًّا بين الفهم والمحسوس أي **الرسوم التصوّرية**» (CR، 211). ونفهم إذ ذاك الموضع الذي يكمن فيه الحُكم الحقيقي الذي يمارسه العقل النقدي: ليس له مُهمّة سوى «تقدير قيمة المقولات والرسوم التصوّرية، الصُّوَر والفِكَر» (PR I، 24).

لكن ما الذي يجعل هذا المنهج النقدي أرفع من سائر المناهج الأُخرى؟ هو أفضل من كلّ المناهج الأُخرى لأنَّه نجح في تخطّي تباين الذات والموضوع بتشديده على التعالي الجذري الفائق الوصف لـ **المُطلق**. ولأنَّه يعلّمنا كيفيَّة تمييز مُختلف مستويات الوعي وتخصيصها، فهو يُمَكِّنُ من التوصّل إلى فهم لا يُفسد أبدًا الموضوع الذي يدرسه. وهو لا يضع نفسه أبدًا في موضع التعالي على الوعي الدِّيني لأنَّ ما يفعله ينحصر في كونه يتولّى، في إطار حركة التفكير النقدي، سيرورة التفكير الذاتي التي بدأت مع الوعي الدِّيني الحيّ، ويدفعها إلى

نهايتها. إنَّ نقد الدِّين، بالنسبة إليه، يكمن ببساطة «في تفحّص مُتزامن لمقاصد الشخص المُؤمن والموضوعات المُقابلة لها» (CR، 193).

وفي ما يتعلّق بفكرة الله، يُقرّ هذا المنهج بأن «العقل المتجسّد في البدن لا يُمكنه أن يستهدف الله بصفته موضوعًا يُناسِبُ قُدراته المعرفية؛ فهو لا يستطيع أن يستهدف غير الأشياء التي تُوحي بالله» (CR، 197). بهذا المعنى، وضع دوميري مسلّمة «تطابق عميق بين الدِّين وسيرورة الوحي» (CR، 197)، بِما يعني أنَّ «الدِّين والوحي يُصبِحانِ مُترادفين» (CR، 194). كذلك، فإنَّ منهج التفريق نجح في تسويغ وضعية كلّ دين وتاريخانيته تسويغًا تامًّا لكونه اكتشف فيه «الاستمرار، المُمتدّ شيئًا ما، لنظام وحي اختيرَ وتُبُنِّيَ لأسباب لا يتناولها التحليل» (CR، 199).

وبالرّغم من تعقّد التجارب الدِّينيَّة، فإنَّ بِنيتها وآليتها الأساسية ترتكزان، في نهاية المطاف، على سيرورة الوحي هذه التي «تُتيح للوعي أن يشحن نفسه بتصوّرات لِلَّهِ، أو بمعنًى أشمل، للإلهيّ» (CR، 201). وبالنسبة إلى هذا التعريف الذي كان بإمكان هيغل أن يتعرّف نفسَهُ فيه، تُصبح المُهمّة النقدية مُزدوجة: إذ ينبغي التثبّت أولًا من التماسك الداخلي في نظام معيّن من التصوّرات الدِّينيَّة، ثم التثبّت من مُطابقة (أو عدم مُطابقة) هذا النظام للقصديَّة الدِّينيَّة بالمعنى الصحيح للكلمة، أي القصد الجذري للتعالي الذي يتعذّر حصره داخل حدود التمثّل.

المطلَق فوق ـ التراتبي trans-ordinal وإله الدِّين

هذا التمييز يستخدم، في نهاية المطافِ، خيارًا ميتافيزيقيًا استمدَّهُ دوميري من الأفلاطونية الجديدة. إنَّ تعدّدية المُستويات القصدية ليست مجرّد واقعةٍ من وقائع الوعي، بل هي تعود في جذورها إلى الدِّينامية الروحية نفسها التي لا يُمكن فهمها إلّا بصفتها مقصدًا للمُطلَقِ. بهذا المعنى، يقتضي تَصَوُّرُ نقد حاكم ومتفهّم إناسة (أنثروبولوجيا) تقوم من جِهتها ضمنيًا على وجود ميتافيزيقا.

ومن لا يستطيع المُشاركة في هذا الخيار المُزدوج الميتافيزيقي

والأنثروبولوجي لن يستطيع المشاركة منهجيًا في مشروع البحث الطموح جدًا الذي عرضه دوميري على قرّائه في بداية كتابه **فلسفة الدِّين**. ذلك أنَّ قصديته النهائية هي فهم «مطلب المُطلق المعيش بصفته توتُّرًا نحو الله، وإن كانت معروضة على الوعي على شكل أفكار وصُوَر، انطلاقًا من أشياء ينظر إليها على أنها كاشفة عن الله» (CR، 215). إنَّ ذلك يقتضي تحديدًا دقيقًا للدِّين الذي «ليس سوى حضور الله، حينما ينعكس هذا الحضور على مُختلف مستويات الوعي التي غدت بذلك علامات كاشفة» (CR، 230).

إنَّ برنامج البحث، حينما يقترن مُباشرة بمُحاولة تفسير نقدي للدِّين المسيحي، لا يستخدم أقلّ من اثنتي عشرة مقولة أساسية تُوافِقُ شبه مُماثلة للرسوم التصويرية: **المُطلق** (رسم تصويري للتعالي)، والذات (النفس)، والنعمة (فوق الطبيعي)، والإيمان (الموزّع هو أيضًا على رسوم موجودات عارضة وعقدية محضة)، و**الحدث** (مقولة تعكسها الرسوم التصويرية للوحي والإلهام والميثاق التي تُضاف إليها سلسلة الرسوم التصويرية الآتية: الخلق، والعناية الإلهية، وتاريخ الخلاص، والأُخرويات، والبعث، والخلود)، و**المعجزة** (الخارقة)، و**كلمة الله**، (والشفيع والوسيط)، و**الكلّي** (الكنيسة)، و**الخطيئة** (السقوط، **والفداء**، والتضحية، والجحيم)، وأخيرًا مقولة المحبة التي تعكسها رسوم تصويرية للنشوة (النسكية، والصوفية، والحياة المقدسة، والتقوى) (PR I، VIII-VII).

إنَّ فلسفة الدِّين الدوميرية، كما عُرضت على القارئ في شكلها المنشور، مُطابقة لاستخدامه المقولات الخمس الأُولى.

وأكثرُ هذه المقولات أساسيةً هي، بلا شكٍّ، مقولة **المُطلق**، التي خُصِّصَ لها كتاب **مسألة الله في فلسفة الدِّين**. ففي هذا الكتاب يشرح دوميري، بأوضح ما يُمكن، الاقتضاءات الضمنية الميتافيزيقية لكلّ مشروعه. إنَّ دوميري، بتمسّكه حتى النهاية بالتمييز بين «**المُطلق** الحواري» (الله، مصوّرًا على أنّه «**أنت مُطلق**» على طريقة بوبر Buber) و**المُطلق** الذي يسمّيه دوميري عابر الأقطاب «trans-ordinal» (PR I، 131)، **أي ما لا يُوصف**- كما وصفه اللاهوت السلبي بإفراط، وكذلك بالتمييز بين **التشبيهية** *anthropomorphisme* **والعملانية**

théandrisme (PR II، 285)، أراد أن يَهَبَ معنى نقديًا جديدًا للصيغة الهيغلية التي تدعونا إلى أن نتعرّف داخل الدِّين المسيحي الشكلَ الكلّي المُطلق للدِّين.

إنَّ الحَدْس الميتافيزيقي التوجيهي مُستعار من نظرية الفيض (hénologie) التي طرحتها الأفلاطونية الجديدة: «إنَّ فكرة الله هي أكثر من فكرة، أكثر من تحديد وتعيين؛ إنَّها تعني ما يجعل الأفكار والتحديدات موجودةً داخل العقل. إنَّ الله يقع وراء الجوهر والوجود؛ ولا يُمكن أن نُطلق عليه اسم **الكائن** من غير احتراس. فالاسم الأفضل الذي يُناسبه هو الواحد»[5] (PR I، 5). ثُمَّ إنَّ دوميري، من موقع اقتناعه بأنَّ «اللاهوت السلبي هو وحده ما يُقاوم النقد»، يرفض أن يجعل من «**المُطلق** في الحوار» الذي يتوجّه الوعي الدِّيني إليه، التعبير الأسمى عن **المُطلق**. وما بعد هذا **الأنت المُطلق** يقف **المُطلق** الحقيقي الذي يُسمّيه دوميري «عابر ـ الأقطاب».

وتتضمّن هذه الفكرة عن «**المطلق** عابر ـ الأقطاب» فكرة دقيقة عن العقل البشري وعلاقته بـ **المُطلق**. فالذي هو مُطلق حقًّا، موجود في الوعي بصفته «مبدأ حرية وطاقة يجعل الوعي قادرًا على طرح كلّ شيء وعلى اعتراض أيّ شيء. إنَّ اكتشاف الله، أو بالأحرى اكتشاف **الواحد** (لأنَّ كلمة الله هي الاسم المقدّس الذي تَهَبُهُ كلّ الأديان لله)، يعني أن تسترجع في ذاتها هذه التلقائية-المنبع، هذه الحرية الصافية، وأن نفهم السبب الذي من أجله لا نستطيع بلوغه من غير أن نُضيف إليه، أي من غير أن نُعيد إدخال المتعدّد كما نمثّله نحن في كلّ محاولة لإدراك الوحدة التامة، الطاقة اللامتناهية» (PR I، 5).

هذه الأسطر القليلة التي لخَّص بها دوميري نتائج دراسته لـ **المُطلق**، هي جوهر كلّ شيء، في الحقيقة. إنَّ هذا التصوّر يسمح بإقرار التعارض بين «إلٰه الفلاسفة» وإلٰه التقليد الدِّيني، لكن مع إعطاء معنى محدّد: الله الذي يؤكّده الوعي التلقائي في انطلاقته الدِّينيَّة ولا يُعارِضُ إلٰهًا آخر، بل يُعارِضُ مفهومه المُصفّى أو المُطهّر في ضوء **المُطلق** عابر الأقطاب (PD، 21). إنَّ عبارة «عابر الأقطاب»

---

(5) ضمن هذا التأثير الذي مارسته الأفلاطونية الجديدة نتعرّف تأثير جان ترويار، وعلى الخصوص كتابه: Jean TROUILLARD *La Purification plotinienne*, Paris, PUF, 1955.

تمنعنا من أيّ تصوّر قد يظهر المُطلق، استنادًا إليه، بصفته «عالمًا خلفيًا» أو «عالمًا فوقيًا». إنّ المُطلق، بصفته مبدأً لكلّ كينونة ولكلّ معقولية، لا يستوي «فوق» العالم، ولا يقف «خلفه» كما يقف مخرج المسرحية في الكواليس؛ «إنّه ما به توجد المراتب والدرجات؛ هو بداهة فائضة، مصدر حياة، سخاء فيّاض، لكن في حالته الصافية، من غير أن يؤثّر أيّ تحديد في وحدته الشديدة البساطة» (PR I، 67).

ولا وجود لأدلة على وجود الله في اللاهوت الفلسفي، الذي يعترف بانتمائه مباشرة إلى اللاهوت السلبي، ولا لعقيدة المماثلة التي تتبع طريق التدرّج في الكمال *via eminentiae*، دافعة كلّ المزايا والفضائل التي يُمكن أن نكتسبها في الحياة الدنيا إلى مُنتهى كمالها. وحتى إذا استند دوميري إلى «الإرجاع الظاهراتي»، على طريقة هوسرل، فإنّه قد فسّر هذه الطريقة بالمعنى الذي اعتمدته الأفلاطونية الجديدة في العودة إلى الواحد الفائق الوصف الذي «ليس نظامًا، بل ما به يمكن أن يوجد النظام» (PD، 59).

ولأنّ «الإرجاع الفينومينولوجي» ليس له هدف سوى إعادة إيصالنا إلى المُطلق عابر الأقطاب، فهو في الحقيقة «إرجاع فيضي». و«الهداية»، وهي الكلمة المفتاحيَّة في اللُّغة الدِّينيَّة، تكتسب هنا المعنى الميتافيزيقي نفسه ـ لا المعنى السيكولوجي الصِّرف ـ لدى كلّ المفكّرين الذين ترجع أصولهم إلى «ميتافيزيقا الهداية». والفصل الثالث كلّه من كتاب **مسألة الله في فلسفة الدِّين**، الذي انخرط فيه دوميري في نقاش مُعمّق مع سارتر، يتمحور حول أُطروحة الرباط الداخلي بين التعالي الفيضي والإبداع الروحي. ولهذا، فالجوهري عندَهُ هو «دفع اللّامعرفة إلى ما وراء كلّ نظرة اختزالية، مع أنه يظلّ بالإمكان الاستغناء عن المفاهيم أو الخُطاطات التصويرية إذا أردنا التوجّه على نحوٍ مُجْدٍ إلى الله. إنَّ علينا أن نسمّي المُطلق، والأسماء كلها لا تُناسبه كذلك. لكنه هو من يبقى فوق كل الأسماء» (PR I، 205).

مغزى المسيحيّة

ينبغي أن ينطبق تمايز مُستويات الوعي، الذي استخدمه دوميري في فلسفته لِلدِّين، عندَهُ على كلّ التعبيرات والتجلّيات الدِّينيَّة، ومِن ثَمّ على المسيحية أيضًا. ولهذا طعن في الاعتراض اللاهوتي الذي يرى أنّ المنهج النقدي يجب أن يعترف

بقصوره بإزاء «اكتمال المعنى المسيحي» الذي اكتشفته ديانة تَعُدُّ نفسها «ديانة فوق طبيعية» (FC، 199). ولا نقتصرُ على قولنا: إنّ الاعتراض غير صحيح (ما الديانة التي لا ترى أنها «فوق طبيعية؟») بل نُضيف كذلك أنّ الديانة المسيحية شكّلت موضوع البحث في مجلّدَي فلسفة الدّين.

ومن أجل توضيح مغزى المسيحية توضيحًا فلسفيًّا، صنّف دوميري تصوّراته الإسقاطية ودَقَّقَها بها استنادًا إلى مُستويات الوعي المُقابلة لكلٍّ منها. بَيْدَ أنَّ مثل هذا التوضيح لا يبتغي إعادة تكوين فكرة عامة عن المسيحية، كما لا يبتغي العكوفَ على نزع وِشاح الأُسطورة عنها، بل إنَّ مُهمّته أكثر تواضعًا وأكثر طموحًا في الوقت نفسه. وهي تكمن في تمييز وتحديد القصديَّة والمحتوى التعبيري والتجلّيات الكبرى للدِّين المسيحي (PR I، 285).

مقولة الذات والنفس الدِّينيَّة: بحثًا عن أنثروبولوجيا نقدية.

المُهمّة الأولى للفلسفة النقدية هي توضيح المُقتضيات الأنثروبولوجيَّة للدِّين. نستنتج من ذلك أننا نرفض استخراج الأنثروبولوجيا مباشرة من الكتاب المقدّس وأن نجعلها «ميتافيزيقا الكتاب المقدّس». إنَّ الوعي الدِّينيّ يستخدم، أو يكاد، كل الوسائل في مادة الأنثروبولوجيا، فيعود إلى الفيلسوف تحليل الرسوم التصويرية والمقولات الأنثروبولوجيَّة التي تضمّ الموقف الدِّيني ومُختلف تعبيراته. ورأى دوميري أنّ على فلسفة الدِّين أن تبدأ ببناء «أنثروبولوجيا نقدية» (PR I، 3). ولهذا السؤال الأوّلي خَصَّصَ كلّ القسم الأول من المجلّد الأول من كتاب فلسفة الدِّين الذي يتناول مقولة الذات والرسوم التصويرية للنفس.

وبفضل الدِّين، بدرجةٍ كبيرةٍ، (أو بفضل الوحي على ما قال روزنتسڤايغ) يكتشف الإنسان أنَّ له «نفسًا». وفي الروحانية المسيحية، كما في أيّ محلّ آخر، يتعلّق الأمر بفكرة متعدّدة المعاني، تشمل رسومًا تصويريةً كثيرة على الفيلسوف أن يحلّلها تحليلًا نقديًا. وذلك يُملي علينا، عندَ دوميري، أن نميّز «ثلاث حالات في مفهوم النفس» (PR I، 10)، ترقى كلّها إلى صنف واحد: «الأنا ـ الجوهر».

1. الوجه الأول، الأكثر دينية بامتياز، هو وجه «الأنا الخلاصي» الذي يكتشف قيمته المُطلقة في البحث عن ربّ الخلاص. «الله وخلاص نفسي»: ذاك

هو التعبير الكامل عن هذا الفهم الذاتي للموضوع. والمسألة النقدية هنا مُزدوجة: فمن جِهة، يُمكن التساؤل عن مدى كون البحث عن الخلاص يُتيح وحده للأنا أن تُحدّد ذاتها وأن تفهم نفسها فهمًا مناسبًا، ومن جِهة أُخرى، يُمكن أن نُطبّق عليها ما يقوله هوسرل عن الأنا التجريبية: «هي لا تتوصّل إلى تمييز العالم التي تنبثق منه والعالم الذي يشكّلها عنصرًا مترابطًا مع قصْديته» (PR I، 16).

2. يبيّن التطوّر نفسه الذي عرفه الفكر المسيحي أنَّ «**الأنا الخلاصي**» الصِّرف اغتنى تدريجيًّا بعناصر أنثروبولوجيَّة مأخوذة من الفلسفة. فما يبرز عندئذٍ هو صورة ثانية للنَّفس تجد تعبيرها الكلاسيكي في مذهب الأكويني. ويقدّم دوميري تصوّر النفس صورةً للجسد بِاسَم «**الأنا** ـ الصورة» (PR I، 18). إنَّ دوميري، وهو يُثني على الإنجازات الحاسمة التي حقّقها هذا التصوّر، وجد فيها رسمًا تصويريًّا يجعلها هشّة شيئًا ما: رسمًا تصويريًّا لنفس متمثّلة في جوهر، وهو يدعم مَلَكات، منفصلًا بعضها عن بعض، بدرجات متفاوتة. إنَّ المسألة الأساسية هنا هي معرفة مدى «وجوب أن نعتني بـ **الشكل** جوهرًا أو فعلًا روحيًّا، ومدى جواز تشييء مَلَكات النفس من خلال منحها دعمًا» (PR I، 21). ولا يُمكن أن نُنقذ تصوّر **الأنا** ـ الصورة إلّا بالانتقال من الجوهريَّة إلى الوظيفية (PR I، 24).

3. هل ينبغي البحث عن حلّ المشكلة من جهة الشخصانية، على غرار الشخصانية المسيحية لدى موريس نيدونسيل (M. Nédoncelle)؟ إذا علمنا أنّ «المذاهب الشخصانية تحظى منذ البدء بالحظوة في المناخ المسيحي» (PR I، 26)، فإنّ دوميري يُعرِبُ عن نفور نقدي من تضخّم المذاهب الشخصانية الدِّينيَّة. فهي مصابة أيضًا «برسم تصويري مصطنع» لا يمضي بعيدًا في تصوّر الإبداعية الروحية: «يُعلَن الشخص حرًّا، مستقلًّا، واعيًا، مسؤولًا، موهوبًا بروح مُبادرة عقلية وأخلاقية. وفي اللحظة نفسها، يُمتدح القَبول والاستسلام للأفكار أو القِيَم التي يتضمّنها الجوهر الإلهي. ولأنّ الشخص متلقٍّ يعتقد أنه مُبدع، ولأنّه طيّع يعتقد أنه خلّاق»؛ (PR I، 31) فيقترح دوميري «الثأر للشخصانية» (PR I، 33) ضدّ هذه الإغواءات الداعية إلى تخيّل «القِيَم فائضة عن الوعي وموجودة، بمعنى ما، قبل الحرية».

4. الصورة التي يُضْفيها على هذا «الثأر» متضمّنة في نظرية **الأنا** الروحية التي أسهب طويلًا في تطويرها بِاسْم «الفعل ـ الشريعة»، وهو الاسم التقني الذي يعني به دوميري الجوهر الأكثر حميمية في الروح. وهو يحدّده بأربعة ملامح توصيفية: الوضع ـ الذاتي المُرادف للتشريع الذاتي، أي القُدرة على الابتكار الذاتي بحرية؛ والفرادة التي تعني أنّ «لكلّ عقل طريقته في احتمال أعباء جملة الحقائق والقِيَم» (PR I، 56)، وهو ما يجعل منه شخصًا، بالمعنى الأعمق للكلمة؛ والحرية المُنتجة، بعيدًا عن مجرّد حرية الاختيار أو حرية الحياد؛ والخلود الحيّ، أي التزميني.

ويُشير دوميري إلى أنَّ هذا التصوّر للفرديَّة الروحية لا يُفهم إلّا في ضوء تصوّر محدّد للمُطلق: **المُطلق** الفيضي أو «عابر الأقطاب». فما من تموضع ذاتي إلّا على خلفية تفرّد رباني من المُهمّ عدم مُماثلته مع صورة الله **علة ذاته** *Causa sui*. وثَمَّةَ جملة واحدة تختصر كليًّا قمّة هذا التصوّر عن العلاقة بين النفس والله، التي تتخطّى **المُطلق** الحواري: «وحده إله، قادر على تقاسم تلقائيته، هو وَحدَهُ يستطيع تحقيق خلاص الروح وكرامتها» (PR I، 70).

وإحدى أهم النتائج الأنثروبولوجيَّة لهذا التحديد للكينونة الروحية متضمّنة في الأُطروحة الآتية: «الخلود والزمن يُحالان مجدّدًا، من حيث المبدأ، على الفعل ـ الشريعة، لا على **الواحد**» (PR I، 72). وهذه الأُطروحة تُهاجم بعنف أنثروبولوجيا مذاهب التناهي، مثل أنثروبولوجيا هايدغر. وقد يكون بالإمكانِ أن تنقل إلى التصوّر الهايدغري للهَمِّ عبارة توما الأكويني التي أوردها دوميري في الهامش: «**في جهنم لا تُوجد أبدية حقيقية بل يوجَد زمان يجري** *In inferno non est vera aeternitas, sed magis tempus*»، والتي يُمكن أن نُعلّق عليها بالقول: الجحيم زمانية تدوم إلى ما لا نهاية له.

إنَّ المسألة الأساسية للأنثروبولوجيا الدِّينيَّة ليست، على كلّ حال، عندَ دوميري، هي الموضوع الذي يطول نقاشه والذي يتعلّق بالتعارض بين الزمانية الدائرية الحلقية للأُسطورة والزمانية الخطّية في الكتاب المقدّس. وهي أعمقُ كثيرًا من المسألة الأُوغسطينية المُتعلّقة **بالتوسّع** *distentio* الذي يقسم النفس بين الزمن والأبدية، وهو ما يُلزمه طرحَ السؤال عن المعنى نفسه «الأبدية التزمينية»

للنفس. وقد حلَّ دوميري هذه المسألة بالأطروحة الآتية: «الأبدية حياة متدفّقة، وحدة موحَّدة؛ إنَّها التموضع الذاتي نفسه؛ راهنة دائمًا، حاضرة ذاتيًّا، ناظمة ذاتيًّا. فهي لذلك تُبقي الفعل ـ الشريعة أمينًا لذاته بعيدًا عن التباين في مواقف الوعي والتعدّدية المُعبّرة» (PR I، 84). وفي ضمن هذه الحدود الدقيقة جدًّا يوافق على المأثور في الكتاب المقدس الذي يجعل الإنسان صورة الله، مع تحديده أنّ ذلك لا يُمكن، بأيّ حال من الأحوال، أن يجعل الإنسان تعبيرًا مُباشرًا عن المُطلق نفسه ومُطابقًا له.

وفي ضوء هذا التخصيص للفعل ـ الشريعة يُصبح بالإمكان قطع اجتياز المسار الكامل من عمليات الوعي ومُستوياته الأُخرى، من المُستوى الروحي إلى المُستوى الحسّي مرورًا بالمُستوى العقلي (PR I، 93)، ومن ذلك تجلّيات الوعي الدِّيني الذي يشتمل، بصفته روحانيَّةً حيّة، على كلّ مساحة الوعي. «لأنّ كُلًا منّا [. . .] كائن مركّب ومعذّب، يُصبحُ الدِّين هو نفسه، على صورة الإنسانية، تطوّرًا موجَّهًا وإن كان مشتَّتًا» (PR I، 136). ومن بالغ الأهمية ألّا نُسيء فهم هدف هذا التطوّر: «يستمدّ الدِّين معناه من أنَّ الاهتداءَ إلى الله يلتقي، في قِمته، **الحضور** الذي لا يغيب، حضور **الواحد**» (PR I، 134).

النعمة موضوعًا فلسفيًا: علاقة الطبيعة الناسوتية اللاهوتية ورسومها التصويرية.

الموضوع الثاني الذي واجهه دوميري في كتابه **فلسفة الدِّين**، هو موضوع النعمة. فقد اختير العنوان العام للقسم الثاني بعناية: يتعلّق الأمر بتحليل مقولة النعمة والرسم التصويري لما فوق الطبيعة اللذين لهما صِلة بالمفهوم الدِّيني للخلاص. ويمكن أن تُقرَأ المقدّمة العامة لهذا القسم بصفتها خطابًا جديدًا في المنهج يُوضح فيه دوميري بعض ملامح منهجه النقدي المُتعلّقة مباشرة بمسألة أهلية أو عدم أهلية النقد بإزاء ما يبدو أنّه المجال المحجوز للمؤمن أو للّاهوتي: التجربة الحيّة للنعمة الإلهية. ما الذي يجعلُ السؤال الأصلي للمؤمن ـ «معرفة مدى كون الوعي في ذاته هو خلاصه الخاص أو كون خلاصه يأتيه من المُطلق»، (PR I، 140) يدخل في اهتمام الفلسفة؟ أوَلَم يكن ينبغي الإحساس بآثار النعمة لكي يمكن التحدّث عنها بعلمٍ وبصيرة؟

وتقضي إجابة دوميري، هنا، أيضًا، بـ «تمييز مسارات الروحانية الحيَّة ووسائل التعبير عنها» (PR I، 142). وعلى هذا الصعيد أيضًا، ليس الإيمان مجرّد صرخة، بل هو لغة تعبيرية تلجأ إلى مقولات ورسوم تصويريَّة قد تكون مُطابقةً بدرجةٍ أو بأخرى للهدف البعيد للتجربة. هنا بالتحديد يتدخّل الفيلسوف: «يختفي كلّ شيء في فعل الإيمان، كلّ شيء إلّا ما يتطلّبه موقعه داخل الحضور الواعي أي معرفة المعنى الذي يُعطاه والتعبيرات عن هذا المعنى» (PR I، 143). بهذا المعنى بالتحديد يُمكن أن يُطرح تحليل نقدي لمفهومي النعمة وما فوق الطبيعة، دون خشيةٍ أن يتجاوز الفيلسوف، بسبب ذلك، وبغير حق، حقل التجربة الدِّينيَّة.

هذا الموقف المبدئي يستتبع وجود مواقف متفرّعة متعدّدة ومُهمّة تستحقّ منا أن نُثيرها، ما دامت مُهمّة لمُتابعة بحثنا.

1. الموقف الأول ذو الصِّلة هو مُماثلة الدِّين بالروحانية الحيّة. فليس محض مصادفةٍ أن تُثار هنا هذه الأُطروحة التي صيغت أيضًا في الفصل الأول من كتاب مسألة الله في فلسفة الدِّين *Le Problème de Dieu en philosophie de la religion*. إنَّ تجربة النعمة هي تجربة الروح الإلهية التي تأتي لإغاثة البشر في ضعفهم. في هذا السياق بالتحديد يتساءل دوميري عن الدلالة النقدية للمفهوم المسيحي المُتعلّق بـ الروح القدس بصفته عنصرًا في الثالوث المسيحي.

2. يتعلّق الأمر، إذا نُظر إليه من الخارج، ببحث تاريخي واسع يتناول المُفردات اللغوية المُتعلّقة بالنعمة، من العبارات الواردة في العهد القديم والعهد الجديد إلى الصياغات اللاهوتية اليونانية واللاتينية والمدرسية، والسِّجالات المتعلّقة بالنعمة في عصر الإصلاح، مع امتداد كلّ ذلك في الحركة الجانسينيَّة (jansénisme). مع ذلك، قد يكون من الخطإ اعتقادُ أنَّ التاريخ هو الذي سيُوفّر لنا الإجابة عن السؤال النقدي. ففي حين يُسجّل المؤرّخ انقطاعات وانزياحات، يطرح الناقد السؤال المُعاكس: «كيف يُمكن، بالرّغم من التحوّلات التي تطرأ على مثل هذه المقولة وبالرّغم من

تبديل الرسوم التصويرية الجارية في ظلّ هذه المقولة، أن تدوم الدلالة نفسُها وأن تنتشر، بل أن تتطهّر وتتهذّب؟» (PR I، 145). بهذا المعنى ينبغي أن نفهم تصنيف المنهج التكويني *génétique* المُشار إليه آنفًا: «الأمر لا يتعلّق بالعثور على مراحل الدِّين المتتالية، بل يتعلّق بالعثور على طبقاته» (PR I، 146)، يقول دوميري، متأثرًا بألان (Alain).

3. مع ذلك، لا يتردّد دوميري، من موقع وعيه لِكون مقولة النعمة موجودة ضمنيًّا، هي أيضًا، داخل عددٍ كبيرٍ من الرسوم التصويرية ـ الأبوية، والابنوية، والإلهية، والزمانيّة، والفيزيقيّة، والقانونية، إلخ ـ في أن يراها مقولة أساسية، بدلًا من أن يختزلها في مجرّد تصوّر خيالي بسيط، كما هي حال التصوّر المكاني لما فوق الطبيعة. ذلك أنّ بحثه التاريخي محكوم بالأُطروحة الآتية: «النعمة مقولة بالمعنى الصحيح للكلمة؛ إنَّها تفيض عن كلّ تصوّر تخيّلي. في حين أنّ ما فوق الطبيعة ليس، بالمعنى الدقيق للكلمة، سوى صورة رسم تصويري كما يشهد الاشتقاق اللغوي على ذلك. إلا أنّ تطوّرًا غريبًا للُّغة جعل المفردة تميل أكثر فأكثر إلى أن تؤدّي دورًا مُماثلًا للنعمة» (PR I، 149). وحتى إذا رفض دوميري أن يختزل موضوع النعمة في موضوع الصلاة، فإنَّ الصلاة، التي يلتمس فيها المؤمن العطف الإلهي، هي التي تدلّ على أننا أمام مقولة أساسية: «لا صلاة حقيقية من غير نعمة» (PR I، 152).

4. التنبيه المنهجي الأخير الذي يستحقّ لفت انتباهنا مُشار إليه في بداية دراسة لغة الكتاب المقدس المُتعلّقة بالنعمة: «إنَّ للُّغة تقلّباتها: فكرة النعمة ليست محمولة، بالضرورة، في كلمة نعمة *grâce*، أو في الأقل لا تقتصر عليها» (PR I، 158). من هنا تأتي أهمية عدم الخلط بين تصوّر خيالي لِرسم تصويري (Schème) وتمثّل (représentation)، ومن باب أولى عدم اختزالها في تعبيرها اللُّغوي. «إنَّ التخطيطية (schématisme) هي إلى جانب الموقف لا إلى جانب الغلاف الكلامي» (PR I، 155)، وهو ما يلزم الناقد أن «يحدّد الدلالات الدِّينيّة ويحصرها استنادًا إلى المواقف التي تجسّدها أكثر بدلًا من الاستناد إلى الكلمات» (PR I، 158).

إنّ محاولة أن نَخُصّ كلّ رسم تصويري مسجّل في السّجل (shéme) ومحفوظ في السّجل التاريخي بمؤشّر نقدي يَصْدُقُ عليه، تُفضي إلى فكرة «الحرية التأليهية»، بِما يدفع إلى فحص ميتافيزيقي صِرْف لمفهومي النعمة وما فوق الطبيعي. وحينما نتساءل عن مدى تعلّق الأمر بـ «أفكار مُتماسكة تستجيب لحركة الهداية الروحية» (PR I، 277)، يعثر دوميري على سؤال أساسي لمُعلّمه بلونديل، غير أنَّ جوابه الخاص يتبع الطريق الجذري لـ «الفناء» «décréation»، بالمعنى الذي اختارته سيمون فايل (S. Weil)، وبمعنى الجذبة في الأفلاطونية الجديدة، كما فسّره جان تروييار (J. Trouillard): «يحدثُ [. . .] في لحظة ما، لكي تُكمل الروح اهتداءها، أن تدخل في الجذبة، بالمعنى الأفلوطيني أو الديونيسوزي. غير أنَّ الدخول في الجذبة هو بالتحديد الخروج من التمركز في الذات إلى التمركز في الله؛ هو اكتشاف أنَّ المرء لا يكون هو نفسه إلّا لأنَّ الله يَهَبه أن يكون؛ بكلمة، هو أن تعرف أنَّ الروحانية المُتنامية المُتدرّجة لا تقوم حقيقة إلّا بالجوهر المُضاعف، والتموضع الذاتي المعقول لا يقوم بغير الذات الإلهية» (PR I، 283).

ما وراء «الإيمان ـ التوحيدي» و«الإيمان المتقلّب»:

البنية الإسقاطية للإيمان الدِّيني ومغزاها.

المجلّد الثاني من كتاب فلسفة الدِّين مخصّص كلّه لموضوع واحدٍ: التحليل النقدي للإيمان الدِّيني معزّزًا بمُثُل الإيمان المسيحي. هنا أيضًا يسعى دوميري إلى أن يُطبّق على فعل الإيمان المطلب النقدي الأساسي الخاص بتحديد مُستويات الإدراك الحسّي، بعد أن عرف فعل الإيمان من خلال ميزته الخاصة بأنّه فعلٌ من أفعال الوعي (*fides qua*) كما من خلال الأغراض التي يصبو إليها (*fides quae*). والمسألة هي أن نفهم المعنى الذي يُمكن به أن يدمج الإيمانُ عددًا ملحوظًا من العناصر المُتنافرة، من غير أن يشوّش ويُعتّم، مع ذلك، هدفه السامي.

ونفترض صياغة المسألة الاعتراض على تصوّرين أُحاديين للإيمان: التصوّر المُتجانس لإيمان تتكتّل عناصره كلها والتصوّر المُضادّ، المُشار إليه سابقًا، المُتعلّق بإيمان قد يتكوّن من عناصر قديمةٍ مُتنافرة. وفي منظور دوميري النقدي،

لا يفسّر «الغنى الباذخ» للمضامين بغير «تزايد أنشطة الوعي وتكاثرها» (PR II، 11).

غير أنّ على الناقد ألّا يكتفي بالبحث عن مؤشّرات الإدراك الحسّي الدالّة على مضامين الإيمان؛ بل عليه أيضًا أن يُسَوِّغَ طريقة الاعتقاد، وفعل الإيمان بصفته فعل إيمان. فلا البحث التاريخي ولا التحليل السيكولوجي يكفيان لذلك، أيًّا تكن فرادة قيمة التعليمات التي تقدّم للفيلسوف.

إنّ مُهمّة التعليل النقدي، كما يصوّره دوميري، إذا قيل عن مقولة الإيمان ورسومها التصويرية، هي «تعيين حدود دلالة الإيمان وقيمته تعيينًا نقديًّا» (PR II، 21). ويقتضي ذلك رفع ثلاث قضايا في مستوًى واحدٍ من الأهمية: الطريقة التي يُقيم بها الإيمان رباطًا لا ينفصم بين الوقائع والعقيدة؛ ورسوخ هذا الرباط أو تماسكه؛ ونَمَط العقلية التخيّلية والوجدانية التي تميّز الإيمان بصفته إيمانًا. وما هو حاضر في كلّ من هذه المسائل هو دائمًا المشكلةُ التي يطرحُها الدِّين المُلهم على الفلسفة.

1. الوجه الأول للإلهام فيما يتعلّق بالإيمان يعود إلى كون «إلهام الأديان، كما هي حالُ كلّ إلهام بشري، ينشأ من تقاطع الواقع مع الفكرة، الحدث مع البنية» (PR II، 73). فهل يُمكن حلّ هذه المشكلة مع تجنّب الوقوع في الفخ المُزدوج لـ «التجريبية الفلسفية المؤدّية إلى الخارجيَّة الدِّينيَّة» ولـ «العقلانية المحايثة التي لا تحترم كثيرًا مُعطيات الموضوع» (PR II، 27)؟.

الجواب عن هذا السؤال، كما عن السؤالين الآخرين، يُقحم فكرة محدّدة عن الوعي الدِّيني يميّزها دوميري، ككلّ أشكال الوعي، بـ «بنيتها الإسقاطية» (PR II، 33). وينبغي الاحتراس من إلصاق فكرة الوهم بهذه الفكرة، على غِرار ما فعل فيورباخ. فليست هذه البِنية الإسقاطية العلامة المميّزة لكلّ وعي مجسَّد فحسبُ؛ بل إنّه لا يُمكن الوعيَ الدِّيني، في مقابلة ذلك، أن يبلغ المُطلق الذي يتطلّع إليه، إلّا باتّباع «طُرق العفوية الإسقاطية» (PR II، 37) التي تحدّد بِنيته بحيث يمكن للوعي الديني الوصول إلى المطلق الذي يتطلّع إليه. إنَّ نعت «الإسقاطية»، كما يستخدمه دوميري، لا يتضمّن القدرة الإيهامية التي تُضفي على واقع معيّن دلالة «أيديولوجيَّة»؛ بل هو، بعكس ذلك، يشكّل رديفًا لتعبير «الوعي المتفكّر» (FC، 244). إنَّ الوعي، مفهومًا بهذا المعنى، «إسقاطي لأنَّه تعبيري، ولأنَّ قصديته

الموضوعية لا يُمكن إلّا أن تعبّر عن نفسها، ولا يُمكن إلّا أن تُسقَط على مُختلف مستويات التمثّلات» (FC، 245).

وبناءً على هذا التحفّظ، انطلق دوميري في بحث تاريخي طويل عن الطريقة التي حدثَ فيها التلاقي بين يسوع التاريخي ومسيح الإيمان. وقد بلغ ذروته في تأكيد «أنَّ كلّ شيء حدثَ كما لو أنَّ يسوع قد بشّر بالحياة الباطنية حتى لا يفهم إلّا من وراء صليبه. غير أنَّ ما أعلنه، وما كان عليه، اكتُشف دفعة واحدة. ولم يكن قادرًا على أن يكون في شخصه إلّا ما كان ينادي به: الله حاضر بين البشر. والارتداد المكثّف على يسوع من جانب البِنى الدِّينيّة التي قد تلقّاها ونقل مواضعها، ولكنها لم تستخرج إلّا لاحقًا، هو، في جوهره، التجربة المكوّنة للمسيحية» (PR II، 104-105).

2. السؤال الأساسي الثاني موروث من عصر الأنوار، وعلى نحوٍ أدقّ من كتاب تربية الجنس البشري *L'Éducation du genre humain* لكاتبه ليسينغ: المقولات والصُّوَر الدِّينيَّة المُرتكزة على مبدإ «إسقاط المقدّس على الأشياء» والتعدّدية اللّامتناهية في الوقائع العارضة الدِّينيَّة ورؤيا العالم الأُسطوري، أليست هذه كلّها دليلًا قاطعًا على أنَّ الإيمان الدِّيني ليس، في أحسن الأحوال، سوى طفولة العقل، والمرحلة التي على العقل الراشد، بالضرورة، أن يتحرّر منها؟ هنا أيضًا يتعلّق الجواب بفهم صحيح للبِنية الإسقاطية الخاصة بكلّ وعي عفوي، ومن ذلك الوعي الدِّيني بتعبيره المسيحي.

وسيرًا على نهج رودولف أوتّو (R. Otto) وجيراردوس فان دير لوف (G. Van der Leeuw) وميرسيا إلياد (M. Eliade)، رأى دوميري في العملية التعبّدية بِنية شاملة للوعي الدِّيني. فحيثما وجد الدِّين وُجِدَ بالضرورة «إسقاط المقدّس» (PR II، 114)، ويمكن أن يتخذ أشكالًا متعدِّدةً على صعيد التمثّلات أو على صعيد المواقف والتصرّفات الطقوسية. ولا شيء يضمن لنا أن تكونَ المسيحية مُستثناةً من هذه القاعدة العامة. وكلّ ما يمكن قوله هو أنَّ المقدّس الكلّي يتمركز في شخص المسيح الوحيد، من غير أن يتغيّر، في مقابلة ذلك، أيّ شيء في عمليات الإسقاط التعبّدية. والسؤال الأساسي هو معرفة مدى تصوّر المقدس بصفته خَصيصةً من الخصائص السرّية الملازمة لبعض الأشياء، ما يُعادل وعيًا

مُستلبًا للأشياء المُقدّسة، أو، بعكس ذلك، مدى وضع السيرورة التعبّدية في خدمة هدف متسامٍ ينتزع الوعي من نفسه ويحمله نحو **المُطلق**.

والمبدأ نفسُهُ يَصْدُقُ على مختلف الوقائع التي تشكّل إلهام الأديان. ولذلك، تكمُنُ همّة الناقد في مراعاة تعدّد معاني ودلالات مفهوم «الواقع» كما هو مُستخدم في الوعي الدِّيني، ومن ذلك الوعي المسيحي. بهذه الطريقة توافِقُ فكرةُ دوميري فكرةَ بلونديل عن «التاريخ والمعتقد» التي تُفيد أنه «لا يُنتَقَلُ من الوقائع الدِّينيَّة إلى تأويلها ومن التاريخ إلى المعتقد، إلّا اعتمادًا على مبدإ تكامل خصوصي يسمى **التراث**» (PR II، 130). والصعوبة كلّها تكمن في تحويل مفهوم نقدي لـ **التراث** لا يُمكن اختصاره إلى نظرة تقليدية مُحافظة مقنّعة.

ويتجه دوميري الوِجهة نفسها في جوابه عن المأخذ الآتي: ربّما لا يكون الإيمان إلّا نوعًا من «الميثولوجيا» المقنّعة شيئًا ما. وهذا المأخذ يفترض وجود مفهوم لِـ «الأُسطورة» يقتضي بالتحديد أن يكون واضحًا. ففي هذه النقطة، تتقاطع أفكار دوميري وأفكار شيلّنغ في كتابيه **فلسفة الميثولوجيا** و**فلسفة الوحي**. وحتى إذا لم يقرن بدقّة كلّ تجلّيات الوعي الأُسطوري بالسيرورة المتألّهة، فهو يؤيّد الفكرة الأساسية نفسها التي تفيد أنّ «الأُسطورة تبلغ **المُطلق** لا ببناءاتها، بل لأنّها نِتاج قوة تطرح قضية **المُطلق**، وتطرحها لتنتقل إلى شكل التعبير» (PR II، 157).

والأُسطورة، مفهومةً بهذا المعنى ومن غير أن تتحوّل إلى «لعبة غشّ»، هي «الاختراق الأول في اتجاه الفكرة، الفتح الأول للقيمة، ومن يدري؟ فربما تكون الطريقة الوحيدة لإدخال الأفكار والقِيَم إلى عُمق الوعي، حتى حين ستتدخّل الرقابة العقلية للتنقية والتطهير» (PR II، 163). لذلك، لا معنى للرغبة في تحصين الإيمان المسيحي من تسلّل أيّ عنصر أُسطوري، كما يفترض ذلك برنامج نزع الأَسْطرة الجذري. ويُمكن، في الأكثر، تمييز خصوصيته بالكلام على «أسطرة التاريخ»، بِما يعني أنّ المسيحية تقدّم نفسها بصفتها «أسطورة تستند إلى التاريخ، بل أكثر من ذلك بصفتها أُسطورة مَدْعوّة إلى الإفصاح عن دلالات المضمون الفعلي لتاريخ فعلي» (PR II، 167-168).

3. هذه التحليلات كلّها تجد مآلها في نظرية «الجذر الرباعي لعبارات

الإيمان» (عنوان مُستوحى من عنوان التحليل المشهور لشوبنهاور: في الجذر الرباعي للعنصر العقلي). وهي تقدّم الجواب عن السؤال الثالث الأساسي الذي تطرحه الفلسفة النقدية على مقولة الإيمان: إلى أيّ نوع من الذهنية تنتمي: العاطفية، أو الفكرية، أو التخيّلية؟

الجواب يكمن في كلمة واحدة: «يدعم الإيمان هدفًا مُتساميًا، مُعبّرًا عن نفسه من طريق الإسقاط» (PR II، 181). فيصبح السؤال الحقيقي حينئذٍ هو معرفة الكيفيَّة التي يُصبح بها الإيمان متوقّفًا على «الذهنية الإسقاطية» مع بقائه محافظًا على هدف التعالي. وعلى مثال الفكرة المسيحية عن الفداء، استخرج دوميري ما أسماه الجذر الرباعي لتعبيرات الإيمان الدِّيني بصفته إيمانًا دينيًّا. وقد اقتضى الأمر استخدام أربعة مُستويات متمايزة ينبغي عدم الخلط بينها ويُمكن تمييز كلٍّ منها وتوضيحه في جملة نموذجيَّةٍ (PR II، 201). 1. «يتطلّع الإنسان إلى الخلاص»: هذه الجُملة تُظهِرُ المستوى السيكولوجي، الشعور بالخطإ والخطيئة؛ 2. «ينبغي إنقاذ الإنسان من طريق الفداء»: هذه الجملة تنتمي إلى المُستوى الميثولوجي، إذ يَعُدُّ الإنسان نفسه رهنَ الصراع بين قوى الخير والشرّ المُتنازعة؛ 3. «الإنسان يحتاج إلى أن يُفتدى بالدم»: تنقلنا هذه الجُملة «من غير صعوبة» (PR II، 192) من الأُسطورة إلى البِنى الاجتماعية والمؤسّساتية. وأكثر المؤسسات الدِّينيَّة أهمّيَّةً هي، بلا شكٍّ، المؤسسة الطقوسية والقربانية التي تتحوّل فيها الخُطاطة الدِّينيَّة إلى عبادات كما تُعاش بصفتها «اتّحادًا فاعلًا بالمطلَق (الله)». هنا يكمن سرّها، يُضيف دوميري، وكذلك قوتها، بالرَّغْم من غموض الأحداث والحركات (PR II، 199)؛ 4. «يُشبع الإنسان حاجته إلى الفداء بدم المسيح»: هذه الجُملة تجذّر مُؤسّسة القرابين في واقعة تاريخية محدّدة. فهي، بهذا المعنى، تعود إلى المستوى التاريخي.

والطريقة التي يميّز بها دوميري هذا المُستوى التاريخي تطابق أطروحته المتعلّقة بالرابط التأسيسي بين الواقعة factualité الدِّينيّة والتراث الحيّ؛ فهو «في وضع تُدمج فيه الدلالات دائمًا، فحيث يعيش التراث تمرّ طريق الإيمان» (PR II، 214). إنّ مُماثلة الوعي الدِّيني بالوعي الإسقاطي، بعيدًا عن كونها مُؤذية

للدِّين، تُنصف حقيقته المتجسّدة كاملة، حجر العثرة الدائم أمام الفلاسفة الباحثين عن «ديانة طبيعية» تخرج مباشرة من دماغ الفلاسفة، مثلما خرجت أثينا من دماغ زيوس. إنَّها تُتيح فهم الدِّين «بصفته نمط حياة في هذا العالم، يميل إلى التشكيك في هذا العالم بالاستناد إليه» (PR II، 220). وبعد الإقرار الكامل بشرعية اللعبة (أو اللعب)، لعبة الوعي الإسقاطي، يُمكن أن يستخرج الناقدُ من الأديان ما يُمكن أن تُعطينا إياه: «وسيلة التطلّع بوساطتها من قُرب إلى دلالة وحيدة ذات صِلَة بـ **الفائق الوصف**، بـ **المُطلق**» (PR II، 221).

وتجدر الإشارة كذلك إلى الطريقة التي يحلّ بها دوميري المسألة المُتعلّقة بحقيقة الدِّين. فما من جواب مُمكن آخر غير ذاك القائل إنَّ الدِّين، في الروحانية الحيَّة، لا يُطابِقُ التجسيمية بل يُطابِقُ «الإلهيَّة (التألّه théandrisme)»: الإيمان حينئذٍ هو «رفض فصل التعالي عن المُحايثة؛ إنَّه الرغبة في أن ترى صورة التعالي في المُحايثة، أو كذلك، الرغبة في عدم إيجاد معنى لكلمة الله إلّا بكشف النقاب عما يشتمل عليه، من خلال عملية كشف طويلة لحالات ملموسة» (PR II، 236).

ورأى دوميري أنّنا عندما نستحضر البِنية الإسقاطية كلّيًا للإيمان الدِّيني لا يعني ذلك الحطّ من قدره بل يعني، بعكس ذلك، احترامه بصفته تعبيرًا كاملًا عن الذاتية المتجسّدة. وبهذا المعنى لتعقّد الوعي الدِّيني، يتّخذ دوميري مسافة عن النخبوية الدِّينيَّة لدى برغسون في كتابه **منبعا الأخلاق والدِّين**. والمُعادلة البرغسونية المشهورة التي وجدنا مُعادلها لدى شلايرماخر هي الآتية: «إننا نتصوّر الدِّين إذن بصفته عمليةَ تَصلُّب، تحدث بعد أن نُبرِّدَ بذكاء ما وضعته الصوفية، وهو ملتهب، داخل النفس البشرية»، وقد بدا أنَّ هذه المعادلة تختزل بغير حق النظرة إلى الدِّين. ولا شكَّ في أنّه هو أيضًا يصوّر المسيحية بأنّها «تعبير عن الصوفية المتوهّجة دائمًا في النفس البشرية» (PR II، 283). لكن ما يحتاج إليه برغسون، عنده، هو، بالتحديد، «نظرية مُبلورة تقنيًا للعقليَّة الإسقاطية» (PR II، 153).

والسؤال عن تقاطع مُحتمل بين الموقف الدِّيني والموقف النقدي لا يطرح إلّا عند نهاية تحليل مفصّل للفعل الدِّيني وللمقولات والرسوم التصويرية التي يعبّر بها. إنَّ السؤال عن تحالف مُحتمل بين الدِّين والتفكير النقدي في الإيمان داخل «يقين روحاني» (PR II، 270) هو الذي يُقيم تناغمًا بين التطلّعين من غير أن يخلط

بينهما. وقد قدّر دوميري، بعد بلونديل، لكن على أساس افتراضات أُخرى مُختلفة كليًا، أنّه إذا كانت الحداثة أزمة الإيمان الساذج بعد تلَقّي الضربات المُوجعة التي وجّهتها إليه الروح النقدية، فبالإمكان تجاوز انشطار الوعي الذي قصدته عبارة هيغل، وذلك بترك كلٍّ من العقل والدِّين يذهبان «إلى نهاية المطاف في الدفاع عن حقوقهما» (PR II، 272). أمّا عبارة هيغل فهي الآتية: «جورب مرتوق أفضل من جورب ممزّق؛ لكن ذلك لا ينطبق على الوعي الذاتيّ»(6).

أسئلـة

على غِرار ما فعلتُ مع معظم الكتّاب الآخرين، سأُنهي هذا الفصل باستحضار سريع لبعض الأسئلة التي يثيرها هذا التصوّر لفلسفة الدِّين. وليسَ سببُ ذلك أنّ المُقاربة التي دافع عنها دوميري لم تضع نفسها عُرضة لمُلاحظات نقدية، مع التذكير بأنها ما تزال في حالة تشتّت، بل لأنّه هو نفسه تحلّى بنزاهة فكرية حين جمع الاعتراضات والردود عليها في الطبعة الثانية من كتاب الإيمان ليس صرخة (FC، 209 ـ 396). والاعتراضات المجموعة، تحت عشرة عناوين، تتناول نِقاطًا أساسية مثل مفهوم الوحي، والمُطلق الحِواري، و«المُطلق عابر الأقطاب trans-ordinal»، والبِنية الإسقاطية للوعي، ومُختلف وجوه الديانة الملهمة وتأويلها النقدي. هذه الاعتراضات هي في جزء كبير منها من صنع لاهوتيين يخشون أن تحدث عملية إعادة تأهيلٍ نقديٍّ للديانة المُلهمة على حساب «المذهب الإلهامي لـ الوحي».

وفي مقابلة ذلك، راح آخرون، كانوا أكثر تأثّرًا ببرنامج بولتمان (Bultman) لإزالة الأسْطرة، يعيبون على الفيلسوف أنّه لم يكن نقديًا بما فيه الكفاية، وذلك لأنّ منهجه في التمييز قد يُخَلِّفُ انطباعًا مفادُهُ أنّ كلّ الرسوم التصويرية قد تكون مُسَوَّغةً. ورأى دوميري أنّ هذا، لن يكون إلّا إذا وافقنا على هدف التعالي، «القدرة على تبنّي المحايثة التعبيرية» (PR II، 276)، وأن فعل الأسطرة *mythifier* لن يكون مرادفًا لفعل التضليل *mystifier*.

وإذا وضعنا الاعتبار اللاهوتي جانبًا، فبإمكان بعض الفلاسفة أن يتهموا

(6) G. W. F. Hegel, *Notes et fragments (Iéna 1803-1806)*, 76, Paris, Aubier, 1991 (trad. pers.).

دوميري بإظهار التسامح نفسه الذي أظهره أفلوطين (Plotin) أو بروكلوس (Proclos) بإزاء المُعتقدات الشعبية والميثولوجيات التي كانت شائعة في عصره[7]. فهل يُمكن أن تستجيبَ هذه الليبرالية للقصد النقدي الذي يُفصح عن نفسه بالطريقة التي تناول بها كانط الحواشي والبواقي *parerga*؟ إنَّ النقد الذي لا يرحم والذي هو مُوَجَّهٌ إلى اللّاتسامح الدِّيني في كتاب **النزوع إلى فعل الخير**، يُثبت أنَّ دوميري عرف، على طريقته، كيف يندّد بالتجاوزات الدِّينيَّة.

ومهما يكن من أمر، فإنَّ فيلسوف الدِّين الذي يرغب في أن يُماشي دوميري يجد نفسه أمام سؤال أوّلي: هل كان في إمكانه المُوافقة على الخيار الميتافيزيقي الأساسي لمصلحة **المُطلق** الفيضي (hénologique)؟ إنَّ ما يدعونا دوميري إلى الذهاب نحوه هو «الله الجوهري الأعلى»، إلٰه «المتصوّفة غير الحواريين»، إلٰه «الروحانية الفاعلة»، محدّدًا الآتي، وهذا ما يحمل مغزى: «دينيًا أو فلسفيًا، في هاتين القِمّتين لا تعود التسمية مُهمّة أبدًا» (PR I، 67).

هذا التأكيد يجعلنا نعثر على موضوع «تجربة التعالي»، بالمعنى الذي أراده ج.ب. لوتس (J. B. Lotz). فهنا كما هناك يسمو **المُطلق** عابر الأقطاب trans-ordinal فوق تلك التموضعات. لكن قد يكون هناك مجال للتساؤل عن مدى وجود طرائق أُخرى لتصوّر «الروحانية الفاعلة». إنَّ دوميري يتخلّص بسرعة من مفهوم «التفاعل المُتبادل» الذي سبق أن رأينا أهميته لدى كوهين، بحُجّة أنّه يحجز الله داخل «تجانسية العلاقة». هذه المعادلة تتناول مَقولة الغيرية كما لو أنّها لم تكن سوى نموذج خاص من **الأنت** الإلهية. إلاَّ أنَّ الغيرية قد تُمثّل، على طريقتها، **مُطلقًا** عابرًا للأقطاب كـ **المُطلق** الفيضي.

ومن غير أن أتعقَّبَ أكثر من ذلك هذا التمييز الذي ربّما لا يكون سوى تعبير غير موفّق عن عجزي (السيكولوجي أو الميتافيزيقي، لست أدري) عن المُوافقة على فرضيات دوميري الفيضية في فلسفة الدِّين، أُوافق طوعًا على ما يقوله عن الحالة الغريبة لفيلسوف الدِّين عند نهاية كتاب **الإيمان ليس صرخة**:

---

(7) بشأن هذه النُقطة، يُمكن أن نقرأ الملحوظات المثيرة التي وضعها جان تروبار (Jean Trouillard) على العجيب المدهش في حياة بروكلوس (Proclos) وفكره في كتاب:
Jean TROUILLARD, *La Mystagogie de Proclos*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p.33-52.

«شديد التديّن في نظر غير المؤمن، وقليل الإيمان في نظر اللاهوتي، لذلك فإنَّ عدد أصدقاء فيلسوف الدِّين قليل» (FC، 394). إنني أميل إلى أن أُضيف: عقلاني جدًّا دون أن يُصبح تفسيريًّا بما يكفي! و«متفهّم جدًّا» دون أن يُصبح «تفكيكيًا» بما يكفي في نظر سادة الشكّ أو نقد الإيديولوجيات، لذلك لا يستطيع أن يطمع في عددٍ كبير من الأصدقاء في هذه الجهات. وأيًّا تكن الجهة التي يستدبر نحوها، فعليه الرِّضا بأن يكون موضع «شبهة في التفريط حينًا والإفراط حينًا آخر». وما يزيد في طابعه الجوهري هو أنه «مُقتنع بأن المُهمّ عنده هو أن يفعل ما لا يفعله الآخرون. إنَّه يحتل موقعًا لم يصل إليه النقد المضاد للدِّين، ولا يستطيع اللاهوت أن يطمع في بلوغه. وضعه ربّما لا يكون مُريحًا؛ ولكنه ليس وضعًا نزعم أنه لا يُمكن الدفاع عنه» (FC، 396).

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Foi et interrogation, Paris, Téqui, 1952.
Blondel et la philosophie contemporaine, Paris, PUF, 1952.
Blondel et la religion, Paris, PUF, 1954.
Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religions, Paris, SEDES, 1957.
Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme, t. I: *Catégorie de sujet, catégorie de grâce*; t.II: *Catégorie de foi*, Paris, PUF, 1957.
Le Problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance, Bruges, Desclée de Brouwer, 1957.
La Tentation de faire du bien, Paris, Éd. du Seuil, 1957.
Phénoménologie et religion. Structures de l'institution chrétienne, Paris, PUF, 1958.
La foi n'est pas un cri, suivi de *Foi et institution*, Paris, Éd. du Seuil, 1959.
Raison et religion dans la Philosophie de l'Action, Paris, Éd. du Seuil, 1963.

لائحة المراجع.

LABBÉ, Yves, «Henry Duméry», dans NIEWÖHNER, Friedrich, Labbé, Yves (éd.), *Petit dictionnaire des philosophes de la religion*, Paris, Brepols, 1996, p.851-873.
VAN LUIJK, Henk, *Philosophie critique du fait chrétien. L'analyse critique du christianisme de Henry Duméry*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1964.

2

النقد «الأنثروبولوجي» للدِّين

هادئًا!
من بين الأشياء العظيمة - أرى العظمة! -
جديرٌ بنا أن نصمت
أو أن نتكلّم بنبرةٍ عظيمةٍ:
تكلّمي بنبرةٍ عظيمةٍ، أيّتها الحكمةُ المسحورةُ!

إنّني أنظر إلى أعلى -
هناك تتدفّق بحارُ النّور:
يا ليلُ، يا صمتُ، يا ضجيج هادئًا هدوءَ الأمواتِ!...
من أقصى الأقاصي
تهبط ببطءٍ صورةُ نجمٍ متلألئةً أمام ناظري...

(Friedrich Nietzsch: *Dionysos-Dithyramben*)

فرريدريك نيتشه، أناشيد على شرف ديونيزوس)

الفصل الأول

أحلام العقل ودلالاتها الأنثروبولوجيَّة

- لودفيك فيورباخ -

يقول هنري دوميري في بداية كتابه فلسفة الدِّين: «الدِّين مرآة أنثروبولوجيَّة كاملة» (PR I، 1). فكيف يُفهم هذا التصريح؟ إمَّا أن يشدّ انتباهنا إلى مرآة تتطلّب كلّ الطاقات الإسقاطية في العقل البشري (وهذه هي أُطروحة دوميري الذي يميّز بدقة بين المجسّمة والتأليهية)، وإمَّا أن يعني أنَّ هذه المرآة لا تقدّم للإنسان سوى صورته مقلوبة. هذا هو بالتحديد القاسم المُشترك بين ثلاثة مؤلّفين سنخصّص لهم الجزء الثاني من تحليلنا للنموذج النقدي: إنَّ الإنسان المتديّن ورغباته هي ما علينا تأويله قبل كلّ شيء، مُتناولين الظاهرة الدِّينيَّة من منظور أنثروبولوجي حصريًّا.

ومن نافلة القول أنَّ لفظة «نقدي» ذات معنى مُختلف جذريًّا هنا. وتعود مصادر هذه المُقاربة إلى كسينوفان دو كولوفون (Xénophane de Colophon)، الأُسطوري، مؤسّس المدرسة الإيلية (éléate)، وأول من تساءل عن مدى كون التمثّلات التي يكوّنها البشر للإلهيّ مجرّد إسقاطات متخيّلة مأخوذة من الفهم الذي يملكه الإنسان لنفسه؛ وقد استند إلى شهادة كليمنت الإسكندري واستنتج منها أنّه إذا كانت الجياد والثيران والأسود تملك إمكان التعبير عن مُعتقداتها،

(1) XÉNOPHANE, *Fragments*, DK XV, cité dans *Les Présocratiques*, éd. Jean-Paul Dumont, Paris, Gallimard, 1988, p.118.

فهناك مراهنة كبيرة على أنّ آلهة الجياد ذات شكل حصاني، وآلهة الثيران ذات شكل بقري، وآلهة الأسود ذات شكل أسدي[1]. بَيْدَ أنّه إذا كان نقد التمثّلات الإلهية التجسيمية يحدث، لدى كسينوفان، باسم تصوّر فلسفي للمُطلق، وهو العقل المحض والأبدي الذي لا يخضع لأيّ تغيير، فإننا هنا أمام نقد أنثروبولوجي للدِّين يرفض تجاوز عتبة التجسيمية إلى التأليهية.

وكلّ المسألة تكمن في معرفة نوع فلسفة الدِّين الذي نستطيع أن نبنيَهُ على هذه المُسلّمة. ففي مرحلة ما بعد كانط، حينَ بدأت فلسفة الدِّين توجد بصفتها تخصُّصًا فلسفيًّا مُتكاملًا، كانت هذه الأُطروحة هي التي تشكّل خلفية عدد من القراءات النقدية للدِّين، وكان أهم ممثّليها لودفيك فيورباخ (1804-1872) وفريدريك نيتشه (Freidrick Nietzshe) (1844-1900)، ونُضيف إليهما في العصر الراهن إرنست بلوخ (1885-1977). وعلى الصعيد غير الفلسفي، بدا أنّ نقد الأيديولوجيا الدِّينيَّة لدى ماركس وإنجلز والتحليل الفرويدي للدِّين في مستقبل وهم ينتميان إلى هذا المشهد الذهني. والقاسم المشترك الذي يسمح بجمع هذه المُحاولات معًا مكوّن من لفظة «وهم». فبمعنى ما، يُمكن القول إنَّ كلّ واحدة منها استفادت بطريقتها من مشروع هيوم[2]؛ على أنَّ ذلك لا يمنعنا من القول إنَّ هذه العبارة كانت تتعرّف بأشكال شتى لدى كلٍّ من هؤلاء الكُتّاب المُشار إليهم.

---

(2) هذه الأطروحة هي التي يقوم عليها كتاب إليزابيت هنريش:
Elisabeth HEINRICH, *Religionskritik in der Neuzeit. Hume, Feuerbach, Nietzche*, Fribourg-Munich, Karl Alber, 2001.

هيغلية مقلوبة

استندَ سائر شرّاح فيورباخ إلى قوله: «فكرتي الأُولى هي الله، والثانية هي العقل، والثالثة والأخيرة هي الإنسان. وموضوع الأُلوهة هو العقل لكن موضوع العقل هو الإنسان» (SW II، 410)[3]. وحتى إذا كانت هذه الصيغة تُثير مشكلات تحقيب شائكة، فهي تضع معالم مسار فلسفي بدأ باللاهوت واكتمل بالأنثروبولوجيا.

ومسار فيورباخ الفلسفي مسار عالم لاهوتي سرعان ما صار مفتونًا بالعقل الهيغلي (أي، كما عبّر هو عن ذلك، فتنه «الله الذي تحوّل إلى مفهوم»)، وقضى حياته بحثًا عن التحرّر من هذا العالم المغتوىٰ بـ «وحدة الوجود» الهيغلية. إنَّ عظمة «وحدة الوجود» هذه وغموضها يكمنان في إلغاء الفصل الدِّيني بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، مع الاحتفاظ بمبدإ قراءة الواقع في ضوء **المُطلق**. وينبغي ابتداءً أن نسند إلى الله الواقع المُمتلئ لـ **المفهوم** المُطلق حتى يصير بالإمكان، بوساطة هذا المفتاح السحري «افتح يا سمسم»، الدخول إلى كلّ كهوف الحقيقة. غير أنَّ هذه المُسلّمة «اللاهوتية» بشأن **المُطلق**، بصفته مبدأً نهائيًّا لفهم الواقع كلّه، لا تصحّ، عندَ فيورباخ، إلّا داخل منظور نظري يحتفظ بعنصر أساسي في النظرة اللاهوتية إلى العالم: «في ضوء **المُطلق** يُصبح العالم قابلًا للفهم. إنَّ الفلسفة العقلانية تستسلم أمام نشوة العقل الذي ينبغي تبديد الأوهام من حوله، بالطريقة نفسها التي زعم بها تجاوز التمثّلات اللاهوتية برفعها إلى مستوى **المفهوم**.

والمسار الشخصي والتكوّن الفلسفي لفيورباخ هَيَّأَهُ، بشهادته هو، ليعمل في مجال فلسفة الدِّين. وطفولته البائسة، التي عاشها مع والده وخليلته، بعد إخفاق زواجه الأول، تميّزت بقراءة مُثابرة للكتابات التقوية. وكان لكلامه تأثير كبير في عمله الناجح المُبكر في الحقل الدِّيني: «لم أدرس الدِّين في الكُتب فحَسْبُ، بل خبرتُهُ في حياتي الخاصة [. . .]. كان الدِّين، بالنسبة إلي، مادة للبراكسس (الممارسة) قبل أن يصير مادة بحث نظري» (SW II، 404). وقرَّرَ في سنِّ

(3) المراجع في مؤلّفات فيورباخ سيُشار إليها في متن النص: GW للطبعة النقدية لشوبنهاور، وSW لطبعة برلين وجودل (ترجمة شخصية)، انظر البيبليوغرافيا.

السادسة عشرة أن يُصبحَ كاهنًا. والتحقَ سنة 1823 بكلّيَّة اللاهوت في هيدلبرغ، وخضع فيها لتأثير عالم العقيدة كارل دوب (Karl Daulb)، الذي لُقِّب بـ «حرباء الفلسفة» (المتقلّب) لأنَّه انتقل من هيغل إلى شيلّنغ. ولم يمنع ذلك دوب من إرسال تلميذه الشاب إلى برلين ليُتابع فيها تكوينه الفلسفي بالقرب من هيغل[4]. وقد وجد في هيغل، بشهادته هو بالذات، أباه الثاني وشهد تحوّلات الكلّية (الجامعة)، وكان ذلك بمنزلة ولادة روحية (IV SW، 417). ولم يَعُد اللاهوت في ذلك الحين، عنده، سوى «زهرة جميلة ذابلة» (XII SW، 243). واستكمل، على منواله، الهجوم الحاد على اللاهوتيين الذين يدورون في فلك شلايرماخر، مثل نياندر (Neander) وتولوك (Tholuck). وبالحدّة نفسها أعلن تمايزه من العقلانية التاريخية النقدية التي تزعَّمها بولوس (H. E. G. Paulus)، أستاذه القديم في كلية اللاهوت في هيدلبرغ (Heidelberg).

وأُطروحته الفلسفية التي دافع عنها سنة 1828 تحت عنوان **مناقشة قضايا اللاّمتناهي والوحدة والمشترك العقلي** *De infinitate, unitate atque communitate rationis*، هي، بدرجةٍ كبيرةٍ، تعبير عن ولائه المتحمّس للهيغلية، بِما لا يعني بلا شكٍّ أنَّه ولاء خالٍ من الأصالة[5]. وحين صار **أستاذًا مُساعدًا** *Privatdozent* في جامعة إيرلانغن (Erlangen)، التي يسيطر عليها، على نطاق واسع، طلّاب شيلّنغ ومريدوه، راح فيورباخ يدرّس فيها تاريخ الفلسفة والمنطق والميتافيزيقا. والحقيقة أنّ الأُستاذ المُساعد الشاب كان يشعر أنَّه تقلّد مُهمّة تاريخية ذات أهمية كبيرة موروثة من أُستاذه هيغل: إنزال المجرَّد العقلاني إلى الشارع لكي يُعاد إليه

---

(4) سنوات نشأة فيورباخ الثقافية مدروسة في «السيرة اللاهوتية» التي خصّصتها له أوي سكوت (Uwe SCHOTT):
Die Jugendentwiclung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825, Göttingen, 1973.

(5) لتحليل مفصّل، انظر:
Alexis PHILONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach (1828-1841). Introduction à ses positions fondamentales*, 2 vol, Paris, Vrin, 1990, p.11-54.
والمجلّدان يشكّلان أداة لا يستغنى عنها لدراسة فكر فويرباخ حتى تاريخ صدور جوهر المسيحية. وانظر أيضًا:
Carlo ASCHERI, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, Francfort-sur-le-Main, 1969.

كلّ ما كان لا يزال مقاومًا له. ولم يكن فيورباخ محتاجًا إلى البحث بعيدًا لإخراج تلك المُقاومة من أوكارها، ذلك أنّه عثر عليها منتشرة بين زُملائه في الجامعة بأعداد كبيرة.

وبعد عامين من مناقشة أُطروحته، نشر فيورباخ بِاسْم مستعار كتابه **خواطر عن الموت والخلود** *Pensées sur la mort et l'immortalité*[6]، وهو الكتاب الذي ظلّ يَعُدُّهُ باكورة نِتاجه الشخصي (VIII SW، 7). أمّا الاسم المُستعار فلم يَدُمْ طويلًا وجعل وضع فيورباخ لا يُطاق في الجامعة التي غادرها سنة 1832. وبعد سنوات من الضياع، تزوج سنة 1837 برتا لوڤ (Bertha Löw)، واستقرّا في بروكبرغ (Bruckberg) «القرية التي لم يكن فيها حتى كنيسة» (XIII SW، 247)، قريبًا من مصنع الخزف الذي كانت تملكه زوجته. ووَفَّرَ له زواجه (وكان يُسمّي نفسه «ناسك بروكبرغ») الاستقلال المالي الذي أتاح له التفرّغ لعمله المفضّل: تكسير المتاجر الخزفية لدى اللاهوتيين. ففي رسالة إلى كاب (Kapp)، كتبها سنة 1842، عَبَّرَ هو نفسه عن الروح التي حرّكت كتاباته من خلال صورة عنيفة تذكّر بكلام مشهورٍ للقدّيس يوست (Just)، إذ قال: «إنَّ رأسي ليس في مكانه على كُرسيّ الأُستاذية. [. . .] بل هو في مكانه ـ هل تعرف أين؟ ـ على المِقصلة، لأنَّ عقلي قاطع وحازم كحدّ السيف، وأنا لا أملك الشجاعة ولا الميل إلّا إلى الأعمال التي ينبغي تعريض الرأس فيها للخطر [. . .] ينبغي أن نضرب على الرأس، ينبغي أن ننفي من حيث المبدأ. أن نفعل يعني أن نقطع مع القرار، قرار الاستسلام في النهاية لضرب الأعناق» (XIII SW، 92).

والسنة الحاسمة في تطوّره اللاحق هي سنة 1837، حينَ نشر مقالة عنوانُها «إسهامٌ في نقد الفلسفة الوضعية»، ظهرت فيها شكوكه الأُولى في مشروعية المُحاولة الهيغلية للمصالحة بين الدِّين والفلسفة. وبعد عامين تحوّلت هذه الشكوك إلى تنكّر فعلي لأصله (قتل الأب) في مقالته «إسهامٌ في نقد الفلسفة الهيغلية» التي اقترح لويس ألتوسير قراءتها بوصفها أول «البيانات الفلسفية» لفيورباخ[7].

---

(6) *Pensées sur la mort et l'immortalité*, trad. Christian Berner, Paris, Éd. du Cerf, 1991 (abrégé: PM).

(7) Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, trad. Louis Althusser, Paris, PUF, 1960, p.11-56 (abrégé: MP).

وبعد أن وضع فيورباخ علامة استفهام أمام الافتراضات النهائية للمنطق الهيغلي، ضرب هيغل على رأسه، عادًّا إياه «الفنان الفيلسوف الأكمل» (II SW، 174). فقد اتهم كتاب هيغل علم المنطق بأنَّه لم يضمّن الكائن الحسّي الملموس في إطار الكينونة. ومن أجل فهم تصوّره اللاحق، نذكرُ أنّ الطريقة التي يحدّد بها نقطة ضعف هيغل لم تكن أقل أهمية. كانت الخطوة الأولى في ظاهراتية العقل خطوة ناقصة: التفسير الجدلي لليقين الملموس يُهمل وجهة النظر العملية: «الخبز الذي أدين له بوجودي ليس أبدًا خبز اللُّغة أو خبز المنطق ـ الخبز في ذاته ـ بل هو دائمًا ذاك الخبز، الخبز 'الذي يتعذَّرُ وصفه' [*das unsagbare Brot*] (II SW، 288).

ويقتضي تخطّي إغفال المحسوس، وإغفال الجسد كذلك، مع كلّ حاجاته الأوّلية من طعام وشراب وآلام وأفراح، تصوّرًا جديدًا للفلسفة: «على الفيلسوف أن يُدرج في النصّ الفلسفي ما لا يفلسفه الإنسان، ما هو بالأحرى ضدّ الفلسفة ومُناقض للفكر المجرّد، وهو ما أنزل هيغل مستواه إلى مجرّد مُلاحظة» (II SW، 234-253).

إنَّ نقد هيغل يستهدف أيضًا فكرته عن الصيرورة التاريخية. «هذه هي، عمومًا، نقيصة المنهج الهيغلي: إنَّه لا ينظر إلى التاريخ إلا بصفته نهرًا فحَسْب، دون أن يُراعيَ أيضًا الأرض التي يجري فيها النهر» (IV SW، 426). إنَّ فيورباخ يُنادي بمنهج آخر لمُقاربة السيرورات التاريخية، ولاسيّما سيرورة التاريخ الدِّيني للبشرية، وهو منهج يصفه بالمنهج «التكويني ـ النقدي».

والرهان الأخير في نقد هيغل هذا هو التخلّي عن اللاهوت. فالفلسفة الهيغلية تظلّ، عندَ فيورباخ، «الملاذ الأخير للاهوت وحصنه الأخير» (II SW، 239). وإحداث قطيعةٍ مع هيغل يعني إحداثَ قطيعةٍ مع اللاهوت. إذ ذاك صارت الطريق سالكة لنشر ما سماه فيورباخ، بلغة ساخرة، «نقد اللّاعقل المحض»: جوهر المسيحية[8]. والطبعة الأولى صدرت سنة 1841 ثم تلتها، في حياة المؤلف، طبعتان في سنتَي 1843 و1849، وهي السنة التي دافع فيها ماركس عن أُطروحته

(8) *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart, Reclam, 1971: trad. Jean-Pierre Osier: *L'Essence du christianisme*, Paris, Maspero, 1968 (abrégé: EC).

عن ديموقريطس وأبيقورس، وكيركيغارد عن أُطروحته المُتعلّقة بمفهوم السخرية.

إنَّ نشر كتاب **مبادئ فلسفة المستقبل**، سنة 1843، دشّن مرحلة جديدة من الفكر الفيورباخي الذي شهد محطّات عدة في ما يتعلّق بتأويل الدِّين تمثّلت في عددٍ من الكُتب المهمّة: **جوهر الدِّين** (1851)، **وتاريخ التألّه** *Théogonie* (1857)، **والله، والحرية، والخلود** (1866).

ولم يكن فيورباخ أول مفكّر استشفّ إمكان إعادة قراءة أنثروبولوجيّة كاملة لفلسفة الدِّين الهيغلية. فقبله، كان برونو باور (Bruno Bauer) قد طرح الفكرة القائلة إنّ الربط الوثيق الذي أقامه هيغل بين الوعي الذاتي البشري ومعرفة الله، جعل فكرة الله من نِتاج الوعي البشري وحده. غير أنَّ الفرضية الأساسية التي ينطوي عليها التعريف العقلاني للدِّين لدى هيغل ترى «أنَّ الدِّين هو نِتاج الروح الإلهية، وهو ليس من ابتكار البشر، بل هو نِتاج النشاط الإلهي الذي يصنعه وينتجه له»[9]. ففي مثل هذه الحالة، ألا ينبغي أن تقرأ الفرضية بالمقلوب، إذ إنّها تجعل الدِّين مجرد ابتكار بشري محض، مجرّد نِتاج للمُخيّلة؟

وعملية القلب هذه تقضي بإعادة وضع اللاهوت الهيغلي على قدميه الأنثروبولوجيتين، وقد أنجزها فيورباخ مُفتتحًا بذلك سلسلة طويلة من الأفكار التي احتفل فيها الوعي البشري بنفسه، إن صحّ القول، بصفته آلة كبيرة لصُنع الآلهة. وإذا كان يشدّ انتباهنا، فلأنه كان أول من حاول أن يصوغ النظرية التي تُتيح فهم الطريقة التي تعمل بها هذه الآلة. فمن هذه الزاوية يُمكن عَدُّهُ رائد فلسفة الدِّين التي جعلت هدفها المُعلن هو تفكيك موضوع بحثها. ففهم الدِّين يعني إذن التحرّر منه ومن شكل الاستلاب الذي يمثّله.

---

(9) Rel. Phil. I 46 (43).

الخلود: جسر الحمير*
«خواطر عن الموت»

بدأ نِتاج فيورباخ النقدي بكتاب خواطر عن الموت والخلود؛ وفيه ابتكر أُسلوبه الخاص في الكتابة، في الوقت نفسه الذي جابه فيه المُشكلة التي ستحدّد تحديدًا كبيرًا طريقة مُعالجته لمسألة جوهر الدِّين: الإيمان بخلود النفس وانبعاث الأجساد. وقد ظهر هذا الكتاب باسم مستعار سنة 1830؛ وعُدِّل فيه كثيرًا سنة 1846، وهو يقدّم لنا أول توضيح للطريقة التي استخدمها فيورباخ ليضرب المُعتقدات الدِّينيَّة «على رأسها» مستنطقًا إياها بشأن فرضياتها المُضمرة. وما شكّل فضيحة في ذلك الحين هو تلك المقاطع الهجائية الساخرة، المكتوبة بقلم لاذع، والمُضافة إلى القسم الفلسفي من الكتاب، الموزّع على ثلاثة أقسام في طبعته الأولى وعلى ستة في الثانية. وقد استهدفت هذه الهجائيات على حَدٍّ سَواءٍ التديّن التقوي والعقلانية السطحية لـ المتنوّرين اللذين رأى فيهما فيورباخ أخوينِ عدوَّينِ. وهاكم عيِّنتين دالَّتينِ: «في الماضي حمل المسيح الحَمَل على كتفيه العريضين/ ؛ وفي الإياب صار الخروف هو الذي يريد أن يحمل المخلّص» (PM، 187)؛ و«النور العقلاني يعني أنَّ التنوّر أو الانبهار (illuminer) يعني الإلغاء (éliminer)؛ فهو يُخفي عن النظر جوهر الشيء» (PM، 201).

ويتخذ القسم الفلسفي المحض من الكتاب ـ لنستخدم كلمة لم تكن موجودة في ذلك الحين ـ شكل «تفكيك» حقيقي للإيمان بخلود النفس[10]. وقد عرض فيورباخ فيه بإيجاز تاريخ التمثّلات التي تكوّنت عن النفس، من اليونان والرومان إلى حركة الإصلاح والحركة التقوية، مرورًا بالعصر الوسيط، مُبرزًا كيفيَّة تحوُّل خلود النفس إلى مُعتقد مسيحي، في أبعد تقدير سنة 1513، مع مجمع لاتران (Latran) المسكوني الخامس، إذ إنَّ هذا المُعتقد لم يكن يحمل، عندهُ، الدلالة التي حملها لاحقًا في بداية الأزمنة الحديثة. وما كان بارزًا في

(*) عبارة بالفرنسية تعني الصعوبة التي لا تستوقف غير الجاهل. [المترجم]

(10) لتحليل معمّق للكتاب، انظر:
Alexis PHLONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, t. I, p.55-167.

رؤية العالم الوسيط القائمة على خلفية أنطولوجيَّة ترى أنّ «أسمى كيفية في الوجود هي وجود داخل جماعة [*Sein ist Gemeinschaft*]» (PM، 42)، هو الإيمان بالجنة والنار لا بخلود الفرد. وفكرة خلود الفرد تحديدًا، صارت العلامة المميّزة للمرحلة الحديثة. فالإيمان بانبعاث الأجساد يكشف، عندَ فيورباخ، عن انتصار الفردانية الحديثة التي بلغت ذروتها في الحركة التقوية.

وفي غمرة التقوية «يغرس الفرد داخل أنقاض العالم المُتحطّم راية النَّبي ويرفع العلم المقدّس، علم الإيمان بخلوده وعلم الآخرة المُمجّدة» (PM، 48). غير أنَّ من يستعيرون «جسر الحياة الآخرة» (PM، 48) لا ينتبهون إلى أنَّ إلههم لا يوجد إلّا في أملهم وإيمانهم وتصوّرهم» (PM، 48). هنا يرتسم شكل أُطروحة الإسقاط التي ستصير جزءًا من صميم جوهر المسيحية. إنَّ الآخرة التي يتطلع إليها التقويون ليست «سوى العالم الفعلي المجهول وغير المفهوم والمفسّر على غير حقيقته». أمّا العالم الفعلي والحقيقي فبعكس ذلك، فهو ليس، في نظرهم، «سوى ظلّ، صورة هذيانية، ونظرة عجائبية إلى المستقبل» (PM، 49).

إنَّه الفرد الذي «لا يغرق في الله إلّا لكي ينبثق منه سالمًا متجدّدًا مُنتعشًا مُنشّطًا، لكي يكتسب سمرة في شمسه وينعم بروعته وبهائه» أو الذي «لا يغرق في الله إلّا لكي يصيدَ لؤلؤه النفيس» (PM، 51). هذا الفرد هو الذي ينبّهه فيورباخ بالتزام النظام، أي إلى التضحية بفرديته في لحظة موته. «إنَّ الإنسان لا يجد الشجاعة ليبدأ حياة جديدة، ولا يُحسّ بالحاجة المُلحّة إلى فعل ما هو حقيقي وجوهري وإلى ما هو لا متناهٍ، أي إلى الفكرة ومحتوى كلّ نشاطه الروحي، إلّا حين يعرف مجددًا أنَّه لا يوجد إلّا موت واحد ظاهر، موت فعلي وحقيقي، موت هو خاتمة حياة الفرد، وحين يعي محدودية وجوده» (PM، 50).

لكن هل يُنذر التذكير بالتناهي الإنساني الذي لا يُمكن إبطاله كلّ ديانة مُمكنة؟ ما هو أكيد، على كلّ حال، هو أنه وجّه رصاصة الرحمة إلى أكثر الأشكال خفاءً في الفردانية. ومن بين هذه الأشكال «ليس الموت سوى الغرفة الخلفية من مسرح العالم التي يجري فيها تبديل الثياب»، والتي لا يُسمع فيها من أبواق يوم الحساب إلّا صوت الصُّور الذي ينفخ فيه «حوذي في أُذن جياد جديدة للوصول إلى مكتب بريد السيرة الذاتية القادمة» (PM، 52). والتصوّر نفسه كان

مادة نصّ هجائي لاذع: «يرى هؤلاء السادة أنّ الدِّين شركة تأمين على الحياة/ ؛ والتضحية نفسها ليست سوى سبيل إلى الرفاهية الشخصية ؛ /والله عندهم هو شحم عربة الحياة الصدئة /الذي يجعل الدواليب تدور بسهولة» (PM، 203).

ويُمكن، في مقابلة ذلك، أن نتساءل عن مدى كون الشغف بعقائد التقمّص المُنتشرة في العالم المعاصر، الذي نجد صورة له في فيلم لبرتولوشي (Bertolucci)، ينهل من المنبع نفسه.

هنا بالتحديد أقدم فيورباخ على أول تغيير في الموقف، موجّه ضد «لعبة الكرة» التي يلعبها لاهوت «يندفع فيه الفرد بعيدًا من أجل تحقيق الغاية الوحيدة وهي أنّ يُعيده الله مُجَدَّدًا إلى ذاته وهو لاهوت لا يحتقر المرء فيه نفسه أمام الله إلا لكي ترتدَّ إليه». وفي مقابلة كتاب هـ.هسه (H. Hesse) **لعبة المرايا المنعكسة على الذات** *Glasperlenspeil* عرض فيورباخ فكرته التي مفادُها أنّ «الدِّين الحقيقي، والخشوع الحقيقي، والتوكّل على الله والاستغراق فيه، كلّ ذلك ليس مُمكنًا إلّا إذا أَقَرَّ الإنسان بأنَّ الموت حقيقة فعلية مُطلقة» (PM، 51).

وكان فيورباخ أسبق بكثير من ديتريش بونهوفر (Dietrich Bonhoeffer) في إعلان الحرب على فكرة أنّ «الله يملأ ثغرة» (*Lückenbüsser-Gott*) وأنه لا فائدة من الله سوى تقديم ضمانٍ للإنسان «أنّه لن ينعم بكلِّ الخلود إلّا بذاته عينها» (PM، 52). في هذا التصوّر يختزل الله في صورة نادل يقدّم للزبون بيرة فوّارة (PM، 224). وهكذا، فإنَّ الفردانية، متديّنة أو غير متديّنة، تُفضي إلى وضع الله، وهو مركز الدِّين، على هامشه.

حبّ الله أو الموت فوق الحسّي.

ما هذا الله الذي لا وظيفة له إلّا وظيفة الضامن **لمجهود جوهر** *conatus essendi* الفرد «الملاذ الحصين، السلطة المقدّسة، التوكيد المقدّس، الذي يكفل نفسه ويكفل وجوده الفردي الخاص» (PM، 56)؟ يظهر الجواب واضحًا: «سيّد فرديته الخاصة» هذا ليس سوى الفرد الأسمى (الله)، «الشخص المُطلق» أي صورة ذاته مُعظّمةً! على هذا التصوّر لله تنطبق ابتداءً «صورة المرآة الأنثروبولوجيّة»، أي نظرية الإسقاط المشار إليها في بداية هذا الفصل. «هذا

الله، يقول فيورباخ، إلٰه بلا عمق، وليس سوى مُسطّح يبعث إلى الإنسان صورته الخاصة، صورة الشخصية البشرية بالتحديد، وصورة النَّمُوذَج المثالي في آن واحد» (PM، 55). مرآتان لامعتان تعكسان بلا انقطاع لمعانهما في لعبة قد تستمرّ إلى ما لا نهاية له: سطحية الفرد الذي يُنكر عُمق تجربة فناء الذات التي تظهر في أوضح صُوَرها من خلال الموت؛ وسطحية إلٰه يؤدّي دور الكفيل في إنكار الموت.

ويكمن مكر فيورباخ في كسر المرآتين في وقت واحد. إنَّ ذلك، ويا للمُفارقة، تأمُّل في تجربة الحبّ وفي معنى تأكيد أنَّ الله محبة، تأمّل يُتيح للمرء أن يتجاوز عقبة اكتشاف «عدم وجود غير موت واحد، هو موت مُطلق» (PM، 55). إنَّ فكرةَ أنّ الموت لا يقضي إلّا على جزء من الإنسان ويترك الجزء الباقي حيًّا ليست إلّا زعمًا كاذبًا.

1. في الجانب البشري، تنكسر المرآة بفعل تحليل معمّق للموت الطبيعي نفسه، مؤوَّلًا بأنّه «عمل روحاني من جانب الطبيعة» (PM، 55)، وعلى نحوٍ أعمّ، من قبل التناهي. وهذا المعنى «الروحاني» يظهر واضحًا ما إنْ نفهم أنّ كلّ نهاية، في سياق نظام الطبيعة، هي، في الوقت نفسه، بداية، وهكذا فإنَّ نهاية الجنين هي بداية الخروج إلى العالم (PM، 65). والجنين الذي يُريد البقاء إلى ما لا نهاية له في بطن أمه لا يتحوّل أبدًا إلى مولود، ويُقالُ على نحو أعمّ: إنَّ ظلّ الموت يحضر كلما اصطدم الفرد بحدّ أو بعقبة: «كلما اصطدمت بشجرة أو بحائط أو بطاولة، فإنّك تصطدم، في هذه الحال، إن صحّ القول، بموتك وبنهاية وجودك. ولتذكيرك بنهايتك لست تحتاجُ إلى التجوال في مقبرة؛ بل كلّ نافذة إلى الخارج تكفي لاستحضار نعش الذات الإلهية فيك» (PM، 62).

والحجّة الدامغة هي تلك المأخوذة من تجربة الحبّ: الحبّ هو ما يضع علامة استفهام عريضة أمام الأنانية الفردانية. إنّه قدرة على مُمارسة غيرية قوية كالموت، على ما تقول آية من نشيد الأناشيد. إنّه هو الذي يحرّرنا من بُخلنا الروحي[11]. وهو ليس «حرارة حافظة» فحَسْب، بل هو كذلك «نار مُلتهمة»

---

(11) يعزو الكسي فيلونينكو هذا الرابط إلى فيخته Fichte (La Jeunesse de Feuerbach, t. I, p.75). لكننا نجده أيضًا، كما رأينا ذلك، في المقالة الثانية في الدِّين لدى شلايرماخر. =

(PM، 61). وقد خرج فيورباخ من ذلك باستنتاجين مُهمّين لتحديد الدلالة الأخلاقية للموت.

الأول هو أنَّه لا مجال لجعل الحبّ والموت متعارِضَيْنِ. ففي الحب أموت لنفسي، أتعلّم كيف أتنكّر لفرديتي وأن أتجاوز نفسي. «لكي يقدر المرء على أن يُحِبَّ، عليه أن يتخلّى عن كينونته لذاته وحدها حصريًّا» (PM، 60). إنَّ الحبّ هو الذي ينتزع المرء من الغِواية الرائجة على نحوٍ نموذجيٍّ داخل الحداثة، وهي الغواية التي تبسط «ذَنَب طاووس خلوده، إلى ما لا نهاية له» (PM، 64). ومن غير أن ينسينا أننا لسنا مخلّدين، يُعلّمنا كيفيَّة «التجرُّد» من أنانيتنا: «من غير حبّ، تكون غير قابل للانفصال عن وجودك الخاص؛ وفي الحبّ أنتما معًا تتلاشيان. غير أنَّ هذا الزوال (التلاشي) هو، في الوقت نفسه، درجة جديدة رفيعة من الكينونة. فأنت، مِن ثَمَّ، تكون موجودًا وغير موجود في الحبّ؛ الحبّ كينونة ولا كينونة في واحد، حياة وموت في حياة. الحبّ يُعطي الحياة ويستعيدها، يخلق ويُبيد. ولا يكون للحياة والوجود معنى إلّا بعد المرور فوق الصراط المُضني والمُهلك، وهو صراط الحبّ» (PM، 68).

ولأنّ «كلّ حبّ، وكلّ طرائق الحبّ تتضمّن إخلاصًا وتضحية بالذات» (PM، 140)، فإنَّ هذا «المُطهّر المُضني المُهلك» يجد معادلة في التعذيب الذاتي الذي تفرضه علينا عملية الفهم التي تُعلّمنا كيفيَّة التجرُّد من خصوصياتنا لنرتفع إلى الكوني: «إنَّ العقل، والذهن، والوعي هي **الحدّ الحقيقي** للفرد، الحدّ الذي يسمو بالحدّ وبالموت ويجعلهما محسوسين. والعقل هو الحدّ الروحي، النهاية فوق الحسية والموت الحقيقي للفرد» (PM؛ 76). ويتحوّل التأويل الصوفي للموت إلى مطلب أخلاقي للظفر أو لإعادة الظفر بمعناه الحقيقي: «ليس الموت لصًّا يدخل عليّ من طريق الكسر والخلع، بل هو ضوءُ حياتي وتألّق حبّي وحريتي وحقيقة إنسانيتي»[12].

= ومن جهةٍ أخرى، وهو ما لا يكفّ هنري بورجوا (Henri Bourgeois) عن الإشارة إليه، تُعَدُّ قدرة المرء على التضحية بفرديته على مذبح المفهوم علامة فارقة في الفهم الهيغلي للعقل.

(12) Alexis PHILONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, t. I, p.78-79.

2. في الوقت نفسه، يكسر فيورباخ المرآة الأنثروبولوجيّة ومُقابلها «اللاهوتي». إنَّ الله، «مالئ الثغرات»، لا يحتاج الإنسان إليه إلّا لكي يدوم إلى ما لا نهاية له في الكينونة، فليس هذا الله إلّا وثنًا (PM، 58)، وهو وثن لا يرضى فكرة الله المتضمّنة في القول «إنَّ الله محبّة»، ولا يرضى كذلك التحديد العقلاني للعلاقة بين النهائي واللانهائي. وفي إمكان الأنا أن تفعل كلّ شيء إلّا أن تتخلّى عن ذاتها. ولا تملك «الشخصية» إلّا كلمة واحدة في الفم، «هو يظلّ هو في حين أظلّ أنا أنا»، وهي الكلمة التي تسمح بالفصل بين أرضها وأرض سواها. وأُطروحةُ أنَّنا لكي نحِبَّ نحتاج إلى أكثر من «الشخصية» لا تَصْدُقُ على الإنسان فحَسْب، بل تَصْدُقُ كذلك على الله الذي لا يُصبح سوى الأنا الأعلى الذي هو أدنى من الإنسان، وأكثر سطحية منه.

واستبق فيورباخ، على طريقته، التأويل المُدهش الذي قدّمه روزنتسفايغ للعبارة الواردة في سفر التكوين «لقد وجد ذلك صالحًا»، وهو تأويل يَصْدُقُ كذلك على الموت الطبيعي، لأنَّ هذا الأخير ينبغي أن يكون «في الله» الذي هو أساسه الميتافيزيقي والمُفارق. فإذا كان الله هو بداية كلّ شيء ونهايته، فهو إذن بداية الفرد ونهايته، أي مبدأ قابليته للموت؛ إذ ليس في إمكاننا القول إنَّ الله هو مبدأ نهاية وجودنا، وأن نرفض، في الوقت نفسه، الإقرار بأنَّه هو صانع نهايتنا (PM، 56). هنا تكمن أيضًا الحقيقة المتوازية في وحدة الوجود: إذا كان كلّ شيء متضمّنًا في الله، بدلًا من أن يتجاور النهائي واللّانهائي، فإنَّ الموت من الأشياء المتضمّنة. فَـ «الموت يأتي من الله» (PM، 63) عبارة هي الأساس الأسمى ومبدأ الموت الشخصي (PM، 67).

فهل يعني ذلك أنَّ الله يتلذَّذُ بإفناء الفرد؟ هنا أيضًا ينبغي البحث عن الجواب من جانب وحدة الوجود بمعناها الصحيح. فَـ «وحدة الوجود الأصيلة وَحدَها تعرف ماهيَّة الحبّ» (PM، 61)، لأنَّ الحبّ يجعلها تعرف الله وكلّ الأشياء؛ ولأنّه وحده القادر أيضًا على فهم العبارة القائلة «إنَّ الله محبّة». إنَّ الحبّ، في الله كما في الإنسان، «نار مُحرقة» (PM، 67) رمزها هو العوسج المُلتهب. وعليه، فأن يُقالَ إنّ مبدأ حياتنا هو أيضًا مبدأ موتنا لا يكفي؛ بل علينا أن نُضيف: حسنٌ أن يكون الأمر كذلك، لأنَّ ذلك يسمح لنا بأن نرى النهاية بمنزلة البداية.

ولا يُصبح التأويل «الصوفي» للموت الطبيعي مُمكنًا إلّا إذا وُجد في الإنسان حدّ آخر غير حدّ الموت الملموس. فـَ «النور الصافي والكوني للعقل» (PM، 76) هو وَحدَهُ الذي يسمح للفرد بأن ينفصل عن كابوس زواله بصفته فردًا متناهيًا. والحال أنّ هذا النور ينبغي أن يكون صادرًا عن الله، والعقل المُطلق، والكائن الوحيد الذي يستحق أن يوصف بالخالد. إنَّ فيورباخ يتحدث عن الحبّ الإلهي كما لو أنّه يتحدَّث عن «نور يفهم كلّ شيء ويتسامح مع كلّ شيء» (PM، 83). فهو يرى أنّ «الإيمان الحقيقي بالخلود هو الإيمان بالعقل نفسه، بالوعي، وبجوهريتهما المُطلقة وحقيقتهما اللّامتناهية» (PM، 151).

وفي كتاب فيورباخ **خواطر عن الموت** *Todesgdanken* يجد هذا الاعتقاد سنده الأخير في فكرة محدّدة عن الله: «هذه الحياة الحاضرة التي لا تسمّيها إلّا هذه الحياة، كما لو لم تكن سوى حياة فريدة، هي الحياة المُطلقة الخالدة اللامتناهية، ففيها يتوارى المتناهي والمؤقّت ليس أبديًا؛ والزائل لا يوجد إلّا في هذه الحياة لأنَّ اللّاتناهي موجود في الحياة نفسها. إنَّ الزائل لا يوجد إلّا في صميم اللّانهائي. والموت والزمن هما بالذات حضور الأبدية، والعقل اللّانهائي الفاعل. إنَّ إيمانك بالخلود لا يُصبح صحيحًا إلّا إذا كان إيمانًا بهذه الحياة، وبالعابر فيما هو عابر وبالأبدي فيما هو أبدي، بـ **وجود** الله» (PM، 152).

العيش المجسّد واستيهام الخلود.

القسم الأوسط من كتاب فيورباخ **خواطر عن الموت** هو الأطول والأكثر تجريدًا عقلانيًا. ويُمكن أن تتبيّن فيه تفكيرًا في الأساس الفيزيائي للموت، كما يقترح فيلوننكو[13]، أو أن يُقرأ بصفته مُخطَّطًا أوّليًا لعمل تحليلي يتناول الكينونة ـ من أجل ـ الموت بالمعنى الهايدغري. لقد واصَلَ فيه فيورباخ تهديم الإيمان بخلود النفس مُعتمدًا أساسًا لذلك تحليلًا للجسدية. ومثلما رأى هايدغر أنَّ فكرة الخلود لا تُصبح مفهومة إلّا في ضوء زمانية الهمّ، قَدَّرَ فيورباخ أننا لا نستطيع أن نُعطي فكرة الخلود معنًى إلّا إذا فهمنا معنى «العيش المجسّد» كما يقول ريشير (M. Richir).

(13) Alexis PHLONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, t. I, p.90.

إنّ عمله التفكيكي هذا يستند إلى الأُطروحة الآتية: «الفرد ليس فردًا إلّا بالحسّ» (PM، 78). والأحاسيس لا تكون أحاسيس إلّا إذا كنت أنا الذي أحسّها. وبعكس ذلك، أنا لست فردًا إلّا لأنني أُبدي هذه الأحاسيس بوصفها أحاسيسي أنا. «أنا» لست «سواي»، وهو ليس سوى مجموعة أحاسيسه. والحقيقة، من حيث الأساس، أنّ الأحاسيس لا تجمع، بل هي تتعاقب وتتوالى بحيث إنّ الـ أنا، الذي تستخدمه الأحاسيس سندًا ودعامة، هو «كينونة تعاقبية» (PM، 79). والمعنى الداخلي الذي يسمح لي بالتعبير عن أحاسيسي بوصفها أحاسيسي هو الزمن، لكن، لأنّ العابر الزائل هو جوهر كلّ شعور، فليس الزمن، هو أيضًا، سوى وعي العابر الزائل.

وإذا لم نكن أفرادًا إلّا لأننا حِسيّون، فعلينا أن نطرح على أنفسنا سؤالين: ألسنا سوى ذلك؟ الجواب معروفٌ: نار الحبّ المُحرقة لا تتميّز تميّزًا أساسيًّا من العقل ولاسيَّما أنّ كُلًّا منهما يقتضي التضحية بالفردانية. فأمّا عندَ الإنسان، «آخر الكائنات الفريدة»، «الكينونة الأسمى»، فتُصبحُ «الحياة في الدِّين وفي العلم وفي الفنّ، وفي مُجمل التاريخ الشامل للبشرية أسمى حياةٍ. إنَّها أسمى حياةٍ فوق الحياة الحسِّيَّة العابرة، فوق الموت» (PM، 96).

فثمَّةَ حياة أُخرى غير الحياة الأرضية والجسدية، فهل هذا أمر قابل للتصوّر؟ عند فيورباخ، يستحيل الفصل بين المعاني الثلاثة التي يُمكن أن تُضفيها على كلمة «نهاية»: **الغائية** (هدف للتحقيق)، **والحدّ** (المكان الذي يتوقّف فيه شيء ليبدأ آخر)، **والاكتمال**. وأيًّا تكن زاوية النظر إلى الكلمة، فإننا نصطدم دائمًا بهذه المعادلة الجوهرية: «كلّ هدف هو مُفنٍ؛ وحيث لا يوجد تدمير وفناء ولا تضحية بالوجود المستقل، لا يوجد هدف. والعقل هو الهدف، لكن العقل هو الموت، مدمّر المحسوس» (PM، 90).

فهل الوعي بنهايتنا المائتة معرفة حزينة؟ لا، لأنَّ «الهدف هو طعم وجود وحياة، إذ لا يكون للحياة طعم إلّا بهدفها. غير أنَّ الوجود والحياة لا طعم لهما ولا مذاق إلّا إذا وُجدا مرَّةً واحدة» (PM، 93). وهذا الصدى الرائع لهذا الحَدْس نجده في «المَرْثِية التاسعة» من مراثي دوينو *Élégies de Duino* لراينر ماريا ريلكه (Rainer Maria Rilke). إنَّه لوحة ترسم النهاية السعيدة التي يعرضها

فيورباخ أمام أنظار قرّائه، مُبيّنًا لهم أنَّ الحياة لا يسمح لها بأن تنفصل عن محيطها. إنَّها حُجّة خدّاعة تلك القائلة إنَّ القُبّرة تظلُّ قُبّرة حتى بعد أن ينتف ريشها، على ما تقول الأغنية. فالجسدية والفردانية أمران لا ينفصلان: «لا يكون الجسد عضويًا إلّا بصفته حيًّا، إلّا أنَّه، بصفته حيًّا، وحدة لا تقبل الانقسام، كلّية مُطلقة لا تقبل الانفصال» (PM، 112). وكما أنَّه لا تُوجد سوناتة موزار من غير بيانو يسمح لي بعزفها، لا يُمكن أن يُوجد فرد من غير جسد. إنَّ فكرة جسم روحاني ليست سوى خُرافة لأنَّ الجسد العضوي هو نفسه جسد روحاني (PM، 115). وللسبب نفسه، تكون منزلة النفس الفردية «من الجسد كمنزلة النار من وقودها» (PM، 120). وهي لا تساوي شيئًا خارج هذا الجسد الفاني، وهي «تنتهي بانتهائه» (PM، 122).

وما يَصْدُقُ على علاقة الفرد بجسده يَصْدُقُ أيضًا على العلاقة بين الحياة الفردية والتاريخ الفردي: «التاريخ حياة والحياة تاريخ؛ إنَّ حياة بلا تاريخ هي بلا حياة» (PM، 107). هنا يعرض فيورباخ تصوّرًا لهوية الذات عينها الحية لا يخلو من استباق بعض التيمات عن ظاهراتية الحياة بصفتها انفعالًا ذاتيًا، كما نجد في نموذج ميشال هنري اليوم أحد أهم ممثّليه وأكثرهم شهرة[14]. فلا تُفكّ الحياة ككنزة صوفية أو كساعة يد، لأنَّها تشكّل وحدة لا تقبل الانقسام: «الحياة [...] ليست قطعة نسيج؛ إنَّها وحدة لا تقبل الانقسام ولا نهائية مع ذاتها. والكائن الحيّ كائن مُتّحد حتى النهاية مع ذاته ومُتلاحم معها. لذلك، فإنَّ الحياة مُباشرية وأصالة، وهي البداية والأساس المُطلق لذاتها» (PM، 108).

وإذا اعتمدنا التفسير الذي قدّمه لنا فيلوننكو لكتاب خواطر عن الموت، فعلينا ألّا نرى فيه مجرّد تمهيد، بل علينا أن نرى فيه كذلك «عرضًا إجماليًا ودقيقًا» لكلّ سمفونية فكره اللاحق[15]. وإحدى نتائج هذه القراءة تمثّلت في كون

---

(14) بعدما اقتنع ميشال هنري بأنَّ فيورباخ لا يتنكّر للمثالية الخاوية إلّا لينكفئ في مادية بدائية، فرَغَ لنقد لاذع لكتاب جوهر المسيحية في دراسته:
«La critique de la religion et le concept de genre dans "*L'Essence du christianisme*"», *Revue internationale de philosophie*, nº (1972) p.386-404.

(15) Alexis PHILONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, t. I, p.152.

القطيعة مع هيغل حدثت باكرًا جدًّا، منذ سنة 1830. إذ كان الأمر يتعلّق، على ما نقله فيلوننكو، بـ «قطيعة واعية وحازمة مع الهيغلية» (م.ن.، ص153)، وهي قطيعة لم يعمل النص المنشور سنة 1839 إلّا على ترسيمها.

والنتيجة الثانية، وهي أكثر أهمية لما نحن بصدده، هي أنّ التحليل الأنثروبولوجي للإيمان بخلود النفس يضع ، من غير أن يختزَلَ في مُجَرَّد نفي، يضع الأُسس لمُقاربة أنثروبولوجيَّة جدًّا للظاهرة الدِّينيَّة. ونحن نخطئ حين نتخيّل أنَّ فيورباخ لم يفعل سوى دَهم أبواب مفتوحة بهدمه السيكولوجيا العقلانية، على ما كان كانط قد فعله قبل ذلك. بل هو، بعكس ذلك، هاجم المسلّمة نفسها المُتعلّقة بخلود النفس، التي يبدو خارجها أنّ السؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» يظلّ بلا معنى. وبالعودة إلى النظرية الكانطية للفوائد الأساسية للعقل، أقول: إنَّ فيورباخ اندفع بقوة نحو إذابة الأسئلة الثلاثة الأُولى في السؤال الرابع وحده: «ما الإنسان؟».

إنّ فلسفته الأنثروبولوجيَّة التي أفاضت في معالجة هذا السؤال، تُقدَّم على أنّها «فهم بِنيوي للواقعة الإنسانية» (م.ن.، ص162)، يحتلّ فيه التحليل النقدي للتصوّرات الدِّينيَّة موقعًا مركزيًّا جدًّا. وكلّ المسألة تكمن في معرفة مدى كون التجريبية التي أعلنها فيورباخ ونادى بها هي الوجه الآخر للعقلانية المُطلقة (م.ن.، ص163).

ماهية المسيحية:
قراءة تكوينية ـ نقدية للدِّين

جوهر المسيحية (1841) هو الكتاب الشامل الأول الذي نشره فيورباخ بعد كتاب خواطر عن الموت *Todesgedanken* . وفي رسالة إلى الناشر أوتّو ويغان (Otto Wiegand)، اقترح العنوان والعنوانات الفرعية الآتية: «اعرف نفسك بنفسك، أو حقيقة الدِّين ووهم اللاهوت: إسهامٌ في نقد الفلسفة العقلانية للدِّين»، أو «إسهامٌ في نقد اللّاعقل المَحْض» (*Kritik der reinen Unvernunft*)، أو «إضافة نقدية إلى فلسفة الدِّين العقلانية» (SW XIII، 2، 55). وكلّ واحدة من هذه الصِّيَغ قد تصلح أساسًا لإعادة قراءة الكتاب. والذي أراهُ أنّ الصيغة الأخيرة هي أكثرها إفادة.

تمهيد: قضية المعجزة.

جوهر المسيحية كتاب يؤرِّخ لعودة فيورباخ إلى الفلسفة العامّة ويضع حدًّا لمرحلة طويلة من الأعمال المخصّصة أساسًا لتاريخ الفلسفة. وقد نقَّبَ فرنسيسكو توماسوني (Francesco Tomasoni) في عددٍ من المقاطع التي تسمح بفهم أفضل لولادة الكتاب الأكثر شهرة لفيورباخ. ومن هذه الدراسات التمهيدية دراسة هي أكثرها أهمية خصّصها لقضية المعجزة (VII SW، 1–41)، وهي الفكرة التي سبق له أن عَرَّجَ عليها في كتابه عن **بيار بايل** *Pierre Bayle*. ففي هذا الكتاب التاريخي نعثر على الأُطروحة التي يستند إليها في القول: «تُعَدُّ المعجزة أساس اللاهوت» (V SW، 150)، وهي صيغة نجد صداها أيضًا في كتاب **نجمة الفداء** لروزنتسفايغ. في إشارة فيورباخ إلى الدرجة التي كان بها الإيمان بأحداث إعجازية يشكّل فضيحة في نظر العقل النقدي، بدا أنّه يُعيد التقاطع مع التحليل الكانطي **لحواشي** الدِّين. غير أنَّه فهم فهمًا أعمق كثيرًا من الفهم الذي نجده لدى **المتنوّرين** *Aufklärer* أنَّ قضية المعجزة قضية سلطوية. ومن هذه الزاوية، تفقد المُعجزات في العهد الجديد طابع الأحداث المتفرّقة. فكلّ شيء في العهد الجديد (لا أعمال المسيح الإعجازية وحدها بل كلّ تصرّفاته وحركاته إجمالًا، ومنها أحاديثه) ذو طبيعة إعجازية لسبب واحدٍ فقط هو أننا بإزاء أمور «غير مسبوقة» (VII SW، 27).

والسؤال الأساسي يكمن في مدى إمكان الإيمان عقلانيًا بما «لم يُر من قبلُ». وجواب فيورباخ يستبق الفرضية الأساسية التي يقوم عليها تأويله للمسيحية: يُمكن أن نُؤمن به لسببٍ واحدٍ هو أنَّنا **نحتاج إليه ونرغب فيه**. «الإيمان بالمُعجزة يسبق الفعل الإعجازي» (VII SW، 16). إنَّها نظرية الرغبة في الإيمان بالعجيب الذي يحمل إلينا الحلّ المطلوب. وحيث يقول الوعي الإيماني: «لا يوجَد مستحيل على الله»، تقول الأنثروبولوجيا: «**الرغبة تُلغي حدود الذاتية ـ المرء يُريد وجود ما يرغب فيه ـ الجبروت هو الإرادة المحقّقة للرغبة؛** لأنّه لا يوجَد مستحيل على الرغبة» (VII SW، 31). إنَّ نظرية المعجزة، كما يشير إليها فيلونكو، هي التي وفّرت لفيورباخ «المقدّمات الأوّلية

الأساسية لنظرية عامة للدِّين»، وهي النظرية التي ترى في «منطق الرغبة» «مبدأ الدِّين إجمالًا»[16] وحتى إذا كان في إمكاننا أن نتساءل عن مدى كونه قد دفع بعيدًا بتحليل «منطق الرغبة» هذا (م.ن. ،ص374)، ففي إمكاننا دائمًا أن نستنتج أنَّ سيغموند فرويد، في كتابه مستقبل وَهم، أكمل ما كان فيورباخ قد بدأه، مُفترضًا أنَّ «الإيمان بالمُعجزة هو الإيمان بأنَّ كلّ شيء مُمكن» (VII SW، 14).

وثَمَّةَ نتيجة أُخرى مُهمّة تترتّب على هذه المُقاربة الأنثروبولوجيَّة للمُعجزة، مفادها أنَّ المُعجزة وإن لم ترفعنا إلى أعلى من الحقيقة الملموسة، فهي تؤكّد القيمة التي نُولي المحسوس إيّاها. فلا تكون المعجزة مُهمّة عندنا إلّا إذا كانت «ملء العين». وبهذا المعنى، هي تؤكّد «انتصار الحسّ على العقل» (VII SW، 21). وحين تحدث العجائب يجد العقل نفسه مدعوًّا إلى إغلاق عينيه.

موقف فكري جديد من الواقع الدِّيني.

بالرَّغم من الادِّعاءات المنهجيَّة، يُعَدُّ كتاب جوهر المسيحية كتابًا سِجاليًّا. فقد لحظ ألتوسير أنَّ لهجة المقدّمتين الأُولَيين ومُحتواهما يَحُثّانِ على قراءتهما كأنَّهما بيانان حقيقيان يعرض فيهما فيورباخ فرضياته الفلسفية ومقاصده مُحاوِلًا وضع الأُسس لمُقاربة نقدية للدِّين المُلهم وللوحي. والمقاربة التي يُسمّيها «تكوينية ـ نقدية» هي وَحدَها، عندَهُ، التي تنجو من الخيار القاتل للفلسفة العقلانية، والتي تضحّي بالدِّين من أجل الفلسفة، ومن خيار «الميثولوجيا المسيحية التي تضحّي بالفلسفة من أجل الدِّين» (EC، 5؛ 89).

وثَمَّةَ صُوَر كثيرة يحلّلها فيورباخ بشيء من المُجاملة من غير أن ينتبه ظاهريًا إلى أنها غير مُتجانسة بالضرورة، وتبيّن أنّه نوى، هو نفسه، الإفلات من خيار الفلسفة العقلانية «التي تسمح للدِّين بأن يكتفي بقول ما تفكّر فيه الفلسفة وما تقوله هي على نحوٍ أفضلَ منه»، وخيار الدِّين الذي يزعم التكلّم «من موقع العقل ومكانه» (EC، 5؛ 90).

1. الصورة الأُولى تأتي مباشرة من عصر الأنوار. إنّها صورة الإضاءة التي

---

(16) *Ibid.*, t. II, p.372.

يسلّطها العقل النقدي على الدِّين، ليبدّد غياهب الظلامية. ولا يُمكن أن يكون لهذه الإضاءة، في نظر الوعي الدِّيني، معنى سوى إزالة السحر والوهم: «من منظور الدِّين، أو في الأقل من منظور اللاهوت، تظلّ علاقة الفكر بموضوعات الدِّين، علاقة إذابة وهدم دائمًا وبالضرورة، بما هي علاقة إضاءة وإبانة [*ein Sie be-und erleuchtendes Verhältnis*]» (EC، 8؛ 91، trad. mod).

ونعثر على الصورة نفسها معدّلة في المقدّمة الثانية، وفيها يبدو فيورباخ في صورة المفكّر الذي «يفتح عينيه» على الدِّين، كما على اللاهوت والفلسفة العقلانية، مُرغمًا إياه على أن يوجّه نحو الخارج العينين الموجّهتين نحو الداخل (EC، 26؛ 107-108). وعلى الدِّين، الذي يشبّهه فيورباخ بـ «حلم العقل البشري» (EC، 26؛ 107)، أن ينظر إلى الواقع وجهًا لوجه.

هذه الصورة التي تدلّ في البداية على قطيعة حاسمة مع المعنى الكانطي للنقد، مُرتبطة بمُقتضيين.

أ. الأول هو المسلّمة التي تُفيد أنّ العقل النقدي لا يحتمل أن يشكّل نظامًا استثنائيًّا، وهو ما لا يكفّ الدِّين عن المُناداة به: «العقل هو القاعدة، والإيمان هو الاستثناء قياسًا على هذه القاعدة» (EC، 7؛ 91). لكن هل يُمكن أن تُعطي الفلسفةُ هذه الخصوصية معنًى من غير أن يُشكّل ذلك خيانة لكونية العقل؟

ب. الفرضية الثانية هي أنّ الوعي الدِّيني، على خلاف الوعي الفلسفي، يحتاج حاجة ماسة إلى الصُّوَر؛ وإنّ ادّعاء تحويل هذه الصُّوَر (أو هذه التمثّلات) إلى مفاهيم يعني انتزاع جوهره بالذات: «من ينتزع الصورة من الدِّين ينتزع منه ماهيته بالذات، فلا يبقى لديه إلّا الثفل *caput mortuum*. فالصورة بما هي صورة هي ماهية الشيء» (EC، 8؛ 91-92).

وإذا صار التأويل العقلاني والمفهومي للدِّين على الطريقة الهيغلية غير قابل للتحقّق، وإذا لم يَعُد العقل النقدي قادرًا على إقرار التأويل الواقعي جدًّا الذي يقبله اللاهوتيون، فلن يُوجَدَ إلّا سبيل واحد مُمكن: تأويل إفرازات المخيّلة الدِّينيّة كأنّها ثمار علم النفس المَرَضي.

2. هنا تبرز الصورة الثانية، أو بالأحرى الرسم التصويري الثاني الذي يوضِّح المعنى الذي يخلعه فيورباخ على قراءته النقدية. إنّه عمل علاجي وعملي يريد أن يعكف عليه، لأنّه مُقتنع من الزاوية الفكرية اقتناعًا عميقًا بأنَّ المسيحية ولاهوتها قد أُقصيا منذ وقت بعيد، واكتفيا بحياة شبحية في ذهن المُعاصرين لهما[17]. والأُطروحة نفسها استعادَها لاحِقًا ماركس وإنجلز.

وتحوّل التأويل البارع للدِّين الذي أراده شلايرماخر هنا إلى «طبيب الثقافة»، وهي الحالة التي تجد تعبيرها الأقوى لدى نيتشه. والعلاج الذي اقترحه فيورباخ يعود أساسًا إلى تقنية الحمّام البارد: استخدام «الماء البارد للعقل الطبيعي» (EC، 11؛ 93) لجعل عيوننا أكثر صفاء وتبصّرًا.

وظلّ فيورباخ، وكذلك فرويد، واعيين لِحدود هذا «العلاج المائي الهوائي». فالنفوس الشابة المتحمّسة تفضّل دائمًا الغَرْغَرة بالأوهام، ناسية أنَّ «الوهم لا يكون جميلًا إلّا إذا ظللنا طويلًا لا نراهُ وهمًا، بل نراهُ الحقيقة» (EC، 12؛ 95، trad. mod.). إنَّ فيورباخ يذكّر هؤلاء المؤمنين الجُدد بكلام لوثر: «الجرس المشقوق من نقطة واحدة لا يرنّ أبدًا: الجرس كاملًا لا يُساوي شيئًا» (EC، 15؛ 99)، مصرّحًا بذلك، على ما أشار فيلوننكو، بأنّه أُصولي تَعِسٌ في أعماقه[18]. وفقد انتفض فيورباخ نفسه بالحدّة نفسها ضد اللاهوتيين الساعين إلى إذكاء الصراعات الطائفية الحقيرة بين البروتستانية والكاثوليكية بالرَّغم من أنهم عاجزون تمامًا عن تفسير ماهيّة جوهر المسيحية.

3. الصورة الثالثة مُقابلة للرسم التصويري وهي مأخوذة من الكيمياء التحليلية. فالنقد يعني «أن نحلّل»، أن نُذيبَ مادة ونحوّلها إلى عناصرها الأوّلية المكوّنة. إنَّ تحليل الدِّين، الذي يُنادي به باسم تصوّر جديد لِـ «فلسفة من لحم ودم، فلسفة للإنسان»، ليسَ له موضوع سوى «الإنسان الواقعي والكامل» (EC، 21؛ 103)، ويقع على عاتقه مُهمّة «حلّ لغز الدِّين المسيحي» (EC، 18؛

(17) بشأن موضوع الأشباح في الأيديولوجيا الألمانية، راجع: Jacques DERRIDA, *Les Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

(18) Alexis, PHILONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, t. II, p.360.

101). وكلّ المسألة تكمن في معرفة مدى كون الحلّ (solution) يُوازي الانحلال والإذابة (dissolution). والتعبير الألماني *Auflösung* يُحيل على التأويلين.

والواقع أنّ فيورباخ استخدم، ابتداءً من المقدّمة، اللوحتين معًا. فقد بدا، من جهة، عبقريًّا رفعته روحه الجذرية فوق مستوى النفاق المتفشّي، ودفعته إلى «إخلاء المكان» (*aufräumen*)، إلى استنفاد موضوعه (EC، 15؛ 99). وإذا فُهِم التحليل النقدي للدِّين على هذا النحو فهو يَعْدِلُ، في هذه الحالة، إجراء تصفيةٍ. ومن جهةٍ أخرى، ظلّ يقدّم نفسَه لقُرّائه، على طريقة شلايرماخر الذي عامَلَهُ باحتقار كبير، بصفته المؤوّل المُترجم الذي استماله الوعي الدِّيني. وتدَّعي دراسته في الوقت نفسه أنّها «ترجمة تؤدّي المعنى بأمانة» (EC، 18؛ 101). وما هو مطلوب هنا حقًّا هو فهم «حرفي»* للدِّين، على الصورة التي رأيناها لدى شلايرماخر وشيلّنغ. ولم يمنع ذلك فيورباخ من رمي هذا الأخير برذيلتَي الظلامية والشعوذة في مجال اللاهوت الفلسفي (EC، 34).

ويبدو أنّ هذا التصنيف «الهيرمينوطيقي» لمحاولته أفضل الطرائق وأقواها للتمايز من الفلسفة العقلانية التي يُعلن فيورباخ أنه قادر على دفعها إلى التحلّل [*Auflösung*] النهائي. «التفكير المجرّد لا يسمح للدِّين بأن يقول إلّا ما يفكّر به ويقوله على نحوٍ أفضلَ ممّا يقوله الدِّين؛ إنَّه يحدّد الدِّين ولا يسمح للدِّين بأن يُبادله التحديد. إنّه لا يخرج من ذاته. أمّا أنا فأسمح للدِّين، بعكس ذلك، بأن يعبّر عن نفسه. أنا أؤدّي دور المُستمع والمؤوّل فحَسْب لا دور المُلقّن» (EC، 22؛ 104، trad. mod.).

أوَلَم يكن هذا هو موقف شلايرماخر في مقالته الأولى عن الدِّين؟ فالمُعضلة المنهجيَّة في مشروع فيورباخ تكمن في استحالة المُصالحة بين الهدف «التحليلي» والهدف «الهيرمينوطيقي». ذلك أنَّه هو نفسه اقترح أن تُحلّ المشكلة بدءًا من اللحظة التي يُقبَلُ فيها أن نستأنف التحليل بالطريقتين: الطريقة الأُولى التي يُسمّيها «التوكيدية» تُفضّل الوجهة «الهيرمينوطيقية»: إنّه يُفضّل تقديم الدليل الإيجابي، بشرط فهمه فهمًا سليمًا، على أنّ الدِّين لا يحمل حقائق ولا أسرارًا غير تلك الحقائق والأسرار البشرية المحضة. والطريقة الثانية، «السلبية»، تُبيّن أنّ

(*) في مُقابَلَة الفهم المجازي.

الدِّين الذي يزعم التكلّم باسم تعالٍ أرفع من التعالي الإنساني يغرق في تناقضات لا حلّ لها.

وتقسيم العمل هذا بين قسم «أنثروبولوجي» وآخر «ثيولوجي» (لاهوتي) مُغْرٍ أيضًا وصعب التنفيذ مثل الانشطار بين «الحقيقة الدائرية في حدّ ذاتها» للكينونة، وحقل الظنّ *doxa* المتموّج «الذي لا يحظى بثقة أحد»، في قصيدة بارمنيدس (Parménide). يبقى أنَّ فيورباخ يستخدم عبارة «تحَلّل» (*Auflösung*) ليميّز بين الاثنين؛ وفوق ذلك أنّ ما ينبغي أن يكون نتيجة تحليل منفّذ تنفيذًا سليمًا ـ إذابة اللاهوت في الأنثروبولوجيا ـ كان مُفترضًا سَلَفًا منذ البداية.

4. ربما يكون هناك مجال لعرض صورة رابعة أكثر خفاء: صورة المُتلصّص، الذي يتسمَّعُ على الأبواب ويُفشي ما يُحاك في سرّ النفوس الدِّينيَّة. ففي مُقابلةِ مزاعم الفلسفة العقلانية، يدّعي فيورباخ أنه يكتفي باتخاذ موقف الوعي الدِّيني فحَسْب، بدلًا من أن يهمس في أُذنه ويُملي عليه ما يقوله. لكنه، في الوقت نفسه، يقدّم نفسه، ولاسيّما في المقدّمة الثانية، في صورة الطفل المُشاكس في الدِّين، الذي يفضح أكثر أسراره حميمية (EC، 22؛ 104). هنا أيضًا يُمكن أن نتساءل: أيّ نوع من «الهيرمينوطيقي» يمكن أن نبني على هذا الموقف؟

ماهية الدِّين: «حلم الروح».

يدور كلّ القسم الأول من الكتاب، الذي صبَّ فيه فيورباخ اهتمامه على استخراج «الجوهر الحقيقي، أي الأنثروبولوجي للدِّين»، حول ثلاثة تعبيراتٍ، هي: الماهية *Wesen*، والسرّ *Geheimnis*، والدلالة *Bedeutung*. والسؤال الأوّلي هو معرفة ما تعنيه ماهية *essence*؟ يُمكن أن يُحمَلَ، كما يُشير فيلوننكو، على معانٍ ثلاثة. إنَّها تُحيل على التمييز التقليدي بين الجوهر والوجود، لكنها قد تعني أيضًا الكينونة، أو أخيرًا، الطبيعة أو الصفة الخاصة بشيء معيّن (م.ن.، ص433). وهي تعني، إذا طُبّقت على المسيحية، «البِنية الأيديولوجيَّة» الأساسية للدِّين المسيحي من جِهة؛ ومن جِهة أُخرى، الماهية، كما ورد في لعبة ألفاظ مشهورة لهيغل («*das Wesen ist, was gewesen ist*»)، أي ما نتركه وراءنا بعد أن نفهمه (م.ن.، ص404). إنَّ التفكير والبحث في جوهر المسيحية من زاوية

المنهج التكويني ـ النقدي يعني إذن قول شيئين في وقت واحد: أن نفهم ما يحدث في اكتماله وما يدفعه إليه. وهذه المُقاربة لا تقتضي أية جوهريَّةٍ ثابتة. فما ينبغي فهمه هو جوهر في صيرورة دائمة. ذلك أنَّ فيورباخ لم يقصد إلغاء الدِّين بل قصدَ مُساعدته على تحقيق جوهره على نحوٍ تامٍّ: الإنسانية.

إنَّه، شأنُهُ شأنُ هيغل، يستخرج فكرة الدِّين مباشرة من الفرق الأنثروبولوجي الأساسي بين الإنسان والحيوان. فالإنسان حيوان ديني (الوحيد من نوعه) للسبب نفسه الذي يجعله حيوانًا عاقلًا، وليس ذلك إلّا لأنه قادر على الارتقاء بحدود فرديته وتصوّر جوهره النوعي، ولأنَّه قادر أيضًا على تصوّر اللّامُتناهي الذي ليس سوى جوهر الجنس البشري. فعندما أشعر بانتمائي إلى هذا الكيان غير المحدّد الذي هو الإنسانية، أنتقل انتقالًا غير ملحوظٍ من اللّامحدّد إلى اللّامُتناهي. أما الحيوان فلا دين له للسبب نفسه الذي جعله بلا لغة.

وما يميّز الإنسان هو «وعي الأنواع» (EC، 37؛ 117)، أو الماهيات، أي يتميّز بالقدرة على الوصول إلى الإنسانية من داخل الأفراد. وما يَصْدُقُ على اللغة يَصْدُقُ أيضًا على الفكر المعرفي، الإرادي والانفعالي: يُمكن أن يحدّث الإنسانُ نفسه، أن يتوجّه إلى ذاته كما لو أنّه يتوجَّهُ إلى **مخاطَب**. هذه المقدرة الأساسية، في نظر فيورباخ، لا تفسّر بكيفيَّة قدرة الإنسان على التكلّم مع الله كما لو أنَّه مخاطب مُطلق فحسبُ؛ بل الحقيقة أنّ المرءَ حين يتوجّه إلى هذا **المخاطب المُطلق** إنَّما يتوجّه إلى صورة معظّمة لذاتها. وكلّ تحليله للدِّينِ يرتكز على هذه الفرضية الأساسية التي تُفيد ما يأتي: «ليس جوهر الإنسان، خلافًا للحيوان، هو أساس الدِّين فحَسْب، بل هو كذلك موضوعه» (EC، 38؛ 118).

ولم يكن شلايرماخر مُخطئًا حين عرّف الدِّين بأنَّه ميل نحو **اللّامُتناهي** (الله)؛ لكن ذلك، عندَ فيورباخ، يعني ببساطة أنَّ «إدراك اللّامُتناهي ليس سوى **إدراك لانهائية الوعي**» (EC، 38؛ 118، trad. mod.). وإذا أضفنا أنَّ الوعي البشري يستند إلى نور المعرفة، وإلى طاقة الطبيعة البشرية، وقوة القلب، فإنّ الإنسان يكتشف في ذاته ثلاث فضائل أساسية، يكفيه أن يشيِّئها ليحصل على تصوّر ثالوثي للمُطلق: «الثالوث المقدّس في الإنسان وفوق الإنسان الفردي هو

وحدة العقل، والحبّ، والإرادة» (EC، 39؛ 119، 119، trad. mod.). ويمكن أن يُقال، بكلمة واحدة: إنّ فيورباخ قد ابتكر ترجمة أنثروبولوجيّة محضةً للعبارة الأوغسطينية «فيك أنت، وأعلى مني «*In te, supra me*» بفضل فرضيته القائلة: «إنّ الكائن [Wesen] المُطلق، إله الإنسان، هو جوهره [*Wesen*] الخاص» (EC، 43؛ 122).

وتدعم القراءة الأنثروبولوجيَّة المحضة نفسها لمنهج أُوغسطين، الذي يدعونا إلى البحث عن الله في أعماق النفس البشرية، تعريف جوهر الدِّين بصفته مُرتكزًا على المعادلة بين وعي الإنسان لذاته ووعيه لِلّهِ. «إنّ الدِّين، المسيحي في أقلّ تقديرٍ، هو علاقة الإنسان بذاته، أو لمزيد من الدقة، بجوهره، لكن كما لو أنّها علاقة بكائن [*Wesen*] آخر. فالكائن الإلهي ليس سوى الجوهر الإنساني، أو بالأحرى، جوهر الإنسان مفصولًا عن حدود الإنسان الفرد» (EC، 54).

ورأى فيورباخ أنّ شرط إمكان الدِّين هو مادته الوحيدة في الوقت نفسه، وأنّ وَعيَ اللّامتناهي ليس سوى وعي لانهائيَّة الوعي الذي يتجلّى في الذهن، والإرادة والتأثّرات، «القوى الإلهية الثلاث المُطلقة» التي لا يُمكن أن يُواجهها الإنسانُ بأية مقاومة (EC، 40؛ 119). إنَّ «الكائن [*Wesen*] المُطلق، إله الإنسان، هو جوهره الخاص. والقوة التي يُمارسها الموضوع عليه هي قوة جوهره الخاص» (EC، 43؛ 122). ومن موقع الإقرار بأنَّ كلّ واحدة من هذه القوى تشكّل قوة نوعية تُمارس تأثيرها على الإنسان، توقّف فيورباخ مليًّا عند قوة المؤثّرات.

وبناءً على هذه الخلفية انبثق تعريف جوهر الدِّين، وهو التعريف الذي تمحورت حوله أفكار الفصل الثاني: «إنَّ الدِّين، المسيحي في أقلّ تقديرٍ، هو علاقة الإنسان بنفسه، أو لمزيد من الدقة، علاقته بجوهره، لكن كما لو أنَّها علاقة بجوهر كائن آخر [Wessen]» (EC، 54؛ 131). وقد تُرجمت كلمة *Verhalten* الألمانية (التصرّف) إلى كلمة «relatio» الفرنسية (العلاقة) وهو ما تضمَّنَ محاذيرَ. وما يُهمّ فيورباخ، في الحقيقة، هو الطريقة التي يتجلّى بها فهم الذات في المُمارسات والتصرّفات.

والعلامة الأساسية المميّزة في هذه التصرّفات هي الخضوع لغَيْرية قوية. أو بتعبير أكثر جفاءً، التصرّف كالأطفال. هكذا رأى فيورباخ التصرّفات الدِّينيَّة:

«الدِّين هو **الجوهر الصبياني** [*daskindliche Wesen*] للإنسانية» (EC، 53؛ 130). هنا أيضًا ينبغي الانتباه إلى الصيغة التعدّدية في الكلمة الألمانية **kindlich** التي لا تحمل نبرة تحقيرية كما تُوحي بذلك الترجمة الفرنسية. وما من شكّ في أنّ جزءًا كبيرًا من تحليلات فيورباخ تُعرض بمنزلة نقد للطفولية الدِّينيَّة، وهو تعبير سنجده لدى فرويد. غير أنّ كلمة *kindlich*، أي «enfantin» بالفرنسية (طفولي) ليست مُرادِفةً لكلمة *kindlich* «infantile» الفرنسية (صبياني). إنّ الكلمة متأثّرةٌ بـ «روح الطفولة» في الإنجيل وبوصف «السلبية الطفولية» في المقالة الثانية لشلايرماخر.

ويفترض هذا التعريف المطابقة بين الدِّين و«حُلم العقل البشري». «حُلم العقل البشري، **الدِّين عمومًا** هو جوهره الصبياني» (م.ن.، ص394). وقد توسّع فيورباخ في عرض هذه الصيغة في الفصل 16 الذي يُهاجم فيه فيورباخ سرّ المسيح في الدِّين المسيحي. ويُمكن أن تقرأ بداية هذا الفصل بصفتها شحنةً ضد تصوّر شلايرماخر لِـ «السلبية الطفولية». هنا تتحوّل كلمة **الشعور** *Gefühl* إلى **الوجدان** *Gemüt*. والنعت المقابل له *(gemütlich)* يُشير إلى الفوائد الثانوية التي يُمكن أن تنجمَ عن هذه السلبية. وبمراعاة كلّ شيء، إنّه «أكثر إراحةً» (*gemütlich*) أن يتوكّل المرء كليًّا على شخص آخر من أن يتولّى أمر نفسه بنفسه. وفي حين يستدعي العقل منا الاستقلال الذاتي، يدفعنا الشعور إلى استسلامنا.

والحال، أنّ هذا الاستهتار بالنسبة إلى العقل مثل الحُلم بالنسبة إلى الوعي المتيقّظ. هذه المُماثلة هي التي تسمح لفيورباخ باستعادة تعريفه الوعي الدِّيني بأنّه وعيٌ حالم: «في الحُلم كما في اليقظة، هي **الأنا** نفسها، الكائن نفسه؛ والفرق الوحيد هو أنّه في حالة اليقظة تكون **الأنا** هي التي **تُحدِّدُ نفسها**، **أمّا** في الحُلم فهي محدَّدة بذاتها كما لو **حُدِّدت** بكائن آخر. **أنا أفكّر في نفسي** ـ هذه حالة التجرّد من الشعور، إنّها حالة عقلانية؛ **أنا يفكّر فِيَّ** الله ولا أفكّر في نفسي **إلّا** بما يفكّر فِيَّ الله ـ هذه هي الحالة الدِّينيَّة المملوءة بالشعور. الشعور هو الحُلم بأعينٍ مفتوحة؛ الدِّين هم الحُلم بوعي متيقّظ؛ الحلم هو مفتاح معجزات الدِّين» (EC، 224؛ 278).

وتشبيه الدِّين بحُلم العقل يعني أمورًا كثيرة:

1. حيث توجد الأحلام تكون المؤثّرات الأولى القوية موجودة. والواقع أنه في أكثر في حالة، تتحوّل أحلام العقل إلى كوابيس لأنّها تكشف عن أكثر حالات الخوف والرعب هَوْلًا في النفس البشرية. ويلتقي هنا فيورباخ ولوكريس (Lucrèce) حينما جعل الخوف إحدى خصائص الدِّين الأساسية. إنَّ الصبيانية، كما أكد روّاد التنوير بلا مللٍ، تجد تعبيرها في الخرافة. وستكون مُهمّة المُقاربة التكوينية ـ النقدية للدِّين هي أن تقيس الجانب الكبير من الخرافة في المُعتقدات الدِّينيَّة. إنَّ الإنسان بصفته كائنًا ملموسًا هو في المقام الأوّل كائن رغبة. وتفسير تكوّن الرغبات يعني تفسير تكوّن الدِّين. إنَّ «الرغبة»، كما يقول فيورباخ في كتابه **تاريخ الآلهة** *Théogonie*، هي «التجلّي الأصلي للآلهة [...] وليس الإيمان سوى الاعتقاد واليقين بأنَّ الرغبة ستحظى بالإشباع» (IV SW، 274). وحيث تستيقظ الرغبات تظهر الآلهة بالضرورة.

2. ليس الله سوى الموضوع الغامض في الرغبة الإنسانية، الذي يوفّر لها تحقّقًا متخيّلًا. إنَّ الأحلام، بما هي تعبيرات عن الرغبات الدفينة في النفس البشرية، تُشير كذلك إلى انتصار المخيال على العقل. وإذا كانت الرغبة هي القوام الذاتي للدِّين فـ **المخيّلة** هي الأداة. وإذا كانت التصوّرات الدِّينيَّة نابعة من الرغبة، فإنَّ قوة المُخيّلة هي التي تُظهرها كما لو كانت واقعية.

3. لأنَّ الجوهر ليس شيئًا مستقرًّا، لا تتشابه الأحلام الدِّينيَّة كلها، بل تتمثّل تاريخيًّا في أربعة أشكال مختلفة في الأقل، وهذا دفع فيورباخ إلى تقسيم التطوّر الدِّيني للبشرية إلى أربع مراحل. ففي البداية، كان «الدِّين الطبيعي» المُطابق للنظرة الأُسطورية إلى العالم، حيث يُبدي الفرد بأقصى درجةٍ تبعيته لقوى الطبيعة. بعد ذلك تأتي مرحلة عبادة الحيوانات، حيث تتخذ الألوهة شكلًا حيوانيًّا. والمرحلة الثالثة هي المرحلة الثيوقراطية التي عاصرت قيام الإمبراطوريات الكبرى. والمرحلة النهائية هي التي جاءت مع المسيحية، «ديانة التجسّد» (*Menschwerdung*)، التي تعلّمت البشرية فيها كيفيَّة عبادة الحقيقة الإنسانية بوصفها حقيقة إلهية.

هذه القراءة الغائية لتاريخ الأديان لا تتميّز تميّزًا أساسيًّا من قراءة هيغل. وحتّى

إذا كانت المسيحية لدى فيورباخ هي «الدِّين المُكتمل»، بمعنى مختلف تمامًا عن المعنى الوارد لدى هيغل، فإنّ هذه القراءة تقضي، كما أشار فيلوننكو، بصعوبةٍ أساسية يستحيل إغفالُها بعد شوبنهاور: كيف يُمكن إدراج البوذية في هذه اللوحة؟ وكان فيورباخ، مثل شوبنهاور، يُدرك هذا التحدّي الكبير الذي أطلقه الشرق نحو الغرب على الصعيد الدِّيني، «انظر إلى ما تمثّله أنت، يا ابن أوروبا؛ إنّه بالتحديد ما ليس أنا: إنَّ ميلك إلى السعادة ليس ميلي، وما يستفزّك ويُثيرك ينفّرني، وما يمثّل في نظرك **ميدوزا** Méduse هو في نظري **مادونا** Madone (العذراء)» (X SW، 243). في هذا الحوار المتخيّل بين الشرق البوذي والغرب المسيحي اختار فيورباخ، خلافًا لما فعله شوبنهاور، **مادونا** ضد **ميدوزا**، منطق التجسيد المسيحي ضد منطق **النرڤانا**. وحتى إذا فهم جيدًا ما جعل البوذية تضع علامة استفهام أمام الأنانية، فإنّه باسم «دين الجمال» ندّد بالفنّ البوذي بصفته تعبيرًا «عن طفولية دينية بل طفولية مَرَضية وكريهة. وأقلّ ما يمكن قوله هو أنَّ تشبيه البوذية بـ «الجوهر الطفولي المريض للدِّين» (م.ن.، ص398) هو أقرب إلى حُكم نهائي منه إلى تأويل.

من الكائن الأسمى إلى الرب الملموس في القلب.

عكَفَ فيورباخ في الفصلين الثالث والرابع على كلّ ما يُمكن تسميته تفكيك فكرة الله، المحكومة بالمبدإ الهيرمينوطيقي الذي مفادُهُ أنّ الإنسان يتفكّر في نفسه (se pense) ويفهم نفسه بالتحديد بالطريقة نفسها التي يفكّر بها في الله ويفهم الله. هنا يكمن معنى التأكيد: «أنت حينما تتفكّر في الله، لا **تُفَكِّرُ، بالمعنى الدقيق للكلمة**، إلّا هنا» (EC، 85، 157). هنا تكمن الأهمية الكبرى للسؤال: بماذا نفكّر حين نفكّر في الله؟

وأُسس هذا التفكيك مطروحة ابتداءً من الفصل الثاني، حيث يشير فيورباخ بقوة إلى أنّ إلـهًا «بلا خصائص»، أي بلا محمولات، ربّما لا يُهمّ الوعي الدِّيني: «الذي يراهُ الإنسانُ المُتديّن حقاً هو أنّ الله ليسَ كائنًا من غير محدّدات، لأنه، في نظره، كائن يقيني وواقعي» (EC، 55؛ 132). إنَّ «كائنًا أسمى» مجرّدًا من كلّ المحمولات التي تزعم أنها تشبه محمولات الإنسان، لا طعم له ولا رائحة، هو ما يخشى أن يصير في أية لحظة ربًّا غير موجود. ورأى فيورباخ «أنّ ربًّا يشعر أنّ أيّ تحديد له إهانة بمنزلة ربّ لا يملك الشجاعة ولا القوة

ليكون موجودًا» (EC، 57؛ 133، .trad. mod). حتى إنّه يرفض سلوك طريق المُماثلة والرمز التي قد تُتيح التمييز بين ما هو الله «في ذاته» وما هو «بالنسبة إليّ». وهو بهذه الطريقة أيضًا يؤيّد أُصولية دينية ترفض حلول التسوية هذه لأنّها إغواءات خطيرة تعود جذورها الخفية إلى التشكيكية. «إنَّ الدِّين لا يرضى بغير رب كامل لا تحفّظ عليه؛ وهو لا يريد مجرّد مظهر سطحي لله، بل يريد الله نفسه، الله بشخصه» (EC، 58؛ 134، .trad. mod).

وفي الوعي الدِّيني الطبيعي، نجد عبارة «ما لا أستطيع التفكير في من هو أكبر منه» «*Id quo majus cogitari nequit*» للقديس أنسيلم (Anselme)، تعني بالضرورة «ما لا أستطيع تمثّل من هو أكبر منه» «*Id quo majus repraesentari nequit*». وبهذا المعنى، تبوء تُهمة التجسيمية بالإخفاق؛ لأنَّ التجسيمية أمر لا مفرّ منه في جميع الأحوال، على ما يُشير إليه فيورباخ، مدعومًا بحُجّة مستَمَدَّةٍ من كسينوفان (Xénophane): «إذا كان الله شيئًا بالنسبة إلى الطائر فهو لا يكون هذا الشيء إلّا إذا كانت له أجنحة: فالطائر لا يعرف حالة أرقى وأسعَدَ من أن يكون ذا جناحين» (EC، 59؛ 134). إنَّ ما لا أستطيع تمثّل من هو أكبر منه» «*Id quo majus repraesentari nequit*» الخاص بالطائر لا يمكن أن يكون إلّا مَلَكًا!

ونجد هنا فكرة ترتسم وسنراها لاحقًا لدى جان نابير (J. Nabert): «معيارية الإلهي»[19]. ولا يكتفي فيورباخ بالإشارة إلى أنَّ نفي المحمولات الإلهية سيؤدّي، عاجلًا أو آجلًا، إلى نفي الإلهي (EC، 61؛ 136)؛ وهو يؤكّد أن «ليست خاصّية الأُلوهية هي الكائن الإلهي الحقيقي، بل الطبيعة الإلهية أو ألوهة الخاصية التي هي الكائن الأول» (EC، 64؛ 138). لذلك، ينبغي النظر إلى هذه الخصائص على أنّها محمولاتٌ مستقلة، مع التساؤل عما يجعلها تستحقّ وصفها بـ«الإلهية». «لا تكون الصفة إلهية لأنَّ الله يملكها، لكن الله يملكها لأنّها، في ذاتها وبذاتها ولذاتها، إلهية، لأنَّ الله، من غيرها قد يصير ناقصًا» (EC، 65؛ 139). هذا هو بالتحديد ما عناه نابير بـ«معيارية الإلهي».

(19) Jean NABERT, *Le Désir de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 2e éd. 1996, p.225-259. وسأعود إلى هذا الموضوع عندَ مُناقشتي للنموذج الهيرمينوطيقي.

إنَّ فيورباخ، بعد أن بيَّنَ استقلالية المحمولات الإلهية وتعدديّتها، حيّا في ذلك عبقرية العقل البشري، وبعد أن ابتكر العقل صفاتٍ جديدة دائمًا ونسبها إلى الله، استكشف ما في أعماقه من صفات. «كل إنسان جديد هو، إن صحّ القول، محمول جديد، موهبة جديدة في الإنسانية التي تمتلك من القوى والصفات بمقدار ما عندها من بشر» (EC، 67؛ 140). وكلّ مولود جديد يوفّر لنا فرصة اكتشاف صفة جديدة من صفات الله، وهذا يعني عندَ فيورباخ، ابتكار رَبّ جديد.

غير أنَّ ذلك لم يمنع فيورباخ من الإقرار بأنَّ المحمولات ليست كلّها ذات طبيعة واحدة. فمن الزاوية الدِّينيَّة والأنثروبولوجيَّة، ليست أكثر المحمولات أهمية هي المحمولات المجرّدة للميتافيزيقا بل أكثرها أهمِّيَّةً هي المحمولات الشخصية: «المحمولات الشخصية هي وحدَها تؤسّس جوهر الدِّين: ففيها يُصبح الكائن [*Wesen*] الإلهي موضوعًا للدِّين» (EC، 49؛ 142)؛ وكلّما تصوّرت الله كائنًا شخصيًّا صار الدِّين أرقى. غير أنَّ لهذا التقدّم الروحي وجهه المقلوب: إذا أراد الإنسان تبجيل رب شخصي، فعليه أن «يتخلّى عن وجوده الشخصي». هذا هو ديالكتيك «الانقباض الدِّيني» و«الانبساط الدِّيني» الذي يُرغم الإنسان على أن يستعيد إلى داخله ما سبق إخراجه في الله.

لكن، ما الذي جعل «انشقاق نفس الإنسان» مُمكنًا (EC، 80؛ 153)؟ يمرّ جواب فيورباخ عبر نقاش نقدي طويل لمختلف تمثّلات الله التي يوزّعها، بما يُوافِقُ التقسيم المُقترح ابتداءً من الفصل الأول، على ثلاثة عنواناتٍ: العقل، والإرادة، والقلب.

1. العنوان الأول يتعلّق بتمثّل الله عقلًا محضًا. وبالرَّغْم من حقيقة كون الله يظهر كأنّه «منتهى الإنسان» (EC، 81؛ 154) ـ «حدّه الأقصى» إن صحّ القول ـ فهو ليس سوى انعكاس لما يتصوّر الإنسان به كماله الشخصي. ويُشير فيلوننكو إلى أنّ فيورباخ يستحضر عدة وجهات نظر: تأويلية، وسيكولوجيّة، وأخلاقية، وميتافيزيقية[20]، وأكثرها تطوّرًا هي الأخيرة.

---

(20) Alexis PHILONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, t. II, p.480.

إنَّ مفهوم الميتافيزيقا الخاصة بالله لا يتطلّب أقل من سبعة تمثّلات هي كذلك مظاهر لـ «العقل المُكتفي بذاته» (EC، 85؛ 157).

1 ـ أ. إنَّ العقل، بعد تحديد الله بصفته **علّة أولى**، «يصوّر جوهره بصفته **الكائن الأول السابق لِلعالَم**» (EC، 86؛ 158).

ب. إنَّ العقل، بمُناجاته الله، على طريقة أنسيلم (Anselme) مثل «*Id quo majus cogitari nequit*»، إنَّما يجعله ممثّلًا لكرامته: «الله هو ما يراه الذهن أنَّه **الأسمى**» (EC، 87؛ 158).

ج. إنَّ **الكائن الأكثر واقعيّة** (*Ens realissmum*) الذي هو مادة «الأنطو ـ ثيو ـ لوجيا» كما يحدّدها كانط، هو كذلك تحديد ذاتي مستتر للعقل البشري. ولم ينخدع الثوريون الفرنسيون بذلك حين أسَّسوا عبادة ربة **العقل الإله**: الفهم العقلي نفسه هو **الكائن الأسمى** (EC، 87؛ 159).

د. من موقع الإقرار بالله بصفته **علّة أولى**، أو الذات المُطلقة القادرة على التموضع الذاتي، يُصبح في إمكاننا أن نُسقط عليه الفكرة التي نكوّنها عن استقلالنا الذاتي.

هـ. إنَّ ضرورة التفكير في إلهِ العقل بصفته إلهًا وحيدًا ناجمة، هي أيضًا، عن الفكرة التي يكوّنها العقل عن وحدانيته هو، ومثلما أنَّه لا يُمكن أن توجد عقول متعدّدة مُختلفة اختلافًا جوهريًا، لا يُمكن وجود تعدّدية آلهة.

و. **اللّاتناهي** الإلهي ينجم مباشرة عن الوحدانية، لأنَّ العقل، مصدر كلّ تشبيه، هو نفسه لا يقبل القياس.

ز. لا يبقى عندئذٍ سوى الخطوة الأخيرة، وهي استخراج فكرة **القدرة الإلهية المُطلقة**، أو فكرة **الكائن الضروري** على الإطلاق، من الفكرة التي يكوّنها العقل عن كينونته الخاصّة الضرورية.

2 ـ ما الذي يجعل استنباط المفهوم الميتافيزيقي للمُطلَق مُتعلّقًا بإله الدِّين؟ يُقرّ فيورباخ بأنَّ هذه التحديدات المُجرّدة والميتافيزيقية لا تشكّل في أحسن الأحوال سوى نقطة الانطلاق، أو «إن صحّ القول، نقطة الرياضيات في الدِّين» (EC، 94؛ 165)، لا الموضوع الخاص بالوعي الدِّيني. والحقيقة

«أنّ الله الذي لا يعبّر إلّا عن جوهر الذهن ولا يرضي، لهذا السبب، الدِّين، ليس هو إله الدِّين» (EC، 96؛ 167). ونحن نخطو خطوة أخرى حين نُبدي اهتمامًا بالتحديدات المكوّنة للفعل الأخلاقي، وحينَ نتساءَلُ: أليست فكرتنا عن القداسة الإلهية تعبيرًا مُبالغًا به عن الكمال الأخلاقي؟ إنّ إله الأخلاق الكانطية هو، بلا شكٍّ، الذي كان موجودًا في ذهن فيورباخ حين كان يتحدّث عنه بصفته «**كائنًا أخلاقيًّا أو شريعة إلهية**».

3 ـ غير أنَّ فيورباخ، خلافًا لكانط، مُقتنع بأنَّ هذا الله، الذي ليس سوى «**الشريعة المتجسّدة في الأخلاق**» (EC، 97؛ 168)، يُمكن أن يُثير الرعب بالضرورة. والله «المقدّس مرات ثلاثًا» ينبغي أن يفكَّر فيه بصفته ربًّا رحيمًا، ربًّا غفورًا، وفي النهاية ربًّا مُحبًّا. إنَّ الإنسان لا يستطيع أن يخطوَ الخطوةَ الحاسمة نحو إله الدِّين إلّا حين يُدرك أنَّ «**القلب والحبّ هما أسمى قوّةٍ وحقيقةٍ مُطلَقَتينِ**»، وحين يحدس الكائن الإلهي لا بصفته حارسًا أسمى للشريعة الأخلاقية، بل «**بصفته كائنًا يحبّ، وله قلب**» أي «**كائنًا إنسانيًا على الصعيد الذاتي**» (EC، 99؛ 169). إنّه الله الذي يتأثّر بالقلب، بالمعنى المزدوج للكلمة: إنّه يُحسّ مثل القلب البشري؛ وبالعكس، يستشعر القلب البشري تأثيرات المغفرة الإلهية.

أسرار المسيحية وتفسيراتها الأنثروبولوجيّة.

اقترب فيورباخ عندئذٍ من الدخول في مُهمّته الأساسية التي تشغل ما بقي من القسم الأول: إثبات أنَّ «الإنسان هو بداية الدِّين، الإنسان هو النقطة المُتوسطة في الدِّين، الإنسان هو خاتمة الدِّين» (EC، 283؛ 328). ومن الزاوية المنهجيَّة، يمرُّ إثباتُهُ بتأويل المُعجزات الكبرى في الدِّين المسيحي وتعبيرها العقدي. وفي هذا القسم يزداد الطابع «التأويلي» للعمل وضوحًا: يتعلّق الأمر بحلّ رُموز النصوص الكبرى التي تصدر عن الوعي الدِّيني المسيحي لكي يتّضح من خلالها المدلول الأنثروبولوجي الصِّرف. ومن غير دخولٍ في تفاصيل التحليل، بإمكاني القول إنَّ ما يبّين أنَّ الإنسان هو بداية الدِّين يتمثّل في المُعتقد المسيحي الخاصّ بالتجسُّد (الفصل الخامس)، وما يُبيّن أنّه النقطة الوسطية فيه هو النظرة المسيحية إلى المسيح (الفصل السادس عشر)، وما يُبيّن أنَّه خاتمته هو

العقيدة المسيحية بانبعاث الأجساد، والإيمان بالحياة الفردية في الحياة الآخرة (الفصلان 18-19).

والتجسّد هو السرّ الأكثر جذريَّة من بين كلّ الأسرار، أوَّلًا لأنّه هو وحدَهُ الذي يَهَبُ مضمونًا إنسانيًّا كلّيًّا لمفهوم الله المؤثّر في القلب؛ ثم لأنَّ فكرة الحبّ الذي يُكنّه الله للإنسان هي «**أساس الدِّين ومحوره**» (EC، 112؛ 181). وفي كلامه على «محبة البشر الإلهية»، لم يكن كاتب الرسالة إلى تيت (Tite) يفكر في بلاغة الكلام؛ إنَّ سؤال أنسيلم (Anselme) «*Cur Deus homo?*» «**لماذا الله الإنسان**»؟ هو كذلك سؤال فيورباخ الأساسي، مع فرقٍ مركزي هو أنَّه يُقال اليوم على النحو الآتي: «أليس النصّ الحقيقي، من غير أيّ تحريف، المتعلّق بالتجسّد، هو، ببساطة، نصّ الحبّ، من غير تمييز بين الحبّ البشري والحبّ الإلهي؟» (EC، 107؛ 177). إنَّ مقولة «الله يحبّ الإنسان» ليست، عندَ فيورباخ، سوى نظرة شرقية ينبغي أن تُترجم على النحو الآتي: «الشيء الأسمى هو حبّ الإنسان» (EC، 113؛ 182).

وعند قراءة فيورباخ يتكوّن لدينا انطباعٌ مفادُهُ عدمُ وجود غير مُعتقد واحد، هو التجسّد الذي ينطوي على كلّ المُعتقدات الأخرى في الدِّين المسيحي. وإذا كان لهذا السرّ الأساسي دلالة أنثروبولوجيَّة محضةٌ، فهناك مجال كبير للمراهنة على أنَّ ذلك يَصْدُقُ على كلّ الأسرار الأخرى. وبات جوهر التحليل واضحًا من الفصل الخامس من الكتاب وما بقي منه ليس إلّا إثباتات لِسَلامة الفرضية الأساسية. لذلك، في إمكاننا أن نكتفي بالإشارة إلى أكثر النِّقاط أهمية من وِجهة نظر فلسفة الدِّين.

إنَّ المسيحية، دين التجسّد، هي «دين العذاب» (EC، 119؛ 186). فماذا يعني ذلك؟ فالذي ترتئيه وجهة النظر «اللاهوتية» هو أنّ الله الذي يحبّ، الذي له قلب، الذي يُحسّ ويشعر، هو الله الذي يُعاني. وهنا أيضاً، فرضية ربّ قادر على المُعاناة، كما تجد تعبيرها في عقيدة «الأبوية الإلهية» «patripassianisme» ليست، «سوى التعبير الدِّيني عن القول الآتي: **الحساسية ماهية إلهية**» (EC، 120؛ 187، trad. mod.). إنَّ فيورباخ يقلب عقيدة أوغسطين *Vestigia Trinitatis* على نفسها: «**حياة الجماعة هي وَحدَها الحياة الربانية الحقيقية التي**

ترضى بذاتها ـ وهذه الفكرة البسيطة، وهذه الحقيقة الطبيعية الفطرية في الإنسان هي سرّ التثليث الخارقة للطبيعة» (EC، 125؛ 193). فالله الذي لا يكون إلّا واحدًا، ومُنعزلًا كبيرًا لا يُمكن إلّا أن يسأم إلى آخر حدود السأم.

ولا تُصبح المُماثلة الأنثروبولوجيَّة كاملة، عندَ فيورباخ، إلّا إذا وجد مثلَّثُ الأب ـ الأم ـ الابن مُعادله الكامل في الله. ينبغي إذن إيجاد مُعادل عنصر أنثوي وأمومي في الله، إما بتأنيث الأب كما يُنادي به كثير من اللاهوتيين المتأثرين بالنسوية في أيامنا، وإمَّا بتأنيث الابن أو الروح القُدس، وإمَّا أخيرًا بتأليه السيدة مريم، أمّ المخلّص. والمُفارقة هي أنّ ذلك قاد فيورباخ إلى تسويغ العبادة المريمية: «القلب نفسه الذي يحتاج إلى ابن الله يحتاج أيضًا إلى أمّ الله في التثليث» (EC، 131؛ 197 ـ 198). لذلك، يبدو تراجع العبادة المريمية إشارةً إلى تراجع الإيمان بالثالوث المسيحي: «حين يتراجع الإيمان بأمّ الرب يتراجع أيضًا الإيمان بـ ابن الربّ وبـ الرب الأب» (EC، 132؛ 198).

لقد انصبَّ اهتمام فيورباخ خصوصًا على كلمة الله الشخصية الثانية في التثليث. فقد رأى فيها «صورة كاملة لـ الأب» أكثر مما هي لوغوس (كلمة الله)، أي إنَّه تعامل معها بصفتها صورة. «من رآني رأى الأب»: الديانة المسيحية لا تهتمّ إلّا بهذه الأيقونة التي هي أسمى الأيقونات. ففيها تكتشف المرآة الكاملة لما هي عليه هي بالذات: «المُخيّلة» [*Phantasie*] التي لا تحيا إلّا إذا ظلّت قادرة على أن تغتذي بالصور. بهذا المعنى سَوَّغَ فيورباخ مُختلف تعبيرات العبادة بالصُّور؛ فحيث يوجد دين توجد، بالضرورة، «صُوَر مُقدّسة» يجب تكريمها لأنَّها مُقدّسة، وإليها تُنسب الفضائل الإعجازية.

ولم ينسَ فيورباخ أنَّ في إمكان كلام الله، هو أيضًا، أنَّ يصنع مُعجزات. غير أنَّ قوّة الكلمة ليست إلّا وجهًا آخر من قوة المُخيّلة. لقد استوعبت العبقرية الدِّينيَّة جيدًا القدرة الإلهية العجيبة للُّغة، التي عظّمتها بتعظيمها كلام الله والكلمة الإلهية. «كلمة الله هي أُلوهة الكلمة، حين تغدو مادة للإنسان داخل الدِّين - الجوهر الحقيقي لكلام البشر» (EC، 143؛ 207). هذه النظرة إلى الشخص الثاني في الثالوث تستتبع هي أيضًا استنتاجات متعدّدةً شغلت فيورباخ في الفصول التي تناول فيها مفاهيم الخلق، والعناية الإلهية، والمعجزة. إنَّ العالم صنيعة الله:

فحين يعبّر الوعي الدِّيني عن نفسه بهذه الطريقة، إنَّما يجعل المُعجزة جذر كلّ شيء. والخلق، أول تجلٍّ للّطف الإلهي، هو «المُعجزة الأصلية»، «المبدأ الذي نشأت منه كلّ المُعجزات اللاحقة» (EC، 143؛ 232). وهنا، بفضل فكرة الخلق من عدم، تحتفل الإرادة البشرية بجبروتها.

فهل كان فيورباخ يعرف الصعوبة التي أمكن المفهومَ الجذري للخَلقِ من عدم *creatio ex nihilo* أن يُواجه بها نظرية الإسقاط؟ وهل يكفي تأكيد أنَّ التمييز بين الله والطبيعة لا ينطوي إلّا على التمييز بين الإنسان والطبيعة (EC، 178؛ 237) لحلّ هذه المشكلة؟ على كلّ حال، فقد اتجه منذ البداية نحو تفسير سيكولوجي يُفيد أنه ليس أمام الوعي المطروح إلّا أن يطرح، للسبب نفسه، بصفته آخَرَ[21]. وبعبارات أكثر مُعاصرة، مثلما أنَّ الغَيْرية تدخل في تكوين الذات عينها، فإنَّ الشعور بالضعف الذي يميّز علاقة المخلوق بـ الخالق يعني، ببساطة، «أنَّ إدراك العالم، في نظر الأنا، يمرّ من خلال إدراك الأنت» (EC، 146؛ 211).

والتفسير النفساني مردّه إلى ما يأتي: إنَّ الإنسان المتديّن، حين يثق بنفسه بصفته مخلوقًا لله الحيّ، إنَّما يسعى لحماية كينونته الذاتية الخاصة من القوى العمياء في الطبيعة (EC، 179؛ 239). ونظرية الخلق، في أساسها، تُنكر استقلالية العالم. وينبغي ألّا يقف شيء بيني وبين ربي، ولاسيّما الواقع الجميل والمُنظَّم حقًّا في الصورة نفسها التي أسماها اليونانيون كوسموس *cosmos*. وإذا كان علينا أن نصدّق فيورباخ، فإنَّ أفضل دليل على هذه الأُطروحة هو ما تناهى إلينا من بحث في دلالة فكرة الخلق الإلهي في اليهودية. إنَّ العالم لا يُصبح مُهمًّا ولا ينبغي أن يُنظر إليه بجدّية إلّا بِقَدْرِ ما يكون مفيدًا للإنسان. وليست هناك علاقة بالعالم أعمق من تلك التي تراهُ خزانة طعام: «الأكل هو الفعل الأكثر مهابة أو حتى إنَّه مسار اعتناق الدِّين اليهودي. فحين يأكل الإسرائيلي إنَّما يحتفل بفعل الخلق ويكرّره مُجَدَّدًا؛ إنَّه، حين يأكل، يقرّر أنَّ الطبيعة في ذاتها شيء مُلغى وباطل» (EC، 178؛ 245، trad. mod.). وقد يصحّ القول «طعامًا شهيًّا!»، إن لم يفعل فيورباخ ذلك، حين يُعلن أنَّ رؤية الكائن الأسمى

(21) يرى فيلوننكو أنّ «هذه فكرة فيختية خالصة» (مجلد 2، ص608).

تبدو عند موسى والسبعين كهلًا الصاعدين إلى جبل سيناء وكأنها العامل الأساسي لإثارة شهيتهم.

ويَصعُبُ أن ندفعَ النيَّة السيئة إلى أبعد من ذلك، مُتظاهرين أننا نجهل أنّ الأمر يتعلّق بتضحيات غذائية. إنَّ فيورباخ لم يكن مُنصفًا لليهودية، على نحو ما كان عليه الأمر مع هيغل الذي اتخذ موقفًا أفضل ورأى الدِّين اليهودي «دين السُّمو». غير أن فيورباخ رأى أنّ هذا الدِّين أقل سموًّا وأكثر أنانية من سائر الأديان، إذ رآه دينًا غذائيًّا صِرْفًا. إنَّ الديانة اليهودية لا يُمكن، بلا شكٍّ، أن تقارن أبدًا بالديانة الإغريقية التي، بما هي «دين الجمال» تُمَكِّنُنا من إبداء الإعجاب الجمالي بالطبيعة وتأمّلها تأمّلًا نظريًّا، فضلًا عن أن نجعلها مجرّد ظلّ أرضي للمسيحية التي حاولت في الأقل أن تسمو بالأنانية سموًّا روحيًّا ما دام يتعذّر تخطّيها.

هذا ما تعنيه أُطروحةُ أنّ «اليهودية هي **المسيحية الأرضية** (الدنيوية) والمسيحية هي **اليهودية الروحية**» (EC، 195؛ 253) التي يستهلّ فيورباخ بها الفصل الثالث عشر، وفيه يُوجز ما يسمّيه فيلوننكو «ظاهراتية الصلاة» (م.ن.، ص635)، والأوْلى تسميتها السيكولوجيا البدائية للصلاة. إنَّ فضيلة فيورباخ تكمن، في الأقل، في كونه يرى الصلاة أبسط الأفعال التي تكشف لنا عن الجوهر الأعمق في الدِّين (EC، 198؛ 255) ـ على غرار ما كان قد فعله شلايرماخر من قبله. و«الأنت المُطلقة» التي يتوجّه إليها الإنسان في صلواته هي إله الرغبة، بما يؤَكّدُ أنَّ الإنسان هو نفسه كائن رغبة.

وتلتقي فكرةُ فيورباخ هنا إحدى أفكار هيوم، حين يجعل الإنسان آلة للرغبة لأنَّه يبتدع لنفسه كائنات إلهية ليزيد من حظوظه في تحقيق رغباته. والفكرة نفسها خضعت لتحليل موسّع في ما بعد في كتاب **تاريخ الآلهة** *Théogonie*، المحكوم، في جانب كبير منه، بالأُطروحة الآتية: «الأُلوهة هي، من حيث الجوهر، موضوع رغبة، إنَّها دائمًا شيء يُنتِجُهُ التصوّر والفكر وتبتكرهُ المُخيّلة، وليسَ ذلك إلّا لأنَّها أمر مطلوب ومرغوب فيه ومُشتهى» (IX SW، 34).

وما إن نعترف بالرغبة بصفتها بنيةً جوهرية في الإنسان وبصفتها روحًا للدِّين، حتّى تظهر المُعجزات الأُخرى التي يُختتمَ بها تحليل فيورباخ (الإيمان،

والمعجزة، والبعث، والحياة الآخرة) بمنزلة تجلّيات خاصة للرغبة. ومرة أخرى أيضًا لا تتّضحُ هذه البِنية الأنثروبولوجيّة على نحوٍ أفضل ممّا تتّضح به في الدِّين المسيحي: القلب المسيحي هو، بمعنى ما، الرغبة «المكشوفة». هذا ما يُبيّنه تأويل صورة المسيح المحكومة كليًّا بالفرضية التي تُعَدُّ بمُوجبها «المُعتقدات المسيحيّة رغبات القلب التي تحقّقت»، بِما يعني أنَّ «ماهية المسيحية هي ماهية الشعور *[Gemüt]*» (EC، 223؛ 277). وليس هناك، عندَ فيورباخ، اختلافٌ بين المسيحية والوثنية سوى ذاك الذي نكتشفه حين يُقَرُّ أنّ المسيح يجسّد «القدرة الكلّية للذاتية، والقلب الناجي (المخلَّص) من روابط الطبيعة وقوانينها، والشعور الذي يُقصي العالم لكي لا يركّز إلّا على نفسه وحدها، وتحقيق كلّ رغبات القلب، والصعود السماوي للمُخيّلة، وعيد انبعاث القلب» (EC، 236؛ 289).

السرّ الأنثروبولوجي في اللاهوت.

المُهمّة الثانية التي يعكُفُ عليها القسم الثاني من كتاب **جوهر المسيحية** هي استخراج «الجوهر غير الأصيل، أي اللاهوتي في الدِّين». ولأنّ دراسات القسم الأول جعلت الحكم بموت كلّ أنواع اللاهوت أمرًا محتّمًا، بدا ذلك كأنّه حكم بالإعدام الشامل. لقد كان قد أصدر الحكم ـ «**سرّ اللاهوت** ليس سوى **الأنثروبولوجيا**» (EC، 315؛ 357) ـ ولم يبقَ سوى سَوْق المحكوم عليه إلى المقصلة، مع إظهار أنَّ مُجمل المُقترحات الناظمة للخطاب اللاهوتي ليست سوى شبكة من التناقضات. وما هو مثار جدل هنا ليس إسقاط أهلية اللاهوت المسيحي فحَسْب، بل هو كذلك رفض جذري لفلسفة الدِّين العقلانية عند هيغل، الذي عَدَّهُ فيورباخ آخر اللاهوتيين وأكملهم.

ويُمكننا أن نُعفي أنفسنا من الدخول في تحليل مفصّل لهذه التناقضات[22]، مُكتفين بالأطروحات المتعلّقة مباشرة بموضوع بحثنا. إنَّ الفصل العشرين يقدّم بعض الإضافات المُهمّة إلى تحديد جوهر الدِّين الذي يشكّل مادة الفصل الثاني. والأطروحة الأساسية هي أنّ الدِّين، بصفته بحثًا عن الخلاص، يتّبع غاية عملية

(22) بشأن هذه النقطة، راجع: Alexis PHILONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, t. II, p.689-716.

أساسية (EC، 284). وكلُّ محاولة للارتقاء إلى المستوى النظري والعقلاني تعني، في الحقيقة، إدارة الظهر إلى الدِّين وإلى فعله المؤسِّس: الصلاة (EC، 295؛ 340).

وللسبب نفسه، يُصبح اللاهوت مشروعًا مستحيلًا عندما تُصبح «كلّ الأشياء التي تفرض اللاهوت على العقل متلاشية أمام الدِّين وتفقد كلّ فردانيتها، وتغدو عَدَمًا في نظر القدرة الإلهية» (EC، 293؛ 340). وإذا «كان الليل هو أمّ الدِّين» فإنَّ طيور البوم، طيور مينرفا، لا يُمكن أن تكون بالنسبة إليه إلّا طيور الويل، لأنَّ الدِّين (وفي إمكاننا أن نُضيف: اللاهوت) «يجهل مباهج المفكّر أو عالم الطبيعة والفنّان» (EC، 299؛ 342). ولن ينجح الدِّين في الارتقاء فوق منزلته الخاصة: المُخيّلة التي هي جهازه الأصلي والمشكِّلة لجوهره (EC، 323، 364). وهذا هو ما يفسِّر عداءه العميق للثقافة التي ليس لها هدف، على ما يرى فيورباخ، «إلّا تحقيق جنة على الأرض» (EC، 327؛ 367)، لِتحلَّ، شيئًا فشيئًا، محلّ الجنة الدِّينيَّة. إنَّ تعاسة اللاهوتي العميقة، الذي يُريد أن يخلع على الثقافة الدِّينيَّة هالة فكرية شديدة الصرامة، تجد أصولها في هذه الخصومة. ومهما فعل اللاهوتي ومهما فكّر، فهو، عندَ فيورباخ، لن يرقى أبدًا إلى مستوى الباحث، والمُكتشف، والمُبدع. وهو لا يقدر إلاّ أن يوفّق بين الصلصة العقلية وطبخة معدّة سلفًا، وهو محكوم بأن «يشتهي السماء بإحدى عينيه ويشتهي العالم بعينه الأخرى» (EC، 331؛ 370).

وهناك ما هو أخطر من ذلك: أنَّ الدِّين، حين يدّعي ادّعاءات نظرية، إنَّما يعزّز التعصّب الدِّيني الذي ترك آثارًا دموية في تاريخ البشرية. وبعكس ذلك، تُصبح الاحتفالات والأعراف والأسرار المقدّسة في العبادة هدفًا في حدّ ذاتها. أمَّا المُقاربة العملية، إن لم نَقُلْ البراغماتية، في الدِّين، فدفعت فيورباخ إلى استكمال مشروعه التفكيكي حين توقّف عند التناقضات العملية التي يُمكن اكتشافها في الموقف الدِّيني، وفي ترجماتها الطقوسية. إنَّ التفكيك الأنثروبولوجي يُساوي عملية إرجاع ليس فيها أيّ أثر للظاهراتية بالمعنى الهوسرلي. وبناءً عليه، فإنَّ الفضائل الإلهية الثلاث (الإيمان، والرجاء، والمحبة) تغدو فضيلتينِ اثنتينِ وتتحوّلان مُباشرة إلى سِرَّيْنِ من الأسرار المقدّسة: العِمادة وتناول القربان المقدّس.

والنقطة الأخيرة في هذا النقد تقضي بجعل هذين السرّين المقدّسين الأساسيين في الدِّين المسيحي تعبيرًا عن «مادية روحانية» (EC، 339؛ 393)، وذلك بتشويه الواقع الملموس. أمّا الإيمان والمحبة فقد قدّر فيورباخ أنّهما محكومان بالدخول في صراع. فالإيمان لا يكون دينيًا إلّا بِقَدْرِ ما يكون دوغمائيًا، أي مقاتِلًا للمهرطقينَ. فهو، بهذا المعنى، من حيث الجوهر، عامل من عوامل اللّاتسامح. أمّا الإنسان، فيُريد، بعكس ذلك، كسر الحواجز التي تفصل بين البشر. ولهذا لا يُصبح الحبّ أصيلًا إلّا حين ينجح في التخلّص نهائيًا من كلّ إيمان عَقَدي.

«إنجيل المعاني الخمسة»

أيًا تكن الأهمية التي نُولي كتابَ جوهر المسيحية إيّاها، فهو لا يتضمّن كلمة فيورباخ النهائية في ما يتعلّق بالدِّين. ويبدو لي أنّه يَصعُبُ إقرارُ تأكيد فيلوننكو أنّ فيورباخ، بعد نشره هذا الكتاب، «لم يَعُدْ يملك جديدًا ليقوله غير بعض الإضافات»[23]، ولاسيّما أنّ عام 1844 كانَ قد شهد «تقريبًا من كلّ وجهات النظر» (م.ن.، ص717) تراجعًا نهائيًا لفكره. وحتى إذا لم يكن كلّ ما في هذا الحكم صحيحًا، فإنّ فيلوننكو لم يُوَجِّهُ اهتمامًا كبيرًا إلى الردود النقدية التي أثارتها أُطروحات فيورباخ فحَسْب، بل كذلك إلى ردودِهِ على النُّقاد.

والحال أنّه كان على فيورباخ، في حقيقة الأمر، أن يُواجه سريعًا الانتقادات التي تشدّ الانتباه إلى حدود مُحاولته. وقد أتت من مصادر متعدِّدةٍ في آن واحد. إذ اتهمه برونو باير (Bruno Bauer)، وقد ذهل هو للأمر، بالبقاء هيغليًا من غير أن يُقِرَّ بذلك، في حين رأى ماكس ستيرنر (Max Stirner) أنّ جوهر ماهية الإنسان يظلّ مُجرّد وهم مثالي، بحيث إنّ فيورباخ كان ملحدًا بلغ درجة ورع لا تجعله نزيهًا[24]. وحتى إذا أُعيدت تلك المحمولات: الخير، والحبّ، إلخ، إلى معناها الأنثروبولوجي الصّرف، فهي تفوح برائحة «الإله الخيّر». إنّ فيورباخ بلا شكّ، «راهب

(23) Alexis PHILONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, t. II, p.365.

(24) Max *Stirner*, *Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften*, éd. H.G. Helms, Munich, 3e éd. 1970, p.124 s.

الإنسانية»، لكنه، على الرَّغْم من كلّ شيء، كاهن[25]! إنَّ نقد ستيرنر في كتاب الواحد وملكيته *L'Unique et sa propriété* أعلن قبل قرن سبق أُطروحة ميشال فوكو التي انبنى عليها كتاب الكلمات والأشياء: «لا يكفي التسبّب في موت الإنسان ـ الله، بل ينبغي كذلك التسبّب في موت الإنسان»[26].

وثَمَّةَ جبهة الاعتراض الثانية، وهي جبهة كارل ماركس وأصدقائه. فماركس الشاب، الذي تأثّر كثيرًا بفيورباخ في مُستهلّ أربعينيّات القرن التاسع عشر، والذي ندين له بالكلمة المشهورة: «le *Feuer-Bach* الألمانية، ومعناها [«جدول النار»]، وهو مَظْهر زماننا [*Fegfeuer*]»[27] الذي رأى فيه «شيلّنغ جديدًا عائدًا من قبره»، اهتمّ كثيرًا بالطبيعة وبدرجة أقلّ بالسياسة والمُجتمع. لذلك اقترح ماركس استبدال مفهوم جنس «الإنسان» بكلمة «مجتمع»[28].

وهذه الردود النقدية أقنعت فيورباخ بأنَّ الخطوة الأساسية في الثورة الأنثروبولوجيَّة تنتظر منه أن ينجزها، لذلك تفرّغ لها في البداية بنشره، سنة 1843 في فيترثور (Winterthur) في سويسرا، كتابه مبادئ فلسفة المستقبل *Principes d'une philosophie de l'avenir*. ومبدأ هذه الفلسفة الجديدة، وهي الفلسفة التي تُعَدُّ بالفعل وضعية، ليس جنس الإنسان الذي لم يزل مجرّد «إنسان من ورق»، بل مبدؤُها الإنسان الفعلي والحيّ (X SW، 346)، «الإنسان نفسه الذي يفكّر». إنّها فلسفة جديدة بِقَدْرِ ما بشّرت بنظرية في المعرفة وبأنثروبولوجيا حسّيَّة، أحدثت قطيعةً نهائيًا مع التراث العقلاني الديكارتي (IX GW، 274-315): وبدلًا من الابتعاد عن المحسوس راحت تبحث عنه (IX GW، 325). أي إنَّ الفلسفة بتوجيه من الحواسّ، هي الشعار الجديد.

---

(25) كما أشار كارل لوفيت Karl Löwith (*Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, Kholhammer, 1956, p.363-364)، فإنّ تلك السنوات شهدت مُزايدات فعلية في الاتهامات ذات الطابع اللاهوتي، على صعيد أكثر المواقف عداءً للدّين واللاهوت، وهو ما يُمكن اختصاره بلغة شبيبة اليوم بالعبارة الآتية: «إن كنت أكثر كفرًا مني فستموت!».

(26) Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p.353.

(27) MARX-ENGELS, *Werke I*, Berlin, 1964, p.27.

(28) W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung*, Berlin, 1972, p.202.

لقد قدَّر فيورباخ، بمعنى مُختلف تمامًا عما فعله هايدغر في كتابه كانط ومشكلة الميتافيزيقا *Kantbuch*، أنّه من بين الأسئلة الأربعة الأساسية التي طرحها كانط، يُعَدُّ الأخير، في الحقيقة، أوّلَها، بحيث إنّه يمتصّ كلّ الأسئلة الأُخرى. وإذا كان ذلك، عندَ هايدغر، لا يُمكن أن يعني على أيّ حال أنّ الأنثروبولوجيا يجب أن ترتقي إلى منزلة الفلسفة الأولى، فإنَّ أُطروحة فيورباخ هي، على وجه التحديد، الآتية: الإنسان، في اقترانه بالطبيعة، هو «المادة الوحيدة الشاملة التي هي أسمى موادّ الفلسفة»، وهذا يعني أنَّ «الأنثروبولوجيا في اقترانها بعلم وظائف الأعضاء» هي العلم الكلّي الشامل (MP، 197). وبهذا المعنى أيضًا ينبغي أن يُفهَمَ القول المأثور: «إنّ ديني هو غياب أيّ دين، وفلسفتي هي غياب أية فلسفة» (II SW، 391).

والأُطروحة التي حكمت المرحلة الثالثة من مراحل فلسفة فيورباخ، بعد أن مضى فيها حتى آخر حدود منطق التجسّد المسيحي *Menschwerdung*، هي أنَّ الكائن المحسوس هو الكائن المُطلق الحقيقي. ومذ ذاك، صار «إنجيل الحواسّ الخمس» هو ما ينبغي أن نفكّ شفرته حتى نفهم حقيقته.

لكن ما تأثيرات هذه القراءة في الفهم التكويني للدِّين؟ لم يُخطئ فيلوننكو في تقديره أنَّ حصاد الكتابات المنشورة في تخوم فلسفة المستقبل، المتعلّق بفلسفة الدِّين، كان هزيلًا. ففي سنة 1841، وفي رسالة أرسلها فيورباخ إلى شقيقه، أشار إلى التوجّه الجديد الذي سيميّز فيه أفكاره عن الدِّين، وهو ما نجد آثارًا له في كتاب جوهر الدِّين *Das Wesen der Religion* الصادر عام 1846، وفي مُحاضراته الجامعية في هيدلبرغ بين عامي 1848 و1849، وفي كتاب تاريخ الآلهة *Théogonie*: كانت الطبيعة هي الغائب الأكبر في جوهر المسيحية (VI GW، 26). وبخلاف هذه الفروق البسيطة، لم يكن لهذه الأفكار دور إلّا الضرب بقوة أكبر على مسامير أُعدَّت من مُدَّةٍ بعيدة، وهو ما كانت قد فعلته «الدراسات اللوثرية» المنشورة سنة 1844 التي صوَّر فيها اللوثرية كأنَّها مهد المادية الألمانية (X SW، 155). وفي الدراستين المجموعتين تحت عنوان جوهر الدِّين، أشار فيورباخ إلى أنَّ الدِّين، شأنُهُ شأنُ كلّ المظاهر الأُخرى للحياة وكلّ تجلّياتها، ينبع هو أيضًا من الأنانية (VII SW، 392). أمّا الغَيْرية التي تنادي بها بعض الأديان فهي تُخفي الأنانية من غير أن تستأصلها. ثُمَّ إنّه

استعاد، بحدّة أكبر من تلك التي اعتمدها في جوهر المسيحية، تعريف الدِّين بأنَّه شعورٌ بالتبعية المُطلقة. والمُفارقة هي أنّ رؤيته الجديدة للروابط بين الإنسان والطبيعة تسمح له بإضفاء معنى على التعريف المشهور للدِّين الذي أطلقه شلايرماخر: «الشعور بتبعية الإنسان هو أساس الدِّين؛ ومادة هذا الشعور الذي يخضع له الإنسان أو يشعر أنَّه خاضع له، ليس مصدرُها سوى الطبيعة. إنَّ الطبيعة هي أول موضوع أصلي في الدِّين، بحَسَب ما أثبته على نحو كافٍ تاريخ كلّ الأديان وكلّ الشعوب»[29] (GW X، 4).

وكتاب تاريخ الآلهة «*Théogonie*» (1857) هو الذي عَدَّهُ فيورباخ أفضل كُتبه، وهو يتمحور حول أُطروحةِ أنَّ تمثّلات الإلهي ليست سوى إسقاطات أو موضعة للرغبة البشرية، لكن بالإشارة إلى أنّ الرغبة التي تقف وراء كلّ الرغبات هي رغبة المرء في أن يكون هو نفسه إلهًا (SW, IX, 9, 49).

إنّ مسك الختام الذي نطق به فيورباخ، إن جاز القول، والذي يتعلّق بالدِّين، متضمّن في العنوان الفرعي لبحثه في سرّ القربان. إنَّ فيورباخ لم يتردّد، مع ميله إلى التحدّي الذي يتميّز به، في أن يحيل على القربان الكلمة الطريفة (أو التلاعب البشع بالألفاظ) التي كان قد استخدمها في مراجعته لكتاب يتعلّق بالحميَّة الشعبية لموليشوت (Moleschott): الإنسان هو ما يأكله «*Der Menshc ist, was er ißt*» (SW X، 1 ـ 35). هذا القول المأثور، الذي تحوّل سريعًا إلى هدف لهجمات كلّ خصومه، روّج له الماركسيون بشماتة.

فهل يُمكن القول إنه كان بإمكان فيورباخ أن يُبارك المادية المُبتذلة لدى كلٍّ من ڤوغت (Vogt) وموليشوت (Moleschott) وبوشنر (Büchner)؟ ليس تمامًا، لأنَّ «إنجيل الحواسّ الخمس لا يخلو أبدًا من العقل»[30] بحَسَب ما يُشير إليه فيلوننكو. وحتى إذا كان فيورباخ الشيخ يُشارك الماديين في أُطروحة «أنَّ الإنسان كائن طبيعي، متحدّر من الطبيعة»، فإنَّ تفكيره بقي مركّزًا على «أفكار المُخيّلة وكائناتها التي يخلقها الإنسان والتي تُعَدُّ، في رأي البشر وأعرافهم، كائنات

(29) بشأن هذا الموضوع، راجع: Francesco TOMASONI, *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*, Florence, 1986.

(30) Alexis PHILONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, t. I, p.81.

حقيقية» (XIII SW، 2، 339). وقد أشار أيضًا، وهو يتحدّث بلغة تقريظية عن «إنجيل الحواسّ الخمس»، إلى الغَيْريَّة الثابتة على حالها المتجسِّدة (هذا هو الظرف المناسب لقول ذلك) في الاختلاف الجنسي «الذي يضع الآخر في وجه أنا مُفردة، مُثبتة لذاتها، هي أيضًا» (MP، 229). ويُقالُ أخيرًا إنَّ أنثروبولوجيا الحبّ لدى فيورباخ هي التي منعته من الانغماس كليًّا في مذهب حسِّيّ مُبتذل.

أسئلة

«يلزم الكثير من التسامح حتى نقرأ فيورباخ بقلب صافٍ»[31]، كما يقول فيلوننكو. ولأنّي لا أدري: أمِن قلبٍ صافٍ تَنبُعُ القراءة التي اقترحتها هنا أم لا، سأطرح، قبل الختام، بعض الأسئلة النقدية:

1. أعلن فيورباخ، بالصراحة القاسية التي تميّز بها، في نهاية مقدّمة الطبعة الثانية من كتاب جوهر المسيحية، أنَّ فلسفته الجديدة ما كانَ لها أن تولد لولا أنّها «استُخرجت من أحشاء الدِّين» (EC، 33، 113). ولمزيد من الدقّة، كان عليه أن يقول: استخرجت من أحشاء الدِّين المسيحي، أي دين التجسّد. لقد ظلّت المسيحية، في نظره، ما كانت عليه في نظر هيغل: الديانة المُكتملة التي تتضمّن جوهر الدِّين كلّه، بِما يعني أنَّ فهم المسيحية ومعرفة ما يحدث فيها يَعنيانِ فهم كلّ الأديان الأُخرى ومعرفتها.

وقد جَعَلَ التأويل الأنثروبولوجي للدِّين المسيحي كلّ نقد لاحق للأنظمة الدِّينيَّة الأخرى أمرًا غير مُجدٍ، لأنَّ ما يَصْدُقُ على الدِّين المسيحي يَصْدُقُ، من باب أَوْلى *a fortiori*، على كلّ الأديان التاريخية الأُخرى. كلّ شيء كان يحدثُ إذن كما لو أنَّ فيورباخ كان يحتاج، حتى يستطيع إيصال مشروعه إلى نهايته السعيدة، إلى التمسّك بامتياز موقف المسيحية مع فرقٍ بسيط يُفيد أن هذه لا تعني غير الحقيقة الآتية: أنَّ المسيحية تُفصح عن جذورها الأنثروبولوجيَّة على نحوٍ أفضل من أيّ دين آخر. وعلى النقيض من هيغل الذي صوّر صيرورة الأديان على أنها عضوي، شيئًا فشيئًا، لمفهوم وحيد، اقترح فيورباخ مقاربة مقارنة (VIII GW، 249). لكن يمكن التساؤل عن مدى كونه قد مضى بعيدًا في هذا

(31) Alexis PHILONENKO, t. II, p.385.

الاتجاه، لأنّه لم يعرف كيفيَّة إيضاح الفرضيات المنهجيَّة والإبستيمولوجيَّة لأنثروبولوجيته[32].

2. جعل فيلوننكو فكر فيورباخ أحد رؤوس ما سمّاه «مثلّث الفولاذ» في «الإلحاد الرفيع»؛ أمَّا الرأسان الآخران فهما كتاب **الساحرة** *La sorcière* لميشليه (Michelet) وإرنست رينان (Ernest Renan)[33]. ولم يكن، بلا شكٍّ، الممثّل الوحيد لجيل المثقّفين الذين جهروا بإلحادهم. فمنذ سنة 1816 كان هنريش هاينه (H. Heine) قد أعلن أنَّ «الله مات». وفي هذا السياق، يُمكن أن نقرأ **جوهر المسيحية** بصفته تفسيرًا مستفيضًا لهذه العبارة، وهو تفسير كاد يتّخذ صورة تأبين. كذلك ينبغي ألّا تغفل حقيقة أن التعارض بين الأُلوهية والإلحاد عندَ فيورباخ يعود إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر أكثر منه إلى التاسع عشر (X GW، 189). إذ أنَّ فيورباخ، بعدما أعاد مسألة وجود الله وعدم وجوده إلى مسألة وجود الإنسان وعدم وجوده، قد أسّس نمطًا جديدًا من الإلحاد الذي لم يَعُدْ مجرّد نفي لوجود الله، بل صوَّره بوصفه نتيجة الفهم الفلسفي للدِّين نفسه. وموقف فيورباخ لم يكن هو نفسه موقف معتوه نيتشه الذي أنشد **نشيد الحياة الأبدية** *Requiem aeternam Deo*. بل توخّى إلحادُه أن يكون إيجابيًّا وتأكيديًّا، وأن يحدثَ ذلك كما لو أنّ الإنسان لم ينتهِ بعد من استرجاع جوهره الذاتي من الاستلاب الديني. وهو يتحمّل مسؤولية أن يكون بمنزلة «تأليه للبشر»، في حرصه على إحلال الحب البشري محلّ حبّ الله.

3. ظلَّ فيورباخ، حتى آخر حياته، مُتمسّكًا بالأُطروحة الواردة في كتابه عن **بيار بايل** *P. Bayle*، التي تَعُدُّ الدِّين «مقولة، أي شكلًا جوهريًّا من أشكال الفكر البشري» (IV GW، 48). إنَّ الهيرمينوطيقا، بحَسَب ما يُشير إليه فيلوننكو، هي «المنهج الحقيقي الذي اعتمده فيورباخ»، في حدود كونه الوحيد الذي «يسمح بتقدير الحركة التي يفكّر الوعي بها في الله»[34]. لكن عن «أيّ تأويل» نتحدّث هنا؟ هناك مجال، بلا شك، للتساؤل عن التماسك الداخلي في موقف معيّن، الذي يبدو أنّه لا يُمكن بناؤه إلّا على أساس الحركة التي تتكرّر

---

(32) أكثر ما كان ينقص فيورباخ هو الإبستيمولوجيا الحقيقية لأنثربولوجيته الديالكتيكية والتأويلية .(Alexis PHILONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, t.II,p.430

(33) Alexis PHILONENKO, t. I, p.14.

(34) Ibid., t. II, p.480.

إلى غير نهاية، حركة الاسترداد. وبالرَّغم من كلّ التّيمات المُشتركة بين فيورباخ ومؤلّف كتاب تفسير الأحلام *Traumdeutung*، [أي فرويد]، فإنَّ الطريقة التي كان يستخدمها لتفسير أحلام العقل البشري تُشبه «مفاتيح الأحلام» القديمة أكثر ممَّا تُشبه التفسير الفرويدي، الذي لا يكون له معنى إلّا إذا حَمَلَ على محمل الجدّ التداعيات الحرّة للشخص الحالم.

4. إنْ تساءلنا عن «دراما الإنسية المُلحدة» التي كان فيورباخ أول الشهود عليها، أو أكّدنا ضرورة وجود نقد جينالوجي أكثر جذرية، مُوَجِّهينَ الانتباه إلى مدى الحقد الذي يعبّر عنه سلوك فيورباخ، فالحقيقة هي أنَّ اللاهوت المسيحي راح، مذ ذاك، يُواجه قضية متجدّدة؛ وقد ظلّت هذه القضية تُرفع في وجهه على أيدي «أساتذة الشكّ» الذين يندرجون، على نحوٍ أو آخرَ، من ماركس إلى فرويد، في سياق هذا المنحى النقدي: ما الشروط التي تسمح للاهوت بأن يُفلِتَ من الاختزال الأنثروبولوجي لخطابه الخاص؟

فهل ينبغي للاهوت أن يُنكر ما أسماه كارل بارت «الفيلسوف اللاهوتي»؟[35] وبارت نفسه كان يعرف أنَّ الأمور ليست بهذه البساطة، وقد لخّص المجازفات اللاهوتية في الصيغة الآتية التي لم ينفِها فيورباخ: «تحويل اللاهوت كليًّا، وهو ما يبدو أنَّ اللاهوت نفسه يرغب فيه شيئًا ما، إلى أنثروبولوجيا، وتحويل أصدقاء الله إلى أصدقاء البشر وأصدقاء العُمّالِ إلى أصدقاء المُصلّين؛ وتبديل طلّاب الحياة الآخرة إلى دارسين في الحياة الدنيا، والمسيحيين إلى بشر كاملين، ومغادرة السماء لبلوغ الأرض، والتخلّي عن الإيمان من أجل الحبّ، وعن المسيح من أجلنا نحن، وعن الماورائيات بكلّ أشكالها من أجل الحياة الأصيلة ـ هذا ما كان يريده لودفيك فيورباخ» (م.ن).

وإذا لم تكن الأمور بمثل هذه البساطة، فلأنَّ فيورباخ أراد أن يتعامل بجدّية مُطلقة مع شلايرماخر وهيغل، مُنشدًا «تسبيحته» «Magnificat» لمجد الإنسان، ولكي يختزل الله في «الإرادة الإنسانية في العيش» بدلًا من جعله «حقيقة ثانية أخرى تُوضع في مُواجهة الإنسان» (م.ن.، ص329). وإذا «كان

(35) Karl BARTH, *La Théologie protestante au XXe siècle*, trad. Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fide, 1969, p.328.

هذا اللاهوت المُضادّ يشكّل قضية مطروحة على اللاهوت في ذلك الوقت، وربما في غير ذلك العصر أيضًا (م.ن.، ص330)، فليس ذلك لأمرٍ واحدٍ هو أنّه يضع أمام اللاهوتي مرآة مكبّرة يمكِنُهُ أن يرى فيها الإغواءات التي تشدّه نحو الأنثروبولوجيا، بل كذلك لأنَّ مُعاداة الروحانيّات على ما هي موجودةٌ عليه في خلفية «إنجيل الحواسّ الخمس» (X SW، 204) ـ الذي استمرّ فيورباخ يُنادي به ـ ليست ضعفًا عندَ بارت، بل هي نقطة قوة».

بل إنَّ ضعف ما يُسمّيه بارت «توهّم فيورباخ» (م.ن.، ص332) يكمن في انبهاره أمام جوهر الجنس البشري، الذي قاد فيورباخ إلى الاستخفاف بالخُبث الذي يقدر الإنسان عليه، والاستخفاف أيضًا بوطأة حقيقة أنّ الإنسان فانٍ. ويرتكز حُكم بارت هذا على قراءة محدّدة لِنتاج فيورباخ الذي يُسيء، من جِهة، تقدير الأهمية الكبيرة لكتاب **خواطر عن الموت والخلود**، ومن جِهة أُخرى، لا يُراعي فعليًّا تطوّر فكر فيورباخ الشيخ.

5. بصرف النظر عن الارتباك والصعوبة اللاهوتيَّيْنِ، علينا أن نُقِرَّ بأن هذا المفكّر المهمّش داخل المثالية الألمانية «مفكّر أساسي»[36]، ولا يقتصر سبب ذلك، في كلّ الأحوال، على كون الاستقبال النقدي لكتاب **جوهر المسيحية** ولفكر فيورباخ عمومًا يُطابِقُ، في نظرنا، تاريخ الماركسية. وبدلًا من أن نجترّ على نحو مُملّ، إلى غير نهاية، إعلانَ أنّ الأنثروبولوجيا هي سرّ اللاهوت، قد يكون أكثر حكمة، في نظر فلسفة الدِّين، أن نتساءل عن «تحويل اتجاه التصوف»، «العلم الروحاني»، الذي اقترح ألكسي فيلوننكو أن نتعرّف فيه «الانعكاس المُباشر لفلسفة فيورباخ» (م.ن.، ص90). ويُمكن أن يُضاف إلى ذلك أنّه بالرَّغم من الاتهام الذي وجّهه فيورباخ إلى الفلسفة العقلانية التي اختزلت الروح المُطلقة في أُستاذ مُطلق، فإنَّ تجريبيته الجذرية ربّما لا تكون سوى صورة مقلوبة للعقلانية المُطلقة (م.ن.، ص163).

(36) Alexis PHLONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, t. I, p.8.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Gesammelte Werke, éd. W. Schuffenhauer *et al.*, Akadamie-Verlag Berlin. 1967 s.

Sämtliche Werke, rééd. W. Bolin et F. Jodl, Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog, 1960.

Werke in sechs Bänden, éd. E. Thies, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1975 s.

Das Wesen des Christentums, Stuttgart, Reclam, 1971; trad. Jean-Pierre Osier: *L'Essence du christiamtisme*, Paris, Maspero, 1968.

Pensées sur la mort et l'immortalité, trad. Christian Berner, Paris, Éd. du Cerf, 1991.

Manifestes philosophiques, trad. Louis Althusser, Paris, PUF, 1960.

لائحة المراجع.

ASCHERI, Carlo, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, Francfort-sur-le-Main, 1969.

BRAUN, Hans-Jürg, *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs. Kritik und Annahme des Religiösen*, Stuttgart-Bad Canstatt, Fromann-Holzboog,1972.

BRUNVOLL, Arve, «*Gott ist Mensch*». *Die Luther-Rezeption Ludwig Feuerbachs und die Entwicklung seiner Religionskritik*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lange, 1996.

HENRY, Michel, «La critique de la religion et le concept de genre dans "*L'Essence du christianime*"», *Revue internationale de philosophie*, nº 101 (1972), fasc. 3: «Feuerbach», p.386-404.

PERONE, Ugo, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Milan, Celam, 1972.

PETZOLD, M., *Gottmensch und Gattung Mensch. Studien zur Christologie und Christologiekritik Ludwig Feuerbachs*, Berlin, 1989.

PHILONENKO, Alexis, *La Jeunesse de Feuerbach (1828-1841). Introduction à ses positions fondamentales*, 2 vol., Paris, Vrin, 1990.

SCHOTT, Uwe, *Die Jugendentwichlung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825. Ein Beitrag zur Genese der Feuerbachschen Religionskritik*, Göttingen, 1973.

THIES, E. (éd.), *Ludwig Feuerbach*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1976.

TOMASONI, Francesco, *Feuerbach e la dialletica dell'essere*, Florence, La nuova Italia Editrice, 1982.

——. *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*, Florence, La nuova Italia Editrice, 1986.

XHAUFFLAIRE. Marcel, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Paris, Éd. du Cerf, 1970.

الفصل الثاني

المُقاربة الجينالوجيَّة للأخلاق والدِّين

- فريدريك نيتشه -

حتى إذا بدا أنّ منهج فيورباخ التكويني - النقدي يبشّر بنيتشه، فينبغي تجنُّب إقامة علاقة وثيقة من التفاعل بين المفكّرَيْن، مع أنَّ نقاط التقارب الخارجي بينهما متوافرةٌ بلا شكٍّ. فابن الراعي لودفيك نيتشه، الذي قضى طفولته في بيوت الكهنة في روكن (Röcken)، كان بإمكانه أيضًا أن يقول إنَّه عرف الدِّين من الداخل. وقد اعترف بذلك في رسالة له كتبها سنة 1881، سنة اكتشاف العود الأبدي: «في أعماق قلبي، لم أتصرّف بدناءة قطّ مع المسيحية، ومنذ طفولتي بذلتُ جهدًا كبيرًا لأُشاطرها مثالها الأعلى. لكن النتيجة النهائية كانت دائمًا استحالة»[1]. وفي السنة نفسها أشارت رسالة أُخرى موجّهة إلى بيتر غاست (Peter Gast) إلى «جدله الداخلي الدائم مع المسيحية» الذي استكمله في كتاب الغسق *Aurore*، مؤكدًا أنَّ «تلك المدّة كانت المدّة المثالية المثلى التي عشتُها فعليًّا، فقد عملتُ منذ نعومة أظفاري على استكشافها، وأعتقد من صميم قلبي أنني لم أتعامل معها بطريقة مُبتذلة»[2].

---

(1) فريدريك نيتشه، المراسلات، باريس، غاليمار، 1980، ص105. وستذكر مؤلّفات نيتشه في الصفحات اللاحقة استنادًا إلى منشورات الجيب *Kritische Studienausgabe*، التي نشرها جيورجيو كولي ومازينو مونتيناري Giorgio Colli et Mazzino Montinari، والتي صدرت لدى Gruyter، وانطلاقًا من النصّ الفرنسي الصادر عن دار غاليمار في الطبعة الجديدة من الأعمال الفلسفية الكاملة.

(2) *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe*, Berlin, de Gruyter, 1993, p.10.

وقد كانت العلاقة بالمسيحية، عندَهُ، بحَسَب ما كتبه في سيرته الذاتية عن مرحلة الشباب، «شأنًا عاطفيًا»: «حين تنصهر المسيحية فينا، حين تغدو جزءًا من سرائرنا وأحشائنا، حينئذٍ فقط يصير الإنسان مسيحيًا فعلًا». والعملية التي دفعت نيتشه إلى الابتعاد عن هذا «الشأن العاطفي» وإلى مُحاولة استدماج فكرة العود الأبدي كانت طويلة ومُؤلمة. وعلى هذه الخلفية سيكون علينا أن نحدّد إسهامَهُ في فلسفة الدِّين، التي أدّى نقد المسيحية فيها دورًا أساسيًا.

وقد دَرَس نيتشه اللاهوت، على غرار ما فعل فيورباخ، خلال فصلين دراسيين، في جامعة بون (Bonn)، بالتزامن مع التخصّص الذي أدّى دورًا ملحوظًا في مُقاربته الجينالوجيَّة للوقائع الدِّينيَّة: الفيلولوجيا الكلاسيكية. ولم يَدُمْ اشتغاله بالجامعة مدّة طويلة، كما هو الحال مع فيورباخ، فبعد أن سُمّي أستاذًا في بالْ (Bâle) سنة 1869 بناءً على توصية ريتشل (Ritschl)، ما لبث أن غادر ما سمّاه، بعد عشر سنوات، على سبيل السخرية، «حجرة الكلب في بالْ»، حيث أمضى حياة «هارب متشرّد» قبل أن يستقر في عزلة سيل ماريا (-Sils Maria)، حيث «استوحى» أكثر أفكاره أهمية: العود الأبدي للشيء نفسه.

في مدرسة شوبنهاور

ما يمنعنا من جعل نيتشه فيورباخ جديدًا[3] لا يعود فقط إلى كونه لا يعود إليه إلّا نادرًا، ولا إلى كونه يتعامل معه بصفته «لاهوتيًا» (11، 152)، بل يعودُ إلى سببٍ جوهري آخر. لقد قام بين المفكّرين ظلّ مهيب لشوبنهاور الذي أخذ نجمه يرتفع عاليًا لحظة أُفول نجم فيورباخ. إنَّ إعجابَ نيتشه بشوبنهاور بدت آثاره جليَّة جدًّا في الكتاب الذي أسّس شهرتَهُ: **ميلاد التراجيديا** *La Naissance de la tragédie*. ففي مبحث النقد الذاتي الذي أضافه إلى الطبعة الجديدة من هذا الكتاب أقَرَّ بأنَّه أخفى داخل عبارات شوبنهاورية وكانطية اكتشافه المُتعلّق بـ «ظاهرة ديونيزوس العجيبة» (1، 12؛ I، 26) التي لم تُفارقه البتّة في ما بقي من حياته. وفي الوقت نفسه ألمعَ إلى أنَّ صمته عن المسيحية قد يكون تعبيرًا عن

(3) في إمكاننا إقامة مُماثَلاتٍ سطحية بين اهتمام فيورباخ الشيخ بمسألة الجسد والتغذية والاهتمام الثابت لدى نيتشه بإيجاد نظام خاص بصحته الضعيفة. ألم يُعلن في «**هذا هو الإنسان** *Ecce Home*» أنَّ خلاص البشرية يتعلّق بمسألة الغذاء أكثر بكثير من تعلّقه بفضول اللاهوتي؟

عداء ضمنيّ لنظرةٍ إلى العالم «كانت في جوهرها تقززًا من الحياة وضجرًا منها لكنهما تنكّرا وتخفّيا بعد أن تزيّنا بعباءة الإيمان "بحياة أخرى"، "الحياة الفضلى"» (1، 18؛ I، 31).

ويُبيِّنُ هذا التصريح نقطة الانطلاق في فلسفة نيتشه: «علامة الاستفهام الكبرى المتعلّقة بقيمة الوجود» (1، 12؛ I، 25-26)، وكذلك يجعلنا نستشف أيضًا التوجه الأساسي في التفكير النيتشوي في موضوع الدّين، بدءًا بالديانة الإغريقية القديمة. ولم يَعُدْ كافيًا أن نقول مع فيورباخ إنَّ الدِّين هو حُلم العقل البشري. ويُبيّن لنا كتاب **ميلاد التراجيديا** *La Naissance de la tragédie* الوجه الآخر لِلميدالية: فإلى جانب الحلم هناك النشوة، والحُلم والنشوة كلاهما يولّد عالمه الإلهي الخاص (1، 562): فأبولون Apollon، الإله الشمسي للشكل الجميل والفن البلاستيكي، يتصدّر عالم الأحلام؛ وديونيزوس Dionysos، الإله الممزّق للاختلاج والنشوة، إله الموسيقى، يجعلنا نكتشف الوجوه المأساوية في وجودنا.

وبناءً على هذا التعارض بين الحلم والنشوة يهتمّ نيتشه بحقل فلسفة الدِّين، مركّزًا في البداية على التديّن الإغريقي القديم وعبادة ديونيزوس، لكن مع الإشارة باختصار إلى أوجه الشبه بظواهرَ أُخرى من النشوة والاختلاج، مثل طقس الطواف الراقص في القرون الوسطى تكريمًا للقدّيس يوحنا والقدّيس غاي (Guy) (1، 29؛ I، 44)، أو رقص الترنتيللا (tarentelle) الإيطالي (7، 19؛ I، 116). وبعد أن فكّكَ نيتشه «الصرح المبتكر للحضارة الأبولونية» (1، 34؛ I، 49)، تساءلَ عن تشبيه هيغل الديانة الإغريقية بـ «دين الجمال». إنَّ «الإيمان» الديونيزوسي الذي يعبّر عنه في طقوس العربدة والفجور هو، من حيث الجوهر، «صرخة»، صرخة رعب وخوف؛ ويتجلّى في الأُنشودة الديونيزوسية للسيطرة على الإنسان كلّه، واسمًا جسده بحركة عُصابية في رقصة صاخبة مجنونة.

ونحن نرى أنّ التأويل «الشوبنهاوري» للتعارض بين النظرتين الديونيزوسية والأبولونية للعالم، الذي يُرجعه نيتشه إلى التعارض بين الإرادة والتمثّل، أقلّ أهمية من الظواهر التي يعرضها والتي يسعى جاهدًا لتصويرها بصفتها تجلّياتٍ للاوعي. وعلى الرّغم من مُطابقة هيغل بين التديّن الإغريقي و«دين الجمال»، فقد

حافظ على تفوّقها، ارتباطًا بواقع أنها «أرفع وأعمق من كلّ التفسيرات التي تلتها» (7، 81؛ I، 215). إنَّ حكمة المرحلة الهيلينية هي أنّ الإغريق «هم فنّانو **الحياة**؛ لهم آلهتهم ليتمكّنوا من العيش لا ليُصبِحوا مُستلبين بإزاء الحياة» (7، 77؛ I، 212). وكانت ديانتهم ديانة امتنان لا ديانة خوف (5، 70؛ VII، 67-68).

إنّ الثناءَ على شوبنهاور الذي يحمل مغزى في نص «المُلاحظات قبل الأوان» الثالث، لا يقتصر على كونِهِ شهادة بليغة على السحر الذي مارسه هذا المفكّر على نيتشه؛ وكذلك يُمكن أن يقرأ بمنزلة الوصف المثالي الذي يضعه نيتشه لميله الفلسفي. ثُمَّ إنّ شوبنهاور علّمه الفضيلة الأساسية المُتعلّقة بالاستقامة الفكرية: «أن يكون المرء **بسيطًا** ونزيهًا في حياته وفكره» (1، 346؛ II، 25). وذلك يعني امتلاك الشجاعة لأن يظهر قبل الأوان أو في غير زمنه مُستعليًا على سُخف «جَهَلَة philistins الثقافة» الذين لا يكفّون عن الإشادة بروح العصر، هذا إذا لم يكونوا الناطقين المُجتذبين، على غرار داڤيد فريدريك ستروس (David Friedriech Strauss) (1808-1874) الذي تعرّض كتابه **الإيمان القديم والجديد** (1872) لانتقادات قاسية في «المُلاحظة قبل الأوان» الأولى[4].

ويكفي، عندَ نيتشه، أن توجّه إلى مؤسّس ديانة المستقبل هذا وإلى كتابته (التي تنتمي إلى صنف أدبي يحمل عنوان «ما أُؤمن به» الذائع الصيت في أيامنا) ثلاثة أسئلة أساسية: أية فكرة لديه عن السماء؟ وأيّ نوع من الشجاعة يكتسبه من إيمانه الجديد؟ وكيف يكتب؟ (1، 177) وذلك للتثبُّت من خوائه وعدم نزاهته الفكرية. إنَّ شوبنهاور يمثّل، بالتحديد، النَّمُوذَج المُضادّ: «إنَّه نزيه لأنَّه يكتب ويتحدّث إلى نفسه ولأجلها؛ إنَّه على صفاء وهدوء لأنَّه تغلّب بفكره على أكثر الأشياء صعوبة وثباتًا، لأنَّه ينبغي أن يكون كذلك» (1، 350؛ II، 28). هذا هو بالتحديد ما كان نيتشه يرغب في أن ينظر إليه يوم كتب هذه السطور وهذا ما يؤكّده تحليله للمحاذير الثلاث التي تربّصت بشوبنهاور: العزلة، واليأس من الحقيقة، والاستسلام. وهذه الإغواءات الثلاثة تُحيل مباشرة على فكرة نيتشه عن

---

(4) للوقوف على تقويم مفصّل لرهانات «الملاحظة قبل الأوان» الأولى، انظر:
Paul VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Ed. du Cerf, 1974, p.23-68.

المُهِمّة الوحيدة التي تجد كلّ فلسفة كبرى من الفلسفات نفسها في مُواجهتها: «تلك هي صورة كلّ حياة، استنبط منها صورتك»؛ وبعكس ذلك: «يكفي أن تفكّ رموز حياتك لتفهم طلاسم الحياة الكلّية الشاملة» (1، 357؛ II، 34).

وثَمّة سؤال واحد وحيد يشترك فيه نيتشه وشوبنهاور، بانتظار إيجاد جوابه الخاص الذي سيجعله في حالة صراع لا هوادة فيه مع «مُربّيه»: «من أعمق أعماق قلبك، هل تقول نعم لهذا الوجود؟ لأنَّه لا يلزم سوى نعم واحدة من فمك - والحياة التي أُثقلت بصكوك الإدانة ستُصبح بريئة» (1، 363؛ II، 40). والإنسان الشوبنهاوري (والنيتشوي) سيكون بطلًا للحقيقة (véracité) أو لن يكون. إنَّ معنى الحقيقة عنده هو الذي يُرغمه على «الغوص في أعماق الوجود وهو يحمل سلسلة من الأسئلة الغريبة على شفتيه: لماذا أحيا؟ وأيّ درس عليَّ أن أتعلّمه من الحياة؟ وكيف صرتُ ما أنا عليه؟ ولماذا عليّ أن أُعاني ما صِرْتُهُ؟» (1، 374؛ II، 49). إنَّ معنى الصدق (véracité) عنده يمنعه من أن يَعُدَّ نفسَهُ طفل زمانه، أي لُعبته. وفي مواجهة روح العصر والعقلية الثقافية المُهيمنة، عليه أن يتحلّى بالجُرأة على أن يعيش خارج زمانه، وهو ما يجعله لا محالة الطفل المُشاكس المُضادّ لعصره.

نموذج جديد في النقد:
المنهج الجينالوجيّ

ترك لنا نيتشه، مثل فيورباخ، «مقدّمة لفلسفة المستقبل» عنوانُها ما وراء الخير والشر، وتوابعها وتوضيحاتها: **جينالوجيا الأخلاق**. وفيلسوف المستقبل الذي رسم نيتشه صورته النَّموذَجيَّة هو، بلا شكٍّ «عقل حرّ»، لكنه ليس في أية حال من الأحوال «فكر مُستقلّ» يعرضه نيتشه، بعكس ذلك، بمنزلة «نقيضه» (5، 62؛ VII، 61). وما يميّز هذه السلالة الجديدة من الفلاسفة الذين يتنبّأ نيتشه بقدومهم، مع علمه الكامل بأنّه قد يكون ممثّلهم الوحيد، هو أنّهم يُواجهون، مباشرةً، موضوع قيمة الحقيقة، من غير أن يعرفوا من هو أوديب (Oedipe) ومن هو سفينكس (sphinx) (5، 15؛ VII، 21). إنّهم «فلاسفة الاحتمال الخطير، بكلّ معاني الكلمة» (5، 17؛ VII، 23). مثل هذا الفيلسوف (أو عالم النفس لأنهما عندَ نيتشه شخص واحد) يعرف أنّه مطرود من جنة اليقينيات القديمة، وأنّه يسكن في صحراء لا تعيش فيها، على ما يبدو، إلّا أزهار الشك السامة.

ولكي يبقى في هذه الصحراء، يصبح محكومًا «بأن يبتكر، ومن يدري؟ ربما يُصبح محكومًا بأن **يكتشف**» (5، 27؛ VII، 32).

هذا الالتباس الذي يرفض البتّ في ترجيح الاختراع أو الاكتشاف معرَّض لكلّ المحاذير. إنَّ فيلسوف المستقبل، مُختبرًا «كلّ الاحتمالات التي قد تكون خَطِرَةً» يُصبح فيلسوفًا ينعته بالألمانية *Versucher* (5، 59؛ VII، 59) بالمعنى المزدوج للكلمة: **مجرِّب** *expérimentateur* **وغاوٍ** *tentateur*. وحين يُصبح هو نفسه جزءًا من هذه التجارب يستحقّ لقب «الناقد». إنَّهم، على ما يقول نيتشه، «نُقّاد حتى أعمق أعماق كينونتهم» (5، 142؛ VII، 142) ـ بالألمانية: *mit Leib und Seele* ـ، أي إنَّ اختباراتهم الخَطِرَة تَمَسُّ الجسد والروح معًا. إنَّ نيتشه، بإعطائه كلمة «نقد» هذا المعنى المُبتكر، أراد أن ينماز من النقدية الكانطية «الصيني الكبير الذي يقطن بلدة كونغسبرغ Koenigsberg» (5، 144؛ VII، 130).

إنَّ ذلك يجعل ما يُسمّيه نيتشه «وعي المنهج» أكثر ضروريَّةً (5، 55؛ VII، 55)، إذا فُهِمَتْ هذه العبارة بمعناها المزدوج، بمعنى روح المنهج وبمعنى الضمير الأخلاقي: إنّ وعي المنهج هو كذلك «أخلاق المنهج». والعرض الأكثر تفصيلًا لـ «أخلاق المنهج» هذه موجود في كتابه **جينالوجيا الأخلاق**.

ويتضمّنُ عنوان هذا الكتاب الكلمة المفتاحيَّة التي تمكّن من تمييز المعنى الذي أراد نيتشه أن يعطيَ كلمةَ «نقد» إيّاهُ: المقصود هو المُقاربة التي ينعتها بأنّها **جينالوجيَة**، فهي تنبني على خلفية فلسفية غير مسبوقة، وهي إشكالية القيمة والتقويم. وإذا كان التصوّر الجديد للنقد ورهاناته، من وِجهة نظر فيلسوف الدِّين، يُقرأ بوضوح في كتاب **جينالوجيا الأخلاق**، فإنَّ الصعوبة تكمن في تحديد منزلته الفلسفية بدقة.

من كانط إلى نيتشه: التحوّل الجينالوجيّ للنقد.

لا يستهدفُ النقد النيتشوي للدِّين عدم التماسك المنطقي في النصوص الدِّينيَّة أو تعذّر التحقّق منها إمبيريقيًّا، بل إنَّ المنهج الجينالوجيّ يقتضي، بعكس ذلك، مساءلة مصدر القِيَم الأخلاقية أينما وجدت. ولا ينفصل **النقد والتأويل** لأنَّ كلّ ظاهرة تحمل قيمة أمارة تُظهِرُ الإرادة التي سمحت لها بأن تولد وتُخفيها، في

الوقت نفسه، وإذا فُهم التأويل بهذا المعنى فإنّه يصبح فهمًا متعدّدًا. إنّ الأشياء والأحداث لا تنطوي على معنى واحد بل تتعدّد معانيها بتعدّد القوى القادرة على السيطرة عليها[5]. ويعني ذلك أنّ المنهج الجينالوجيّ يُحيلنا على تصوّر عام للحقيقة، محكوم بفكرتي إرادة القوة والعود الأبدي للذات.

وقد اقترح جيل ديلوز (Jilles Deleuze) أن ينظر إلى النقد الجينالوجيّ على أنّه استئنافٌ لمشروع كانط النقدي. إنّ جينالوجيا الأخلاق الذي هو أَشْمَلُ كُتب نيتشه، يُمكن أن يقرأ على أنّه استئنافٌ لنظرية كانط في الوهم المُتعالي بأشكال ثلاثة: المُفارقات الكوسمولوجيَّة، ونقائض النفس، والتناقضات الموجودة في مُحاولة تناول المثال الأعلى المُتعالي بصفته موضوعًا للتجربة.

ومهما تصوّرنا صحّة هذه المُقارنة بِـ «الديالكتيك المُتعالي» لكانط، فهي تقدّم في نظرنا فائدة استكشافية مُزدوجة. إذ إنَّها تمنع عنا ابتداءً أيّ تقارب مُباغت بين الجينالوجيّا النيتشوية والتأويل الأنثروبولوجي للدِّين عند فرويد. وما يُباعد بينهما هو تصوّرهما المُختلف للمُهمّة النقدية. إذ إنَّ مُمارسة نيتشه للنقد تعتمد وسائل تضخيم مأساوي ليس لها ما يُعادلها عند فيورباخ. وهي ليست مجرّد زخارف بلاغية، كما سنرى في فكرة موت الله.

وحتى إذا بدا النقد والتأويل، من الجهتين، لا ينفصل الجينالوجي أحدهما عن الآخر، فنحن أمام «تأويلين» إلى درجةٍ يُمكن معها أن يُطرح التساؤل الآتي: ألا تزالُ كلمة «التأويل» تُناسب نيتشه؟ أَوَ ينبغي الكلام على «فلسفة تأويلية للدِّين»، على غرار ما فعل يوهانس فيغل (J. Figl)[6]، أم ينبغي السير على دربِ غونتر آبل (Günther Abel)، الذي يرى في نيتشه رائد «المذهب التأويلي المُتطرّف interprétationnisme»[7] الذي أحدَثَ قطيعةً جذريّةً مع أيّ شكل من

---

(5) Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2e éd. 1988, p.5.

(6) Johannes Figl, *Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie. Mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte*, Düsseldorf, 1984.
يرى فيغل أنّ استخدام هذا المصطلح مُسَوَّغٌ إذا راعَيْنا أنّ المنهج الجينالوجي يطبّق قواعد النقد النصّي على التحليل النفسي للشخص المتديّن.

(7) Günter ABEL, *Neitzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin, de Gruyter, 1984.

أشكال هيرمينوطيقا الفهم؟ أمَّا نيتشه الأخير فقد رأى، في الحقيقة، أنَّ «التأويل يعني تحديد القوة التي تعطي الشيءَ معنى. إنّ التقويم يعني تحديد إرادة القوة التي تُعطي الشيءَ قيمة»[8]. وما دامتِ «الإرادة هي الصعيد النقدي والتكويني معًا لكل أفعالنا ومشاعرنا وأفكارنا» (م.ن.، ص89)، فإنَّ المنهج الجينالوجيّ يُلزمنا أن نُعيد كلّ شيء إلى الإرادة التي تُصبح تجلّيًا مُقْنِعًا له على نحوٍ أو آخر.

وما يستمرّ في إلحاق نيتشه بكانط، بالرَّغْم من كلّ الاختلافات التي تُباعد بينهما، هو تَيَقُّنُ حاجتِنا إلى نقد مُحايث للعقل وللقِيَم الأساسية المشتركة معه. إنَّ الجدّة الكبرى هي، بلا شكٍّ، الفكرة بالذات عن إرادة القوة التي توفّر لنا مبادئ مثل هذا النقد وعناصره. وإنّ نتائجها تُفضي إلى ضرورة أن يُخضع الإنسان نفسه للتجاوز، أو بعبارة أُخرى إلى فكرة **الإنسان الأعلى** وهي الفكرة التي لا نجد لها أيّ مُعادل لدى فيورباخ.

من الأصل إلى الأُصول.

مُباغت: هذا هو المفتاح الذي يسمح لنا بوصف الطريقة التي يستخدمها نيتشه على نحوٍ تدريجيٍّ في استكشاف حقل فلسفة الدِّين. فقد منعه تكوينه الفيلولوجي وضوابط نقد النص من اللجوء بسذاجة إلى التفسير التاريخي على غرار ما فعله فيورباخ. ثُمَّ إنّ نقده استهدف أيضًا اللجوء المُفرط إلى التاريخ بصفته عنصرًا وحيدًا للتفسير، وهو ما تُبيِّنُهُ «المُلاحظة قبل الأوان» الثانية في سنة 1874، بعنوانِ: «في فائدة التاريخ وعدم فائدته للحياة» ونقده محكوم بفرضيَّة أنّ ظهور العقلية التاريخية، بعيدًا عن كونه يمثّل فتحًا كبيرًا للعقل البشري، هو، في الحقيقة، علامة انحطاط وإشارةٌ إلى وجود مرض.

وفي حين راح فيورباخ يُطالب بحقوق المنهج المُقارن ضدّ الفلسفة العقلانية، كان نيتشه يعرف أنه يحيا في عصر المنهج المُقارن (2، 44؛ III، 49)، الذي يتأمّل فيه المؤرّخ التحوّلات الكونية ببرودِ الإله. وهو، على غِرار دبلتاي، يعلم، هو أيضًا، أنَّ «كلّ الفلسفة باتت، ابتداءً من الآن، متروكة

(8) Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, p.61.

للتاريخ» (2، 384)، وأنَّ «التطلّع إلى معرفة الكائن كما تحوّل تاريخيًا برُمّته» (2، 461) يُشير إلى منعطف حاسم لا رجعة عنه. غير أنّه لا يخرج من ذلك بالاستنتاج نفسه الذي توصّل إليه ديلتاي في كتابه مقدّمة لعلوم العقل. وبدلًا من أن يُجَدِّدَ مشروع كانط النقدي، وذلك بوضع الأُسس لـ «نقد العقل التاريخي»، راح يوجّه إلى تاريخانية عصره السؤال «المُستفزّ» و«ما بعدَ النقديّ» عن فائدة التاريخ للحياة وعدم فائدته. إنَّ الثلاثية المشهورة للتاريخ الأثري والمتحفي والنقدي التي يعرضها نيتشه في «المُلاحظة قبل الأوان» الثانية لا تتعلّق أبدًا بنظرية المعرفة التاريخية، بل تستدعي تفكيرًا وفي الفوائد التاريخية الكبرى المُتعلّقة بالدّين وبالفلسفة أيضًا.

إنَّ «التاريخ الكلّي» لمفكّري القرن العشرين ليس إلا مقتطفًا تافهًا من تاريخ الوجود البشري (3، 31؛ IV، 31). وقد سبقه «التاريخ الأساسي والحاسم» (3، 32؛ IV، 31) الذي تكوّنت خلاله الطبيعة البشرية كما نعرفها اليوم و«الفضائل» الأساسية المُلازمة لها: الثقة بالعقل، والاحترام للتراث، والطبيعة الإلهية للجنون، والحذر من أيّ تغيير. وقد أراد نيتشه أن يشحذ نظرنا ليجعله مؤهّلًا لتَعَرُّفِ القوى الجبارة المُستخدمة في تربية الجنس البشري (2، 205؛ III، 191).

وقد حظي «ما قبل التاريخ الطويل للبشرية» (3، 41؛ IV، 38)، بالأولوية في اهتمام نيتشه وهو ما تبيّنه طريقته في تمييز تحليله الخاص لمصدر المفاهيم الأخلاقية الأساسية من أعمال الباحثين الإنكليز في علم الأخلاق. فما يصدق على الأخلاق يصدق على الدِّين، ويرى نيتشه أنهما لا ينفصلان: علينا أن نُواجِهَ «النصّ الهيروغليفي الطويل الذي يصعب فكّ رموزه عن ماضي الإنسانية الأخلاقي» (5، 254؛ VII، 221). ذلك أنَّ الإنسان، بما هو حيوان مُغرق في «القِدَم»، يُبدي مقاومة قوية للخضوع لبحث جينالوجي قد يُبيّن له كيفيّة إمكان أنفه العادات أن تتغلّف بهالة قداسة لا يجوز الاقتراب منها (3، 47؛ IV، 44). لهذا، عليه أن ينتهك المحظور الذي تجسّده عبارة «الأُصول الشائنة» *pudenda origo* (3، 50؛ IV، 46). إنَّ البحث الجينالوجيّ الذي عكَفَ عليه نيتشه مشروع جريء جدًا وكاسِرٌ لعِدّة مُحَرَّماتٍ. وقد تَمثّل انتهاكه الأول في تحويل الأصل *l'origine* من الجلال بصيغة المُفرد (3, 52, IV, 47) إلى الجمع، بعد أن

كان المفرد هو الذي يُجعَلُ منبع المعنى: **الأُصول** (تحوّل **الأصل** *Ursprung* إلى **مجرّد مصدر** *Herkunft*).

وما يَصْدُقُ على **الأصل** يَصْدُقُ بلا شكٍّ على **النهاية**: إذا لم تَعُد **البداية** (ألفا) تحظى بحظوة **الأصلي**، فإن **النهاية** (أوميغا) لن تكون الهدف النهائي الذي يلتقي عندَهُ كلّ ما يصعد في «نقطة نهاية» «Point Omega» «ختامية ومُتعالية» (3، 54؛ IV، 49). إنَّ أيديولوجيا التقدّم ليس لها مُسَوِّغ وجود سوى احترام الأصل (Origine). ومثلما يضع نيتشه الأُصول بصيغة الجمع يدعو إلى تحويل «التقدّم» (*Fortschritt*) إلى «استباق» (*Vorschritt*). ففي عالم شديد التغيّر والحركة، يبدو التقدّم كموجة تحملنا وترفعنا؛ أمَّا الاستباقُ فهو يفترض، بعكس ذلك، القدرة على أن يُفارِقُ المرء نفسه، القدرة على التخلّي عن الذات (3، 324؛ IV، 283).

والتاريخ التكويني، أو الجينالوجيّ، إمَّا أن يكون دقيقًا وإمّا ألّا يكون (3، 19؛IV، 21). وهو أقرب إلى التفسير منه إلى الفهم. غير أنَّ نيتشه يحترس أيضًا من اللجوء الواسع إلى تفسيرات تُرجع كلّ شيء إلى علاقة السبب بالنتيجة. إنَّ «التفسير» الجينالوجي ليس تفسيرًا بالمعنى الاعتيادي للكلمة؛ بل إنَّ الأمر يتعلّق، بالأحرى، بوصف أفضل.

مـدرسـة الـشـك: من «التمثّل» «Vorstellung» إلى التزييف «Verstellung».

تحدّد مُفردة أُخرى مُهمّة مُقاربة نيتشه للدِّين، وهي بالألمانية مُفردة **تزييف** *Verstellung*، ومعناها التغيير، والتشويه، والتعديل. وقد بدأ باستخدامها في بحثه الموجَز «الحقيقة والكذب بمعنى خارج الأخلاق» الذي صَرَفَ فيه نيتشه اهتمامه إلى الآليّات النفسية التي تؤدّي إلى ابتكار الاستعارات. فبدلًا من أن يكون الفكر على نحوٍ طبيعيٍّ خادمًا للحقيقةِ أو معرفة الذات، يستخدم في معظم الأوقات للخداع، صانعًا الأقنعة التي تصلح لإخفائنا وحمايتنا كما لتنكّرنا. إنَّ «التمثّل» بعد أن يعود إلى هذه الحاجة الحيوية، يجد معناه المسرحي الأصلي المتمثّل في المشهدية والتنكّرية (1، 876). وكذلك هي حالُ مُفردات اللغة ومُفردات الاستعارة على وجه الخصوص: فبدلًا من أن تكون انعكاسًا أمينًا للواقع، فإن هذه الترتيبات هي التي تُخبرنا بما يكفي عن العلاقات التي نتطلّع إلى إقامتها مع الأشياء

أكثر مما تُخبرنا عن الأشياء أنفُسها (1، 880). أما «الحقائق» التي نظنّ أنها ذات صِلة بالمفاهيم فليست هي أنفُسُها سوى قِطَع نقدية لا قوالب لها[9].

وإذا لم تكن الحقيقة إذن سوى «جيش متحرّك من الاستعارات والكنايات والصور التجسيمية» (1، 880) التي تُثبت الدرجةَ التي بها يكون الفكر البشري «بارعًا في التقّنع» (1، 888)، فإنّ ذلك يقتضي موقفًا نقديًا خاصًا ينعكس في تعبيرات متعدّدة: الارتياب *Argwohn*، والشك *Verdacht*، وعدم الثقة *Misstrauen*. إنّ وضع ذلك موضع التنفيذ يشبه عمل الفئران وهو العمل الذي ينبني على الحفر، والتقويض، والتنقيب. ومثل هذا «العمل في الأعماق» (3، 11؛ IV، 13) يستعجل التطلّع إلى فجر مُفتدٍ، بحَسَب ما يشهد على ذلك نص **ريغفيدا** *Rigveda* الموضوع في صدر كتاب **الغسق** *Aurore*.

والتساؤل (*befragen*) يعني هنا **المساءلة** *hinterfragen*. فَـ «عن الموضوع المتعلّق بكلّ ما يسمح المرء برؤيته عن نفسه، يُمكن أن نتساءل: ما الذي يُريد ذلك أن يُخفيه؟ وبشأن أيّ شيء يتعلّق الأمر بتحريف النظر؟ وما الحكم المُسبق الإيجابي الذي يجب إطلاقه؟ ثم: إلى أين تصل براعة هذا الإخفاء؟ وبماذا يلتبس الأمر؟» (3، 301، IV، 264، trad. mod.). يُريد نيتشه أن يُعلّمنا كيفيّةَ إنعام النظر في النفس البشرية بعينَي الممثّل، البارع في شدّ الانتباه، وبعينَي الرسام، الحسّاس لمُختلف أنواع الإضاءة (267، IV، 305، 3)، بما يدفعه، من بين أمور أُخرى، إلى ملاحظة أنَّ «الذين يشعرون هُم أنفسهم أنهم مُرغمون على أن يكونوا رموزًا، يتعرّضون لخطر التحوّل إلى أصفار كبيرة» (3، 302؛ IV، 265، trad. mod.). ولم يكُفّ نيتشه، على امتداد مؤلّفاته، عن تعزيز رغبته في المُساءلة، «واضعًا فيها مزيدًا من الإلحاح، والعُمق، والقوة، والقسوة، وسوء النية أكثر ممّا هو وارد حتى الزمن الراهن» (3، 350؛ V، 25).

وتنطلق النظرة الجينالوجيّة من مبدإ أنّ المشاعر تنتقل بسهولة أكبر من سهولة انتقال الأفكار (3، 40؛ IV، 38). فكلّ تراث، ثقافيًا كان أو أخلاقيًا

---

(9) بشأن هذا الموضوع، انظر جاك دريدا: «La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique», *Marges de la philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 1972, p.247-342.

أو دينيًا، هو مجموعة فرضيات عاطفية تتوزّع بين أنواع ثلاثة: إغفال الأسباب، وإغفال النتائج، وإغفال الحقيقة (3، 42؛ IV، 39).

ومن ناحية أُخرى، من الخطإ الذهاب إلى أنّ المشاعر تتوفّر على مباشرة لا تقاوم، ذلك أنَّ معظم مشاعرنا انعكاس لأحكام لاواعية تعود جذورها إلى ماضٍ بعيد. «الثقة بالمشاعر تعني طاعة الجدّ والجدّة وكبار الأقارب أكثر من طاعة **الآلهة الموجودة في داخلنا**: طاعة عقلنا وتجربتنا» (3، 44؛ IV، 41). إنَّ نقد سلطة التراث تعني دائمًا، على نحوٍ ما، وضع علامة استفهام أمام عبادة الأجداد.

النقد الفيلولوجي والنقد الجينالوجيّ.

بعدما تشبَّع نيتشه بتكوين فيلولوجي، أراد أن يُلقّن قرّاءه «فنّ القراءة الصحيحة» (2، 223؛ III، 207)، أيْ مبادئ النقد النصّي. إنَّ قواعد النزاهة الفيلولوجيَّة التي تحكم تأويل النصوص، ينبغي تطبيقها على أكثر النصوص تعقيدًا وأكثرها تعرّضًا للتحريف في الثقافة على حدٍّ سواء. أمَّا التماثل، فيُمكن مُتابعته في نقطة محدّدة تتعلّق مُباشرة بتأويل الظواهر الدِّينيَّة: حيث يتكوّن لدينا انطباعُ أننا أمام نصٍّ مُتجانس، مكتوب بقلم كاتب واحد، يأتي النقد النصيّ ليجعلنا نكتشف «أنهارًا مع مئات الينابيع والروافد» (2، 35؛ III، 41). وحيث يتحدّث الإنسان المتديّن عن «المُعجزة»، يتحدّث الجينالوجيّ عن «خطإٍ في التأويل» أو عن خطإٍ في القراءة (5، 69؛ VII، 66).

مهمة ذات أولوية: إزالة السحر عن الأخلاق.

إذا نظرنا إلى المنهج الجينالوجيّ من زاوية سيكولوجيَّة، فسيظهر لنا كأنَّه مشروع واسع لنزع السحر؛ فهو يستهدف أولًا أرضية الإيمان التي تشكّلها اقتناعاتُنا الأخلاقية (3، 12؛ IV، 14). فالأخلاق هي، أكثر من الدِّين، «**آلهة السحر** *Circé* **لدى الفلاسفة**» (15، IV، 13، 3)، ولهذا، فهي التي ينبغي نزع السحر عنها في البداية؛ من هنا تتخذ جينالوجيا الأخلاق هدفًا لها سلطة التقاليد[10]، لأنَّ

(10) انظر بشأن هذه المسألة كورت أنغليه:
Kurt ANGLET, *Zur Phantasmagorie der Tradition. Nietzsches Philosophie zwischen Historismus und Beschwörung. Eine Studie auf der Grundlage der Zweiten und Dritten Unzeitgemäßen Betrachtung*, Würzburg, Echter, 1989.

الأخلاق لا توجد في صورة ملموسة إلّا في صورة أعراف (*sittlichkeit*) تحوّل سلطة الأجداد العادات فيها إلى شيء مقدّس (3، 21؛ IV، 23). وفي كلّ مرة يُصبح فيها الفرد واعيًا لفرديّتِهِ، ويجهر بها، تتعرّض أعراف القبيلة إلى الخطر (24, IV, 22, 3). ولهذا، فإنّ «كلّ أشكال الأصالة تتحوّل إلى وعي شقيّ في ظلّ هيمنة أخلاقيات الأعراف» (3، 24؛ IV، 25). ولهذا أيضًا ينبغي ألّا نُدهَشُ لِكون الأصالة أكثرَ مناسَبَةً للجنونِ. إنّ الجنون (الحقيقي أو المُفترض) هو الذي يشقّ الطريق أمام الأفكار الجديدة التي تكسر سلطة التقاليد (3، 28؛ IV، 28).

والشكّ واجب، وهو الوحيد، بلا ريب، الذي يُقرّ به ويعتمده هذا الخصم العنيد لأخلاق الواجب على أنواعها، وهو نيتشه؛ إنّه، بتوكيده أنّ «واجب الفيلسوف اليوم أن يرتاب في العالم ويحدجه من أعماق شكوكه بأخبث النظرات وسوء نية» (5، 53؛ VII، 53)، بدا كأنّه يجعل نفسه مُحامي النزعة الكَلْبية. والحقيقة أنّ كَلْبية البشر العاديين التي تُفضل أن تبخس حيث يُمجّد الآخرون، بدا له أنّها ليست سوى استباق للنزاهة الفكرية الحقيقية (5، 44؛ VII، 46).

وشغف نيتشه بالمعرفة جعله يتحوّل إلى مفتّش خاص عن القِيَم التي لم يكن الميزان الصالح لوزنها قد ابتُكر بعد؛ وهذا دفعه إلى «تقديم قرابين على مذابح مبتكرة لربّ مجهول» (3، 418؛ IV، 19، trad. mod.) وَالارتياب الجريء الذي نادى به (3، 15؛ IV، trad. mod. 17)، صوّب في البداية نحوَ النقدية الكانطية التي عاب عليها أنّها أداة لا تملك وسائل التفكير في الجدوى منها، بِما يعني أنّ نظرية نقدية في المعرفة تُصبح مشروعًا مستحيلًا (3، 13؛ IV، 15). ويُضاف إلى ذلك أنّ النقد الثاني لكانط أراد أن يمهّد الأرض التي يُمكن أن يُشيَّدَ عليها صرح الأخلاق المهيب. أمّا الارتياب في نقد العقل العملي فقد أصاب، بطريقة غير مباشرة، نقد العقل المحض. وهو بعكس ثقة العقل الذي يُعَدُّ بحدّ ذاته «ظاهرة أخلاقية» (3، 15؛ IV، 17).

ولم يستَثنِ المنهج الجينالوجيّ حتى الرغبة في العلم والمعرفة. فهُما أيضًا يغذّانِ صنيعة اندفاعات قوية رَعَتْ أوهامنا الحيوية. فالرغبة في العلم والمعرفة تعني رقصة واحدة من الرقصات المُمكنة في الحياة، على أمل أن تكون هي التي تدوم أطول وقت مُمكن (3، 417؛ V، 91).

وما يمنح المنهج الجينالوجيّ قوته هو أيضًا ضعفه الأساسي في ذهن أنصار العقل البرهاني. ولم تكن ردّة فعل نيتشه الأوّلية بإزاء المؤمنين هي أن يُبطل مُعتقداتهم بالحُجّة والدليل، بل كانت ردّة فعل باطنية من القرف (3، 58؛ IV، 52)، *De gustibus non est disputandum*: فما من أحد يقدرُ على الدفاع عن نفسه ضد مثل ردّة الفعل هذه. وهكذا، فالمسيحية خَطِرَةٌ لكونها تشجّع نوعًا من الوعي لأخطار الحياة التي لا تُعَدُّ خَطِرَةً إلّا لأنها تُعرّض الخلاص الأبدي للنفس للخطر (3، 59؛ IV، 53).

مُمارسة «التجرّد الكبير»: الدِّين بوصفه ظاهرة «إنسانية، مُفرِطَةٌ في إنسانيتها»

يرى نيتشه أنّ الدِّين بصفته ظاهرةً في المسيحية غريزة حقيقية لصيّاد بالنسبة إلى من نستطيع دفعهم نحو اليأس، على غرار باسكال (Pascal) (3، 63؛ IV، 56). غير أنَّ نيتشه هو نفسه تصرَّفَ تصرُّف الصيّاد بإزاء تعبيرات الإنسان المتديّن. فهو يعرض، في الحقيقة، مجال استكشافه، كحقل صيد (5، 65؛ III، 63) ويُهيِّئ سلفًا له، ويطلب من أولئك الراغبين في مشاركته في «صيده الوفير» أن يقدّموا الدليل على حدّة النظر نفسها وحاسّة الشم نفسها اللتين يملكهما.

فهل انتبهنا بما يكفي إلى أنَّ أفكار نيتشه، في معظم كتاباته، المتعلّقة بالدِّين، متضمّنة في المقطع الثالث؟ ففي المقطع الثالث المُعنون «إنسانٌ، مُفرِطٌ في إنسانيته»، المخصّص للحياة الدِّينيَّة، نكتشف المؤشّرات الأُولى لمُقاربة جديدة للظواهر الدِّينيَّة، لم تحمل بعد اسم المنهج الجينالوجيّ. فالمقدّمة، التي كتبت بعد مُضيّ عشر سنوات، تحدّد أنَّ الأمر ليس مجرّد تجميع لحِكَم وأقوال مأثورة مكتوبة من غير ما هدف محدّد؛ بل إنَّ نيتشه يعرض فيها مجمل كتاباته بوصفها صادرة عن «مدرسة الشكّ» (2، 13؛ III، 21). ولا يعني ذلك بالضرورة أنّه يَعُدُّ نفسه «أستاذ الشكّ»! والحقيقة أنّ نظرة الشكّ التي يحملها بإزاء مُحيطه ومُعاصريه لا تستثنيه ولا توفّره هو أيضًا، و«التجرّد الكبير» (*Loslösung*) الذي يدعو إليه (1، 16؛ III، 23) لا علاقة له بتحرُّرٍ يجعل المرء سيّد نفسه. وإذا كان ثمّة امتياز، فهو «الامتياز الخطير في العيش على سبيل التجربة وفي ركوب الخطر والمُغامرة» (1، 18؛ III، 25).

ويتمحور هذا التجريب المُغامر حول فكرة واحدةٍ: المنظورية الخاصة بكلّ حكم قيمة والإجحاف الذي لا مفرّ منه بحقّ التقديرات التي تستند الحياة إليها. وذلك لا يعني بالضرورة أنّ تأويل الظواهر الدِّينيَّة الذي يخضع لهذا المبدإ ينبغي أن يكون مُناسبًا جدًّا. بل إنّ نيتشه يقدّر، بعكس ذلك، أنّ العقل الحرّ كلّما صار واعيًا للضّرورات التي عليه الخضوع لها، عرف حجم قدراته وحقوقه. الوجوب *Sollen*، والإمكان *Können*، والجواز *dürfen*، والمُفارقة هي أننا نجد هنا صدى الأسئلة الثلاثة الأولى التوجيهية لكانط، ولو كان تطبيقها تطبيقًا جديدًا للعقل، قد نُسمّيه «العقل الجينالوجيّ»، يطرح مشكلات مُريبة. وبالرّغم من هذا، أو بالتحديد بسببه، يُمكن أن تُقرأ المقاطع الثلاث الأولى من إنسان، مُفرِطٌ في إنسانيته في ضوء الأسئلة الأساسية الثلاثة لكانط.

«ماذا ينبغي أن نخشى؟»: تحريف التساؤل الكانطي.

1. المقطع الأول المخصّص لـ «المبادئ» و«الغايات» يضع «الفلسفة الميتافيزيقية» في مواجهة «فلسفة تاريخية» لا تنفصل ذاتها عن علوم الطبيعة (2، 23؛ III، 31). والفلسفة التاريخية التي يتحدّث نيتشه عنها هنا لا علاقة لها أبدًا بالتاريخانية التي يدحضها في «المُلاحظة قبل الأوان» الثانية. الأمر يتعلّق بمنهج يجعل الأولويَّة لأسئلة «البدايات والمنشأ» [*Herkunft und Anfänge*] (2، 24؛ III، 32)، إذ لم يَعُد المُهمّ السؤال عن جوهر الظاهرة، بل المهم هو السؤال الآتي: كيف بدأ هذا ومن أين أتى؟

الأمر يتعلّق هنا، في نظر نيتشه، بنمط من التساؤل، قلَّ من الفلاسفة من كان قادرًا على طرحه، بل كان الميتافيزيقيون أقلّ منهم. فما ينقصهم ليس «الحسّ التاريخي» بل هو الإحساسُ بالعتيق، والقُدرة على أن يفهموا أنَّ «كلّ الجوهري في التطوّر البشري حدَثَ في ليل الأزمنة، قبل هذه الأربعة آلاف سنة التي نعرفها تقريبًا» (2، 25؛ III، 32). فهل كان لنيتشه نفسه عين هرّة ليرى بوضوح في ليل الأصول هذا؟ إنّه تكوينه الفيلولوجي الذي أتاح له أن يُحيطَ عِلمًا بـ «نوع من التفسير أكثر صرامة» (2، 29؛ III، 36) وأن يرفض رفضًا قاطعًا كلّ التأويلات المجازية والروحانية.

والمأخذ الأساسي الذي يعيبه على الفلاسفة التقليديين هو أنَّهم أرادوا أن يعرضوا أمامنا لوحة أمينة عن الحياة والتجربة، لكنهم أغفلوا السؤال عن نشأة هذه اللوحة وتكوّنها منذ آلاف السنين. إنَّ الفلسفة النقدية، بعد أن طرحت السؤال الآتي: «ماذا بإمكاني أن أعرف؟»، تتستَّر على السؤال الأوّلي عن «تاريخ تكوّن الفكر ونشوئه» (2، 38؛ III، 44)، ومِن ثَمَّ عن السؤال الجينالوجيّ.

وهذه المُقاربة التكوينية ـ الجينالوجيّة للميتافيزيقا، دفعت نيتشه إلى أن يضع علامة استفهام أمام فكرة شوبنهاور عن حاجة الإنسان الأساسية إلى الميتافيزيقا، وهي الفكرة التي يعبّر عنها في التأمّل الفلسفي كما في الدِّين. ففي كتاب العالم إرادةً وتمثُّلاً، يصف شوبنهاور الإنسان بأنّه حيوانٌ ميتافيزيقي عليه حتمًا أن يجد جوابًا عن أسئلة جوهرية تطرحها عليه «معرفة أُمور الموت وتأمُّل الألم وبؤس الحياة»[11]. والحال أنَّ هذه الحاجة الميتافيزيقية يُمكن إشباعها بطريقتين: إمَّا من طريق الدِّين الذي يستدعي حقيقة موحى بها من الخارج، ويلجأ إلى العجائب والمُعجزات، وهي الطريق المخصّصة للجمهور الواسع «العاجز عن التفكير وعن تقدير الأشياء» (م.ن.، ص858)، وإمَّا من طريق الفلسفة المخصّصة للعدد القليل من القادرين على استخلاص النتائج الفكرية من «الذهول المُؤلم» (م.ن.، ص865) الذي يصنع خصوصية الدهشة الفلسفية.

ويرى شوبنهاور أنّ «المعابد والكنائس والهياكل والمساجد، في كلّ البلدان وفي كلّ العصور، في عظمتها وروعتها، تشهد على هذه الحاجة الميتافيزيقية لدى الإنسان، وهي حاجة تُهيمن بقدرتها التي لا تزول وتأتي مباشرة بعد الحاجة الفيزيائية المادية» (م.ن.، ص853). غير أنّ من المُؤكّد أنَّ الأديان تكتفي بأن تقول، بلغة مجازية ورمزية، حقائق لا يعرف معناها الحرفي غير الفيلسوف وحده.

وهذا التصوّر لا يُوافِقُ أبدًا فكرة نيتشه عن أصل الميتافيزيقا. فهو يرى أنّ من الخطأ تصوير الفلسفة بديلًا *Ersatz* من الدِّين للشعب. والسؤال الحقيقي هو معرفة الحاجات التي «استجاب لها الدِّين، والتي تستدعي الفلسفة اليوم للاستجابة لها» (2، 48؛ III، 52). لكنها، في نظر نيتشه خلافًا لشوبنهاور،

---

(11) Arthur SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, Gallimard, 1966, p.852.

ليست حاجات ثابتة غير قابلة للتبدّل: يُمكن تلبيتها، لكن يُمكن أيضًا إلغاؤها. وفوق ذلك، يُخطئ شوبنهاور حين يبحث عن أصل الأديان في الحاجة إلى الميتافيزيقا، في حين أنَّ الحاجة هذه ليست سوى فسيلة متأخّرة من تلك (3، 494؛ V، 162).

2. إنَّ المنهج الجينالوجيّ، زيادةً على أنّه يحوّل بقوة السؤال الكانطي الأول، يُعلّمنا كيفيّة التصدّي للثاني: «ماذا علي أن أفعل؟» تجري الأُمور كما لو أنّ كلّ النقد النيتشوي يرمي أساسًا إلى منعنا من طرح هذا السؤال مرة أخرى، وهو منع ستترتّب عليه آثارٌ في مُقاربة الدِّين، «"ذلك أنه لم يَعُدْ مجالٌ لأيِّ وُجُوبٍ [Sollen]؛ أمّا الأخلاق، فبالرَّغم من كونها واجبًا قد أصبحت عدمًا بفعل طريقتنا في النظر إلى الأشياء، تمامًا مثل الدِّين» (2، 54؛ III، 58). وذلك لا يعني بلا شكٍّ أنّه ينبغي الاستخفاف بالأخلاق أو بالدِّين، بل العكس هو الصحيح! غير أنَّ المقاربة الجينالوجيّة للدِّين لم يَعُدْ لها معنى التأسيس أو إعادة التأسيس.

3. التفكيك الجينالوجيّ الذي شمل تحديد كانط للفائدة الكبرى الثانية للعقل كانت له آثارٌ ملحوظة في التحليل الفلسفي للدِّين. وإذا افترضنا، لأسباب سنعرفُها لاحقًا، أنَّ سؤال «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» يؤدّي دورًا مُهمًّا في فكر نيتشه، فهو لا يُشكّل، في أية حال من الأحوال، المفتاح لفهم الدِّين، بل إنَّ المفتاح قد يعود إلى السؤال الآتي: «ماذا عليَّ أن أخشى؟».

إنَّ نيتشه استعاد، بمعنى ما، نظرات هيوم إلى الدِّين. هذا ما تُبيّنه الحِكَم الواردة في إنسان مُفرط في إنسانيته التي تتناول الحياة الدِّينيَّة لا التمثّلات الدِّينيَّة. وهو، مثل هيوم تمامًا، قدّم لنا «تاريخًا طبيعيًّا للدِّين» يؤدّي فيه الخوف، الذي ينطوي على ما في الدِّين من جانب إنساني ومُفرِط في إنسانيته، دورًا أساسيًّا. وهو مُقتنع بأنَّ الخطابات النقدية بشأن الدِّين التي طوّرها فلاسفة الأنوار لم تُنصفه، لأنّهم أصرّوا على انتزاع حقائق مُستلبة من الوعي الدِّيني. وعلى الخط نفسه تحرّكَ كلٌّ من فيورباخ وشوبنهاور، اللذين يُطابِقَ لديهما التمييز بين الحقائق الدِّينيّة والحقائق الفلسفية التمييزَ بين المعنى المجازي والمعنى الحرفي.

وقد قدّر نيتشه، بعكس ذلك، أنَّ البحث عن حقيقة متضمّنة في دين معيّن

أمر لا معنى له. وفرضية المناخ الأسريّ التي تربط الدِّين بالعلم أو بالفلسفة ليست سوى وَهْم: «الحقيقة أنّ لا قرابة ولا صداقة، بل لا عداوة، بين الدِّين والعلم الحقيقي: إنَّهما يعيشان على كوكبين مُختلفين» (3، 131؛ III، 106). كذلك فإنَّ المقارنة بين كيانين لا شَبَهَ بينهما لا معنى له أبدًا، ولاسيّما أنّه لا يُمكن إغفال العواطف، والأخطاء، والأوهام الفردية التي تشكّل أساس الأديان والأخلاق بل الميتافيزيقا (2، 29). أمّا ما يتعلّق بالأديان، فإنَّ نيتشه قدّر أنّها تدين بوجودها للخوف وللحاجات كما لنِقاط ضعف العقل وضلالاته (2، 110؛ III، 103).

هذا ما تُبيّنه نظرة عادية إلى العبادة والمواسم الاحتفالية التي هي أقرب إلى السحر منها إلى دراسة موضوعية للطبيعة. ومن منظور أكثر عمومية، يكتشف العالم الجينالوجيّ في الحياة الدِّينيَّة بقايا ماضٍ مُغرِقٍ في القِدَم لم يَعُدْ يصدّقه أحد. وترسّخ ظواهر الطقوس اليقين لدى نيتشه أنّ الدِّين المسيحي نفسه هو خِزانةُ ارتدادات وراثية، «ليل أزمنة قديمة يمتدّ حتى عصرنا» (2، 117؛ III، 111)، وهو الأمر الذي يُطلق مباشرة السؤال البلاغي: «أية رعشة رعب تأتينا من كلّ هذا، كنفحة تفوح من قبر ماضٍ لا قعر له! فهل نتصوّر أنّ بالإمكان الإيمان بشيء مُماثل؟» (2، 117؛ III، 112). إنَّ الجينالوجيا تُرغمنا على مساءلة الحاجة إلى الإيمان، الموجودة في كلّ مكان، حتى خارج الحقل الدِّيني بالمعنى الحصري للكلمة. إنّ وظيفة الإيمان، لا مضامينه، أي التمثّلات المُنبثقة منه، هي التي تشكّل مادة النقد الجينالوجيّ.

وقد قاد التركيز نفسه على أكثر التجلّيات أوّلية للحياة الدِّينيَّة نيتشه إلى توجيه نقده إلى الذهول الذي تستمر المشاعر الدِّينيَّة في مُمارسته على العقلية المعاصرة، في الوقت الذي صارت فيه المضامين العقدية غير قابلة للتصديق. فالأمر هنا، عندهُ، لا يتعلّق بـ «لعبة خطرة» (2، 120؛ III، 115) ونحن نثبت أنَّ الثقافة المعاصرة تستمر كونها تُعاني «رواسب دينية»: المفكّرون الأحرار مثلًا «ليسوا مصدومين فعلًا إلّا بالمُعتقدات، ولكنهم يعرفون جيّدًا سِحْر الشعور الدِّيني» (2، 124؛ III، 118). ولأسباب مُناقضة تمامًا لتلك التي لدى شلايرماخر، رأى نيتشه ضرورةَ الاهتمام بالمشاعر الدِّينيَّة، ولو كانَ تحليله السيكولوجي والجينالوجيّ لـ «الوقائع الدِّينيَّة» لا يرمي أبدًا إلى أن يقدّم للاهوت

المسيحي نقطة ارتكاز جديدة وحقلًا جديدًا من البحث (2، 125؛ III، 125).

وقاده هذا إلى الارتياب في أخلاق النسك وتعبيراته الدِّينيَّة التي اكتشف فيها «تلذّذًا حقيقيًا بجلد الذات بعد رفع مطالب قاسية ومِن ثَمّ في تأليه ما في النفس من جنوح إلى الطغيان». إنّ أخلاق النسك تبدو كأنها تأليه مُنحرف للذات في العبادة «يعبد فيه الإنسان جزءًا من ذاته بِاسْم الله»، بما يُجبره على شَيْطنة الجزء الباقي منه (2، 131؛ III، 124). إنّ ثمن هذا الانشطار هو العنف الموجّه إلى الذات، وهو ما يترك آثارًا سلبية على الآخرين: من يعذّب نفسه سينتهي إلى تعذيب الآخرين أو إيلامهم.

الدِّين والعنف: الفظاعة الأصلية ومخلّفاتها.

كتب نيتشه في كتاب العلم المرح: «اكتشفتُ أنّ الحيوانية البشرية القديمة في أزمنة ما قبل التاريخ، وفي ماضي كلّ كائن محسوس، تستمرّ في قرض الشعر في داخلي، وتحبّ، وتكره، وتستنبط» (5، 416-417؛ V، 90 .trad. mod,). وهذا «الاكتشاف» هو الذي وَجَّهَ، بدرجةٍ كبيرةٍ، نظرته إلى التطوّر الدِّيني للبشرية. إنَّ الحقد والفظاعة هما اللذان يحتلان، قبل الخوف، المقام الأول. وقد قاده ذلك إلى افتراض «أنَّ كلّ الأديان هي في أعماق أعماقها أنظمة توحّش» (5، 295؛ VII، 254). وهي كلّها نهلت من «مشارب آلهة السحر الكبرى، 'التّوحُش'» (5، 166؛ VII، 148، .trad. mod). «إنَّ الإنسان البدائي عاش في عالم وحشي كانت فيه رؤية الآخر «وهو يتألّم أمرًا مقبولًا، وكان إيلامه أكثر مقبوليَّةً» (5، 302؛ VII، 259). إنَّ اللذة التي يُحدثها مشهد الوحشية، نتيجة الفظاعات التي نتحمّلها أو نرتكبها، تنعكس على العالم الإلهي. ذلك هو ثمن الانتصار على لامعنى الألم: «للتمكّن من أن نطرد من العالم ومن أن نُنكر بنزاهة المُعاناة الخفيَّة، بغير شاهد عليها وغير إعلانٍ لها. وكان يَلزَمُ أن نبتكر آلهة ومخلوقات وسيطة في كلّ أعالي السموات وأعماق المهاوي، وأن نبتكر شيئًا يطوف داخل الأشياء الخفيَّة، يُرى حتى في الظلمة ولا يرضى أبدًا أن يفوته مشهد مُهمّ من مَشاهد الألم» (5، 304؛ VII، 261).

وهذه الرؤى أقرب إلى رؤى رينيه جيرار (R. Girard) الذي يشدّد هو أيضًا

على الصلة بين الدِّين والعنف الأصلي التي يربطها بآلية المُنافسة المحاكاتية قُربها إلى نظرية التعويض لدى فيورباخ. وما يبرز عند نيتشه هو الشعور بالذنب، الوعي الشقيّ المرتبط بشعور دَيْن لا يمكن سداده للأجداد. والشعور بالذنب نفسه الشائع يشكّل مهد الديانات الأولى. إنَّها «أديان» بالمعنى الاشتقاقي للكلمة، لأنَّها تختزل في «الشعور بأنَّ للألوهة دَيْنًا علينا» (5، 329؛ VII، 281). هنا بالتحديد يتميّز التاريخ الطبيعي للأديان، بالمعنى النيتشوي للكلمة، من التاريخ الطبيعي للأديان لدى هيوم: «الشعور بالدِّين حيال الأُلوهة لم يكُفَّ عن النمو طَوالَ آلاف السنين، وبِموازاةِ تنامي أهمية مَفهومَي الله والأُلوهة اللذين عُظِّما فوق الأرض» (5، 329؛ VII، 281).

«مـوت الله»:
إلحاد «ما بعد المسيحية»؟

يقع النقد الجينالوجيّ للدِّين الذي باشَرَهُ نيتشه على خلفية نمط خاص جدًّا من الإلحاد الذي يحبّ تمييزه بعناية من إلحاد فيورباخ. لقد رأى نيتشه، بلا شكٍّ كما رأى فيورباخ، أنَّ الإلحاد أمر واقع، في الأقل في مستوى ثقافة عصره، وأنّ الرغبة في إنكار وجود الله تعني اقتحام أبواب مفتوحة. والسؤال المطروح في **ما وراء الخير والشر**، «لماذا الإلحاد اليوم؟» (5، 72؛ VII، 69)، هو، في العمق، سؤال بلاغيّ، لأنَّ تراجع التديّن الأوروبي حقيقة تاريخية ثابتة. فما من أحد يُؤمن بأبٍ، **ديان**، ومُنعم أبدي. ولا يمنع ذلك من أن تشهد «الغريزة الدِّينيَّة» نهوضًا عارمًا بالرَّغم من أنّ التديّن (théisme) لم ينجح في إشباعها (5، 73؛ VII، 69). وسيرورة الأُفول هذه التي تسمح بقيام «**نوع من براءة ثانية**» (5، 330؛ VII، 282)، تنطبق في الوقت نفسه على إله الفلاسفة وعلى إله المسيحية.

أيّ إلحاد؟

المُفارقة هي أننا مَدينون، حتى في هذا المجال، للتربية المسيحية التي تفرض علينا الصدق مع النفس في كلّ الأمور. والحال، أنّ وعينا، بحَسَب تقدير نيتشه، يمنعنا من أن نكذب على أنفسنا زاعمين أننا مستمرون بالإيمان بالله، في حين أننا لسنا كذلك، لأننا صرنا غير قادرين على ذلك. ومنذُ اللحظة التي

تَفرضُ علينا الإيقانَ بـ «أنّ الوجود ذو طبيعة غير إلهية»، أصبح السؤال الوحيد المطروح يرتبط بتحديد «الإلحاد غير المشروط والصادق» (3، 600؛ V، 260؛ 5، 409؛ VII، 345) الذي يطالب به نيتشه.

وهنالك طُرق متعدِّدةٌ ليعيش المرء الإلحاد؛ وليس مؤكّدًا أبدًا أنَّ «الإلحاد العلمي»، الذي ترك بصماته في كلّ أنحاء أوروبا، هو أفضل هذه الطُّرق المُمكنة. وبعدما أقرَّ بأن شوبنهاور «أوّل مُلحد في الفلسفة الألمانية أقَرَّ بإلحاده وأصرَّ عليه بعناد» (3، 599؛ V، 260)، رأى نيتشه أنَّ ارتباطه بالأخلاق وبالتشاؤم حال بينه وبين أن يبلغ الصرامة والنزاهة المطلوبين. ولهذا فإنَّ الإلحاد، مفهومًا بهذا المعنى، ليس مسألة تأويل، بل هو في البداية حقيقة، حدث تاريخي ينبغي تقدير كلّ نتائجه. وكان شوبنهاور قد وضع أُطروحته القائلة إنَّ الإلحاد مُعطى ونتيجة مُترتّبة على التاريخ المسيحي الذي هيمنت عليه المسيحية، ولهذا يحتاج الإلحاد إلى الارتباط بهذا التاريخ ليُصبح مفهومًا[12].

وما اعترض عليه نيتشه هو حالات الإلحاد المزيّف التي تُنكر وجود الله من غير التفكير بنتائج مثل هذا النفي. وهناك، في الحقيقة، الكثيرُ من حالات الإلحاد التي لم تستخلص نتائجه المنطقية، (كما هي حالُ فيورباخ وكونت بل شوبنهاور نفسه، بدرجةٍ ما)، وهم الذين أنكروا وجود الله من غير أن يُحدِثوا قطيعةً مع البديهيات المسيحية، أي مع منظومة القِيَم التي جعلتها الديانة المسيحية أمرًا مُمكنًا. وقد استمرت هذه القِيَم في الاشتغال، ولاسيّما في الصُّور العدمية التي اتخذها التعبير عن الإلحاد والتي استطابت اللّامعنى وارتضته.

وتتّصل صراحة الإلحاد بالقدرة على تحمّل المشهد حتى النهاية لـ «النصّ المقزّز الأساسي **الإنسان الطبيعي** *homo natura**»، (5، 169؛ VII، 150). وحين وضع نيتشه نصب عينيه مُهمّة «إعادة ترجمة الإنسان في الطبيعة» وتعريته من كلّ المعاني الغامضة والرموز المُضافة التي تُوحي بأن أصله سامٍ، فرض علينا أن نُواجه بتبصّر مشهد وجود خالٍ من التأويلات الدِّينيَّة والمُتعالية التي ابتكرها

(12) Paul VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme*, p.69-111.

(*) غريزة الحياة بحسب فرويد. [المترجم]

«قنّاصو الميتافيزيقا القدماء». وهذه «الترجمة الجديدة بلغة الطبيعة» تُعارِضُ تَوَجُّهَ من يُسمّيهم «الكذّابين الذين يُبالغون في الكذب» (*Hinzulügner*) [5، 401؛ V، 77]، بعدما ابتكروا فجأة أسبابًا ومقاصد لتسويغ العادات. إنَّ نيتشه لم يكتفِ، بعكس أصحاب الإلحاد المُبتذل، ولاسيّما فيورباخ، باستبدال مضامين الإيمان بأشياء أُخرى، بالجنس البشري مثلًا.

«مـوت الله».

في **العلم المرح**، وهو مؤلّف وضعه في مُنتصف حياته، جازف نيتشه برسم صورة سعادته على الجدار (3، 419؛ V، 92). فهو يعرف جيدًا أنَّ هذه الصيغة تتداخَلُ، في عقول قرّائه، مع عبارة «رسم الشيطان على الجدار» «*den Teufel an die Wand malen*» «استحضار الشيطان» أو التي استخدمها في مكان آخر. لكنْ هل تكونُ هذه السعادة التي تُشير إليها صورة زرادشت سعادة «شيطانية» بالمعنى الحرفي للكلمة، أيْ سعادة تفتّت القلب؟ أوَلَم تكتمل كتابات نيتشه على لوحة التمزّق الأخير الذي ظهر في البديل التالي: ديونيزوس أو المصلوب؟

على كلّ حال، يشكّل نصّ **العلم المرح** خطًّا فاصلًا أساسيًّا في فكر نيتشه، وأول كلمة في الكتاب التالي اتخذت شكل العبارة الآتية: «**مَرْثِية الله الميت**» (11، 141). وإذا أردنا تحديد معنى الإلحاد النيتشوي، فإنَّ علينا أن نهتمّ بكلّ الشذرات المُبعثرة في هذه «المرثية». ففي الكتاب الخامس من المؤلّف نفسه، نجد المقطع المشهور من **العلم المرح**، وقد قدّم مجنونًا أعلن موت الله (3، 480-481؛ V، 149-150)، مُنشدًا في الكنائس «**راحة الرب الأبدية**» «*Requiem aeternam Deo*».

وبالرَّغم من التأويلات المتعدّدة التي كانت الفقرة 125 من **العلم المرح** موضوعًا لها، ظلَّ نيتشه مستمرًا في طرح الأسئلة علينا. أوَ مُجَرَّدُ طلاءٍ أدبي هيَ، أم نُسخة مضخّمة ومتطرّفة للاعتراف بالإلحاد الذي يتلخّص مضمونه القضوي في إعلان من قبيل: «الله غير موجود، فأنا لم أُصادفه»؟ أوَنيتشه مجرّد شاهد؟ وأخيرًا، أوَضحيّةٌ مثيرةٌ للشفقة على «مسرح النزعة الإنسانية المُلحدة» (هنري دو لوباك Henri de Lubac) هو أم «نبيّ الإنسانية الذي ما بعده نبيّ»

(كارل بارت)؟ ولماذا نهتمّ بهذا النص في منظور فلسفة الدِّين، بدلًا من أن نرى فيه، مع هايدغر، التعبير عن «أونطو ـ ثيو ـ لوجيا» قد بلغت مرحلتها الأخيرة؟[13].

لنتفحّص، من أجل الإجابة، هذا النصّ وسياقه، من خلال طرحنا الأسئلة الآتية: ما هوية المجنون؟ وما الحدث الذي يبشّر به؟ ومن الله الذي يُعلن موته؟ ومن الذين يُخاطبهم وما العواقب؟

1. وضع نيتشه إعلان موت الله على لسان مجنون، رجل فقد صوابه صارخًا: «أنا أبحث عن الله! أبحث عن الله!» وبهذه الطريقة المجنونة من التعبير، بدا أمام مُعاصريه، الذين يضمّون في صفوفهم نفرًا كبيرًا من غير المُؤمنين، كالباحث عن إله لم يَعُدْ بالإمكان العثور عليه. وجنونه يُشبه ذاك الذي يُعانيه الذين بحثوا، هم أيضًا، بحثًا مُضنيًا عن إله أخفى عنهم حضوره.

إنّ الصياغة الأدبية للكتاب الثالث من **العلم المرح**، الذي يتناول هو أيضًا موضوعاتٍ «دينية» على نحوٍ أساسي، تُرَدِّدُ تأكيدَ أنَّ «الله قد مات»، منذ بداية النصّ. وهو يظهر في الفقرة 108 التي تُعلن ضرورة الشروع في «معارك جديدة»، يقوم رِهانُها على الانتصار النهائي على شبح الله. ويستحضر نيتشه في هذا النصّ الأُسطورة التي تزعم ظهور «شبح رهيب ومُفزع» لبوذا، في مغارة، بعد مرور قرون على موته. وما يَصْدُقُ على ظلّ بوذا يَصْدُقُ كذلك على ظلّ الله الذي بدا موته كأمر واقع: «الله مات: ولأنَّ البشر موجودون على النحو الذي هم عليه، قد تُوجد أيضًا طَوالَ آلاف السنواتِ مغارات سيظهر فيها ظلّ الله» (3، 467؛ V، trad. mod 137). ويُوحي لنا هذا المقطع بجواب مُمكن عن السؤال عن هُويَّة المجنون في الفقرة 125. وإذا كان، من جهة، يُذَكّرنا بسلوك الفلاسفة الكَلْبيين في الأزمنة القديمة، فهو كذلك «فيلسوف المستقبل» كما يصفه نيتشه: كائن مُباغت جدًّا ومُستفزّ!

---

(13) Martin HEIDEGGER, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», *Holzwege*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 6ᵉ éd. 1980, p.193-247; trad. W. Brokmeier: «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, coll. «Idées», p.253-322.

2. المجنون الباحث عن الله يعبّر عن بحثه بسؤالٍ محدّد جدًّا: «إلى أين ذهب الله؟ *[Wohin ist Gott?]*» (3، 480؛ V، 149 trad. mod). إنّه لأمر أساسي أن نحترم دلالةَ الاتجاه connotation directionnelle لـ **أين**؟ التي تُحيل على معنى الاختفاء، لا أن نفهمها بمعنى مكاني صِرْف. والسؤال: «أين الله؟»، والسؤال: «أين اختفى؟» لا يعنيان الشيء نفسه أبدًا. فالسؤال الثاني، الذي يُوَلِّدُ انطباعَ ضياعٍ لا يعوّض، هو وحده ما يحظى باهتمام المؤمنين الذين يرون الحضور كما الغِياب «الفاعل» لله مسألة حياة وموت.

3. بناءً على خلفية هذا السؤال المحدّد يصبح إعلان موت الله، وهو بمنزلة نداء واتهام في الوقت نفسه، أمرًا مفهومًا: «الله مات! الله يبقى ميتًا! ونحن الذين قتلناه!» (3، 481؛ V، 151). هنا أيضًا ينبغي أن نحمل على محمل الجدّ هذا التصريح، لا ألّا نراهُ فيه سوى مُزايدة بلاغية. إنَّ الكلام على الموت، بل على موت عنيف ليس فيه أيّ شيء «طبيعي»، يعني إثبات وجود حدث، بدلًا من الاكتفاء بالتعبير عن مجرد «فكرة» أو «رأي». ولا شكَّ في أنّنا بإزاء **فكرة**، لكن هذه الفكرة هي في الوقت نفسه **حدث**.

والشذرة الواردة في الفقرة 285 من **ما وراء الخير والشر** تناسب تمامًا **الفكرة ـ الحدث**، أي موت الله: «أكبر الأحداث وأكبر الأفكار ـ والحال أنَّ الأفكار الكبرى هي الأحداث الكبرى ـ تُفهم في وقت لاحق؛ والأجيال المُعاصرة لهذه الأحداث لا تعيشها بل تمرّ بمُحاذاتها» (5، 232؛ VII، 202). إنَّ الأمر يتعلّق بحدث مُلتبس لأنّه وقع سابقًا، وفي الوقت نفسه هو مستمر في الوقوع. ويُمكن أن يُنادى بموت الله لأنَّ ذلك صار جزءًا من الوقائع وترك آثارًا ملحوظة على ثقافة العصر، التي من علاماتها البارزة نشوء **العدمية**، وهي الظاهرة التي لم تحظَ قطُّ باهتمام فيورباخ.

والرسالة المُباغتة والمُبكرة للمجنون تتعلّق «بحدث رهيب [...] ما زال على الطريق ومُسافرًا» (5، 481؛ V، 150). وعندما يقعُ حدث دون أن ينتبه إليه أحد، سيفترض ذلك بالطبع وجود مفهوم خاص جدًّا بالحدث، يستحق أن

نستجليه بصفته حَدَثًا. فهو ربّما ينتمي إلى مذهب «هيرمينوطيقا الحدث» الذي خصَّصَ له كلود رومانو (C. Romano) حديثًا مُؤلّفين مُهمّين[14].

4. مهما كانت فكرة «موت الله» مُبالغًا فيها، فهي موجودة في الأدب الألماني منذ العصر الرومنطيقي. ولذلك، تكمن أصالة نيتشه في تفسير موت الله بأنّه **قتل**. وهذه الأُطروحة هي بلا شكٍّ التي اصطدمت وجهًا لوجه بالإلحاد المُبتذل: كيف يمكن أن نقتل الله الذي لم يُوجد قَطُّ؟

ويُمكن المؤَوِّلَ، هنا خُصوصًا، أن يحاول التملّص من السؤال، متذرّعًا بأن الأمر ليس سوى زخرفة بلاغية. غير أنَّ عليه أن ينظر بجدّية إلى صورة السكين، التي هي أداة الجريمة، أسوة بكلّ عناصر النصّ الأُخرى. غير أنَّ بعض نصوص نيتشه تُوحي بأنَّ الأمر قد يكون متعلّقًا بسكين قُربانية. فيبدو موت الله إذذاك بمنزلة عملية قتل طقوسية، أي إنَّه يؤكّد ويُثبت أيضًا الصلة بين الوحشية والمؤسّسات القُربانية التي أشرنا إليها آنفًا. وهذا ما يُبَيِّنُ أيضًا سبب تذكير المجنون بضرورة وجود احتفالات التكفير وطقوس التطهير.

5. المعنى التوجيهي نفسه الذي يميّز السؤال الآتي: «إلى أين ذهب الله حين اختفى؟» يصبغ بصبغته الخاصة التفكير في معنى الحدث. وهنا أيضًا، السؤال الحاسم هو ذاك المتعلّق بمعرفة **إلى أين** يأخذنا أيّ حدث. ففي بداية الفقرة 343 من **العلم المرح**، يذكّرنا نيتشه بذلك في العبارات الآتية: «أكبر الأحداث وأقربها إلينا ـ نحو أنَّ 'الله' مات، أو أنَّ الإيمان بالله المسيحي قد فقد بريقه ـ أخذ من الآن ينشر ظلاله في أوروبا» (3، 573؛ V، 237). ونلحظُ هنا التناظر في الموقع والموضوع بين الفقرة 108 التي يبدأ بها الكتاب الثالث والفقرة 343 التي يبدأ بها الكتاب الخامس. فهنا وهناك يظهر إعلان أنّ «الله مات!؛ وفيهما يطرح التساؤل عن «ظلال الله»، وهو الموضوع الذي ترك صدى قويًا في كتاب ديدييه فرانك (D. Frank) **نيتشه وظلّ الله**[15].

(14) Claude Romano, *L'Événement et le Monde*, Paris, PUF, 1998; ID., *L'Événement et le Temps*, Paris PUF, 2000.

(15) Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998.

6. هنا يطرح السؤال الأصعب: من هذا الله الذي يعلن المعتوه موته؟ يبدو الجواب بديهيًا: إنَّه متضمّن في السؤال البلاغي الذي تختتم به الفقرة 125. فبعد أن أنشد المجنون مرثيتَهُ في عدّة كنائس، صرخَ قائلًا: «ماذا تكون هذه الكنائس إن لم تكن قبورًا وأضرحة لله؟» (3، 482). إنّ الله المبجّل في هذه الكنائس، رب الدِّين المسيحي، هو الذي مات. فهي، لذلك، لا تستطيع أبدًا أن تضطلع بالوظيفة التي كانت تُمارسها سابقًا، أي أن تكون أماكن للتفكّر (*Nachdenken*). بل إنَّ نيتشه قد ذهب إلى أنّ الكنائس لا يُمكن استخدامها، بعد موت الله، لغايات أُخرى، لأنَّ ظلَّ الله يحوم حول بِنيتها الهندسية بالذات: «هذه الصروح تتحدّث لغةً تحمل الكثير من الإثارة والإكراه، كبيوت لله وأمكنة فخمة للتجارة مع العالم الآخر، بحيث لا نستطيع، نحن الذين لا رَبَّ لنا، أن نفكّر فيها **أفكارنا الخاصة**» (3، 523؛ V، 192). إنَّ إنسان ما بعد التديُّن يحتاجُ إلى هندسة جديدة كليًّا، أكثر انسجامًا مع رغبته في أن «نراه وهو يتجسّد في الحجر والنبتة، وفي أن يتنزه داخل نفسه».

وسؤال: من الله الذي مات؟ هو من أكثر الأسئلة إثارة للجدل في كتابات نيتشه. وإذا تتبّعنا تأويل هايدغر، فإنَّ الصُّور البلاغية الكبرى التي تزيّن خطاب المعتوه ـ جفاف البحر، وزوال الأُفق، والأرض التي تفقد انتماءها الطبيعي إلى الشمس لتتحوّل إلى كوكب تائه ـ تُصبح مناسبة تمامًا لرب الميتافيزيقا الغربي، أي الكائن الأول في الأنطو ـ ثيو ـ لوجيا[16].

ومع ذلك، يَعني الحدث الذي يستهدفه إعلان المعتوه المؤمنين وغير المؤمنين على حدٍّ سواء. فعلى هؤلاء كما على أولئك أن يعرفوا أنَّ «العدمية 'التي هي أكثر ما يستفزّ ضيوفَنا' موجودة أمام الأبواب»[17]، ومنها أبواب الكنائس. إنَّ القراءة الهايدغرية لنيتشه محكومة بفرضيَّة أنّ العدمية لا تكون مفهومة حقًّا إلّا إذا رأينا فيها المآل «المنطقي» للميتافيزيقا الغربية، التي بلغت ذروتها حين يُنَزَّل الله، أكثر الكينونات كينونةً، وأسمى كائنٍ، إلى مستوى أسمى قيمةٍ[18].

(16) Martin HEIDEGGER, «Neitzsches Wort "Gott ist tot"», p.193-247; trad. «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.253-322.

(17) HEIDEGGER, trad., p.262.

(18) «أقسى ضربةٌ مُوجَّهةٍ إلى الله ليست عَدَّ الله غير مُقَرّ به، والبرهنة على أنَّ وجود الله أمر لا يقبل البرهنة، بل هي إنزال الله المنظور إليه بصفته حقيقةً منزلة أسمى قيمةٍ» (م. ن.، ص303).

ويحتمل إعلان «موت الله»، عند هايدغر، معنى ميتافيزيقيًا أولًا. إذ ينبغي «التفكير فيه ميتافيزيقيًا» (م. ن.، ص307) في سياق التاريخ المصيري للكائن، بدلًا من التفكير فيه لاهوتيًا بناءً على افتقارِ إله الوحي اليهودي- المسيحي إلى مصداقيةٍ. وحتى إذا كان هايدغر قد لامس احتمال أن يكون لـ «موت الله» معنًى «روحاني»[19]، فإنَّ الذين شهدوا على مثل هذا الاحتمال، مثل باسكال وكيركيغارد، ليسوا محلّ ثقة لأنَّهم، خلافًا لنيتشه، لا ينتمون إلى تاريخ الميتافيزيقا.

7. إنّ السؤال المطروح على إشكالية موت الله ليس نفي وجود الله، بل هو ما يُمكن أن نُسمّيه، بتعبير جان نابير (J. Nabert)، «معيارية الإلهي». وهذا ما يُوحي به تصريح عَدُوّ المسيح: «ما يميّزنا نحن ليس أننا لم نعثر على أيّ رب، لا في التاريخ ولا في الطبيعة ولا وراء الطبيعة، بل إحساسنا بأن من كنا نحترمه ونجلّه باسم 'الله'، لا بوصفه 'إلهيًا'، بل بصفته مثيرًا للشفقة، وعبثيًا، ومؤذيًا، لا بصفته خطأً فحسبُ، بل كذلك بصفته جريمةً ضد الحياة» (6، 225؛ VIII، 210).

8. علينا أن نتساءل أيضًا: من أولئك الذين يقول نيتشه عنهم إنهم لا يزالون يحيون «ظلال الله»؟ فما ظلّ الله هذا بالتحديد، ولماذا يظلّ قادرًا على البقاء والصمود طويلًا، وفي أية كهوف يستمر انعكاسه، ومن أين تأتي ضرورة محاربة الظلال؟ هنا أيضًا يبدو الجواب بديهيًا: المقصود بلا شكٍّ هو المعابد والكنائس وأضرحة الله، حيث تُقام باستمرار طقوس ليست في الحقيقة سوى مسرح الظلال.

غير أنَّ ما لا يُمكن إغفاله هو أنَّ الذهن البشري قد تفتّق عن تمثّلات أُخرى للكهف، وأشهرها بلا شكٍّ الأُسطورة الأفلاطونية. هذا ما تُوحي به الفقرة 109 التي تشتمل على تنبيه على نيّات الفلاسفة وتأويلاتهم للحقيقة، التي يُخشى، في كلّ لحظة، أن تُنسينا الطبيعة السديمية جدًّا للعالم. إنَّ نيتشه يوجّه تحدّيه إلى الفلاسفة ولاسيّما الإيليين* الذين يبجّلون مُطلقًا هيولانيًا: «متى تكفّ ظلال الله هذه عن نشر العتمة علينا والتشويش علينا؟ ومتى سيسمح لنا بتطبيع

(19) هكذا، فإنَّ مارتان بوبر (M. Buber) حاول أن يفسّر الإلحاد المُعاصر بأنّه «كسوف الله» (انظر: مارتان بوبر *L'Éclipse de Dieu*, trad. Éric Thézé, Paris, Nouvelle Cité, 1987).

(*) نسبةً إلى مدرسة إيلة الفلسفية. [المترجم]

علاقتنا، نحن البشر الآخرين، مع الطبيعة الصافية التي اكتُشفت مؤخرًا وحُرِّرت؟» (3، 468-469؛ V، 138).

9. أيًّا تكن القراءة «الميتافيزيقية» أو «الدِّينيَّة» التي نفضّلها، فمن الواضح أنَّ نيتشه يقصد كذلك أولئك الذين يعيشون في وهم الاستغناء عن فرضية «الله» مع التمسّك بالقِيَم والمقولات الأساسية التي يعود مصدرها إلى الله: النظام، والجمال، والشكل، والمعنى، والغاية، إلخ. ويبدو أنَّ هذا الوهم هو ما لا يُمكن الدفاع عنه على المدى الطويل: إنَّ عالمًا «بلا إلٰه» ليس هو «نفس» العالم المتخلّص من الشبح الذي يجعله مُقلقًا قليلًا؛ بل إنَّه، بعكس ذلك، عالم مُختلف جذريًا ومُقلق في العمق.

لكن إلى أيَّة درجةٍ هو مُقلق؟ هذا ما لا يكفّ نيتشه عن صفعنا به في مذهبه المتعلّق بإرادة القوة والعود الأبدي للذات: «هذه الدنيا هي إرادة القوة ـ ولا شيء سواها!» (11، 611). وعلامات التعجّب هذه هي التي تُجيب عن علامة الاستفهام في السؤال الآتي: «أين اختفى الله؟» ويُمكن القول، بمعنى ما، إنه لا يُوجد دليل على عدم وجود الله إلّا ما ما يقدّمه لنا مذهب إرادة القوة والعود الأبدي للذات. وإذا كان العالم الذي نعلم عنه بالتجربة أنَّه لا عقلاني أبدًا ولا أخلاقي ولا إنساني (3، 580؛ V، 243)، يرى أنّ الله هو الخالق، فلا يُمكن أن يكون سوى إلٰه لاإنساني (12، 141).

10. ماذا تعني عندَ نيتشه نفسه «ظلال الله» التي يتحدّث عنها في النصّ المُشار إليه آنفًا؟ في كتاب نيتشه وظلّ الله، حاول ديدييه فرانك تقديم جواب عن هذا السؤال، في مواجهة نقدية مباشرة للقراءة الهايدغرية. إنَّ نقل توجّه الأنطو ـ ثيو ـ لوجيا نحو عالم كشف الكينونة لا يكفي لنسيان أنَّ إله أرسطو كان خاضعًا لإله الوحي[20].

وقد بدا نيتشه منطقيًا أكثر من هايدغر لأنَّه فهم أنَّ «الله نفسه هو وحده القادر، بفضل موته، على أن يُصبح غُفلًا، وموت الله وحدَهُ يُمكن أن يُتيح المجال للقضاء جذريًا ونهائيًا على ما في المعنى والكلام من شحنات لاهوتية» (م.ن.، ص33).

---

(20) Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.33.

11. كيف نفهم هذه العبارة المُلْغزة؟ نجد إجابة مُحتملة في مقدّمة ألان باديو (A. Badiou)(21) لكتابه **بحث قصير في أنطولوجيا انتقالية** الذي صدر في الوقت نفسه تقريبًا الذي صدر فيه كتاب فرانك. وعنوان المقدّمة هو «مات الله». وعلى نهج مؤوّلين آخرين كثيرين، أشار باديو هو أيضًا إلى أنَّ إعلانَ حدث عارض هو «موت الله» يعني حدثًا «تاريخيًّا». لكنه يُضيف، وهذا أكثرُ أصالة، أنَّ الله الحيّ هو وحده الذي يُمكن أن يقال عنه إنَّه مات: «إذا أكّدنا: «ماتَ الله»، فذلك يعني أنَّ الله الذي نتحدَّث عنه كان حيًّا وأنَّه كان ينتمي إلى بُعد الحياة» (م.ن.، ص11). إنَّ دالًّا معيّنًا قد يصير غير دالّ، لكنه لا يموت، وكذلك الرمز.

واتخذ باديو موقفًا مضادًّا لكلٍّ من جاك لاكان (Jacques Lacan) وفرنسواز دولتو (François Delto) وميشال دو سيرتو (Michel de Certeau) الذين قدّروا، كلهم، أننا لن نتخلّص أبدًا من الدِّين. وأُطروحته شديدة الوضوح: «الله انتهى. والدِّين كذلك انتهى» (م.ن.، ص12). وفي هذا السياق لن تغيّر من الأمر شيئًا «عودة الدِّين» أو «عودة الدِّيني» التي يُنادي بها بعضُهُم. وبكثير من التضخيم أعلن باديو حادثة وفاة لا قيامة بعدها: «لكن لا. لا شيء قابل للعودة، وليس لنا أن نؤمن بالأشباح، فالميت يتحدّر وحيدًا ومنسيًّا، في قبره المجهول الاسم والمكان» (م.ن). ورأى، خلافًا للتأويل الهايدغري، أنّ نيتشه نادى بموت إلٰه المؤمنين مؤكّدًا أنَّه التقاه وهو يُحاول أن يعيش في حضوره *coram Deo* بحَسَب ما فعل أيضًا باسكال وكيركيغارد.

وإذا كان موت الله يعني استحالة جذرية للعثور على إلٰه حي، فإنَّ الدِّين هو نفسه يكون قد مات. لكن لماذا لم ينتبه إلى ذلك إلاَّ عدد قليل من الناس؟ السبب، بحسب تقدير باديو، هو «أنَّ الذي يبقى موجودًا ليس الدِّين أبدًا، بل مسرحه»، المسرح الذي يستمرّ في تقديم ما يُمكن تخيُّلُ أنَّه الدِّين، إذا لم يكن الله الحيّ، الذي لا يعرف أحد عنه شيئًا، قد مات» (م.ن.، ص13).

إنَّ واقع أنّ موت الله يتعلّق بالله الحيّ للدِّين لا يحول دون أن نخلع عليه معنى ميتافيزيقيًّا. غير أنَّ باديو يُقيم تناقضًا جذريًّا بين إلٰه إبراهيم وإسحاق

(21) Alain BADIOU, *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris, Éd. du Seuil, 1998.

ويعقوب وإله فلاسفة الميتافيزيقا: «إنَّ الله الميتافيزيقي كان دائمًا حجر الزاوية في آلة الحرب العقلانية ضد الله الحيّ للدِّين» (م.ن.، ص14).

فما مدى إمكان إقرار التعارض بين الدِّين الداعي إلى الحياة والميتافيزيقا الداعية إلى الموت، الذي تعكسه الصيغة الآتية: «الله الميتافيزيقي يَهَبُ معنًى لوجوده استنادًا إلى دليل، في حين يَهَبُ إله الدِّين معنى للحياة استنادًا إلى لقاء» (م.ن.، ص15-16)؟ للأسباب المُشار إليها في مقدّمة هذا الكتاب، يبدو لي أنّها لا تُنصف تعقّد العلاقات التي نُسِجَت بين الفكر الميتافيزيقي والإيمان الدِّيني طوال ألفي سنة.

وما يستحقّ المزيد من الانتباه، في نظرنا، هو الإلماعُ إلى ما يُسمّيه باديو «مُعضلة هايدغر» (م.ن.، ص18) التي ينطوي عليها كلامه في الوصية الواردة في اللقاء الذي أجرتْهُ معه صحيفة دير شبيغل: «وحده إله لا يزال قادرًا على تخليصنا». وهو كلام ورد أيضًا في بداية كتاب فرانك. إنني أتفق مع باديو حينما قال إنَّ الأمر لا يتعلّق بالله ـ المبدأ الميتافيزيقي ولا بالله الحيّ الدِّيني. وأُضيف أمرًا واحدًا فقط، كما سبق أن بيّنت في مكان آخر، هو أنَّ الأمر قد يتعلّق بالله الذي سمّاه هايدغر، في مرحلة «المُنعطف»، «الله الأخير» (*der Letzte Gott*)[22].

وانطلاقًا من ذلك يقفز السؤال مُجَدَّدًا: ما هُويَّة هذا الله الأخير، وكيف يحضر إلى الذهن، وهل نملك الكلام لنعبّر عنه؟ الجواب هو أنّه إذا جاز تقديم جواب مُمكن، فينبغي البحث عنه في قول ليس هو قول الميتافيزيقا ولا هو قول الإيمان الدِّيني. ولا يمكن إلّا أن يكون ذلك قول الشعراء. لكن كيف تتحدّد العلاقة بالله التي تنطوي على عدّة أشكال من القول الشعري؟ ذهب باديو إلى أنّها ليست علاقة حزن وحداد كما يمكن أن تكون العلاقة الغامضة بالله الميت؛ وليست علاقة نقدية، ولا تخلّيًا مفهوميًّا عن الكلّية مثلما يُمكن أن تكون عليه العلاقة الفلسفية بالله ـ المبدأ. بل هي علاقة حنين أو نوستالجيا بالمعنى الدقيق ترى في الكآبة فُرص إعادة تسحير العالم من خلال العودة غير المُحتملة للآلهة[23].

---

(22) انظر بشأن المسألة دراستي:
«La pauvreté du "dernier Dieu" de Heidegger», dans Henri A. KROP, Arie L. MOLENDUK, Hent DE VRIES (éd.), *Post-Theism. Reframing the Judeo-Christian Tradition*, Louvain, Peeters, 2000, p.397-420.

(23) Alain BADIOU, *Court traité d'ontologie transitoire*, p.19.

والإلحاد الجذري الذي يُنادي به باديو لا يُتيح لإلٰه الشعراء من الفُرص أكثر ممَّا يتيحه لإلٰه الفلاسفة والمؤمنين. «لم يعد الأمر مُتعلّقًا بأن يُعهد إلى إله العَوْد النوستالجي الرصيد الملحَق بموت الله الحيّ وبتدمير الله الميتافيزيقي. بل باتَ يتعلّق، إجمالًا، بمقاطعة كلّ وعد» (م.ن.، ص20). يَنْجُمُ عن ذلك تقديم وصية محدّدة موجّهة إلى الشعراء: «إنّ وصيَّة القصيدة هي أن تسترجع اليوم إلحادها الذاتي، وأن تدمّر مِن ثَمَّ من داخل طاقات اللُّغة الإنشائية النوستالجيَّة موقف الوعد، أو المصير النبوي لـ المُنفتح. وعلى القصيدة ألّا تُصبح الحارس الكئيب للتناهي، ولا القصاصة لروحانية الصمت، ولا الاحتلال لعتبة غير مُحتملة» (م.ن.، ص21).

فهل على الشاعر أن يُذعن للوصية المُطلقة التي تُطالب «بقتل إلهه الخاص» (م.ن)، بغية استكمال قتل إله الأديان، وهو القتل الذي يكفي التحقّق من كونه أمرًا واقعًا، وموت رب الميتافيزيقا المثقل بمفهوم مبتكر للّانهائي يعجز عن احتوائه؟ ثم وصف قتل رب الشعراء بلغة وصفية خاصة جدًّا: «على القصيدة أن تُخلي اللُّغة من إله الشعر باستخدامها عُدّة الخسارة والعودة. ذلك لأننا لم نخسر شيئًا ولا شيء يعود»[24]. وكلّ المسألة تكمن في مدى كون نيتشه نفسه قد أذعن لهذا الأمر. إنَّ المقاطع التي يختتم بها مؤلفه *Dithyrambes à Dionysos* **أناشيد لديونيزوس** توحي بعكس ذلك.

«حلقة الله المُفرغة»:
العود الأبدي ومُجازفاته الدِّينيَّة

عرض نيتشه إعلانَ أنّ «الله القديم مات» (3، 574؛ V، 238) بصفته هالةً للتباشير الأولى لفجر جديد. وبدلًا من أن يُعيدنا هذا الإعلان إلى محدوديتنا، وضعنا في مواجهة لامتناهٍ جديد مُثير جدًّا للقلق، يبدو أنَّ اسمه الحقيقي هو السديم (chaos). وهذا اللّامُتناهي الجديد يضعنا، في الحقيقة، في مواجهة «طبيعة منظورية للوجود» (3، 626؛ V، 283) وفي مواجهة عالم يشتمل على عدد غير محدود من التأويلات المُمكنة. وهناك رغبة جامحة في إضفاءِ طابع شبه

(24) المرجع نفسه، ص 23 للوقوف على نقاشٍ أعمقَ، انظر دراستي:
«La trace de la trace: entre la langue idolâtre et la langue désencombrée», dans Jean GREISCH (éd.), *Poésie, Philosophie, Mystique*, Paris, Beauchesne, 1999, p.61-125.

إلهي على لامتناهٍ هائل على هذا الشكل. غير أنَّ هذه الرغبة تُخفق لأنَّ منظورية التأويلات تشتمل على نسبة لا تقلّ عنها من الاحتمالات الشيطانية.

1. وإذا دعانا نيتشه إلى استكشاف بحر أصبح في النهاية مفتوحًا مُجَدَّدًا، تاركًا وراءنا جميعًا موانئ الوصل الدِّيني ورافعًا كلّ مراسي الأخلاق، فهو نفسه كان يَعِي أنَّه في لحظات كثيرة «لم يكن ثَمَّةَ شيء مُفزعٌ مثل اللامتناهي» (3، 480؛ V، 149). والمُلحد الصارم، الذي يُريد أن يَكونَهُ، يعرف أنَّه لن يصلّي أبدًا ولن يتعبّد أبدًا، مُسلّمًا أمره لرب يعهد إليه بأكثر أفكاره خصوصية وحميمية، وهو يرى أن لن يكون هناك أبدًا «مُنتقم ولا مُدبّر أخير» ولا «مُسَوِّغٌ لما يحدث» ولا «حبّ في ما يحدث له» (3، 527؛ V، 285، .trad. mod). أفيُصبحُ مثل هذا المنظور مُحتملًا، أَم يقودنا إلى اليأس المطلق؟

والفيلسوف، كما يحدّده نيتشه، «إنسان يشعر، ويرى، ويسمع، ويرتاب، ويأمل، ويحلم دائمًا بأُمور عجيبة؛ وإنّ أفكاره، التي هي أحداثه، تضرب إن صحّ القول من الخارج، من فوق ومن تحت، على طريقة الصواعق؛ ربما يكون هو نفسه عاصفة مشحونة ببروق جديدة؛ فهو إنسان مصيري تُزمجر السماء من حوله وتنشقّ الأرض، ويعيش في جوّ مملوء ببوارق الأمل» (5، 235؛ VII، 205). وكان يُمكن أن يضيف: «*Ecce Homo*، **هذا هو الإنسان**» لأنَّ هذا الإنسان يعني، بكلّ بداهة، أنَّه هو نفسه. إنَّ ما ينطوي عليه هذا الإعلان هو الإيمانُ الراسخ بأنَّ «الإنسان هو الحيوان الذي لم تكتمل ولم تَقُمْ بعدُ ميزته الخاصة» (5، 81؛ VII، 77)، والذي ينطوي إذن على إمكانات تأويلية لم تُستثمر بعد.

ويدّعي إلحاد نيتشه القضاء بالذات على جذور الحاجة إلى الإيمان. ولا يمنعه ذلك من أن يوجّه إلى نفسه السؤال الآتي: «ماذا تعتقد أنت»؟ وجوابه موجود في ما ينبغي أن يُسمّيه عقيدة الإيمان الأساسية: «ينبغي أن يتحدّد بطريقة جديدة وزن كلّ الأشياء» (3، 519؛ V، 185).

وتساءل نيتشه، مُباشرة تقريبًا بعد أن صاغ إيمانه بضرورة إدخال تحوّل على كلّ القِيَم: «ماذا تحبّ لدى الآخرين؟» وأجاب: «رجاءاتي» (3، 519؛ V، 185). وفي هذا السياق الجديد جذريًّا، استأنف السؤال الكانطي: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟». لكن، أين الرجاء في كلّ هذا؟ يسأل نيتشه مُعاصريه. «تلك رجاءات: لكن ما حصتكم منها، ما دامت نفوسكم تجهل كلّ شيء عن روعة

الفجر وتألّقه؟» (3، 28؛ V، 195)، هذا التنبيه ينبغي حَملُهُ على محمل الجدّ: إن كان لنا حق أيضًا في الرجاءات، فينبغي أن تُبذَلَ لها أثمان مرتفعةٌ جدًّا.

2. في الفقرة 56 من **ما وراء الخير والشر** أورد نيتشه جوابه الخاص عن السؤال الآتي: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»، بعد أن فرض عليه في نهاية جهده المبذول «التفكير بعمق في التشاؤم» (5، 56؛ VII، 71). وواجه نيتشه «الخوف العميق والمُريب من الوقوع في تشاؤم يستعصي على العلاج وأرغم آلاف السنين على التخبّط داخل تأويل ديني للوجود» (5، 78؛ VII، 74)، ببديل هو «نموذج الإنسان الأكرَم، والأكثر حيوية وتأكيدًا، الذي لا يكتفي بأن يقبل ويتعلّم تحمّل الحقيقة كما كانت وكما هي إلى الأبد، والذي يصرخ بلا توقّف، منذ البداية *da capo*، متوجهًا لا إلى نفسه، بل إلى المسرحية وإلى المشهد كلّه، وفي العمق إلى من يحتاجُ إلى هذا المشهد ومن يجعله ضروريًّا؛ لأنّه لا يكفّ عن الحاجة إلى ذاته وإلى فرض الحاجة إليه» (5، 75؛ VII، 71).

هذه الفكرة تُلقي بظلالها على كلّ كتاب **زرادشت** *Zarathoustra*، ولو لم تتَّضح إلّا في بعض صفحات الكتاب الثالث. إنَّ فكرة **العود الأبدي** هي التي تشكّل موضوع كلّ آمال نيتشه. فما الذي يجعل هذه الفكرة «التي هي أعمقُ» أفكاره، فكرة مُحرِّرة ومُخلِّصة، بدلًا من أن تكون كابوسًا مُفزِعًا؟ إنَّ كلام **زرادشت** الذي يصف الرؤيا الكابوسية لدى «راعٍ شاب يتلوّى، ويرتعد، ويرتعش، وهو مشوّه الوجه، يتدلّى من فمه ثعبان أسودُ ثقيل» (4، 201؛ VI، 178)، وكذلك الفقرة 341 من كتاب **العلم المرح**، يبيّنان أنَّ نيتشه نفسه تساءل: أليسَ العود الأبدي فكرة بعثها فينا شيطان ما، أو نوع من عبقرية ماكرة؟ ومع ذلك، تمثّل رهانه الذي يكاد يكون رهان باسكال في أنّه يرى فيها رسالة شبه ربانية للخلاص والعافية التامة.

3. من الأسئلة الأساسية التي وجّهها نيتشه إلى الدِّين السؤال الآتي: ما الذي يدفع المرء إلى «الإحساس بأنَّ رأيه الخاص في الأُمور يُشبه الوحي» (3، 62؛ IV، 55)؟ وهذا السؤال نفسه قد يُعاد إليه في ما يخصّ طريقته في اكتشاف أفكاره العميقة. ففي سنة 1881، ذُهل، في سيل ماريا (Sils-Maria)، لِلحَدْسِ الذي يظهر في ملامح **الوحي**، ويخصّ العود الأبدي. وقد كانت الصورة التي رسمها لتجربته مُستنسخة مباشرة من ظهور المسيح أمام القدّيس بولس على طريق

دمشق. فبين «الظهورين» وترجمتهما الحرفية، كَثُرت أوجه الشبه الكبير إلى درجة عَدِّ ذلك من باب المُصادفة[25]. وتساءل نيتشه نفسه عن مدى كونه يتحدّث «مثل أيّ شخص تحت تأثير وحي» (11، 142). وما يجعل السؤال محيّرًا هو أنه يصطدم بنقده لأية فكرة عن الوحي في نصّ كتاب الغسق *Aurore*. أليس العود الأبدي هو أيضًا «فكرة الأفكار»، «نور الأنوار» (11، 143)، مؤسّسًا «أملًا جديدًا» (12، 226)، ومُفتتحًا «تاريخًا جديدًا» تمامًا كما كانت الحال مع القدّيس بولس؟

4. إنَّ فكر نيتشه، كما قرأه فرانك، لا يقتصر على كونه، كما يقول هايدغر، قمة الميتافيزيقا ذات الأصل الإغريقي، بل هو أيضًا، وبالأَوْلى، «نقطة التفاهم مع المسيحية» (م.ن.، ص39). وبدلًا من تفسير مذهب العود الأبدي بأنّه تعبيرٌ نهائي عن الأنطو ـ ثيو ـ لوجيا، رأى فرانك فيه «نقطة مُواجهة الوحي» (م.ن.، ص42). ففي نظره، «تركّز سجال نيتشه مع الوحي، على نحوٍ أساسيٍّ، في العدالة بالمعنى الوارد في الكتاب المقدّس، أي في عدالة الله» (م.ن.، ص48) الذي يُظهر قدرته في قيامة المسيح.

وقد قاده ذلك إلى التساؤل عن مدى وجوب أن تقرأ فكرة العود الأبدي، «مُعتقد المُعتقدات» (م.ن.، ص428) لدى نيتشه، بصفتها رَدًّا على عقيدة بولس المتعلّقة ببعث الموتى «الذي هو دائمًا بعث للأجساد» (م.ن.، ص52). وقد ذهب فرانك إلى حدّ تأكيد أنَّ «فهمًا مُلحدًا لبعث الأجساد وتسويغها»، ليس مجرّدًا من أيّ معنى، أي أنّ فهم البعث مقروءًا بعين العَوْد الأبدي، هو «بعث ـ أعلى حقيقي» يُطابِقُ «تسويغًا للذات بالذات معمّمة على كلّ الصيرورة» (م.ن.، ص476). وهذا التفسير للعَوْد الأبدي بأنّه «بعث ـ أسمى للجسد» (م.ن.، ص428)، مقرونًا بتأويل جديد جذريّ للموت، يجعل الموت نفسه عيدًا للإرادة يفتح منظورات لا يُمكن أن تترك فيلسوف الدِّين بعيدًا في موقف اللّامبالاة.

(25) Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.87.

مركز الثقل في النقد الجينالوجيّ للدِّين
المثال الأعلى الزاهد ونموذج الكاهن

النقد الجينالوجيّ للدِّين، الذي حدّدنا آنفًا مُقتضياته المنهجيَّة وملامحه العامة، يضعنا في مُواجهة «زحمة معيشات، خطيرة ومُؤلمة» (5، 66؛ VII، 64، trad. mod.)، يستحيلُ تنظيمها، وتنسيقها، وصياغتها. ومع ذلك، هذا ما حاول نيتشه أن يفعله في مُقاربة للظواهر الدِّينيَّة يُمكن وصفها بـ **النَّمُوذَجيّة**. ومثلما يتخذ «التاريخ الطبيعي للأخلاق» الذي وضعه شكل «تنميط الأخلاق» (5، 105؛ VII، 98)، فإنَّ جزءًا كبيرًا من أفكاره عن الدِّين يقضي بتمييز مواقف نمطية يُقابلها عدد مُماثل من المُواصفات السيكولوجيَّة، وتتحقّق في أشكال مُختلفة في التاريخ الدِّيني للبشرية.

وقد انصبّ تفكيره النقدي غالبًا على الرباط الثابت بين الدِّين والأخلاق، عبر طرح السؤال الآتي: «ماذا يعني الظهور المتجدّد باستمرار لهؤلاء المؤسّسين للأخلاقيات والأديان، ولهؤلاء المحرّضين على النضال من أجل أحكام قيمة أخلاقية، لدكاترة التوبة والحروب الدِّينيَّة؟ وماذا يعني هؤلاء الأبطال على هذه الواجهة؟» (3، 370؛ V، 50، trad. mod.).

والسؤال عن ماهية الدِّين، وهو سؤال كلاسيكي في فلسفة الدِّين منذ زمن شلايرماخر، لم يَظَلَّ قائمًا لدى نيتشه إلّا في صيغة سؤال عن نشوء ما يُسمّيه، كما سمّاه فرويد، «العُصاب الدِّيني» (5، 68؛ VII، 66). وقراءته الجينالوجيَّة **لا تصف** ظواهر دينية أو أخلاقية، بل **تحلّل أعراض** إرادة القوة التي ترفع قيمة المعنى الذي لها به صلةٌ أكبر، من بين المعاني المتعدّدة المُمكنة للشيء. إنَّ نيتشه يرفض اختزال التحليل الجينالوجيّ في تفسير نفعي، ذلك أنّ فهم **الفائدة** من عادة أو طقس أو مؤسّسة لا يعني فهم **نشوئها** أيضًا، بالمعنى الجينالوجيّ للكلمة؛ ثُمّ إنّ التفسير الجينالوجيّ يتساءل، بصدد أية ظاهرة، عن «إرادة القوة التي استحوذت على شيء أقلّ منها وطبعته بمعنى وظيفة ما، بناءً على قرارها الذاتي» (5، 314؛ VII، 269).

1. بناءً على هذه الخلفية ينفصل التأويل النيتشوي عن الوجود الكهنوتي، هذا «**الشكل من الوجود البشري الخطير جدًا في جوهره**»، الذي أتاح للإنسان أن

يُصبحَ «حيوانًا مُثيرًا للاهتمام» (5، 266؛ VII، 230). فما يُثير الاهتمام خطيرٌ، والعكس صحيحٌ. فما الذي يجعل نموذج **الكاهن الزاهد**، الذي هيمن على كلّ تاريخ البشرية الدِّيني، مثيرًا جدًا للاهتمام في نظر الجينالوجيّ؟ إنَّه يُقِرُّ على إمكانَ أن يكون الحقد، أي هذا الموقف الارتكاسي، خلّاقًا، وذلك بإنتاجه لقِيَم جديدة (5، 270؛ VII، 234).

ومهمٌّ جدًّا ألّا نُسيء فهم مصادر هذه القِيَم الارتكاسية. لذلك قَلَبَ نيتشه الجملة التي اختار دانتي (Dante)، في **الكوميديا الإلهية** أن يخطَّها فوق أبواب الجحيم: «أنا أيضًا، أنا صنيعة الحبّ الأبدي»، مُقترحًا أن يكتب فوق جنة النعيم الأبدي الذي وعدنا به الدِّين المسيحي: «أنا أيضًا، أنا صنيعة الحقد الأبدي!» (5، 284؛ VII، 245).

إنّ البطل الذي أنجز هذه القِيَم الارتكاسية كلها هو الكاهن الزاهد الذي ينظر إليه نيتشه على أنّه نموذجٌ عام. وما يُهمّ فهمه هو سببُ عَدِّهِ إحدى «أكثر الظواهر انتشارًا وديمومة في العالم» (5، 362؛ VII، 307). وذلك يُملي علينا أن نُواجه السؤال عن معنى المُثُل العليا الزاهدة المتحدّرة من محاولة تقدير أنَّ الإنسان **بلغ درجة صلاح تجعله لا يستحق مثل هذا العالم**. هذه الغواية التي خَبَرَها كلّ إنسان في لحظة ما هي «إيمان الكاهن، بالمعنى الدقيق للكلمة» (5، 339؛ VII، 288)، الإيمان الذي يميّزه من الفنّان والفيلسوف، مع أنَّ هذين الأخيرين كان عليهما أن يتنكّرا طويلًا في زي الزُّهّاد حتى يحظَوْا بالقبول.

ويرى نيتشه أنّ «كُلَّ من شرع في بناء ‘سماء جديدة‘ لم يجد القوة الضرورية لذلك إلّا في **جحيمه الخاص به**» (5، 360؛ VII، 305). ذلك أنَّ ابتكار مُثُل الزهد العليا هو من صنع القوة الفاعلة نفسها في كلّ مكان: إرادة القوة، غير أنَّ **المثال الأعلى في الزهد** للقداسة والكمال الأخلاقي هو من أكثر التعبيرات أهمية عن إرادة القوة. فما من شكّ، في نظر نيتشه، أنَّه ينبغي «التوقّف أمام القدّيس» (5، 71؛ VII، 69)، وليس ذلك إلّا لأنَّ كلّ البشرية المنتمية إلى الماضي قد توقّفت عنده. إنَّ في إمكاننا أن نطبّق على مُثُل الزهد العليا ما قاله هيغل عن «مكر العقل»: مَكْرُهُ هو أنه يُنكر الحياة من أجل بلوغ أهدافه. تلك هي **تجربة التحير في الحُكم** *experimentum crucis*، بكلّ معاني الكلمة، التي تُشكّل مفارقة

الوجود الزاهد: «يسود فيها إحساس لا مثيل له، نابع من غريزة غير مُشبعة، من إرادة القوة التي ترغب في السيطرة على شيء ما في هذه الحياة، بل على الحياة نفسها، على شروطها الكبرى التي هي أعمقُ الشروط وأكثرها أساسية» (5، 363؛ VII، 307).

إنّ تربية الجنس البشري تمرّ عبر نقد جذري لـ «الفنّ الدنيء، فن تأويل مفهوم العقاب» (3، 26؛ IV، 26، trad. mod.)، الذي حرم الصيرورة من براءتها. فالعقاب يتوفّر على جانب احتفاليّ، ولا يُمكن أنّ ننسى أن الوحشية هي أقدم أنواع بهجة الاحتفال لدى الإنسانية (3، 30؛ IV، 30) وأنّ احتفالات الزهد هي أعياد الوحشية أيضًا. ولم يكُفّ نيتشه عن الذهولِ لِحَجم الفظاعات الناجمة عن الأديان التي ابتكرت الخطيئة (3، 57؛ IV، 51).

ويعودُ التواطؤ بين الأخلاق والدِّين إلى الوعي الشقي والحقد اللذين يجدان أفضل تعبير عنهما في المثال الأعلى في الزهد. وبفضل الكاهن الذي سَخَّرَ حياته كلّها لهذا المثال الأعلى، أمكن هذا الأخير أن يُصبح الوسيلة الكبرى للخلاص، حينما جعل الحياة مُحتملة. إنّ الراهب الذي هو حبيس مُعاناته نفسها أصبح خادمًا لإرادة الخلاص والشفاء، التي تفعل فعلها داخله، وهو، أكثر من كلّ البشر، به حاجةٌ إلى ابتكار إله مُخلّص، «يرأب الصدع» ويجعل ألمه مقبولًا مُحتملًا. إنّ خديعة الكهنة الكبرى هي كونهم يحرفون الحقد عن هدفه الأول ويُوجّهونه ضد المؤمن نفسه. هنا أيضًا يكمن سرّ السلطة الكهنوتية التي تجمع بين وظيفتي الطبيب واللاهوتي: «يزعم الكاهن أنّه يشفي الإنسان المريض باللجوء إلى تفسير لاهوتي، فاللاهوت وقاية صحية تتطوّر إلى نظام واسعٍ من أجل تأويل آلام البشر»[26].

2. شَمِلَ النقد الجينالوجيّ للكاهن الزاهد، تدريجيًّا، كلّ الوجوه الأُخرى للظاهرة الدِّينيّة، من جهة المواقف أو من جهة المضامين. فمن جهة **المواقف** تساءل النقد عن الإيمان بصفته نمطًا خاصًّا من أنماط المعتقد. فالتعصّب الدِّيني ليس سوى كاريكاتور مُبالغ فيه عن جوهر الظاهرة الدِّينيّة: الرغبة في التحصّن

(26) Paul VALADIER, *Nietzsche et le christianisme*, p.237.

خلف يقين راسخ كما لو في قلعة تحمي وتُخَبِّئُ في الوقت نفسه، والحاجة إلى الإيمان هي، في الأساس، حاجة إلى «دعم ودفاع، إلى عمود فقري» (3، 582؛ V، 245، .trad. mod). ومثل هذه الحاجة تستعمل جميع الوسائل، بحيث نعثر على أشكال من اللّاإيمان ذات طبيعة شبه دينية، والخط الفاصل بين المفوّض السياسي وكبير محاكم التفتيش ليس شديد الوضوح دائمًا!

3. أمَّا من حيث المضامين، فالمقصود هو فكرة الوحي، التعبير الأسمى عن إرادة الحق وعن طريقة عمل التقاليد الدِّينيَّة التي أينما وُجدت السلطة الكهنوتية أفضَتْ إلى تدوين كتابة مُقدّسة أو مُلهمة. لقد رسم نيتشه في كتاب *عَدُوّ المسيح* صورة سلبية كلّيًّا للطبائع الكهنوتية، وتبلغ هذه الصورة ذُروتها في الإعلان الآتي: «لأنّ الكاهن، الذي تقتضي مهنته أن يجحد الحياة ويحطّ من قيمتها ويفسدها، يظلُّ نموذجًا بشريًّا ساميًا، لن يكون ثمّة جواب مُمكن عن السؤال الآتي: «ما الحقيقة؟» (6، 175؛ VIII، 166). لكن، حين يُصبح المقصود أن يصف سلالة الكهنة الريفيين أو الرعاة الذينَ ينتمي إليهم أبوه، يبدو متساهلًا. إنَّ الاحترام الذي يكنّه الناس لـ «الحكمة» المجسّدة في «هؤلاء الكهنة ذوي الطبيعة الناعمة الطاهرة المعروفين بنفوسهم البسيطة» (3، 587؛ V، 249)، يجد ما يُسَوِّغُهُ تمامًا لأنَّهم يعتقدون أنّهم حينما يُسَخِّرونَ أنفسهم لله إنَّما يضحّون من أجل خلاص البشر. وهذه «التضحية البشرية» وَحدَها التي تقدّم للشعب أكثر ما يحتاج إليه: الأمان، لا علاقة لها بغياب الأمان الذي يميّز ممارسة الفلسفة.

4. من المنظور نفسه ينظر نيتشه إلى مؤسّسي الأديان. فبعدما أحدثوا قطيعة مع التراث، أعادوا إلى الحياة أهميتها. غير أنَّ إنجازهم الحقيقي هو أنهم أنشؤوا تأويلًا خاصًّا للحياة بصفتها القيمةَ العُليا، مؤسّسين نمطًا من الحياة تحوّل إلى «خير يستحقّ الكفاح من أجله ويستحقّ، عند الحاجة، التضحية بالنفس في سبيله» (3، 589؛ V، 251) إنَّ عبقريتهم تكمن في كونهم عرفوا كيفيَّة ابتكار طريقة في العيش ووجه الاستفادة منها. ويُزامِنُ ذلك «مَنْعتهم في الحقل السيكولوجي»، إذ يمكّنهم ذلك من اختيار الأتباع والمُريدين الذين يُوافقهم هذا السبيل إلى الخلاص، ومن دعوتهم إلى التجمّع ليشكّلوا طائفة أو جماعة. وبهذا المعنى «يُتيحُ تأسيس الديانة المجال دائمًا لاحتفال طويل الأمد بالاعتراف المُتبادل» (3، 590؛ V، 252، .trad. mod).

إعادة البناء الجينالوجيّ
لليهودية ـ المسيحية

كانت الوحشية هي الخيط الهادي الوحيد لإعادة البناء الجينالوجيّ، الذي يضطلع بعمل انتقاء مُهمّ، داخل التاريخ الطبيعي للأديان، بناءً على اقتراح نيتشه من أجل التفكير في الدِّين. إذ يَصحَبُنا عبر درجات سُلّم الوحشيَّة الذي تُهيمن عليه فكرة التضحية. وتتألّف الدرجة الأُولى من التضحيات البشرية في ديانات ما قبل التاريخ، وتتجسّد الثانية في الزاهد الذي يضحّي بـ «طبيعته» على مذبح مثاله الأعلى المقدّس، تضحية لا تقلّ وحشية عن الأُولى؛ والمُفارقة هي أنّ الدرجة الأخيرة تتألّف من سِرٍّ الوحشية العدمية التي تجعلنا نضحّي بالله من أجل العدم (5، 74؛ VII، 71).

لكن ما العوامل التي تفسّر الانتقال من الدِّين البدائي إلى الأديان الكبرى «الزاهدة والأخلاقية» كالبوذية واليهودية والمسيحية التي تشكّل الدرجة الثانية من سُلّم الوحشية؟ يُشير كتاب **جينالوجيا الأخلاق** إلى عاملينِ أساسيين: فهناك، من جِهة، تنامي الشعور بالذنب، الذي يربطنا بربّ يرفع مستوى الأوامر والنواهي إلى الشَّطط؛ وهناكَ، من جِهة أُخرى، القمع المُتزايد في الإمبراطوريات الكبرى التي شعرت بالحاجة إلى أعداد مُتزايدة من العبيد. فمن المنظور الأول يُمكن القول إنَّ مبدأ أنسيلم: «**الكائن الذي لا يُمكنني أن أفكّر في كائن أكبر منه**» هو الأقدَرُ على التسبّب بأعلى درجة من درجات الإحساس بالذنب (5، 330؛ VII، 281). ومن المنظور الثاني، يُقالُ إنّ المقصود هو الاهتمام بالأنماط الدِّينيَّة التي وجّهت ثورة العبيد.

ثورة العبيد: المعنى التاريخي لليهودية.

الشعب اليهودي الذي يَعُدُّ نفسه «الشعب المختار» نجح، في نظر نيتشه، في «إحداث هذا الانقلاب المُذهل على القِيَم، الذي خلع على الحياة الدنيا، عِدَّةَ آلاف من السنين، جاذبية جديدة وخطيرة»، بافتتاحه «على الصعيد الأخلاقي ثورة العبيد» (5، 116-117؛ VII، 108). ويتميّز تقديره للشعب اليهودي بتعقيد كبير، وتتناول أفكاره اليهودية قبل النفي واليهودية بعده في **الهيكل الثاني** (هيكل سليمان) واليهود المُنصهرين في أوروبا المُعاصرة الذينَ كانوا عُرضة

لهجمات قوية من مُعادي الساميَّة، والذين استطاعَ نيتشه أن يدرس مِن قرب نموذجًا كريهًا منهم هو أحد أصهاره[27].

1. التأويل النيتشوي لليهودية مُستلهم بقوة من الدراسات التفسيرية ليوليوس فلهاوزن (J. Wellhausen). وقد قدّر نيتشه، من بعده، أنَّ التأويل الشمولي لتاريخ الشعب المختار، بلغة الجريمة والعقاب الإلهي، هي من صنع كهنة معبد أورشليم، الذين لَفَّقوا كلّ تفاصيل سفر التثنية، في أيام حكم الملك جوسياس (Josias). مثل هذه الفرضية كان فيها بلا شكٍّ ما يُوافِقُ الفيلسوف الذي يرى في ابتداع مُثُل الزهد والحقد سببًا من أسباب النجاح التاريخي لأيّ دين من الأديان.

هكذا راح يصوّر اليهودية منذ البحث الأول الوارد في **جينالوجيا الأخلاق**. وإذا كان صحيحًا أنَّ «انتفاضة العبيد على صعيد الأخلاق والآداب العامة بدأت عندما تحوّل الحقد نفسه إلى خالق ومولّد للقِيَم» (5، 270؛ VII، 234)، فإنَّ اليهود، في هذه الحالة، هم روّاد هذه الانتفاضة. فهم الذين جعلوا مجال عبقريتهم يشمل خلق قِيَم ارتكاسية مُقابلة. فقد عمل اليهود، بناءً على نبوغهم الأخلاقي، «**على احتقار الإنسان الذي في داخلهم على نحوٍ أعمقَ** مما حَدَثَ لدى أيّ شعب آخر» (3، 487؛ VII، 156)، ولهذا عَدُّوا أنفسهم الشعب المختار. وإذا كانت عبقرية الكاهن عبقرية حقد، فالحقد لم يكن فعل نبوغ وعبقرية إلّا عند الشعب اليهودي، الذي يصف نفسه بأنّه «شعب كهنوتي». ولهذا يراهُ نيتشه بمنزلة «الشعب الكهنوتي الذي لم يستطع، في النهاية، أن يتغلّب على أعدائه المتغلّبين عليه إلّا بعملية قلب كاملة لقِيَمهم، أي، مِن ثَمَّ، بعملية **ثأر روحي محض**» (5، 267؛ VII، 231).

إنَّ الشعب اليهودي دفع، بحَسَب ما ذكرَ نيتشه، «مُخيّلة التسامي الأخلاقي إلى أبعد ممّا فعله أيّ شعب آخر». فهو وحده «نجح في خلق إله مقدّس في مُوازاة فكرة الخطيئة انتهاكًا لهذه القداسة». وحتى إذا كانت قراءته لليهودية أكثر تمايزًا من قراءة هيغل، فقد أقرّ بأنَّ ديانة **العهد القديم** التي يقدّر عظمتها (5، 72؛ VII، 69) هي «ديانة الجلال».

(27) انظر بشأن المسألة: Yirmiyahu YOVEL, *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche*, p.185-301؛ واقرأ خاصةً الملحوظات المتعلّقة بـ «معاداة السامية» لنيتشه، ص205-234.

وأبرزُ حقيقةٍ في تاريخ اليهود هي، في نظره، ابتكار **الشريعة**، في مرحلة ما بعد النفي (الخروج التوراتي)، التي وضعت التجربة الدِّينيَّة اليهودية كليًّا تحت سلطة نفوذ الزهد والتأويل الكهنوتي للوجود. أمَّا الشعور بالخطيئة فهو ابتكار يهودي (3، 486؛ V، 156) استعاده اليهود وعمّقوه. فابتكار الله الواحد الأحد، والخضوع الكامل للشريعة، وفكرة الاصطفاء، واكتشاف الخطيئة، كلّها وجوه مختلفة لبِنية واحدة ولو حالت الخصوصيَّة اليهودية دون نشر مخلّفات الحقد في كلّ العالم.

2. لكن ثمّة أيضًا يهودية أُخرى غير يهودية **الكهنوت والمعبد**. إنَّها يهودية «الضمير الحيّ» الذي يُجلّ ربه تعبيرًا عن قدرته الخاصة: «يهوه كان التعبير عن الشعور بأنَّ له قوته، وبأن له فرحه بأن يكون ذاته، وتأميله ذاته؛ وبوساطة نفسه كان يأمل النصرَ والخلاص، وفي ذاته كانت تولد الثقة بالطبيعة لكي تُعطي الشعبَ ما يحتاجُ إليه» (6، 193؛ VIII، 183). في هذه المرحلة الأصلية كانت بِنية الديانة اليهودية شبيهة ببِنية الديانة الإغريقية: إنَّها ديانة العِرفان والامتنان التي يُجِلُّ بها الشعب الفخور بنفسه، من خلال الله، صورة فخره بنفسه. ولا يُمكن اختزال إله الجبروت هذا في صفة الصلاح، أي إنّه إلٰه لا صلة له بـ «إله الخير». وبعكس ذلك، حيث لا يوجد إلّا «إله الخير» يوجد بالضرورة أيضًا «شيطان الشر».

وقد حُرّفت صورة الله **السيّد القادر** ووُضعت في خدمة «آلية سخيفة للخلاص تقرن "الخطأ تجاهَ يهوه" بالعقاب، و"الرحمة تجاهَهُ" بالثواب» (6، 194؛ VIII، 184)، وكان ذلك التحريف من صنع أولئك المحرّفين الذين هم الكهنة. و"التقدّم" الذي يُشير إليه الإيمان بإلٰه واحد أحد ليس نقد ما في نظر نيتشه، الذي قدّر، بعكس ذلك، أن تعدّد الآلهة، «الفنّ والقوة العجيبة في اختلاف الآلهة» (3، 490؛ V، 158)، أكثر مُوافَقَةً لمصالح الأفراد من «الإيمان بإله عادي لا توجد خارجه إلّا ألوهات كاذبة وخدّاعة». ففي حين يمثّل التوحيد الدِّيني التعبير عن فكر أُحادي يحجز كلّ شيء داخل «ثبات المنظورات والآفاق الأبدية»، يشهد الإيمان بتعدّد الآلهة على «تنوّع الفكر البشري: على قوة خلق أعينٍ جديدة وشخصية جديدة أكثر فأكثر، وشخصية أكثر فأكثر» (3، 491؛ V، 159).

3. أمّا بشأن اليهودية المعاصرة، فإنَّ نيتشه يشدّد على الدَّين الكبير الذي على أوروبا تجاهَ اليهود. فهي تدين لهم، بحَسَب رأيه، بالأفضل وبالأسوإ: «نمط رفيع من الأخلاق، وجلال المطالب اللّامتناهية ورعبها، والمعاني اللّامتناهية، وكلّ الرومانسية السامية في القضايا الأخلاقية، ومِن ثَمَّ أكثر أنواع الجاذبية والإغراء والمتعة في لعبة الأضواء والدعوات إلى الحياة، التي بفضل انعكاساتها تحمرّ سماء حضارتنا الأوروبية اليوم، سماؤها الغاربة، وربما يكون ذلك ألقها النهائي» (5، 192؛ VII، 169).

وتجعلنا نزاهة نيتشه الفيلولوجيَّة نَحذَرُ أيضًا فنون القراءة الخطَإ للكتاب المقدّس، أي المزايدة التأويلية التي لا ترى في **العهد القديم** سوى تنبؤ غامض بـ **العهد الجديد**. وهذه الطريقة في النظر إلى العلاقة بين **العهدين القديم والجديد** ليست من صنع وعّاظ الأحد الأُصوليين فحسبُ، بل هي كذلك مما كان يُمارسه معظم اللاهوتيين المسيحيين الذين تمثّلت الخطيئة الأصلية، في نظرهم، في سرقة **العهد القديم** من اليهود (3، 79؛ II، 70)، وهو ما شكّل عندَ نيتشه عملية نصب فكرية حقيقية.

صـورة يسـوع.

ماذا يمثّل قدوم المسيحية، وصورة يسوع المسيح ابتداءً، في هذا المنظور؟ ما من شك، عندَ نيتشه، في أنَّ يسوع المسيح يظلّ غير مفهوم من غير خلفية **العهد القديم**: «لم يكن يسوع المسيح ليُفهم إلّا من داخل مشهد يهودا، أعني داخل مشهد خيّمت عليه على الدوام سحابة سوداء عالية من عاصفة غضب يهوه» (3، 488؛ V، 156). ومع ذلك، تجري الأمور كما لو أنّه ليس ثمّة استمرارية مباشرة بين التحريف الكهنوتي للقِيَم وتلك التي بشّر بها يسوع **الأناجيل**. والمُفارقة هي أنّ كتاب **عَدُوّ المسيح** الذي هو من أعنف الكُتب التي وجّهت سهام النقد إلى المسيحية مع استثناء يَسوعَ من هذه الإدانة النهائية.

إنَّ يسوع هو، بمعنى ما، الاستثناء الذي يؤكّد قاعدةَ أنّ الدِّين هو ابن الحقد. إنّه النَّموذَج النقيض المُطلق للكاهن الزاهد. غير أنَّ الشيء الوحيد الذي يُهمّ نيتشه هو الآتي: تحديد «النمط السيكولوجي لـ ابن الجليل» (في فلسطين) الذي نظر إليه بصفته «فادي البشرية» (6، 191؛ VIII، 172). لقد أصرّ نيتشه على وضع

يسوع في الناصرة، على النقيض تمامًا من التقاليد المسيحية المتحدّرة منه. وهذا الانفصال بين الصورة التاريخية ليسوع والتأويل الذي تقترحه التقاليد المسيحية (الذي هو في الحقيقة، بحَسَب ما ذكَرَ نيتشه، تشويه كاريكاتوري) ليس بجديد. فقد سبَقَهُ كلٌّ من رينان (Renan) وتولستوي (Tolstoï)، اللذين تأثّر نيتشه بقراءتهما، إلى قول ذلك. إلاَّ أنَّه إذا كان في مُقاربته الخاصة لصورة يسوع شيء من الجدّة، فذلك يعود إلى مُقتضيات المنهج الجينالوجيّ نفسه.

وهنا أيضًا، يفضّل المنهج الجينالوجيّ المُقاربة النمطية. أي إنَّ ما ينبغي وصفه هو نمط البشر الذي يمثّله يسوع: نسخة يهوديَّة من بوذا. وحتى إذا أمكن جمع المسيحية والبوذية وتصنيفهما تحت عنوان «الأديان العدمية»، فإنَّ البوذية، بحَسَب ما ذكَرَ نيتشه، التي أعلنت الحرب على العذاب كلّه، تملك أفضليَّة أن تكون «الدِّين المُلهم الوحيد الذي أظهره التاريخ لنا» (6، 186؛ VIII، 176)؛ وهو في صيغته الأصلية لا يشتمل على صلاة ولا على نُسك ولا حتى على تصوّر لله.

وبالمقارنة، يبدو يسوع «قدّيسًا فوضويًّا» (6، 198؛ VIII، 186) يُعارِضُ جذريًّا الكهنة وكلّ ما يمثّلونه. إنَّه «يسوع النَّمُوذَجي» (6، 199؛ VIII، 188) الذي يسعى نيتشه جاهدًا للبحث عنه خلف الأناجيل التي سبق لها أن حرّفت «بشارته الجديدة» الأصلية جزئيًّا. ذلك أنَّ النواة الأصلية لهذه «البشارة الجديدة» هي تلك المتعلّقة «بالحياة الحقيقية، الحياة الأبدية»: «حياة في الحبّ، لا استثناء فيها ولا حصرية، ولا أيّ شعور بالانفصال» (6، 200؛ VIII، 188، trad. mod.). إنَّ ما علّمه يسوع وما مارسه هو أنه عاش بصفته ابنَ الله، وروح الطفولة، ولم يكُن قادرًا على أن يكون عدوًّا لأحَدٍ. وكلّ حياته محمولة بيقيننا الراسخ عن مملكة الله، المنظور الذي لا وجود فيه لأيّ نوع من الحقد. إنَّه منظور النِّعم الأبدية: «الخطيئة، كأيّ إحساس بالمسافة في علاقة الإنسان بالله، مُلغاة، و'البشارة الجديدة' تكمن هنا بالتحديد. وليس النعيم الأبدي شيئًا موعودًا، وليس خاضعًا لأيّ شرط: إنَّه الواقع الوحيد ـ وما بقيَ ليس إلا علامة تسمح بالكلام على هذا الواقع» (6، 205؛ VIII، 193). هذه هي «رسالة يسوع المرحة» التي تكمن عظمتها المثالية في وضعها كليًّا موضع التطبيق في حياة المرء وفي ابتكار لغة رمزية في مستواها.

وإذا كانت روح الطفولة الإنجيلية، على الرَّغْم من كلّ شيء، قد حافظت، في نظر نيتشه، على بعض الغموض، وإذا لم يكُنْ بالإمكانِ الخلط بين براءة يسوع وروح الطفولة التي، بحَسَب زرادشت، تتعالى فيه على أية روح ثأرية، فإنَّ هذا الفرق يجد تفسيره في كون الشعور بالأبدية، الذي يميّز **نِعَمَ الإنجيل**، يبقى أدنى من تأكيد العود الأبدي.

بولس واختراع المسيحية.

كان يسوع أستاذًا في الحياة، وهكذا مات: «لا ليفتدي البشر، بل ليُبيِّن الكيفيَّة التي علينا أن نعيش بها» (6، 207؛ VIII، 195). فلم يكن في موته أيّ شيء خلاصي إذن؛ بل كان موتًا مُذلًّا. الاستنتاج يفرض نفسه، عندَ نيتشه: «في العمق، ليس ثمة إلّا مسيحي واحد، وقد مات على الصليب. "**الإنجيل**" مات على **الصليب**» (6، 212؛ VII، 198). فكيف يُمكن إذن تفسير أن تكون «**البشارة الجديدة**» بموت المسيح وقيامته، قد أُعلنت في أورشليم، مُباشرة بعد موت يسوع، ثم انتشرت سريعًا في كلّ **الإمبراطورية** الرومانية؟ أي كيف تفسّر، بعبارة أخرى، ولادة «المسيحية»؟

وجواب نيتشه بسيط مثلما هو مفاجئ: اختراع المسيحية التاريخية هو، على نحوٍ أساسيٍّ، من فعل بولس الرسول. وفي نص **الغسق** *Aurore* كانت قد ظهرت صورة بولس «المسيحي الأول» (3، 64؛ IV، 57)، «باسكال اليهودي» (3، 65؛ IV، 58). فالمسيحية التي تحدّث عنها نيتشه وحقد عليها هي، من حيث الجوهر، مسيحيَّة بولس. ففي نظراته الجينالوجيَّة، كان بولس هو مُخترع «المسيحية» (*Christlichkeit*) [3، 68؛ IV، 60]، لكنه كذلك هو الذي عمل على «تجلّي» جوهرها نفسه. ورسائله «كشفت أصل المسيحية تمامًا مثلما وضحت صفحات باسكال الفرنسي مصيرها وما أدّى إلى انهيارها» (3، 65؛ IV، 58).

إنّ التعارض الذي هو أقوى من التعارض الذي أقامه نيتشه بين **يهودية الهيكل الثاني** واليهودية القديمة، هو أنَّ تأويله للدِّين المسيحي يستند إلى فكرةٍ أنَّ المسيحية التاريخية ليست سوى مجموع حالات سوء الفهم المُتعلّقة بـ **البشارة الجديدة** ليسوع، وهي حالات تخلو من البراءة، لأنَّها ثمرة تحريف لا ضوابط له. فبعد بولس لم يَعُدْ ثمة «بشارة جديدة» ولا إنجيل، بل أخبار سيئة فحَسْب

(6، 211؛ VII، 198). فقد كان يكفي تأويل موت يسوع بعبارات الثأر والثواب حتى يعود منطقُ الحقد والوحشية القديمُ ليفعل فعله في أفظع صوره. وإذا كانت المسيحية تشكّل، عندَ نيتشه، ذروة الوحشية، وأخطَرَ أشكال العُصاب الدِّيني، فإنَّ ذلك، في جزء كبير منه، بسبب بولس، «عبقري الحقد»، «المحرّف بالحقد» (6، 216؛ VIII، 202).

وتتضمَّن مسيحية بولس الدعوة إلى رفع الإرث اليهودي، بذريعة تحرير المسيحيَّة من الميراث اليهودي، إلى مصاف القوة الثانية، وإعطائه مدى عالميًّا كان قد حُضِّر في عقيدة المخلِّص. و«المنطق» الذي حكم كلّ التأويل المسيحي لصورة يسوع التاريخية ورسالته المرحة ليس سوى المنطق اليهودي المتعلق بالحقد. لهذا يُطابِقُ تعميمُ الرسالة تعميمَ آلية الشعور بالذنب. وصار يلزم ظهور عبقرية جديدة كهنوتية لتكمل هذا الانتقال إلى القوة الثانية وإلى هذا الانتشار العالمي.

وكانت عبقرية بولس جاهزة، وهو الذي رأى فيه نيتشه المُخترع الحقيقي للمسيحية. وقد انبهر بولس، الذي كانت الشريعة، بالنسبة إليه، «هي الصليب الذي أحسّ أنَّه سُمِّر عليه»، على طريق دمشق، بالرؤيا التي أتته بـ «فكرة الأفكار، مفتاح المفاتيح، نور الأنوار» (3، 67؛ IV، 59): المسيح المنبعث حيًّا حطّم القوة القاتلة للشريعة. ولم يكن هذا التأويل لتجربة بولس، على ما ظهر في مراسلة نيتشه مع أوڤيربيك، (Overbec)، بمعزل عن قراءة نيتشه لكتاب هرمان لودمان (Hermann Lüdemann)، الصادر عام 1872 في كيل (Kiel): **أنثروبولوجيّة الرسول بولس ومنزلتها في نظريته في الخلاص** *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung in Seiner Heilslehre*.

وقبل بولس، لم يكن المسيحيون بعدُ سوى مُنشقّين يهود. وبفضله نجح منطق المسيحية في توفير ترجمة عقدية. إذن ينبغي عَدُّهُ بمنزلة مخترع الموقف المسيحي (*Erfinder der Christlichkeit*)، وبمنزلة مؤسّس المسيحية التاريخية (*Stifter des Christentums*). وثَمَّةَ صياغةٌ فظة تلخّص الفكرة التي كوّنها نيتشه عن صيرورة إعادة التأويل والتحريف: لقد صلب بولس يسوعَ على صليبه (6، 216؛ VIII، 202).

والتاريخ الجينالوجيّ للمسيحية هو، في العمق، تاريخ البولسية الذي تمثّلت مراحله القوية في محطات كلٍّ من بولس، وأُوغسطين، ولوثر، وجانسينيوس

(Jansénius)، وباسكال. وإنَّ إيمان هذا الأخير الذي قارنه نيتشه بانتحار دائم للعقل (5، 66؛ VII، 64) هو مثال بليغ. وقد رأى ديديه فرانك أنّه «إذا كان نيتشه قد انطلق من الكتاب المقدّس إجمالًا، ثم انتقل إلى بولس خاصّةً، فلأنه على غرار لوثر الذي تبنّى إرثه رأى أنّ بولس مفتاح الكتاب المقدس»[28].

والعملية التي قضت بإسقاط صورة المخلّص على المسيح، وبإعطاء موته على الصليب وظيفة خلاصية، تزوير ترك أثره على العقيدة المسيحية برُمّتها. وتكمن عبقرية بولس في كونه وضع في قلب المسيحية التاريخية أُطروحةَ أنَّ «الخلاص أتى من اليهود». فخلافًا لظواهر الأمور، ليست المسيحية إذن «ردّة فعل على الغريزة اليهودية، بل إنّها ليست سوى نتيجة من نتائجها، واستنباط إضافي من منطقها المفزع» (6، 191؛ VIII، 181). وبالتعبير الهيغلي، في إمكاننا القول: «إنَّ المسيحية ليست إلّا يهودية متحقّقة»، أو بالتعبير النيتشوي، هي «النتيجة النهائية لليهودية» (6، 192؛ VIII، 172)، «الغريزة اليهودية مرة ثانية» (6، 197؛ VIII، 186)، وبعبارة أخرى الغريزة الكهنوتية مدفوعة إلى أقصاها.

وعندما أقام نيتشه تعارضًا بين «الخبر السيئ» لدى بولس و«الخبر المرح» لدى يسوع، أراد أن يبيّن الانقسام الذي سعى التراث المسيحي كله إلى إخفائه: إنَّه المسافة الفاصلة بين يسوع التاريخي وتأويله المسيحي. وبهذا، تقضي المُقاربة الجينالوجيَّة والنقدية هنا أيضًا بالتشديد على الانقطاعات حيث يفترض التراث المسيحي وجود حلقات اتصال. غير أنَّ فيلسوف الدِّين لا يُغفل وجود مُسَوِّغاتٍ فيلولوجيَّة قوية تسمح له بوضع علامة استفهام أمامَ النظرة النيتشوية إلى جذور المسيحية، وهي المسَوِّغاتُ التي تمنعه من مباركة صك الاتهام الأخير الذي وجهّه نيتشه إلى الصورة التي وضعها للمسيحيَّة.

وحتى إذا كانَ نيتشه قد أكَّدَ أنَّ الإغريق اكتفوا بإبراز فضائلهم، على خلاف المسيحيين الذين أظهروا خطاياهم (3، 39؛ IV، 37)، فهو يُقِرُّ بأنَّ فضيلة الدِّين المسيحي، الذي علمنا أن ننظر إلى طبيعة الإنسان الآثمة من خلال

(28) Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.83.

عدسة مكبرة، قد سمحت له بأن ينظر إلى نفسه كاملةً ومِن بعد (3، 434؛ V، 106). إنَّ المسيحية، بعدما علّمتنا كيف نشكّ بمشاعرنا الأخلاقية، وبعدما عالجتنا وشفتنا نهائيًّا من أوهامنا الروسوية (نسبة إلى جان جاك روسو)، قدّمت لنا خدمة لا تُقدّر. غير أنّ هذا الاحتراس وهذا التبصّر ينطبقان في النهاية على الفضائل المسيحية أنفُسِها. وقد ذكَرَ نيتشه أنّنا أصبحنا قادرين على فهم الآليات التي تنطوي على الأحوال الدِّينيَّة كالخطيئة، وتأنيب الضمير، والنعمة، والتقديس، والتطهّر، أكثر من قدرة الإنسان المتديّن نفسه على ذلك (3، 478؛ V، 147). وهذا الزعم التأويلي هو الذي يحكم كلّ الجينالوجيا النيتشوية للمسيحية كما لـ الإنسان المتديّن عمومًا.

متدين ما بعد المسيحية

ينبني إلحاد نيتشه المُنسجم مع نفسه على اليقين الراسخ بأنَّ الزمن الذي كان فيه الشعور الدِّيني يملك القوة ليبني وحده رؤيةً مُتكاملة للكون والعالم قد ولّى، بحيث «لم يَعُدْ أُفق الحياة والحضارة محصورًا في الدِّين» (2، 195؛ III، 182). ولم يمنعه ذلك من تأمّل الماضي الدِّيني للبشرية والنظر إليه لا بصفته خطأً فادحًا بل بصفته تمهيدًا لإنسانية ما بعد التديّن، التي تجعل بعض الأفراد النادرين في مستوى «الاستفادة من الشرط الإلهي، وهو شرط اكتفاء الفرد بذاته كما بالقدرة على افتداء نفسه، وهي قدرة لا يملكها إلّا من له صفة إلٰه» (3، 539؛ V، 204).

وإذا تعذَّر على الدِّين أن يظلّ قادرًا على أن يكونَ مُحدِّدًا للثقافة فهل يعني ذلك نهاية كلّ تجربة دينية؟ الجواب بالنفي يبدو بديهيًّا. ومع ذلك لا يُمكن أن ننسى أنَّ عدو المسيح في تصاميم التأويل الجديد ومُلخَّصاته لأيّ حدث في ضوء إرادة القوة ليس الكلمة الأخيرة فحَسْب في فكر نيتشه، بل هو الكلمة الأخيرة في مرثية الله الميت. والقسم الرابع من «إرادة القوة» الذي لم يُكتب قَطُّ، كان ينبغي، بعكس ذلك، أن يُعَنْوَن: «ديونيزوس، فلسفة العود الأبدي».

وبعض نصوص نيتشه المنشورة بعد وفاته تُوحي بأنَّ البشرية قد تشهد لاحقًا ولادة آلهة جديدة. إنَّ إعلان «موت الله» لا يعني في نهاية الأمر غير إلٰه الأخلاق. لذلك، إمكان التساؤل عن صورة المتديّن ما بعد المسيحي. وقد لَحِظَ

معظَمو الوثنية الجديدة المعاصرون أنَّه كلما برزت هذه المسألة لدى نيتشه عادت إلى الظهور الصورة القديمة لتعدّد الآلهة، التي يُفترض فيها أنها تحمل معيارية للإلهي أرقى من إلٰه «التديّن الرتيب» (6، 185؛ VIII، 176) اليهودي ـ المسيحي. لكنهم صمتوا عن واقع كون معيارية الأُلوهة هذه جزءًا أساسيًّا من فكرة العود الأبدي التي رأينا أنها فرضت نفسها على نيتشه في صورة شبه دينية للتجلّي الشخصي لله. وبذلك يبدو إعلان تعدّد الإلهي بمنزلة البديل «الدِّيني» لِهذه الفكرة المركزية لدى نيتشه. وبدلًا من الدفاع السطحيّ عن الوثنية الجديدة، من المُهمّ الإشارة إلى أنّ نيتشه لا يعتقد إمكان العودة إلى التعدّدية القديمة للآلهة، وإلى أنَّه يفترض حدوث تحوّلات جديدة في التديّن، وهي تحوّلات تغدو مُمكنة بفعل عقيدة العود الأبدي[29].

إنَّ فكرة العود الأبدي، التي لا تنفصل عن مذهب إرادة القوة من غير أن تذوب فيه، تُثير مُشكلة الإيمان الصعبة، ومفادها أنَّ النقد لا يتوصّل إلى التخلص منه. ثُمَّ إنّ إعلان العود الأبدي يُشاركُ المُعتقدات الدِّينيَّة القديمة في خَصيصَتَي الإحاطة والجذرية أنفُسِهِما. والحال أنّه كما حاول نيتشه أن يحصر مسار الدِّين والإيمان ما بعد المسيحي، فرضت عليه صورة إلهية محدّدة، هي صورة ديونيزوس الذي يبدو نموذجًا نقيضًا للمصلوب. فديونيزوس والمصلوب يمثّلان نمطين نقيضين داخل التديّن، بحيث إنّ نيتشه يُمكن أن يقدّم ديونيزوس كأنَّه المسيح الدجال. إنّه عندَ نيتشه *Versucher-Gott* «الإله الكبير الغامض الغاوي»، الإله الذي يُمكن أن نتعرّف تجربته من خلال «ما وراء الخير والشر» (5، 238؛ VII، 207). إنّه ليس إلهًا يُحسّ ويُغوي فحَسْب، بل هو يكشف عن محاولة متطرفة ربّما تتضمّنُ في داخلها مبدأ إخفاقها هي بالذات، وهي مُحاولة ابتكار معيارية جديدة للإلهي بطريقة غير مسبوقة ومُناسِبَةٍ للنظرةِ إلى الواقع عندما ننظر إليه على أنّه إرادةُ القوة أو عَودٌ أبدي. وعندما اقترح نيتشه على اللاهوت المسيحي صورة محيّرة وملتبسة للإلهي كهذه الصورة، أجبره على توضيح معياريته الخاصة للإلهي أكثر مما فعل ذلك في الماضي.

---

(29) مع بول ڤالاديه (P. Valadier) (ص547) يمكن أن نرى في هذا التأكيد المتعدّد للإلهي المعادل الأنطولوجي لإبستيمولوجيته المنظورية.

أسـئلـة

لا شيء أقل نيتشوية من التقديس النهائي لفكره. ففي إمكاننا أن نطبّق عليه ما قاله هو عن كبار مُغامري الفكر: قدرهم هو سقوطهم أمام **اللّانهائي** (3، 331؛ II، 289). وقد حماه الجنون من وجوب مُواجهة الإغواءات التي، بحَسَب ما يرى، تَتَرَصَّدُ كل مفكّر يُطلّ على الشيخوخة: تأسيس جماعة، ومأسسة الحقيقة التي اكتشفها، وتقنينها كما لو أنَّه لم يَعُدْ جائزًا لأحد أن يشغل فكره بحرية، بحُجّة أنَّ فكره ينتصب الآن أمامنا كـ «سدٍّ تتلاطم عليه أمواج الفكر» (3، 312؛ II، 274). وقُبَيْلَ موت نيتشه بَنَتْ شقيقته إليزابيث نيتشه أول معبد مُلتهب لتعظيم شخص نيتشه بعد أن تحوّل إلى تمثال مزيّف.

وإذا كان غرور الكثير من الفلاسفة التقليديين يتمثّل في ظهورهم بصفتهم كبارَ مفكّكي رموز الألغاز في العالم، فإن نيتشه أرادَ من فيلسوف المستقبل أن يحوّل هذا الغرور إلى سموّ نفس وشهامة لدى من يصغر ليمّحي أمام عظمة اكتشافه (3، 317-318؛ II، 278). وهو نفسه تصرّف مع زمنه متمسّكًا حتى النهاية بموقفه «المُباغت»، الراسخ الاقتناع بأنَّ «الرجلَ الذي يُبدي مقاومة في مُواجهة كلّ عصره، الرجل الذي يُبقي عصره أمام الباب ويطلب منه تصفية الحساب، هو الرجل الذي **عليه** أن يُمارس تأثيرًا!» (3، 496؛ V، 164). ومن هذه الزاوية تمامًا ينبغي إجراءُ محاولة تقويم إسهامه في فلسفة الدِّين بدلًا من تحويل هذا الإسهام إلى نَسَق.

1. لا يوجَدُ ما هو أفضل تعبيرًا عن معنى النقد النيتشوي للدِّين من مرافعته من أجل النقد في الفقرة 307 من **العلم المرح** *Gai Savoir*: «حين نُمارس فكرنا النقدي لا يكون هنالك شيء اعتباطي ولا شيء غير شخصي ـ غالبًا ما يُصبح النقد دليلًا، في الأقل، على أنّ القوى الحيَّة فينا فعّالة ومهيّأة لتنزع قشرة. نحن ننفي وعلينا أن ننفي لأنَّ شيئًا ما في داخلنا يريد أن يحيا ويؤكّد ذاته، شيئًا ما ربما نجهله، حتى إننا لا نراه!» (3، 545؛ V، 209-210). إنَّ قراءة نيتشه، بحَسَب ما أشار إليه جيورجيو كولي (Giorgio Colli)، تعني أن نتعلّم كيفيَّة تلقّي الضربات التي يوجّهها إلينا، لكن تعني كذلك أن نتعلّم كيفيَّة الدفاع عن أنفسنا في مُواجهته (3، 656) إنَّ أفضل موقف نقدي من نيتشه هو أن نحملَ على محمل الجدّ حكمته الخاصة: «أنت دائمًا شخص آخر» (3، 544؛ V، 209).

2. في ثنائه على شوبنهاور قال نيتشه: «إنَّ الطبيعة ترمي الفيلسوف بين الناس كما ترمي السهم، وهي لا تُصوّب بل تأمل أن يُصيبَ السهم مكانًا ما» (1، 405؛ II، 76). وبعد مئة عام على موت نيتشه تشهد القراءات المسيحية له، لا هذه القراءات وحدها، على أنَّ السهام التي لم يكُفَّ عن إطلاقها من قوسه المشدود إلى أقصى درجةٍ، الذي انتهى بالانكسار، قد أصابت هدفها. وفي إمكاننا أن نُطبّق عليه قول إمرسون (Emerson) الذي ذكره في الصفحة الأخيرة من «المُلاحظة قبل الأوان» الثالثة: «احترس إذا أتى الله الأكبر بمفكّر على سطح كوكبنا. كلّ شيء يصير حينئذٍ في خطر. تمامًا كما يحدثُ عندما يندلع حريق في مدينة كبيرة ولا يعرف أحد ما يبقى في مأمن والموضع الذي ستتوقّف عندَهُ النيران» (1، 426؛ II، 95).

والحريق الذي أشعله نيتشه لم يقترب من لحظة انطفائه. لكن ما علاقته بفلسفة الدِّين وماذا تعني له؟ ويمكن أن يُصاغَ السؤال بطريقة أكثر استفزازًا، فيقال: هل ينبغي فعلًا تخصيص مكانة على مستوى كبير من الأهمية لـ «فيلسوف المطرقة» هذا (6، 57؛ VIII، 59) في بحثنا عن العلاقات بين «العوسج المُلتهب» و«أنوار العقل»؟ لنستبعدْ ابتداءً سوء الفهم الآتي: المطرقة التي ورد الحديث عنها في مقدمة كتابه **أفول الأصنام** *Grépuscule des idoles*، حيث يستحضر مرة أخرى موقعه «المُباغت»، وبعكس ما يتخيّل بعضهم، ليست مطرقة كسارة، بل هي المطرقة التي يستخدمها الطبيب في فحص ردود أفعال المريض، أو كما يُشير إليه نيتشه أداة سبر تُتيح فحص ما يُخشى أن يُصدر صوتًا مقعّرًا، كما هي حال الأوثان: جوفاء لا شيء في داخلها.

وإذا صدّقنا نيتشه في ما قاله، فإن ما فات مؤسّسي الأديان، فضلًا عن المؤمنين بهم، هو التبصّر النقدي والنزاهة الفكرية التي سَتَسْتَحِثُّهم على تفحّص تجاربهم الخاصة، مُتسائلين: «ما الذي عشتُه بالتحديد؟ وما الذي يحدث في هذه اللحظة في داخلي ومن حولي؟ وهل كان عقلي على بصيرة كافية؟ وهل تُحسن إرادتي مُقاومة كلّ خدع الحواس؟ وهل تملك الجرأة على مقاومة الفانتازيا؟» (3، 551؛ V، 215، trad. mod.). وبصرف النظر عن أنّ هذا السؤال يؤدّي دورًا حاسمًا في بعض المذاهب الصوفية، كما هي حال جان دو لا كروا، يُمكن أن نتساءل: ماذا وضع نيتشه أمام عينيه حين قالَ: «لكننا نحن أيضًا، المُتعطّشين

للعقول، نريد أن نتفحّص تجاربنا المَعيشة بدقّة تُساوي دقّة التجربة العلمية، ساعة بساعة، ويومًا بيوم! إننا نريد أن نكون، نحن أنفسنا، موضوع التجربة وحيوانات المختبر» (3، 551؛ V، 215). نحن نعرف جوابه: إنّ فكرة «أنه يجوز لنا أن نرى الحياة اختبارًا للمعرفة» (3، 552؛ V، 216)، ليست فكرة تحريريّة إلّا إذا كانت متحدّرة من فكرة العود الأبدي.

3. لا أحد يخرج سليمًا من قراءة نيتشه، لأنّه يُجبرنا على مُواجهة الحقائق الجارحة والمُؤلمة بدلًا من أن يكتفي بتلك التي تُواسينا (3، 260؛ II، 230). وتكاد تكون هي أنفُسُها الحقائق التي تجرح اللحم الحيّ (3، 277؛ II، 244) والتي نقبلها بصعوبة لأنها حادّة جدًّا. وبينما يقدّم لنا هايدغر الصيغة الآتية: «يكون الوجود بقدر الظهور»، يُقَدِّم نيتشه الصيغة الآتية: «تكون الفلسفة بقدر الشكّ والارتياب» (5، 580؛ V، 243). إنّ اختراق الشكّ النيتشوي يُشبه اختبار نارٍ حقيقيًّا يخضع له «الحيوان الذي يقدّس الأشياء» والذي هو الإنسان المتديّن.

4. من المُهمّ جدًّا أن نلحظ أنّ التقوى، كما اللّاتقوى، قد تُخفي في داخلها شيئًا آخر. ولهذا، وَجَّهَ نيتشه إلى مُفَكِّري عصره الأحرار سؤاله عن معرفة المعنى الذي يعيشون به، هم أيضًا، تقوى لا مُسَوِّغَ لها. وقد خاطبهم بالعبارات الآتية: «ماذا تعرفون على وجه التقريب عن طبيعة الوجود ليتأكَّدَ لديكم أنّ أكبر فائدةٍ موجودة من جهة الشكّ المُطلق أو الثقة المُطلقة؟» (3، 575-576؛ V، 239). وأكبر خطإٍ هو أن نستنتج من ذلك أنّ العلم وحده يسمح بحلّ مُعضلة هذا الإشكال.

5. يبقى أنّ كلمة نيتشه الأخيرة عن المسيحية، **عَدُوّ المسيح**، اتخذت شكل اللعنة. فما موقعه في أُفق فلسفة الدِّين التي تستهدف «التفكير في الشأن الدِّيني»؟ في حين أراد عَدُوّ المسيح أن يُصبح كإعلانِ حرب على «اللاهوتيين وكلّ الذين تسري في عروقهم دماء لاهوتية»، أي، كما يحدّد نيتشه، «كلّ فلسفتنا» (6، 174؛ VIII، 166). ومن بين الفلاسفة الذين يُمارسون «لاهوتًا مُتكتِّمًا» (6، 176؛ VIII، 167)، نجد بالتحديد الفلاسفة الذين درسوا بمعهد ستيفتلر *Stiftler** بتوبنغن عالم

(*) المقصود بكلمة Stiftler الفلاسفة الذين درسوا بتوبنغن، مثل نوفاليس وهولدرلين وغيرهما من تلامذة كانط ومؤسّسي الرومانسية الألمانية، مع العلم أنّ هيغل كان زميلًا لهم أيضًا بالمعهد. [المترجم]

الأخلاق لدى كانط. وعلى خلفية فلسفة الدِّين الهيغلية، يُمكن أن نتساءل عن مدى كون التفسير النيتشوي لا يُحافظ على تحديد المسيحية بأنّها «دين مُطلق»، مع فارق بسيط هو أننا نفهم المسيحية اليوم على أنها المُطلق الذي ينفي الحياة والوحشية.

6. في حين رأى فيورباخ العالم الدِّيني عالمًا مُتَخَيَّلًا، دفع نيتشه النقد إلى أبعد من ذلك، مذكرًا بأنَّ الأحلام لا تكذب بل تحرف الواقع فحَسْب. والحال أنّ نيتشه يرى أنّ «عالم الوهم الصافي» الذي تعرضه المسيحية علينا «يحرّف الحقيقة وينفيها ويحطّ من قيمتها» (6، 181؛ VIII، 172). وعندما نُشير إلى أنّ لعنته المتعلّقة بالمسيحيَّة تفتقر كليًّا إلى الموضوعية يعني ذلك أننا نقتحم أبوابًا مفتوحة. فالأكثر مُناسَبَةً أن نتساءل، ولو كان ذلك مُفاجئًا، عن مدى كون تعلّق الأفكار النيتشوية عن الدِّين عمومًا والمسيحية خصوصًا بـ «الفلسفة الدِّينيَّة» أكبر من تعلّقها بفلسفة للدِّين. إنَّ جزءًا كبيرًا من أفكاره يبدو لي، في الحقيقة، أنّه قد يُقرَأُ بصفته قواعدَ لغوية لعدم الاعتناق.

من هذه الزاوية، من المناسب أن نتأمّل الفكرة الآتية لنيتشه: «من يقاتل كائنات خرافية عليه الحذر من أن يتحول، هو نفسه، إلى كائن خرافي. وإذا نظرت طويلًا إلى لجّة، فستنظُرُ اللجَّةُ إليك أيضًا» (5، 98؛ VII، 91). لقد كان نيتشه على علم دقيقٍ جدًّا بجاذبية الرغبة في المعرفة (3، 273؛ IV، 240) التي يمكن أن تتحوّل إلى شغف فتّاك. إنَّ ذلك لا يكون بلا مَحاذيرَ، تُعَبِّرُ عنها طريقته التي يقلب بها شعار روسو وشوبنهاور: «سَخِّرْ حياتك للحقيقة *Vitam impendere vero*». والغرور الذي ترجمه هذا الشعار يتحوّل إلى شهامة إن قلبناه: «اجعَل الحقيقة خادمةً للحياة» «*verum impendere vitae*»، متجنِّبينَ «أن تنساب حياتهم بمعزلٍ عن معرفتهم، كوتر غليظ الصوت يرفض أن يتناغم مع المقطوعة» (3، 276؛ IV، 243).

وعطش المعرفة، في نظر نيتشه، هو حاجة تشبه سواها من الحاجات (3، 471؛ V، 139). وهذا يعني أنه يجب تعرُّفُ قوة الدوافع الكامنة وراءَها، بدلًا من أن «نتصوّر العقل بوصفه نشاطًا حُرًّا كلّيًا، كما لو كان يتولّد ذاتيًا» (3، 470؛ V، 140) ويَصْدُقُ ذلك على الجدّية والكلام المُبهم الذي يتميّز به البحث عن الحقيقة التي يُمكن جَعلُها، هي أيضًا، خادمةً لاستراتيجيات التجنّب الذي

على النظرة الجينالوجيَّة أن تُخرجه إلى العلن، بالمُراهنة على أنَّ كلّ ما نُعطيه وزنًا وأهمية يشوّه ببساطة سُلّم القِيَم لدينا (3، 446؛ V، 116). والتجربة غير المسبوقة التي يدعونا إلى مُمارستها هي التساؤل الآتي: «ما مدى تَحَمُّلِ الحقيقة التجسّدَ»؟ (3، 471؛ V، 141، trad. mod.).

وهذا الموقف لا يُوافِقُ واقعية وتجريبية لا تُؤمنان إلا بـ «الوقائع». فما نُسمّيه «الواقع» هو نتيجة تأويل وتقويم. والحال أنّ الواقعي عاجز عن مُراعاة أنّ طريقته في النظر إلى الحقيقة هي ثمرة تقديرات، وتخمينات، وعواطف، واستيهامات العصور السابقة. ثُمَّ إنّ جذور الاعتدال لدى الواقعي تعود إلى الإيمان الساذج بأنه عاجز عن الشُّكْر (3، 421؛ V، 95). والفضيلة الأساسية التي يُشيد بها بوصفها مما بعد الحداثة ومما بعد المسيحية هي النزاهة الفكرية، وهو «فضيلة في طَوْر الصيرورة» (3، 275؛ IV، 242).

7. بعدما تأكّد لدى نيتشه أننا نعيش في «مرحلة انتقالية من عصور الأخلاق» (3، 274؛ IV، 241)، لم يعكف، على طريقة ديكارت، على تحديد «الأخلاق المُؤقّتة»، بل طالب قرّاءه باختبار واسع النطاق يحمل اسم «تحويل كلّ القِيَم». وبدءًا من اللحظة التي تكون فيها النفوس الفانية قد فقدت الإيمان بخلودها، تعثر مجددًا على الحق في أن تختبر نفسها بنفسها. و«شهيد التغيير» هذا (3، 31؛ IV، 31) يقترح على المسيحيين نوعًا من أنواع **التجربة النقدية** *experimentum crucis*: «حاول أن تعيش وقتًا طويلًا من غير المسيحية، جرِّبْ اجتياز الصحراء حتى تحصل على حقّ في المُشاركة في نقاش السؤال عن مدى كوننا لا نزال نحتاج إليها» (3، 61؛ IV، 55). وما كان يبدو في زمن كتابة **الغسق** *Aurore* أنّه لا يزال يشكل تحدّيًا، تحوّل بعد قرن من الزمن إلى تجربة جماعية انخرطت فيها على نطاق واسع المجتمعات المسمّاة مجتمعات ما بعد الحداثة وما بعد المسيحية. وهذا يُثبته، من بين أشياء أُخرى، سجال حديث في البرلمان الأُوروبي بشأن معرفة مدى كوننا لا يزال لنا حقُّ الحديث عن الإرث الدِّيني لأوروبا، أو مدى وجوب أن يغرق كلّ شيء في ليل «الروحانية»، فتُصبح كلّ البقرات مقدّسات، ويستحيل إقامة الفَرْق بين البقرات السِّمان والعِجاف، أو بين البقرات السليمة والمجنونة.

8. وثَمَّةَ إشارة مُهِمّة على نحو خاص بالنسبة إلى فلسفة الدِّين تتمثّل في أنَّ نيتشه يدعونا إلى أن نرفض تشبيه كلّ شكّ بخطيئة، وأن نُقاوم الابتزاز الذي يدعونا إلى الارتماء في الإيمان كما لو أنّنا نرتمي في بحيرة، لنقضي حياتنا في السباحة. إنَّ الصورة التي كنا قد عثرنا عليها في مُراسلات جاكوبي وشلايرماخر، تركت أثرها هنا على نيتشه: إنَّ الإيمان لا يَعبَأُ بالعقل وحاجاته النقدية يُمارس العنف ضدّ الطبيعة المُزدوجة في الإنسان (3، 83؛ IV، 73).

9. كتب في 24 من مارس/آذار في عام 1881 إلى إروين رود (E. Rohde) أنَّه ما زال يُدهِشُهُ «عددُ الينابيع التي يتركها الإنسان تسيل في داخله». وقد ألهمته دهشة الجينالوجيّ احتراسًا شديدًا من كلّ أيديولوجيات التقدّم. والذي يريد أن يقيس كلّ شيء بقياس ما قبل التاريخ يعرف أيضًا أنَّ ما قبل التاريخ هذا حاضر في كلّ وقت، أو أنّ بالإمكان أن يعود مُجَدَّدًا (5، 307؛ VII، 263). هذا ما يؤكّده تاريخ قَرْنِنا الذي تركت «الاحتفالات الوحشية فيه» نُدوبًا دامية من غير أن يكون في مقدورنا القول عن الأديان إنَّها كانت من عوامل التحريض الأساسية.

وكتب نيتشه في رسالة موجّهة إلى مجهول، ومُرسلة من تورينو في 27 من نوڤمبر/تشرين الثاني في عام 1888: «جئتُ من مئة حفرة لم يجرُؤ أحد على النظر إليها من قبل، وعرفتُ ارتفاعات لم يصل إليها طائر، وعشتُ على الجليد - واحترقتُ بالثلوج اللّامتناهية: يبدو لي أنّ البرد والحرّ، في فمي، مفهومان آخران».

وبينما كان كثير من الفلاسفة قد جهدوا ليتأمّلوا العوسج المُلتهب في ضوء برودة العقل «النقدي»، كانت نظرة نيتشه «النقدية» تحترق بالنار الداخلية لعوسجه المُلتهب، فكرة العود الأبدي. إنَّه، وهو يُحاول أن يندمج كليًّا بهذه الفكرة مُقتنعًا بأنَّها قد تجعله حيًّا أكثر من إله الأديان الحيّ، وقد افترسته رؤياه والتهمته.

هكذا إذن في إمكاننا أن نقرأ قصيدة *Ecce Homo* هذا هو الإنسان، في كتاب العلم المرح:

نعم! أنا أعرف أصْلي

لا يشبع مثل النار،

أفنـى متوهّجًا

كلّ ما أُمسكه يصير ضوءًا

كلّ ما أرميه يصير فحمة

أنا، بلا شكٍّ، أنا لهب [3، 367؛ V، 45]

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Kritische Studienausgabe, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, 15 vol., Deutscher Taschenbuch Verlag-de Gruyter, 2[e] éd. 1988 s. *Œuvres philosophiques complètes*, 14 vol., Paris, Gallimard, 1977 s.

لائحة المراجع.

BISER, Eugen «*Gott ist tot*». *Nietzsches Destruktion des chrislichen Bewußtseins*, Munich, 1962.

BISER, Eugen (éd.), *Besieger Gottes und des Nichts. Nietzsches fortdauernde Provokation*, Düsseldorf, 1982.

BLONDEL, Éric, *Nietzche, Le Cinquième Évangile*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1980.

BUCHER, R., *Nietzches Mensch und Nietzsches Gott. Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm*, Francfort-sur-le-Main, 1986.

CRÉPON, Marc (éd.), *Nietzche*, Cahiers de L'Herne, 2000.

DELEUZE, Gilles, *Nietzshe et la philosophie*, Paris, PUF, 2[e] éd. 1998.

FIGL, J., *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin-New York, de Gruyter, 1982.

——. *Dialektik der Gewalt. Nietzches hermeneutische Religionsphilosophie*, Düsseldorf, 1984.

FLEISCHER, M., *Der «Sinn der Erde» und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche*, Darmstadt, 1993.

FRANCK, Didier, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998.

GOEDERT, Georges, *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes. Souffrance et compassion*, Paris, Beauchêne, 1977.

GRANIER, Jean, *Le Problème de la veŕité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Éd. du Seuil, 1966.

GRAU, G.G., *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Francfort - sur - le-Main, 1958.

HAAR, Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993.

HÜBNER, Hans, *Nietzsche und das Neue Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.

JANZ, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche, Biographie*, 3 vol., Munich, 1978-1979.

JASPERS, Karl, *Nietzsche und das Christentum*, Munich, Piper, 3[e] éd. 1985.

KÖSTER, P., *Der sterbliche Gott. Nietzsches Entwurf übermenschlicher Größe*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1972.

LEDURE, Yves, *Lectures chrétiennes de Nietzsche*, Paris, Éd. du Cerf, 1984.

MARGREITER, Reinard, *Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche. Zur Frage einer «Neuentdeckung Gottes» im Spätwerk*, Meisenheim am Glan, Berlage Anton Hain, 1978.

PERNET, Martin, *Das Christentum im Leben des jungen Friedrich Nietzsche*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1989.

ROBERTS, Tyler T., *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

SALAQUARDA, J. (éd.). *Nietzsche*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1980.

VALADIER, Paul, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris. Éd. du Cerf, 1974.

——. *Nietzsche, l'athée de rigueur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975.

——. *Jésus-Christ ou Dionysos*, Paris, Deslcée, 1979.

WILLERS, U., *Friedrich Nietzsches antichristlische Christologie. Eine theologische Rekonstruktion*, Innsbruck, 1988.

الفصل الثالث

دين اليوتوبيا البشريَّة

- إرنست بلوخ -

كنتُ قد شرعتُ في تحليل النَّموذَج النقدي مُستهلًا بالسؤال الكانطي: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟». إنَّ كانط، بعدما ربط هذا السؤال بنظريته في فوائد العقل، نجح في تأسيس فلسفة للرجاء تشكّل حلقةَ وصل بين العقل النظري والعقل العملي. وهذا التصوّر للأمَل لا ينفصل، فلسفيًّا، عن مبدإ المسَلَّمات الكانطي؛ وهو يستند، نظريًّا، إلى المبدإ الإصلاحي، مبدإ التسويغ بالإيمان وحده. تلك هي في الحقيقة إحدى دلالات عبارة يجوز لي *Dürfen* التي تعبّر عن النمطية الخاصة بالسؤال الثالث من أسئلة كانط التوجيهية: ما أرجوه لا يُمكن المطالبة به كأنَّه حقّي.

لكن ما الذي يحدُثُ حين يزول هذا التحفّظ «اللاهوتي»، وحين يضع الإنسان نفسه في موضع المُطالب بالرجاء على أنَّه حقّ غير مُستوفى بعد؟ وماذا يستتبع ذلك في التأويل الفلسفي للدِّين الذي ربطه كانط ربطًا وثيقًا بسؤال الرجاء؟ هذا السؤال المُزدوج هو الذي سيشكّل الخيط الهادي لقراءة إرنست بلوخ، التي سأُنهي بها بحثي في الجانب الأنثروبولوجي للنموذج النقدي.

وبِقَدْرِ ما كانت العلاقات بين فيورباخ ونيتشه مُعضلة تقُضُّ مضجع المفسّرين، يُمكن عَدُّ بلوخ بمنزلة الوارث المُباشر لفيورباخ. هكذا كان يَعُدُّ نفسه، وهكذا ينبغي النظر إلى إسهامه في فلسفة الدِّين. وكلّ نِتاجه يُثبت أنَّ مُعادلة فيورباخ التي مفادُها أنّ «الدِّين هو حلم العقل البشري»، لقيت صدى لديه. فهو أيضًا لا يشكّ في أنَّ الدِّين يُمكن أن يكون سرابًا. غير أنَّ المسألة

المهمّة هي معرفة مدى كون العقل البشري لا يحتاج بالتحديد إلى أنَّ يتغذّى على أوهام حيوية إذا لم يكن يُريد فعلًا أن يتلاشى. إنَّها «الأحلام المتيقّظة» في العقل البشري، أي كلّ تجلّيات التلهّف وقلّة الصبر الطوباوي، التي تسحبنا إلى الأمام، ومن ذلك التجلّيات الدِّينيَّة التي تهيّأ بلوخ لتفسيرها. وإحدى عبارات ميكايل تونيسان (M. Theunissen) تقدّم لنا المفتاح الأساسي لتفسير كتاباته: نحن أمام «استئناف تحويل اللاهوت إلى أنثروبولوجيا بعقل طوباوي»[1].

وثَمَّةَ مقطعان شعريان لفيورباخ من كتابه **خواطر عن الموت والخلود**، يُعَيِّنانِ سَلَفًا الموقع الذي سيسعى بلوخ إلى احتلاله:

الماوراء ليس في حدّ ذاته جميلًا، ليس جميلًا إلّا بالرجاء
ولا يبدو حسنًا إلّا مِن بُعد
أبدًا لن أنزع عن الإنسان رجاء الحياةِ الأبدية
لأنَّ هذا الرجاء هو الملكية الحقيقية[2]

ففيورباخ، كما رأينا، لم يعلّق أهمية كبرى على الرجاء، لأنَّ هذا يَعُوقُ استراتيجيته التبسيطية التي تختزل الفضائل الإلهية الثلاث في اثنتين فحَسْب، وقد اكتسبتا تعبيرين قُدسيين: الإيمان والمحبة. وقد رأى أنّ ليس مُصادفة ألّا يكون للرجاء سرّ مقدس: «سرّ الإيمان هو العِمادة، وسرّ الحب هو المُناولة. ولا يوجد، بالمعنى الدقيق، إلّا سرّان، مثلما لا يوجد غير عنصرين للجوهر الذاتي للدِّين: الإيمان والحبّ؛ لأنَّ الرجاء ليس سوى الإيمان بالنسبة إلى المستقبل؛ فهو، مِن ثَمَّ، كـ **الروح القُدس**، يتحوّل مع الخطإ المنطقي نفسه إلى كائن خاص» (EC، 354؛ 389).

هذا الحُكم الحازم ثمرة عنف تأويلي يُغفل هوامش كاملة من تراث الكتاب المقدّس من العهدين القديم والجديد. ومن بين الكثير من نُصوص

(1) Michael THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, Bonn, Bouvier, p.360.
(2) Ludwig FEUERBACH, *Pensées sur la mort et l'immortalité*, p.230.

الكتاب المقدّس الأُخرى نكتفي بإصحاحين مأخوذين من رسالتَي القدّيس بطرس الأولى والثانية. «قدّسوا في قلوبكم الرب المسيح الحاضر دائمًا لمجاوبة كلّ من يسألكم عن سبب الرجاء الذي فيكم» (بطرس 1، 3، 15). هذا الإصحاح من الكتاب المقدّس الذي اعتاد اللاهوتيون استحضاره لتأسيس الحاجة إلى علم للدفاع عن العقيدة أو لاهوت أساسي يؤكّد الأهمية التي تَصرفها فلسفة الدِّين إلى السؤال الآتي: «ماذا يُسمح لي أن أرجو؟» وإذا أردنا أن نعرف الموضوع الخاصّ بهذا الرجاء فسنجد جوابًا كلاسيكيًّا في الرسالة الثانية: «ننتظر بحسب وعده سموات جديدة وأرضًا جديدة فيها يسكن البر» (بطرس 2، 3، 13).

أقول، استنادًا إلى هذين الإصحاحين، إنَّ استراتيجيَّة بلوخ تجاهَ الديانة اليهودية المسيحية، بل تجاهَ الدِّين عمومًا، تتمثّل في سؤال المُؤمنين عن المسَوِّغ الذي يجعلهم يحملون الرجاء في داخلهم، وهو ما يقتضي من الفيلسوف توضيح المعنى الفلسفي لـ «الأرض الجديدة التي تسكن فيها العدالة». وتَمُرُّ الطريق المعبّدة إلى هذا التوضيح عبر التأويل الشمولي للأحلام بحياة أفضل، وهي الأحلام التي قال لينين عنها إنَّها تسحبنا إلى الأمام.

لمحة عن غنوصية ثورية:
«روح اليوتوبيا»

أشار الكتاب الذي وضعه بلوخ خلال الحرب الكبرى ونشره سنة 1918 بعنوان **روح اليوتوبيا** *Geist der Utopie*، في ذلك الحين، إلى البُؤرة التي سيتركّز فيها كلّ فكره اللاحق: «*Incipit vita nova*!»[3]. ونواته الصلبة مؤلّفة من فلسفة الموسيقى (EU، 51 ـ 192) التي اعتمد في تأويلها على موقف مضادّ للتأويل الميتافيزيقي الذي اقترحه شوبنهاور. إنَّ المقطوعات الموسيقية الكبرى، بدلًا من أن تكون تعبيرات صافية عن الإرادة، تسمح لنا بـ «إلقاء نظرة من داخل نوافذ العمل الفنّي على المشاهد المُحيطة بها» (EU، 147). ومن داخل موسيقى

(3) Ernst BLOCH, *L'Esprit de l'utopie*, trad. Anne-Marie Lang et Catherine Piron-Audard, Paris, Gallimard, 1977, p.11 (abrégé: EU).

بيتهوفن وفاغنر على الخصوص تسمع أصداء عالم لم يوجد بعد كما «تظهر رغبة تشي بعطش لم ينطفئ بعد على هذه الأرض» (EU، 189). إنَّ الموسيقى، بإعطائها إيانا «عربونًا للحياة الآخرة» و«يقينًا بوجود قوة مُتعالية بين السماء والأرض» (EU، 190) تعوّض غياب العرّافين والمتنبّئين: إنَّها تؤدّي دور «عرّافة صوتية» حقيقية (EU، 195).

ولكي نفهم ونفسر ما نستمع إليه في «حفل الموسيقى الهادئ» (EU، 198)، على الفلاسفة أن يبتكروا «ميتافيزيقا للاستشعار واليوتوبيا» (EU، 189) غير موجودة بعدُ. إنَّ الموسيقى تصل روحنا باليقين الصلب: «أنا موجود لكي أخلق وأُبدع» (EU، 205). ويتضاعف هذا باليقين الغامض بأننا لسنا في مستوى ما ننتظره وما يُنتظر منّا: «في حياتنا الباهتة الكالحة بغرابة شيء مُهمّ ليس على ما يُرام» (EU، 207). ويُشبه حكم بلوخ على عصره، من بعض النواحي، حُكم نيتشه. لقد دخلنا حقيقة في عصر العدمية الذي يُوشك أن يقودنا إلى اليأس. والدواء الوحيد لهذه العدمية هو أن نتعلّم مجدّدًا أن نحلم وأعيُننا مفتوحة. ولا نكتفي بالقول إنّ هذه الأحلام اليقظة الواعية ليست ممنوعة علينا، «لأنَّ كلّ ما هو موجود له برجه الطوباوي في الدم» (EU، 210)، بل إنّ هذه الأحلام ضرورة لا غنى لنا عنها الآن أكثر من أيّ وقت مضى.

لكن هل تسمح لنا الفلسفة الحديثة المتحدّرة من كانط وهيغل بأن نتوفّر على مثل هذه الأحلام؟ جواب بلوخ هو النفي. فلأسباب مُتعارضة ومُتكاملة سدَّ هذان الفيلسوفان الأُفق أمام «فلسفة طوباوية» (EU، 250): سَدَّ كانط الأُفق لأنَّ مطلب الكمال الأخلاقي ليس له حدّ زمني؛ وسدّه هيغل لأنَّه يَنوطُ بالفيلسوف مهمّة واحدةً هي فهم ما حدَثَ، فهم ماهية *Wesen*ما - قد - كان في ذاته *Gewesenheit*.

من هنا تنبُعُ ضرورة إعطاء صيغة للسؤال «الذي يتعذّر بناؤه» والذي تطرحه علينا الموسيقى والفنّ عمومًا. إنَّه السؤال عن مدى كون التوتّر تجاهَ ما ليس موجودًا بعد، وهو ما يتجلى منذ اللحظات الأُولى في حياتنا من غير أن يُرضينا، غير ذي معنى، أو هوًى بلا جدوى في النهاية. وإذا كانت العناصر النظرية للإجابة قد توافرت على يد ماركس والفكر الاشتراكي، فإنَّ بلوخ لا يشكّ أبدًا

في أنّ الجواب كان قد استشفّ واستبق في علم الأُخرويات وفي رؤيا القدّيس يوحنا لنهاية العالم، أي في النصوص اليهودية المسيحيّة. وتُبيّن لنا رؤى المتنبّئ باتموس (Patmos) أنّ «أورشليم السماوية» ستهبط يومًا على الأرض، «مُزدانة كالعروس»، وهذا يعني، بحَسَب ما يُبرزه بلوخ، أنَّها لن تهبط بصفتها مذبحًا للقرابين ولا بصفتها عرشًا للنعمة الإلهية (EU، 263).

روح اليوتوبيا وبطلها الدِّيني:
- تـومـاس مونتسر -

بعد وقت طويل على ظهور الكتاب الأخير من الكتاب المقدّس المسيحي، كان لأحدهم رؤيا مُشابهة عكف على ترجمتها بالأفعال من غير تأخّر: إنَّه الإصلاحي الألماني توماس مونتسر (T. Münzer) (1490-1529)، الخصم الكبير للُوثر، وهو رئيس فرقة من المعمدانيين أدّت توقّعاته المُلتهبة لِقُرب نهاية العالم إلى جعله مِن أهمّ المحرّضين على ثورة الفلّاحين. هذه الشخصية التاريخية أتاحت لبلوخ فرصة لتحليل روح اليوتوبيا تحليلًا عمليًّا في ظرف تاريخي محدّد؛ فإليه أهدى كتابه الثاني عام 1923: **توماس مونتسر، لاهوتي الثورة**[4].

ويُتيح لنا بيان براغ ضد البابويين (1521) لمونتسر فهم الأهمية التي يَضْرِفُها بلوخ إلى هذه الشخصية المجهولة عمليًّا في أيامها. ففي حين لم يرَ فيه الماركسي كاوتسكي (Kautsky) سوى «عيّنة صغيرة من تصوّف قِيامِيٍّ»، رأى ترولتش الناطق الرسمي باسم «دين انتفاضة العامة ممّن يعيشون على فُتات الروحانيات»، وتعرّف بلوخ في هذا «الثائر داخل المسيح» (TM، 25) الذي يُمكن أن تُسمّيه كذلك «لاهوتي المطرقة»، ممثلاً نموذجيًّا لـ «الغنى الموضوعي في الحلم الواعي» (TM، 23). وقد عرض في فلسفة التاريخ والدِّين سيرة حياة هذا الممثّل لحركة **الحالمِين** *Schwärmer** التي كانَ أحد شعاراتها «Babel,

---

(4) *Thomas MÜNZER, théologien de la Révolution*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Julliard, 1964; rééd. 10/18, 1975 (abrégé: TM). وبشأن الأبحاث الحالية عن توماس مونتسر، انظر: Gottfried SEEBASS, «Thomas Münzer», *TRE*, nº 23, p.414-436.

(*) صفة أطلقها عليهم الإصلاحيون. [المترجم]

أي: (الكتاب المقدس، والثرثرة، وبابل) Babil, Bible، وينبغي عزل كلّ هذا في زاوية صغيرة والتواصل مع الله» (TM، 28).

وكانَ مونتسر، في نظره، ممثّل تراث ديني دفين ومجهول ينبغي البحث عن جذوره في الكتاب المقدّس لدى أنبياء العهد القديم وفي التيارات القِيامِيَّةِ (TM، 58) الممتدّة في التيارات الألفيّة، والغنوصية، والإشراقية، والصوفية. وأحلامهم الواعية توافق فكرة بلوخ نفسه عن التاريخ، وهي فكرة وجود حلقات مُتواصلة من الانتفاضات التي كانت الحصة الكبرى فيها للذين تجرّؤوا على رفع شعار «**القيامة الآن!**». كانت رؤاهم وأفعالهم تكشف عن «جوهر الأمر، وهو الوعي الحيّ الدائم لِما لم يأتِ بعد، لِكُلِّ ما تصبو إليه في الأبد، لِلسُّبُلِ التي لم تُعرف بعد والطُّرق التي لم تُشقّ، والتي علينا أن نسير عليها قُدمًا» (TM، 24).

وقدّم لنا بلوخ، في شخص مونتسر، الوجه الآخر لـ **عصر النهضة**، **مُمَثَّلًا** بالرحّالة الروّاد الذين كانوا، مثل كريستوف كولومبوس (Christophe colomb)، مُكتشفي «اللّامتناهي الجديد لـ **الرجاء الإنساني**» (TM، 87)، والذين انطلقوا بحثًا عن قارة أُسطورية أخرى غير **أتلانتيس** تحمل اسم «**مملكة الله** فوق الأرض». لقد قدَّم لنا بلوخ أكثر من عَرْض وصفي لسيرة شخصية تاريخية، إذ قدّم النَّمُوذَج المثالي لِعَرّاف قِيامِيٍّ حرّكته فكرة واحدةٌ ثابتة هي فكرة بلوخ نفسه أيضًا؛ وقد اكتشف لدى مونتسر خلف العوارض التاريخية «فكرة ظلّت دائمًا حيَّة لم تختنق تمامًا داخل محيط من الحقد والظلم، شرارة حاضرة في كلّ مكان، منقولة عبر سلسلة شريفة من التراث السرّي الذي ينطلق من حقل اليوتوبيا الداخلي ومن روحانية **مملكة الله**، اللذين ليسا سوى فكرة كلّية واحدة مخصّصة للتاريخ البشري» (TM، 147).

وفي مُقابلةِ الطوباوي مونتسر وقف الأيديولوجي لوثر الذي حثّ الأُمراء على خنق ثورة الفلاحين بالدم، وهو ما استجابوا له بسرعة. فباكرًا جدًّا، عثر بلوخ إذن على بطله وعلى بطله المضادّ اللذين حَدَّدا تحديدًا كبيرًا قراءته لتاريخ الأديان. ومن نافلة القول التذكير بالجهة التي كان يميل إليها: الثورة المُعادية للبابوية التي اضطلَعَ بها لوثر لم تكن جِهة أثيرة لديه. لقد دمّر لوثر تراتبية الآباء والبابوات والكهنة، لكنه أخلى المكان لآخرين مارسوا القمع بالسيف والسوط. وبإزاء الطاعة والعبودية للسلطة الزمنية التي دعا لوثر إليها ومجّدها، رفع بلوخ

شعار مونتسر التحريضي المُثير: «كونوا شُجعانًا كما لم تكونوا قَطُّ!» (TM، 257). ويكفي أن نَقرأ الكلمات الأخيرة في الكتاب لنقِفَ على مدى تبنّي بلوخ هذا الشعار، بعدما أدمج رؤيته الخاصة لِـ «الطوباوية التي يستحيل اقتلاعها» (TM، 306) داخل «تاريخ الثورة الطويل الموجود 'تحت الأرض'» (TM، 305) وقد كان من رُوّادها إخوة الڤالليه Vallée، والتقويون الكاثار les cathares، والڤودوا les vaudois، والألبيجوا les albigeois، والأب يواكيم دو كالابر (l'abbé Joachim de Calabre)، وإخوة الإرادة الطيبة les frères du bon Vouloir، وإخوة العقل الحر ,du libre Esprit، وإيكهارت (Eckhart)، والهوسيون les hussites، ومونتسر والمعمدانيون Münzer et les baptistes، وسيباستيان فرانك (Sebastian Franck)، والإشراقيون les Illuminés، وروسو وروحانية كانط العقلانية Rousseau et la mystique rationaliste de Kant، وويتلينغ (Weitling)، وبادر (Baader)، وتولستوي (Tolstoï).

عالم جديد للمعقولية: الرجاء

بعد خمسة عشر عامًا، عشية الحرب العالمية الثانية، بدأ بلوخ، بعد أن هاجر إلى الولايات المتحدة الأميركية، بتحرير كتابه الفلسفي الأهم: **مبدأ الرجاء**(5)، وقد أَقَرَّ بأنَّ أعماله في مرحلة الشباب عن روح اليوتوبيا ومونتسر كانت لا تزال تحمل بصمات رومنطيقية ثورية تُعوزها الدقة المفهومية. وكان إسهامُهُ الأصيل في فلسفة الدِّين قد قامَ على خلفية مُحاولة رفع الرجاء إلى مقام المبدإ النهائي للمعقولية، وهو أمل كان قد شكّل أوّلَ وهلةٍ في أبعد تقدير مُكوّنًا من مكوّنات الوعي الدِّيني إلى جانب مكوّنات أُخرى. وهذا **الرجاء المُستنير** *docta spes* (PE، 5؛ I، 17)، هذا الرجاء الواضح المتبصّر، لا يسمح فحَسْب بفهم جوهر الدِّين وتفسير كلّ تجلّياته فحَسْب. فهو يستند إلى أنثروبولوجيا فلسفية تحدِّد الإنسان بصفته الحيوان الطوباوي بامتياز، وهو يُحيل على أُنطولوجيا عامة لا تكتفي بأن تجعل الأمل تحديدًا أساسيًّا للوعي الدِّيني، بل كذلك مبدأ نهائيًا

---

(5) *Das Prinzip Hoffnung*. vol. I-III, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1973; trad. Françoise Wuilmart: *Le Principe Espérance*, vol. I-III, Paris, Gallimard (abrégé: PE).

للمعقولية يُتيح لنا تفسير الحقيقة إجمالًا بأنَّها سيرورة دينامية تنسحب إلى الأمام بلا توقّف.

والفلسفة التي علمت دائمًا أنَّ التفكير يعني التخطّي والخَرْق، عليها أن تتعلّم مجدّدًا كيفيَّة الرجاء، أي كيفيَّة عدم فَصل الأسئلة الآتية: «من نحن؟ ومن أين أتينا؟ وإلى أين نحن ذاهبون؟» عن السؤالين الآتيين: «ماذا ننتظر؟ وما الذي ينتظرنا؟» (PE، 1؛ I، 9). والحال، أنَّ الرجاء لا يمتّ بقرابة فقيرة (ساندريلّا) إلى الفلسفة التقليديَّة فحسبُ؛ حتى هناك حيث كان الرجاء يشكّل مادة تفكير فلسفي، فهو يظهر في أغلب الأحيان بصفته تعبيرًا عن قدرات خادعة في المخيال، كما رأينا ذلك لدى اسبينوزا. إنَّه يشكّل، بحَسَب بلوخ، أرضًا للفلسفة تكاد تكون غُفلًا: «إنَّ الرغبة *desiderium*، الميزة الشريفة الوحيدة لدى كلّ البشر، لا تزال بِكرًا. وما ليس في الوعي بعد، ما لم يحدث بعد، مع أنَّه يَفْعم عقول كلّ البشر وأُفق كلّ الكينونة، لم يجد بعد حتّى صياغة ولم يُستوعب في مفهوم» (PE، 4؛ I، 12، .trad. mod). هذه الثغرة هي التي سعى بلوخ إلى سدها في كتابه **مبدأ الرجاء**، واضعًا نُصب عينيهِ مُهمّة إبراز الخِزانة الضخمة للمُمكنات اليوتوبية الموجودة في كلّ مكان من العالم.

واكتسى بحثه، من الخارج، شكل «موسوعة رجاءات» ضخمة (PE، 16؛ I، 27) من مختلف تعبيرات الوعي الطوباوي؛ ولا يعدو الأمر كونه جَردًا مستفيضًا لمُجمل الأحلام الاستباقية التي أنتجتها البشرية. وقد انطلق من استحضار «الأحلام النهارية الصغيرة» المصاحبة لمُختلف أعمار الحياة البشرية، من الطفولة إلى الشيخوخة ومرورًا بالمُراهقة. ثم طوّر بلوخ، بعد ذلك، تحليلًا للوعي الاستباقي الذي يوفّر أساسًا أنثروبولوجيًّا وأُنطولوجيًّا لتصوّره للرجاء الذي رفعه إلى مستوى مبدإ المعقولية النهائي. والقسم الأخير من الكتاب يستعيد جَردَ تعبيرات الوعي الطوباوي، مركّزًا على الصور المرآوية التي تصلح أن تكون دعمًا لأحلام الهرَب من الواقع، وواجهات المَحالّ والحكايات حتى السينما والمسرح مرورًا بكاتالوغات وكالات السفر. هذه الأحلام بعالم أفضل، استبُدلت، على صعيد أكثر إعدادًا، باليوتوبيات الطبية، والاجتماعية، والتقنية، والفنّية، والفلسفية التي تسعى، على غرار ما فَعَلَ توماس مور (T. More)، إلى منح الصلابة والثبات لرؤية عالم بديل أفضل من الذي نعيش فيه اليوم.

ولم يبقَ سوى اجتياز خطوة أخيرة، لنتساءَلَ عن الشروط التي يُمكن أن تتحقّق فيها أحلام لجنّة Eldorado أسطورية يمكن أن تتحقّق هنا والآن. «يُريد الإنسان أخيرًا أن يدخل هنا والآن *hic et nunc*، أن يُصبحَ هو نفسه، يريد أن يعيش فعلًا في امتلاء اللحظة لا في انتظار مُستقبل بعيد. والإرادة الطوباوية الحقيقية ليست أبدًا تطلّعًا لانهائيًا، بل إنّها، بعكس ذلك، لا تبحث عن المُباشر، وتريد أن يكون اللّاتملّك الذاتي لوجود المرء وكينونته هناك مكشوفًا، ومُوضحًا، ومغمورًا بسعادة وافية» (PE، 15؛ I، 27-28). وما لا يبدو، في النظرة الأولى، سوى الحُلم بمكان آخر يستحيل بلوغه، ينبغي أن يُفضي إلى هُويّة جديدة وأن يعثر على مكانه وأرضه الموعودة.

وقد تركّزت قائمة صُوَر الرجاء التي ابتدعتها البشرية لتحدّي الموت في مظاهر الرجاء التي يُولّدها الوعي الدِّيني. «الموت، وإلّا فأين يكون انتصارك؟»: ذاك هو التحدّي النهائي الذي ينبغي أن يُواجهه الرجاء؛ وذاك هو أيضًا التحدّي الذي أراد أن يُواجه الدِّين. «كلّ الأخبار السارة عن الخلاص التي يتشكّل منها المتخيّل الدِّيني تبلغ ذروتها في الأساطير التي تقف في وجه الموت والقدر: أخبار وحكايات عابرة وكذلك أُخرى ذات نواة إنسانية تتطلّع آخر الأمر إلى الفداء الذي يخلّصنا من الألم، كما تتطلع إلى حرية 'مملكة الله'» (PE، 16؛ I، 26، trad. mod.).

«ماذا ننتظر نحن؟»: الإنسان حيوان طوباوي.

الإنسان، هذا الحيوان العاقل، هو أولًا حيوان «طوباوي». وهو يرى أنّ أفعال العيش، والتفكير، وتخطّي الحدود تحمل المعنى نفسه. فحيث تُوجد حياة، تُوجد غرائز وحوافز. ويُعرِّفُ بلوخ، على طريقة فرويد، الإنسان بأنّه كائنٌ غريزي. لكنه، بدلًا من أن يُشير إلى الرباط التأسيسي القائم بين الغريزة والرغبة، يشدّد على واقع أنّ الرغبات (*Begierden*)، حالما تصير واعية، تتحوّل إلى أُمنيات (*Wünsche*): «ليس الإنسان قادرًا على أن يرغب فحَسْب، بل هو قادرٌ على أن يتمنّى أيضًا. والأمنية أوسع من الرغبة كثيرًا، وأغنى بالألوان» (PE، 50؛ I، 63).

وتُحدِثُ أُطروحة بلوخ الأنثروبولوجيّة الأساسية، التي تجعل الإنسان حيوانًا متمنّيًا أكثر منه حيوانًا راغبًا، قطيعةً مع أهمّ مُمثّلي التحليل النفسي، سواءٌ أتعلّق الأمرُ بمفهوم الليبيدو الفرويدي، أم بنظرية يونغ (Jung) في النَّموذَج المثالي، أم

بنظرية أدلر (Adler). أمَّا يونغ، فهو ليس في نظره سوى تلميذ ضالّ و«فاشي صغير» من إنتاج فرويد. وغالبًا ما يكونُ فرويد هو الذي يُعَدُّ خصمًا جديرًا بالتقدير، ذلك أنَّ السؤال النقدي هو المُتعلّق بمنزلة اللّاوعي. إنَّ اللّاوعي الفرويدي لا ينطوي، في نظر بلوخ، على أيّ شيء جديد، بل ينطوي على قديم مجهول ومكبوت، كما أنَّ اللّاوعي في التحليل النفسي «**ليس أبدًا ما لم يدخل بعد في الوعي**، وهذا عنصر متدرّج إلى الأمام في حين أنّ اللّاوعي متدرّج إلى الخلف في تراجع ونكوص» (PE، 61؛ I، 75). إنَّ اللّاوعي المتدرّج إلى الأمام هو ما يسعى بلوخ إلى تعريفه، مُتهمًا التحليل النفسي بإغفال الدور الأساسي للجوع.

فالجوع غير المُشبع هو السند الأساس لكلّ أُمنياتنا. فهو يؤدّي إلى تصنيف للانفعالات الأوّلية إلى مجموعتين أساسيتين: الانفعالات **المُمتلئة** أو المُشبعة (الحسد، والطمع، والاحترام، إلخ)، والانفعالات **الانتظارية** أو الترقّبية أو الاستباقية (القلق، والخوف، والرجاء، والإيمان) (PE، 82؛ I، 96). وهذا التنميط يسمح بأن ينقل إلى خانة الرجاء ما يصنّفه هايدغر في خانة القلق: إنَّه الأكثر أهمية من بين الانفعالات الانتظارية، أي **التبرّم، والحقد**، *Grundstimmung*، وهو الحال الوجداني الأساسي الذي يفتح الإنسان على كلّ ما في الكينونة، كاشفًا أمامه أوسع الآفاق المُمكنة: «الرجاء، هذا التأثير المُضادّ للقلق والخوف، **هو الأكثر إنسانية من بين كلّ الانفعالات، وهو ليس مُتاحًا لغير البشر، كما أنَّه مُتمحور، في الوقت نفسه، على الأُفق الذي هو أكثرُ الآفاق اتساعًا وضياءً**» (PE، 83-84؛ I، 97).

ويتحقّق هذا الانفتاح تحقُّقًا ملموسًا من طريق أحلام اليقظة (*Tagträume*)، ويؤدّي التمييز بين أحلام اليقظة وأحلام النوم دورًا بارزًا في أنثروبولوجيا بلوخ. فأحلام النوم انبعاثات من حيوان الرغبة التي ينبغي تركها للتحليل النفسي. أمَّا الأحلام النهارية التي تعبّر عن أمنيتنا بحياة أفضل، فهي شأن مُختلف تمام الاختلاف. ففي حين تستخدم الهذيانات الليلية بقايا الحياة النهارية وتشوّهها، يبدو العكس غير صحيح: «الحُلم الواعي اليقظ ليس تمهيدًا للحُلم الليلي» (PE، 96؛ I، 109). أو يُعَبَّرُ عن ذلك تعبيرًا مجازيًّا فيُقال: «القصر في إسبانيا ليس

غرفة الانتظار في المتاهات الليلية، بل ينبغي عَدّ هذه الأخيرة سردابًا سُفليًّا للقصر الذي يُبنى في وضح النهار» (PE، 98؛ I، 111).

فالقصور في إسبانيا هي، بلا شكّ، التي كان لها موقع مميز لدى بلوخ. وفي هذا النوع من التخيّلات (أو الرؤى التي قد تكون كلمة أدَقّ)، لا وجود لمُضايقة تتميّز بها الأحلام الليلية التي قد تصل إلى حدّ الكابوس. أمّا في التخيّلات فيظلّ المرء سيّد نفسه، لأنَّ الأنا لا تكون فيها ضعيفة. وقد قدّم بلوخ الدليل على هذا الفَرْق بمُقارنة تحدّث فيها مطوّلًا عن مشروعه: يُمكن مقارنة تأثيرات الأحلام الليلية والنهارية بتأثيرات الأفيون والحشيشة (PE، 99؛ I، 112).

والفَرْق الثالث الذي يحمل أكثر من معنى هو أنَّ الأحلام الليلية تحجزنا داخل حقل خاصّ جدًّا وحميمي، في حين تبغي أحلام اليقظة عالمًا أفضل مع الآخر ولأجله، وهي لا تسمح بالتواصل فحَسْب، بل غالبًا ما تطلبه من الكينونة. وفي هذا السياق، أدخل بلوخ مُقارنة أُخرى سنرى لاحقًا أهميتها في فلسفة الدِّين لديه: أحلام النهار أقرب إلى هذيان المُصاب بالبارانويا ومكائده منها إلى هذيان المُصاب بفُصام الشخصيَّة (PI، 104؛ I، 117). إنَّها انبعاثات وتعبيرات «البومة الملتهبة لمينرڤا المجنونة، وإن كانت راغبة في إضاءة أشعة الفجر الآتي» (PE، 105؛ I، 118، trad. mod.).

والعلامة الرابعة المميّزة لأحلام اليقظة تُعارِضُ نظرية التسامي الفرويدية، لأنَّها تقتضي الانتقال إلى الفعل: «المخيّلة النهارية، تمامًا كما الحُلم الليلي، تنطلق من الأُمنيات، لكنها تُلاحقه جذريًّا حتى النهاية، وهي تُريد بلوغ المكان الذي تتحقّق فيه» (PE، 107؛ I، 121، trad. mod.). فهي، لهذا، لا تحتاجُ إلى أن تُنبَش أو تؤوَّل، بل تحتاجُ إلى أن تُنقّى، وتصوَّب، وتصير ملموسة (PE، 111؛ I، 125).

وانتقد بلوخ، للسبب نفسه، بشدّةٍ التصوّر الهايدغري للقلق بصفته حالةً وجدانية أساسية؛ والرجاء، عندَهُ، أكثر من مجرّد حالة وجدانية أساسية لـ الدازين (*Dasein Grundstimmung*)؛ يجد نقيضه في اليأس. إنَّ فينومينولوجيا الأحلام النهارية توفّر أساسًا أنثروبولوجيًّا مُختلفًا لتفسير تقدّم الذات الذي يجعله هايدغر

التحديد الأساسي لكينونة الوجود، في الوقت الذي يُعارِضُ فيه اللّاوعي الفرويدي: إنَّه «ما قبل الوعي» بمعنى ما لم يصرْ وعيًا كاملًا بعد، أي استشعار الجديد وحَدْسه. وفي هذه الحالة تصير الرغبة الطوباوية هي أكثر الخواصّ أساسية من بين كلّ الخواصّ البشرية. وما قبل الوعي هذا، الذي يُمكن أن نُسمّيه أيضًا «المخيال الاستباقي»، له قدرة خلق مميّزة معروفة بنمطياتها الثلاث: الحضن، والإيحاء، والتفسير المعقّد.

فما الشروط التي تسمح لما قبل الوعي الآفل بصُوَر مُتفاوتة بأن يتحوّل إلى وعي وإلى معرفة؟ مُنذُ اللحظة التي يُصبح فيها 'ما لم يُصبح وعيًا بعد' واعيًا لِفعله، وتُصبح مضامينه مادة للمعرفة والعلم، يُمكن الحديث عندئذٍ عن «وظيفة طوباوية» (PE، 163؛ I، 177). هذه الفكرة التي تحمل صدى قول ماركس: «سيظهر عندئذٍ أنَّ العالم يمتلك منذ زمن بعيد الحُلم بشيء ليس عليه أن يمتلك غير الوعي لَهُ ليمتلكه حقيقة» (PE، 177؛ I، 190)، تحكم كلّ أفكار بلوخ اللاحقة. وتقضي المُهمّة النقدية بتمييزها من الوظائف المتقاربة والمُتعارضة لـ **الأيديولوجيات** التي تُضفي المشروعية، ولـ **النماذج البدائية** المرتبطة بالتكثيف، ولـ **المُثُل العليا** المتصلة بالكمال، ولـ **المجازات والرموز** المركّزة على معانٍ ودلالات وقِيَم (PE، 169؛ I، 182).

«ما الذي ينتظرنا؟»: أُنطولوجيا ما «ليس بعد».

السؤال الحاسم هو: هل للوظيفة الطوباوية مُرتكز في الكينونة نفسها، بمعزل عن المكانة الأساسية التي تحتلّها في الأنثروبولوجيا؟ إننا ننتقل من الأنثروبولوجيا إلى الأُنطولوجيا مع أُطروحة «أنَّ «ما ليس وعيًا بعد» في مُجمله هو التصوّر النفسي على جبين عالم ما لم يُصبح بعد في عصرٍ ومُحيطه» (PE، 143؛ I، 156). ولأنّ الإنسان كائن غير مكتمل، تُشَكِّلُ الأحلام النهارية الزبد الذي تخرج منه الزهرة Vénus بين وقت وآخر. والشيء نفسه يَصْدُقُ على العالم والحقيقة إجمالًا. والمُقابل الموضوعي للرجاء هو عالم لا يزال في طور الصيرورة، غير مُكتمل، وواقع في سيرورة مُستمرة: «ما من شيء سيتخذ الصورة الجديدة التي تُقاد بالأمنية لو كان العالم مغلقًا، ولا يتكوّن إلّا من وقائع جاهزة،

ونهائية، ومكتملة، بل لا يتكوَّن العالم إلّا من سيرورات أي علاقات ديناميّة لم يُحرز **الصائر** (الذي صار) بعد انتصاره النهائي فيها» (PE، 225؛ I، 237).

إنَّ بلوخ، بعدما انفتح على المسائل الأُنطولوجيَّة، راح يهتمّ باستخراج مقولات توجيهية من «أُنطولوجيا ما ليس بعد». إنَّها المقولات «المناضلة» سواء أكانت نظرية أم عملية لـ «**الجبهة**» و«**الجديد**» و«**النهائي**». وفي هذه الأُنطولوجيا يُصبح الممكن أكثر واقعية من الواقع الذي تقدّمه لنا «عبادة أوثان الوقائع المزعومة» (PE، 256؛ I، 268، .trad. mod)، وهو ما يتجلّى في التجريبية المحدودة. ويعترض بلوخ على هذه التجريبية وعلى صُوَرها المختلفة بأُطروحته الذاتية التي مفادُها أنّ «اليوتوبيا الملموسة موجودة في أُفق أيّ واقع، والإمكان الواقعيّ يشدّ إلى أقصى درجةٍ الميول الكامنة الدياالكتيكية المفتوحة» (PE، 258؛ I، 269-270).

والقسم الأُنطولوجي الخالص من كتاب مبدأ الرجاء يكتمل ويختتم بشرح مطوّل لأُطروحات ماركس الإحدى عشرة عن فيورباخ (PE، 288-334؛ I، 301-344)؛ إذ يوزّعها بلوخ على ثلاث مجموعات: واحدة تتعلّق بنظرية المعرفة (5، 1، 3)، وأُخرى تتعلّق بالأنثروبولوجيا والتاريخ (4، 6، 7، 9، 10)، واثنتين تتناولان العلاقة بين النظرية والمُمارسة (براكسيس) (2، 8)، وهي تبلغ الذروة في الأُطروحة الأخيرة الحادية عشرة: «لم يكن همّ الفلاسفة سوى تأويل العالم بطرائق مُختلفة، لكن المُهمّ هو تغييره» (PE، 319؛ I، 331). ويذكّر بلوخ، بِحق، بأن هذه الأُطروحة لا تستهدف الفلسفة بحدّ ذاتها، بل تستهدف ورثة هيغل من أمثال باور (Bauer) وشترنر (Stirner). وهي لا يُمكن أن تختزل في منظور براغماتي يضحّي بالنظرية على مذبح التطبيق العملي المنفعي، بل هي توفّر لبلوخ رافعة أرخميدس التي تُتيح له اقتلاع العالم من جذوره لتفتحه على امتلاء **ما ليس بعد**، من خلال مزج الماء بالنار، والحاضر وعتماته من جِهة، بالوضوح الكبير في المستقبل الطوباوي من جِهة أُخرى. «لا شيء يصلح في مُواجهة اليقين الطوباوي إلّا يوتوبيا متورّطة في هربٍ لا نهاية له؛ لذلك، لا تنتهي الأماني اللّامتناهية إلى شيء، بل هي تتغلّف في عملية مُطاردة تقود إلى الجحيم. ومثلما ينبغي أن تأتي وقفة فتضع حدًّا لتعاقب لحظات هاربة ولذّات عابرة، كذلك ينبغي أن يحلّ الحاضر محلّ اليوتوبيا، أو في الأقل أن

تنطوي اليوتوبيا على حاضر طوباوي أو حاضر طموح *in spe*؛ إنَّ ما ينبغي بلوغه في نهاية المطاف، حينَ لا تعود ثمة ضرورة لأية يوتوبيا، هو **الكائن الأسمى** الشبيه باليوتوبيا» (PE، 366؛ I، 377).

إنّ كلّ فلسفة بلوخ تنبني على رهانَيْن شِبه باسكالِيَّيْنِ، يُقيّدان رهان أن تُصبح نقطة أرخميدس هذه محلًّا يُمكن بلوغه فعلًا، بدلًا من أن تظلّ نقطة هربٍ تبتعد كلّما تقدّمنا، ورهان ألّا يُصبح «**مبدأ الرجاء**» ظلًّا لـ «اللّانهائي السيئ» الذي أشار إليه هيغل. وهاهنا بالتحديد يطرح السؤال عن معرفة الشروط التي يُصبح معها «اللّامكان» *(u-topos)* وطننا و**مملكتنا الإلهية**، وهنا بالتحديد تنتبه فلسفة بلوخ إلى الدِّين وتجلّياته. إنَّه يتناول ذلك تحديدًا وحصرًا في ضوء السؤال عن مدى إمكانِ الأملِ الطوباوي أن يوفّر لنا مُعادل **الخير** الأسمى، «هُويَّة مخبوءة في الأساس المُظلم لكلّ الأحلام الواعية اليقظة، ولكلّ الآمال وكلّ اليوتوبيات، هُويَّة تتشكّل منها، في الوقت نفسه، الخلفية الذهبية التي ترتسم عليها كلّ اليوتوبيات الملموسة» (PE، 368؛ I، 379).

الهوية الطوباوية: الدِّيـن

الإرث الهيغلي والفيورباخي.

قبل أن ننتقل مباشرة إلى صفحات مبدأ **الرجاء** التي تُعالج موضوع الدِّين، لننقُلْ كلمة عن الطريقة التي اختارها بلوخ لمُواجهة تراث فلسفة الدِّين. فثَمَّةَ اسمان هنا كان لهما أثرٌ حاسِمٌ: هيغل وفيورباخ.

1. من هيغل عندَ بلوخ؟ للإجابة عن هذا السؤال، ينبغي تحليل المؤلّفات والنصوص الكثيرة التي خصَّص له فيها تحليلًا مفصّلًا. أما ما يتعلّق بفلسفة الدِّين الهيغلية، فالجواب بشأنها لا يترك ظلًّا للشكّ: هيغل عندَ بلوخ هو، بدرجةٍ كبيرةٍ، هيغل عندَ فيورباخ. هذا ما يُمكن أن نتثبّت منه عند قراءة الفصل المخصّص لفلسفة الدِّين *Religionsphilosophie* الهيغلية في كتابه **الذاتي - الموضوعي** *Subjekt - Objekt*[6].

(6) *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1972 (abrégé: SO).

وفي البداية، سحر هيغل بلوخ عندما ندَّدَ بالشعور بالتبعية المُطلقة، الذي قد يُناسب الكلاب (SO، 315). إنَّ إقصاء الديانة التي تُرَسِّخُ كلّ أشكال الخنوع يُوازي تعرية وَهْم فكرة العالم الآخر، وهو ما يتحقّق في التأويل الهيغلي للمسيحية. والنصّ الهيغلي، الذي يقول إنَّ معرفة الإنسان بالله تُطابِقُ، داخل الدِّين، الصورةَ التي يكوّنها الله لِنفسه في الإنسان، يعني، عندَ بلوخ، أنّ الإنسان هو حضور الله على الأرض. ومثل هذا الحضور، يُضيف متأثّرًا بفيورباخ، «يبدّد سماء العالم الآخر، ويجرّده لمصلحة ما يملكه العقل الحرّ من معلومات عن أعماقه الخاصة به» (SO، 322).

وهو يرى أنّ هيغل يحُلُّ السؤال المركزي في المسيحية: «Cur Deus homo» «لماذا صار الله إنسانًا»؟ بالمعنى الأنثروبولوجي في حدوده المنطقية (SO، 323). فقد قدَّرَ بلوخ أنَّ تحليل المسيحية الذي لا يكتفي بمجرّد النفي المجرّد والجاف، بل يتبنّى إرث المسيحية، ينبغي أن يبتدئ بتأمّل فلسفة الدِّين الهيغلية. ولا شكَّ في أنّه لا يُغفل أننا نجد لدى هيغل أفكارًا أخرى تجعله على النقيض من فيورباخ؛ لكن ذلك، في نظره، مجرّد حالات خروج عن العادة (SO، 328) يُمكن التغاضي عنها، بتفضيل العناصر البروميثية والهرطوقية التي يُوضحها جيدًا التفسير الهيغلي لحكاية السقوط التوراتية التي تكون فيها «أفعى الجنة يرقة لإلهة العقل، إن صَحَّ القول»[7] (so، 335).

إنّ بلوخ، بتأكيده، خلافًا لِما قد يقرّره الواقع، أنَّ الأفعى المُغوية، لا بومة مينرڤا، هي الرمز الأساسي في فلسفة الدِّين الهيغلية (SO، 336)، يعرف جيدًا أنَّ ثمة غِواية لم يقع هيغل في حبائلها: غِواية تعريض العقل المُطلق (الله) «للجّة ذعر ممكن ولنجمة رجاء مُمكن» (SO، 337). ولم يكن مُخطئًا حين عاب على التفسير الهيغلي للعهد القديم أنَّه تجنّب الحديثَ كليًّا تقريبًا عن الله المحرِّر الوارد في سِفر الخروج كما ورد لدى الأنبياء، كما أنَّه يُشير بِحَقٍّ إلى أنَّ من

(7) يستعيد بلوخ المعادلة نفسها في: *Atheismus im Christentum. Die Religion des Exodus und des Reichs*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1973, p.197-198; trad. Éliane Kaufholz et Gérard Raulet: *L'Athéisme dans le christianisme. La religion de l'exode et du royaume*, Paris, Gallimard, 1978, p.223 (abrégé: AC).

المجافاة الصارخة للحقيقة ربط المسيحية بروما لا بالنبوة في الكتاب المقدس (SO، 344). لقد كان على هيغل، بحَسَب ما اقترح بلوخ، بدلًا من العكوف على بحث تأمّلي في عقيدة الثالوث، أن يُصغي أكثر إلى صوت أفعى الكتاب المقدّس وهي تَفُحُّ: «ستكونون مثل آلهة»، وبهذا الاقتراح يكون قد ربط فلسفة الدِّين بوِجهة أُخرى ليس فيها أيّ شيء هيغلي.

2. يُعَدُّ فيورباخ، أكثر من هيغل، السلف الحقيقي لبلوخ، ولو لم يكن فيورباخ قد خصَّصَ، مثل هيغل، مساحة واسعة للإسخاتولوجيا. فالتأويل الذي اقترحه بلوخ المتعلّق بالمُحتوى الأنثروبولوجي لأُطروحات ماركس عن فيورباخ يُبيّن مدى تبنّيهِ حُكم ماركس على نواقص الاختزال الأنثروبولوجي للدِّين عند فيورباخ. والاعتراض الأساسي هو الآتي: إذا كان البشر يُضاعفون عالمهم، فليس السبب هو أنّ الوعي الراغب المتمنّي ممزّق لديهم. فهذا الوعي، ومعه العالم الدِّيني الذي يعكسه، يعتمد على تمزُّقٍ أقربَ، هو التمزُّقُ الاجتماعي» (PE، 307؛ I، 319).

والاختزال الأنثروبولوجي في الاستلاب الدِّيني لا يكون كاملًا إلّا إذا أفضى إلى نقد الأيديولوجيا. وفي العمق، رأى ماركس كما رأى بلوخ، أنّ النقد الفيورباخيّ للدِّينِ لم يتعرّضِ للمضامين الجوهرية للوعي الدِّيني؛ لأنَّه يكتفي بمجرّد إنزاله من السماء الأُسطورية ليُعيده إلى الأرض. ويزدادُ الخطر حين تستطيع المضامين التي انتُزعت الأسطرة عنها العودة إلى التأثير في البِنى الاجتماعية في العالم الدنيوي، مُحدثة فيه استلابًا أشدّ ضررًا. إنَّ فيورباخ يعرض علينا نُسخة كاريكاتورية من موعظة الجبل التي تحظر أيّ حقد على الطغاة (PE، 316؛ 320). إنَّ نقده للدِّين يحُول دون الوصول، بِحَسَب ما ذكرَ ماركس، إلى النهاية المحدَّدة التي كان سيقود إليها النقد الحقيقي: «الأمر القاطع القاضي بقلب كلّ الشروط التي تجعل الإنسان كائنًا ذليلًا، مُستعبَدًا، تائهًا، مُحتقرًا» (PE، 308؛ I، 319-320).

«الاحتمال الكبير: الموت ضد اليوتوبيا بامتياز.

في مبدأ الرجاء، يعرض بلوخ في القسم الخامس منه فلسفته في الدِّين، وموضوعها الذي يضعه بلوخ في حاشية بحثه. فالموضوع، كما تُشير إليه الصورة

المذكورة سابقًا، هو تسليط الضوء على «الخلفية الذهبية التي تنسج عليها كلّ اليوتوبيات الملموسة». وهذه الخلفية هي التي تُتيح لنا رؤية «الصُور ـ الأُمنيات في اللحظة المُستجابة»، ومنها تلك التي تتولّد من الوعي الدِّيني والتي تحتلّ مكانة خاصة جدًّا. إنّها تُشير إلى «الوطن» العجيب الذي يمضي نحوه الوعي الدِّيني والذي من غيره لا يكون سوى نسخة جديدة من «اللّانهائي الرديء» لهيغل.

وقبل أن نحلّل إسهامَ الدِّين في تحقّق الهوية الطوباوية، من المُهمّ تحديد الموقع الذي يُعيّنه بلوخ له في مساره الإجمالي. إنَّ الدِّين يتدخّل بالتحديدِ عندما يبدو أنّ المخيال الطوباوي قد انكسر على الصخرة التي هي أصلبُ الصخور، أي الموت، ناطقًا بكلمة النهاية المحتومة، ليتحوّل إلى «يوتوبيا مُضادّة بامتياز» (PE، 1297؛ III، 230). إنَّ بلوخ يُخَصِّصُ لهذا الموضوع عددًا من الصفحات مُساويًا لذاك الذي خصّصه لتحليل الدِّين، بالمعنى الدقيق. وهو في ذلك يسير على نهج فيورباخ، بحَسَب ما يظهر في إشارةٍ مباشرةٍ إلى **خواطر عن الموت والخلود** (PE، 1357، III، 290).

غير أنّه يفعل ذلك من منظور مُعاكس تمامًا. أوّلًا، لأنّه يضع نقد الرغبة في الخلود الفردي ضمن لوحة تاريخية أوسع كثيرًا من لوحة فيورباخ، ومِثلَما درس في البداية الصُور ـ الأُمنيات للحياة التامة المُنجزة التي تصوّرها لنا الأخلاق والفنّ والموسيقى، سعى إلى تسليط الضوء على اليوتوبيات الدِّينيَّة كما الدنيوية التي تتجلّى وظيفتها في انتزاع انتصارها على الموت (PE، 1301، III، 234). ولم ينتهِ فيورباخ إلى أنَّ مُواجهةَ الموت، ولو لم نؤمن بالسماء ولا بالآخرة، تستحضر «إيمانًا بالرجاء»، تحت طائلة السقوط في اليأس، أو تستدعي، بحَسَب ما هو شائع غالبًا اليوم، استراتيجيات غير موفّقة تقوم على الجحود والتمنّع.

وقد انتشرت أفكار بلوخ بفعل تأثير الفكرة الكيركيغاردية عن «الرجاء ضدّ أيّ رجاء يُتيح لنا أن نجتاز ليل اليأس الحالك». لكنه تأثّر أيضًا بتوجيه العبارة التي نطق بها رابليه (Rabelais) قبل أن يموت: «إنني أتقدّم نحو الاحتمال الكبير» (PE، 1298؛ III، 231). فإلى هذه الناحية أو تلك، إلى ناحية اليوتوبيات الدِّينيَّة عن الحياة بعد الموت، أو إلى ناحية العلاقات التي يُقيمها

الوعي الدنيوي مع الموت لكي يُعطيه معنى، يظلّ السؤال واحدًا عن معرفة اليوتوبيات القادرة على إضاءة «هذا الليل الذي لن يعقبه صباح في هذا العالم» (PE، 1299؛ II، 232).

وتظلّ أُطروحة بلوخ الأساسية على الصعيد الدِّيني هي أنَّ أيّ إيمان باستمرار الحياة بعد الموت لا يؤدّي بالضرورة إلى صراعٍ من أجل مجهود ماهية الفرد *conatus essendi* الذي لا ينجح في الانفصال عن أناه الصغرى الأنانية. إنَّ فيورباخ لم يرَ إلاَّ أحدَ وجْهَي الميدالية: أحلام الإيمان الكاذبة التي وضعت أقنعة على واقع الموت؛ لكنه أغفل الوجه الآخر: فالإيمان باستمرار الحياة بعد الموت «أضاء أيضًا هذه الواقعة بنوره» (PE، 1304؛ III، 237). والجَرْدُ الذي وَضَعَهُ، ابتداءً بطقوس الموت القديمة وانتهاءً بالرغبة البوذية في وقف كلّ الرغبات، بحَسَب ما عبّر عنه «كتاب الموتى» *Bardo Thödol* في التيبت، يُوضِحُ تعَقّدَ صُوَر الحياة بعد الموت وصُوَر الأماني والرغبات التي تتولّد منها. إنّها قائمة مُدهشة من المسَوِّغات التي يكشفها لنا امتحان هاديس (Hadès) اليوناني، وشاؤول (Shéol) اليهودي، المتعلّق بدولاب أورفيوس (Orphéos) للموت والانبعاث في عجائب إليوزس (Eleusis)، وبهجرة النفس إلى السماء في الأساطير الغنوصية، وبالفنّ المصري، التي تقدّم للبشرية الصورة ـ الأمنية لِـ «السلام في الموت» (PE، 1323؛ 256). إنَّ صلابة جثمان المومياء تَرمِزُ إلى الوجود الكامل الذي لا يلحقه شيء من التغير أو من تقلّبات الصيرورة.

إنَّها أُمنيات طوباوية أُخرى نجدها في صُوَر الكتاب المقدّس أو الصُّوَر القِيامِيَّة لِـ يَوم الحساب وبعث الموتى التي يؤدّي فيها التعطّش للعدالة والثواب دورًا ملحوظًا (PE، 1324؛ III، 257). وهناك صُوَر أُخرى كذلك موجودة في الصُّور القرآنية للآخرة التي تبدو مخصّصةً، في المقام الأوّل، للمُحاربين المُشاركين في الجهاد. إنَّ تأويلَ بلوخ للرُّؤيا اليهودية المسيحية ليوم القيامة يتضمّن بذرة الأُطروحة الأساسية التي يُبلورها ويُطوّرها في كتاب الإلحاد في المسيحية: حتى إذا كان يوم الحساب مؤجّلًا لدى معظم معاصرينا «الأزمان القيامية» فإنَّ الفكرة نفسها عن مثل هذا اليوم تحتفظ بمعناها الثوري (PE، 1331؛ III، 264)!.

وكان بلوخ يَعِي، بلا شكٍّ، صعوبة تطبيق منهجه في القراءة الطوباوية على البوذية. أفلا تربطنا الرغبة بحلقة الكرما Karma التي تُستَأنَفُ مُجَدَّدًا إلى غير نهاية؟ غير أنَّ الرغبة في التحرّر من الرغبة هي أيضًا، في نظره، يوتوبيا على درجة من القوة بحيث إنَّ اليقظة البوذية «لا صِلَة لها أبدًا بالانتصار على الموت، ولا صِلَة لها بالخلود، سواء أكان بعثًا أم حياة» (PE، 1343؛ III، 276).

إنَّ الإيمان باستمرار الحياة بعد الموت وبانبعاث الأجساد يُمكن أن يختفي من غير أن تنهار مع ذلك اليوتوبيات التي تُطلق أمام الموت تحدّي السؤال الآتي: «أين انتصارك إذن؟» هذا ما يبيّنه بلوخ في مثل التأويلات المختلفة التي ظهرت في المُجتمعات (sécularisées) المُعلمَنة؛ وينبغي، في هذا المجال أن تُفهم بالمعنى الحَرْفي عبارة «الموت الرحيم» التي اختارها لتعيين بعض الحالات. إنَّ يوتوبيات «الموت السهل» تُطابِقُ أحيانًا استراتيجيات تجميل هذا الموت، وهي استراتيجيات تُثير الشكّ نفسه الذي أثارَتْهُ الاستراتيجيات التي عزاها فيورباخ إلى المُؤمنين في عصره. فأن يتخيّل المرء نفسه ذائبًا مُنحلًا في الكلّ الكوني على طريقة فيشنر (Fechner)، أو أن يُغامر في تقمّص أو تناسخ على طريقة ليسينغ، أو أن ينام نومًا هنيئًا ونهائيًا، أو أن يدخل في ليل نديّ أقلّ ضيقًا من النهار بحَسَب ما يقترح هاينه (Heine)، فالأمر في كلّ ذلك يعود إلى أُمنيات طوباوية قوية.

والسؤال الحاسم هو مدى كون هذه اليوتوبيات ترفع تحدّي الأسئلة الجذرية التي تطرحها علينا العدمية المُعاصرة، بمعزل عن المُعتقدات المُقتبسة من مِلَل دينية غير قابلة للتطبيق. وقد ميّز بلوخ فيها أربعة أشكال، فالموت الأول تمجيد الموت البطولي من أجل قضية كبيرة عظّمها النازيون وغذّاها «حلم التخلّي عن حياة لا نتحكّم بها»، و«تصحَبُ غالبًا نشوة تبرز في صورة التباس كبير بين الحاجة إلى الحياة والحاجة إلى القتل، المُجتمعتين في نار الغيظ والحنق والهياج نفسه، بحيث يبدو الدم وهو يغلي أيضًا في الموت أكثر من أيّ وقت آخر» (PE، 1361-1362؛ III، 295). والشكل الثاني للموت يستبدل الإيمان بالله الذي قد يشفينا بالإيمان بفعالية العلم، والتعبير شبه الدِّيني عن ذلك هو **العلم المسيحي** *Christian Science*. والشكل الثالث يرتبط بـ **الطبيعة** بصفتها **كُلًا «مُفزِعًا»** كبيرًا. وبإمكاننا أن ندلّ على ذلك بمذهب **العصر الجديد** *New age* الذي لم يكن قد

وُجد بعد على الصورة المعروفة عنه اليوم، يوم كتب بلوخ **مبدأ الرجاء**. والشكل الرابع من أشكال «الموت الرحيم» يجد تعبيره في فكرة هايدغر عن «الحلّ الاستباقي» الذي يسمح **للوجود** *Dasein* ببلوغ الأصالة، متحمّلًا تحمُّلًا كاملًا مسؤولية كينونته ـ من أجل ـ الموت، ومحدودية وجوده التي لا رجعة عنها.

وما يعيبه بلوخ على هذه «الميتات الرحيمة» هو استبعادها وجه الثورة والانتفاضة، إذ ليس فيها ما يُشبه بروميثيه Prométhés، المقدّس القانوني الذي يخترق كلّ أعماله، والذي يُعَدُّ «البطل الأحمر» للثورة الاشتراكية، في نظره، هو الشهيد النَّمُوذَجي (PE، 1379؛ III، 312).

السرّ العجيب في الدِّين: يوتوبيا مملكة الله.

«**أنا لا أخدعكم**» «*Non omnis confundar*»، ذلك هو الرجاء الصلب الذي يستخرجه بلوخ من تحليله لصُوَر الموت. وقد قاده ذلك إلى إثارة السؤال التوجيهي لتأويله الفلسفي الذي تناول فيه الديانات الكبرى لدى البشرية: السؤال عن الروابط الحميمة بين اليوتوبيا والدِّين (PE، 1390؛ III، 323). ومُقاربته محكومة بثلاث فرضيات:

1. الأُولى قد يُوضحها حديث فيورباخ الساخر عن «أفضل المفسّرين للكتاب المقدّس»: «منذ البداية، كان العرَّافون المجانين/ هم المؤوِّلينَ الأوفياء الوحيدين للكتاب المقدّس على نحوٍ منسجمٍ» (PM، 235). وما كان سُخرية قاسية في فم فيورباخ تحوّل لدى بلوخ إلى «حقيقة إنجيلية». إذ رأى أنّه لا ينبغي أن ينساق التأويل الفلسفي للدِّين إلى تمييز «السويّ» من «المَرَضي». إذ ليس السؤال متعلِّقًا بمدى كون الدِّين هو «الجنون»، بل هو متعلّقٌ بالنتائج التي يُحدثها، كنتائج «جنون الصليب» التي تحدّث عنها القديس بولس. إنَّ الدِّين هو معنى العجيب الخارق الذي ينبغي على أيّ تفسير للظاهرة الدِّينيَّة أن يُخَصِّص له محلًّا: «صانع المعجزات *[der Wundermann]* جزء من الدِّين، ومن يُغفله ويسقطه لا يتعلّم عن الدِّين أيّ شيء مُرضٍ حقًّا» (PE، 1398؛ III، 331، trad. mod.).

ويدعو بلوخ الفلاسفة إلى الاهتمام، على نحو خاص، بأغرب التعبيرات، وأكثرها «تشوّشًا» (لكن لهذا أيضًا أكثرها تشويشًا!) للوعي الدِّيني. وإذا كنا على صعيد الدِّين نحلم ونهذي كثيرًا، فينبغي ألّا نَرى ذلك إشارةً إلى حالة مرض عقلي، بل ينبغي عَدُّهُ إشارةً إلى مبدإٍ طوباوي لم يكن قد وعى ذاته بعد على نحوٍ جيد. ذلك أنَّ عتمة الوعي الدِّيني البدائي، وهي الفضيحة الدائمة في ذهن العقل النقدي المتبصّر الذي لا يراها إلّا نوعًا من الظلامية، ليست عقبة حقيقية: إنَّها تمثّل، بعكس ذلك، قوة لا تستخدم كلّ طاقتها إلّا في الحركات القيامية والخلاصية.

2. الفرضية الثانية مُقتبسة من فريزر (Frazer): كلّ دِين يعود إلى مؤسّس، إلى صاحب كاريزما؛ «وما من دين نشأ على يد مجهول، أي من غير ذكر على نحوٍ أو آخَرَ لاسم المُلهِم» (PE، 1400؛ III، 333). وممَّا لا شك فيه أنَّ هؤلاء المؤسّسين قد تركوا «صورة عامة» لِكُلٍّ منهم، لكنهم، في معظم الأحيان، غابوا في ضباب الأسطورة والخرافة. ولذلك كان ينبغي انتظار موسى ويسوع ليكون لهما وجه محدّد. وليس هذا التمييز مجرّد انعكاس لوعي تاريخي أصبح أوضَحَ. وقد كان لهذا التمييز، بحَسَب تفسير بلوخ، أساس موضوعي. وإذا كان مؤسّسو الأديان قد «شقّوا العصا»، فإنَّ انشقاقهم كان مُتفاوتًا في علانيته.

وليس محض مُصادَفةٍ أن تكون صورة المؤسّسين في أديان الطبيعة أقلّ وضوحًا من صورتهم في الديانات النبوية. لقد استعاد بلوخ التمييز الهيغلي بين ديانات الطبيعة وديانات الحرية، لكن مع إعطائه معنى يُناسِبُ تعريفه لجنس الدِّين، الذي يذهب بمُوجبه إلى أنّ الدِّين ينبني في جوهره على الاختراق. ولا شكَّ في أنّه «حيث يُوجد الرجاء، يُوجد الدِّين» (PE، 1404؛ III، 337)، لكن هذه الحيوية سرعان ما تُستعاد، في أديان الطبيعة، من طريق العادة، أو تُشَوِّهُها الأيديولوجيا المُسيطرة التي تُسهِمُ في إحاطتها بهالة من القداسة. أمَّا ديانات الحرية فهي، بعكس ذلك، ديانات الاعتراض والسخط والتحرّر.

والطريقة التي يفهم بها الدِّين مؤسّسه تحدّد الفكرة التي يحدّدها الدِّين عن نفسه: «مؤسّس الديانة الديونيزوسية ذاب وتحوّل إلى زبد أمام ربه، إله الطبيعة، ومؤسّس الأسطورة الكوكبية ذوى، وحتى الخلاص الذاتي الكبير الذي جسّده

بوذا غرق، في النهاية، واضمحل في اللّاكون الذي هو النيرڤانا. وبعكس ذلك، أرغم موسى الله على أن يتبعه، ويضيء له طريق الخروج أمام شعبه، وتصرّف يسوع تصرُّفَ مُحامٍ مُدافع عن البشر وأحدث مفاجأة بالارتقاء إلى وجود مُفارق بعد ما حوّله إلى يوتوبيا مملكة الله» (PE، 1402؛ III، 335).

3. مهما تكن هذه الأُطروحة مُغرضة، فهي تحدّد أيضًا كيفيَّة استخدام بلوخ، على طريقته، فكرة «الاقتدار الإلهي» كما شرحها رودولف أوتّو. فقد رأى أيضًا أنّ تجربة المقدَّس هي تجربة الغرابة المُقلقة *tremendum fascinosum* التي نجدها في أساس كلّ تجربة دينية. فالدِّين يضعنا بالضرورة في مواجهة **«الآخر المُختلف»**، والمُهمّ، عند بلوخ، ألّا تقع هذه المُواجهة (التي تجعلنا نجتاز عتبة مُهمّة) من غير شبهة بروميثيوسية معيّنة؛ ذلك أنّ بروميثيوس، الذي هاجَمَ السماء ليخطف النار الإلهية من الآلهة، فاقَ موسى أمام العوسج المُلتهب في شهادته على فكرة بلوخ عن الاقتدار الإلهي: إنَّه **'كلٌّ آخر'** آخر تمامًا، ولن يكون لديه أبدًا فكرة كبيرة جدًّا وعظيمة جدًّا ومُحيِّرة عما هو خاصّ بالإنسان» (PE، 1407؛ III، 340، .trad. mod).

ولن يُصبح الاقتدار الإلهي بهذا المعنى مهدَّدًا بالعَلْمنة، في الأقل إذا استمرّ الحفاظ على الحيوية الطوباوية في ظل العَلْمنة، بل تعزّز «كلّما مضت **الذات**، مع مؤسّسيها الدِّينيين، بعيدًا في **الموضوع ـ الغرابة** لرب نُظر إليه مذ ذاك على أنّه وجودٌ خارجيٌّ سامٍ أو عُلوّ جليل، وبلغت مداها، كلّما شُحن الإنسان، في السماء الأرضية وفي الأرض السماوية، بخوف مهيب أمام عمق اللّانهاية» (PE، 1408-1409؛ III، 341-342). إنّها أُطروحة فيورباخ، مع فارق بسيط: «أنسنة الدِّين المُتنامية» تحدثُ بحيث «**يغتني الإنساني** *Humanum* من سرّ **الإلهي**، من سر الألوهة، التي يكتشف فيها الوعد بتأسيس **مملكة الله**، لكنّها مملكة على وفق معياره السليم» (PE، 1408؛ III، 342). وليس هناك **اقتدار إلهي** *Numinosum* غير **الاقتدار الإنساني** *Humanum* الذي لم نُقِرَّ به بعد.

معنى تاريخ الأديان.

هذه الفرضيات الثلاث تحدّد أيضًا قراءة تاريخ الأديان الذي يقترحه علينا بلوخ. وتقضي مُهمّته العامة بوضع الأُسس لـ أنثربولوجيا جديدة للدِّين، لا

تنفصل عن إسخانولوجيا جديدة للدِّين (PE، 1416؛ III، 349). ومن الزاوية الشكلية، كانت هذه المُحاولة نسخة من تحليل هيغل لصُوَر الدِّين المحدّد؛ أمّا من زاوية الموضوع، فهي تتركّز في صُوَر المؤسّسين وفي علاقتهم برسالة الخلاص. ولذلك، تُعَدُّ مقاربته تصنيفية أكثر منها تاريخية.

1. الدائرة الأُولى التي يتفحّصها هي دائرة التديّن الإغريقي التي يرفض أن يختزلها في «دين الجمال». ومنذ البداية، بحَسَب ما تبيّنه صورة قدموس (Cadmos)، نَظَرَ اليونانيون إلى مؤسّس الدِّين، وهو أيضًا بطل قائد حضارة، على أنّه آتٍ من مكان آخر، وهذا يفسّر جزئيًّا غرابة الرسالة. وأورفيه (Orphée)، مؤسّس الأسطورة الأورفية، وكذلك ديونيزوس، هما ممثّلا دين الخلاص الذي يُطابِقُ الذعر والنشوة، بِما يعني أنَّ «المخَلِّص الديونيزوسي يختفي ما إن يُكمل مهمته الخلاصية؛ وهذا الذوبان والتحوّل إلى زبد يُقَدِّمُ صورة نموذجيَّة لِلخَلاصِ الذي تحقّق في صورة غليان هائج مُزبد» (PE، 1419؛ III، 353).

وبعد ذلك فقط، اهتمّ بلوخ، تمامًا مثل نيتشه، بالآلهة الأبولونية لـ هوميروس (Homère) وإزيود (Hésiode) التي تمثّل دين الفنّ المملوء، بلا شكّ، بالثغرات والسقطات، لكنه دين تشرع فيه الآلهة بالأَنْسنة (PE، 1423؛ III، 356). سيرورة الأَنْسنة نفسها تواصلت في الديانة الرومانية؛ وتكمن خصوصيتها في أنها ضمَّت المقدّس مباشرة إلى الأمور العملية وفضائل الحكمة العملية، ولكنها تُطابِقُ أيضًا في جزء كبير منها منطق الدولة. والحقيقة أننا ندين لهذه الديانة العادية جدًّا بابتكار كلمة *religio*، ولم يكن ذلك مجرّد مُصادفة: «الكلمة الرومانية *religio* تعني هي نفسها (re-liaison) أي الصِّلَة بالقَدَرِ *Fatum*، أي بِما تقوله الآلهة أو تُمليه؛ وهذه الصِّلة تُطابِقُ 'اعطِ ما لقيصر لقيصر'» (PE، 1427؛ III، 360).

وفي أثناء وصف الديانة الإغريقية، خَصَّصَ بلوخ مكانة مركزية لديانة لم تَعرف قَطُّ كيفيَّة أن تحظى بمكانة رسميَّة، لكن لم يمنعها ذلك من الاستمرار بأشكال مقنّعة على نحوٍ أو آخَرَ. إنَّها ديانة التراجيديا التي لم يكن مؤسّسها والشخصية المركزية فيها ديونيزوس، بحَسَب ما ظنّ نيتشه، بل كان بروميثيوس كما تخيّله أخيل Eschyle الذي لم يكن له في العالم الإلهي غير صديقة واحدة هي

بالاس أثينا (Pallas Athéna)، إلهة العقل (PE، 1450؛ III، 362). وهذا التأويل، الذي ليس له أيّ سند تاريخي، يشهد على المسار المُغرض للقراءة البلوخية. وكلُّ شيء ينبغي أن يصبّ في أُطروحة ماركس التي تُفيدُ أنّ «بروميثيوس أشهَرُ قديسٍ وشهيدٍ في الذاكرة الجماعية الفلسفية» (PE، 1431؛ III، 364). إنَّ بروميثيوس، كما يقول بلوخ متأثّرًا بماركس مباشرة، مدعوّ إلى أن يُصبحَ «الإله الذي يرمز إلى غياب الإيمان بإله، أو يرمز إلى الإيبريس* hybris التي تبتعد عن الدِّين بحيث إنَّـها ولدت في الشخص الحامل للدِّين نفسه» (PE، 1432؛ III، 365).

2. الحلقة الثانية هي حلقة مؤسّسي أسطورة النجوم في بابل ومصر. إنّ تصوّرهم للخلاص يجد شهادة معمارية له في الهرم والزَّقّورة *Ziggurat*. فالديانة المصرية، في نظر بلوخ، ليست دين الألغاز، بل هي، بعكس ذلك، «دين الغرابة القصوى والصمت والصوت الصافي» *[Verfremdung]* (PE، 1434؛ III، 367)، وليس لها ما تقدّمه من أخبار سارة عن الخلاص سوى التبشير بـ «مستقبل له في ذاته كلّ سكينة الماضي» (PE، 1434؛ III، 366).

والديانة البابلية والكلدانية هرمية بمعنى آخر: ما من خلاص إلّا ذاك الذي في النظام الفلكي نفسه. وليس في الزَّقّورة**، شيء من التمرّد البروميثيوسي؛ بل إنّها تَصِلُ البشرية بنظام ثابت لا يُمَسّ هو نظام النجوم والكواكب. وبناءً عليه، فإنَّ أُسطورة النجوم تشكّل، عندَ بلوخ، أصعبَ عَقَبَةٍ توجب على الوعي الدِّيني أن يتغلّب عليها لكي يحقّق دعوته الطوباوية: «إنَّ أسطورة النجوم تحتاجُ إلى كهنة، وهي لا تقرّ بأنبياء يُديرون رأس الإله الشمسي ليوجّهوه نحوَ الإنسان» (PE، 1438؛ III، 370).

3. في تحليلِ بلوخ، هناك حلقة ثالثة من «البشائر» التي تحتلّ مكانة مُهمّة، ولو تمحورت ظاهريًا هي أيضًا حول فكرة نظام فلكي. إنّها الديانات التقليدية في الصين: الكونفوشيوسية والطاوية اللتانِ بدأ مؤسّساها بالتفرّد. فكونفوشيوس،

(*) أي الغطرسة.

(**) برج بابل.

«أنقى العقلانيين وأورعهم»، أدخل إلى ديانات الطبيعة مبدأ أخلاقيًا سياسيًا، هو المبدأ الدِّيني، كما يظهر في الاعتدال ويجد ضمانَهُ الوحيدَ في **الإمبراطور**. أمّا العبارة التي تعني النظام السماوي *T'ien-tao* فهي تُوحي بإمكان «إقامة علاقة مع التوازن الأصلي لكلّ الأشياء، أي بعبارة أُخرى مع النعمة الربانية» (PE، 1442؛ III، 374). نحن إذن بإزاء «أُسطورة عقلانية عن الاعتدال» (PE، 1442؛ III، 375) تتكيّف بسهولة مع حالات كثيرة مُعَلْمنة.

والممثّل الآخر لديانة الاعتدال هو لاو تسو (Lao-Tseu)، مؤلّف *Tao-tö king* «سيد الطريق الهادئ» (PE، 1444؛ III، 377)، الذي ما إن برز بصفته مؤسِّسًا حتى اختفى. لقد أشار بلوخ إلى الصعوبات التي تُواجه العقلية الغربية الموزّعة دائمًا بين تطرّفَي الأنشطة النضالية والرِّضا بالقضاء، من أجل تبنّي الحكمة الدِّينيَّة والروحانية في الطاوية. فهو لهذا يحدّد الموقف الأساسي فيها بأنّه «اتفاق مُنسجم مع الصفاء العميق الذي يُشبع الآمال بالتحديد من طريق نسيانها» (PE، 1445؛ III، 377). إنَّ هذا الذي هو «أتقى الروحانيِّينَ» يضعنا أمام صفاء حيوي غريب أو سكينة، حين يحدّثنا عن البسيط وهو أصعب ما يُمكن أن نفعله، أو عن مطلب أن نفعل عدم الفعل. وبالرَّغْم ممَّا يُبديه بلوخ من إعجاب بهذا النوع من الروحانيات، فمن الواضح أنَّ هذا الصفاء بالتحديد يُمثّل عقبة في طريق الوعي الطوباوي. إنّ الطريق الطاوي هو مُفارقة **الإنساني** بلا إنسان **والإلهيِ** بلا إله، والرجاء من دون مرجوّ منه (PE، 1450؛ III، 382)، أي في النهاية، مُفارقة سكينة بلا غاية.

وهنا نكونُ قد بلغنا العتبة الحاسمة التي تفصل، عندَ بلوخ، بين ديانات الطبيعة وديانات الحرية التي هي، في نظره، وعلى نحوٍ أساسي، **أديان التحرّر**. والعلامة المميّزة لمؤسّسيها تتمثّل في كونهم جعلوا أنفسهم جزءًا من بشارة الخلاص.

4. أول هؤلاء المؤسّسين كان موسى «أقدم قائد عرف كيفيَّة إخراج شعبٍ من عبوديته» (PE، 1450؛ III، 382)، وأول من كان جزءًا من رسالته الخلاصُ والتحرّر. ويقوم أساس المؤسّسة الموسوية على تجربة مُعاناة باتت غير محتملة وعلى انتفاضةٍ على الطاغية، وصلت إلى ذروتها في جريمة قتل من أجل القضية العادلة. إنَّ التزام موسى قضيَّة شعب مُكرَه على العبودية وَهَبَ مضمونًا

جديدًا لفكرة الخلاص التي طابَقَت التطلّع إلى **مملكة العدالة القادمة**. وإلٰه موسى هو إلٰه الخروج والتحرير الذي يحمل الاسم المُذهل: «سأكون مَنْ سأكون» (PE، 1457؛ III، 389).

ولم يكن تمرّد موسى، كما عرضه بلوخ، يحمل دلالة سياسية فحَسْب، بل باتَ أحد المكوّنات الداخلية في التجربة الدِّينيَّة للشعب اليهودي نفسه، وهو الشعب الذي كان يتميّز بقفا متصلّبة والذي كان يتذمّر من ربه ويتمرّد عليه. ولم يَرَ بلوخ ذلك خطيئة بل رآه قوة، وهو ما سمح له بأن يجعل ثورة أيوب Job على العدالة الإلهية تجسيدًا لـ «**بروميثيوس العبري**» (PE، 1455؛ III، 388).

فالدِّين اليهودي، بهذا المعنى، أي بصفته تعبيرًا عن عطش لا يُروى إلى الحرية، ومؤسّسه هو نفسه جزء منه، لم يُجَسِّدْ تلك الصورة التي وضعها هيغل ـ «دين السمو» أي دين **الشريعة**. بل هو، بعكس ذلك، «ضمير اليوتوبيا في الدِّين» أو «ضمير الدِّين في اليوتوبيا» (PE، 1456؛ III، 389). وإذا تأكّد ما قلناه، أصبَحَ بالإمكان أن نجعل اليهودية دين اليوتوبيا، ولم يحتَج بلوخ إلا إلى خُطوة قطعها بكلّ هدوء، مُحدثًا تنافسًا، إن لم نَقُلْ تعارضًا، بين البداية والنهاية أي بين **الإله الخالق** *Deus Creator* **والإله المحرّر** *Deus Spes*، كما لو أنه يجب الاختيار بين **الإله الخالق والإله المحرِّر**.

ولم يُخفِ بلوخ عن قرّائه اعتقاده أنَّ ذلك لم يكن خيار الكتاب المقدّس، بل كانَ خيار الغنوصية التي اقتبس منها ومن القبالة* عناصر تفسيره الديانة اليهودية، الذي جعل موسى الممثّل الأول لخلاصية أقدم كثيرًا من الإيمان بمجيء المخلّص (PE، 1459؛ III، 391). **والمخلّص** Messie الذي بشّر الأنبياء بمجيئه اللاحق سيكون موسى جديدًا، محرِّرًا مثله وإن كان أكثر جذرية وحسمًا. وإذا كان الانتظار الخلاصي يتكثّف في صورة «**ابن الإنسان**»، فإنّ هذا الأخير كان يبدو مُنافِسًا لـ **يهوه**. لذلك فسّر بلوخ الرجاء الخلاصي بأنّه تعبيرٌ يكاد يكون مقنّعًا عن «تصويت لسحب الثقة» (PE، 1461؛ III، 393) بإزاء **سيادة يهوه**.

إنَّ بلوخ، الذي اطّلع على أعمال **مدرسة تاريخ الأديان** التي غرف منها بكثرة ولو بطريقة انتقائية، لا يغفل أنَّ عقيدة الخلاص ليست شأنًا خاصًا بالموسوية، بل

(*) [التراث الصوفي في اليهودية].

هي موجودة أيضًا في التيارات القياميَّة المعروفة خارج **الكتاب المقدّس**. غير أنَّ السؤال الحقيقي، عندَهُ، هو المتعلّق بالفكرة التي يكوّنها المرء عن نهاية هذا العالم. إذ يُمكن تمثّلها بصفتها تأليهًا أو تجليًا للرب، وتمثّلها كذلك بصفتها تَفَجُرًا (*Sprengung*) [PE، 1462؛ III، 395]. إنَّ فرادة الخلاصية اليهودية تكمن في تمسّكها حتى النهاية بالتطلّع إلى تغيير جذري، أي إلى انتظار عالم جديد حقًّا.

ويزدادُ فهمُنا لسبب تَشَكُّل الخيط الهادي لهذه القراءة لتاريخ الأديان من صورة المؤسّس والطريقة التي يندرج بها أو لا يندرج داخل رسالته نفسها. فالطريقة الأساسية هي أنَّ «كلّ مؤسّس لدينٍ ما يظهر دائمًا داخل هالة هي هالة **المخلّص**، وأنَّ كلّ مؤسسة دينية تبشّر بسماوات جديدة وأرض جديدة ترتسم في الأفق، وهي كانت ترتسم أيضًا، بالرَّغم من كلّ شيء، حيث كانت تستخدمها كنيسة المُسيطرين بُغيةَ جعل النظام القائم مثاليًا وجعله مادة للمدح والتسويغ» (PE، 1463؛ III، 395).

ولا تزال نار الثورة الطوباوية كامنة تحت رماد الأيديولوجيا الكثيف، في كلّ الديانات التاريخية، أو لنقُلْ ذلك بعبارات بلوخ نفسه، إذ إنَّ كلّ ديانة تاريخية هي تقاطع بين الميثولوجيا البائدة و«مذهب مُخَلِّص تظلّ مقاصده دون تغيير» (PE، 1464؛ III، 396).

5. قدّمت لنا الأديان التي أدّى فيها الصراع بين **النور والظلمات** دورًا مرجّحًا، مثالًا آخر لمشاركة المؤسّس في رسالته زرادشت وماني (Mani). فهنا «السيد المرئي يُصبح بوضوح ذاك الذي يحرّك إرادة إعادة الإنسان إلى ذاته. وبهذه الغاية يُدخل حياته الخاصة في المسار، في الهدف نفسه، ليُنقذ النفوس» (PE، 1464؛ III، 396). غير أنَّ الزرادشتية، التي جعلت النظام الفلكي ثابتًا، لم تُلغِ فعليًا النظام الفلكي القائم، وهذا دفع المزدكية إلى أن تُقيم، هي أيضًا، تراتبيةَ كهنوتية صارمة، وطقوسًا قاهرة وعقيدة غير مُتسامحة.

ولا يختلف الأمر في ديانة ماني الذي عذَّبَهُ كهنة مزدكيُّون. فقد جدَّدت المانوية فكرة الصراع بين **الأنوار والظلمات**، وزادت تضخيمها. غير أنَّ التجديد الكبير تمثّل في كون ماني قدّم نفسه كأنَّه **الروح القدس** Paraclet، **روح الحقيقة** في شخص. «وهذه أوّل مرة وآخرها في التاريخ يتحوّل فيها غنوصي إلى نبي، بل

إلى أكثر من ذلك، إلى أمير يرث الله؛ ودعوته هي المعرفة الفادية» (PE، 1471؛ III، 403). وبالرَّغْم من التأثير التاريخي الملحوظ لهذه «**البشارة**»، بشارة النصر النهائي **للنور على الظلمات**، الذي أدّى إلى ولادة «نظام من أكثر الأنظمة الدِّينيَّة مرونة، وهو الذي اتجه في كلّ أساطيره إلى الإيمان بديمومة النور» (PE، 1472؛ III، 404)، فإنَّ بلوخ رفض الإقرار بأن الثنائية المانوية تمثّل التعبير الأكثر جذرية في الوعي الطوباوي.

6. هل ستكون الحالة مُماثِلةً مع بوذا، المؤسّس المعروف وملامحه الملموسة، الذي أراد «أن يكون هو نفسه السبيل الذي يُلقّنه» (PE، 1474؛ III، 406)، مع ما يستتبع ذلك من عدم وجود أيّ سبيل للخلاص غير تقليد **المتنوّر الأول**؟ ومثلما شكّلت اليهودية والفلسفة الإغريقية خلفية المسيحية، فالبوذية انفصلت عن الديانات **الهندية** القديمة، مع غزارة في الصُّور الإلهية التي تُشبه غابة عذراء حقيقية، وكذلك انفصلت عن عقيدة **أوبانيشاد** *Upanishad* والفلسفة العقلانية والمُلحدة للسانكيا Sankhya. لكن أيًا تكن التأثرات التي تلقتها البوذية، وأيًا تكن تعبيراتها التاريخية في **المركبة الكبرى** أو **المركبة الصغرى**، فإنّه ينبغي فهمها انطلاقًا من صورة بوذا نفسه ومن رسالته الأصلية. فالأمر هنا بالذات يتعلّق بإلحاد يُطابِقُ إنكار العالم «تحوّل الإلحاد هنا إلى دين، لأنَّ إنسانًا مُفعمًا كثيرًا بأفكار جرّدها من العالم ومن الآلهة، دخل في طور جديد لا يظهر فيه البشر أبدًا، ولو على شكل أوهام» (PE، 1477؛ III، 409).

ويُبيّن التأويل الذي يقترحه بلوخ لذلك أنّ بالإمكان الحفاظ على الإلحاد الدِّيني لكنه ليس مهيّأً لدفع ثمن إنكار العالم. أمّا ابتسامة بوذا العجيبة فهي لا تُهمّه إلّا بِقَدْرِ تعبيرها عن الانتصار على الأُسطورة الفلكية ونظامها الجامد. وفي هذه «**البشارة** خلاصٌ لاكوني [...] لا يحفظ من الوعي ومن الموضوع غير ابتسامة النعيم الأبدي التي أخفتهما معًا إلى الأبد» (PE، 1482؛ III، 414)، ويتبدَّدُ كلُّ ما يُؤَمَّلُ من سماء جديدة ومن أرض جديدة.

7. لهذا تحوَّل بلوخ عن بوذا ليهتمّ بيسوع الذي أوَّله بمعنى قِيامِيٍّ جذري. فقد بدا له يسوع «مؤسّسًا متحدّرًا من روح موسى ورحلة **الخروج**» اندمج كليًّا ببشارته بـ **مملكة الله** بيننا (PE، 1482؛ III، 414). والعصر الذي أتى فيه

كان، بلا شكٍّ، عصر اضطرابات سياسية كبيرةٍ وانتظارات قياميَّةٍ لـ **مخلِّصٍ** لهذا العالم. لكن بلوخ، مثلما افترض بإزاء موسى، رفض أن يجعل يسوع التاريخي مجرّد شاشة لعرض انتظارات مُبهمة شيئًا ما، ولعرض الأساطير المصاحبة لها. إنها طريقة يسوع في اندماجه هو نفسه داخل رسالته، وتصرّفه الذي عَدَّهُ مُعاصِروهُ فضيحةً، وموته الذي لا يقلّ فضائحيةً، «**التأثير الذي مارسه شخص المسيح بالذات** على تلامذته» (PE، 1485؛ III، 417)، كلّ ذلك يشهد على تاريخيته.

والتجديد الكبير الذي ظهر لدى هذا المؤسّس، والذي يُعَدُّ أيضًا مفتاح تفسير رسالته، هو صلاحه المُطلق وعطفه ابتداءً على المهمَّشينَ والفقراء الذين جعلهم أول من توجّه إليهم ببشارته بقرب قيام **مملكة الله**. والسير وراء المسيح يعني «التمثّل بحبّ لم يُرد شيئًا لنفسه، وكان مستعدًّا لتقديم حياته للإخوة» (PE، 1488؛ III، 420، .trad. mod). هذا ما بيّنته طريقة موته «متمرّدًا وشهيدًا»، وفاءً مُطلقًا تجاهَ أتباعه، لا بدعوى أنه كان يريد الموت (PE، 1490؛ III، 422).

ورأى بلوخ أنّ أقوال يسوع التي تأكدّت نسبتها إليه تنطوي على معنى إسخاتولوجي جذري (PE، 1490؛ III، 422-423)، وأنَّ تعاليمه في **موعظة الجبل** ينبغي أن تُقرَأ، هي أيضًا، في ضوء الانتظار القيامي لـ **مملكة الله**. إنَّ يسوع «**أُخروي كلّه من أوّله إلى آخره**: أخلاقه مثل حبّه لا يُمكن أن تُفهم إلّا بالرجوع إلى **مملكة الله**» (PE، 1491؛ III، 423). ويسوع، في ذهن بلوخ، هو نفسه يسوع أوريجينُس*، *auto-basileia* **مملكة الله** شخصيًّا. «يسوع، بصفته البشرية، دخل وحده إلى الملكوت، لأنه وحده المخلِّص ولا شيء ولا أحد بقي سواه: دالية العنب هذه وهذه الزرجونات (الأغصان) وَحدَها تشكّل إذن **مملكة الله، في معادلة شاملة بين فعل التأسيس ومحتواه**» (PE، 1493؛ III، 425).

وممّا يُؤسَفُ عليه، هنا أيضًا، انسياق بلوخ وراء الغِواية الغنوصية التي أقامت تعارضًا بين **الأب والابن**. فمن قال: «من رآني رأى **الأب**» إنّما يُريد أن يقول في الحقيقة: في إمكانكم الآن الاستغناء عن **الأب** لأنني أحل محلّه على أفضل وجه! إنَّ يسوع هو أيضًا متمرّد وبروميثيوس ثائر على «يهوه المُرادف *Optimus Maximus*، على غِرار جوبيتر» (PE، 1495؛ III، 428)، الذي استُدعي ضدّه

(*) [Origène لاهوتي مصري].

رَبّ **الخروج**. إنَّ طائفة غنوصيي الأفعى لم تُخطئ حين شبّهت يسوع بأفعى سِفر التكوين، وكذلك ماركيون (Marcion) الذي قدّر أنَّ الإنجيل هو التبشير بربّ لا يجمعه جامع مع الله المتعطّش للثأر من **العهد القديم**. وبهذا المعنى الإسخاتولوجي جذريًا قرأ بلوخ ما سمّاه «الأسرار ـ الأمنيات» الثلاثة الأساسية في المسيحية، التي هي الإيمان بـ **القيامة** وبـ **الصعود** وبـ **عودة ابن الإنسان** (PE، 1500؛ III، 432). وقد اختزل تأويله البشارة التي نطق بها المسيح في كلام أفعى سِفر التكوين: «ستُصبحون كالآلهة» (PE، 1502؛ III، 436).

8. بالمُقارنة بِما سبق، فإن وصفه المُوجَز للإسلام الذي أكمل به قراءته لمؤسّسي الأديان الكبرى، يكاد يكون سلبيًا كلّيًا. و**محمد** و**المهدي** شاهدان على احتمال مُثير للقلق من أن يتّخذ الاندماج الذاتي الكامل الذي يعيشه المؤسِّس داخل الرسالة، وهي رسالة خلاص مُتمركزة على الاعتراف بالله الواحد الأحد، «صورة جند الله» (PE، 1506؛ III، 438). ففي الأيديولوجيا الحربية للفتح الحربية «لا يتجاوز المؤمن ربه لكنه يَعُدُّ نفسه، في هذه النقطة، مُجاهدًا يُدافع عنه ويتفجّر غضب الله من عينيه» (PE، 1506؛ III، 437، .trad. mod). لكن بلوخ لا يجهل أنَّ صورة الإسلام لا تختزل في القرآن وهو محمول فوق أسنّة رماح المقاتلين في حروب **الجهاد**. لكن العنصر الحاسم برأيه، حتى عندَ الفِرَق والمذاهب المُنبثقة من الإسلام، وفي عقيدة الآخرة لديه، فان ما يبقى محدّدًا، هو التهديد المفزِع بـ **يوم الحساب** الذي لا رَيب فيه.

التعالي على الوجود المُفارق

مثال توماس مونتسر يبيّن أنّ الدِّينَ لا يُصبح دينًا بالمعنى الصحيح إلّا حين ينظر إلى الأمام لا إلى الأعلى. «الوطن الذي لم نُولد فيه قط» يمثّل وِجهة الإنسان الحقيقية التي لا تمثّل الصورة القديمة للجنة فيها إلّا وجهها المقلوب. وبناءً عليه، فإنَّ السؤال الحاسم عندَ نظر بلوخ هو معرفة الشروط التي بها يستكمل الدِّينُ عمل التحرير إلى حدوده القصوى، بدلًا من الوقوف في وجهه. إنّ نقد فلاسفة **الأنوار** الذي يستهدف التبعية الدِّينيَّة والخرافة لم يضع حدًّا إلّا لبعض أشكال الظلامية الدِّينيَّة، مع خشيةَ أن يكونوا قد دافعوا عن أشكال جديدة من النزعة المُحافظة على الصعيدين السياسي والاجتماعي. وقد تنبّه نيتشه إلى

ذلك جيدًا: الإلحاد المُريح جدًّا لا يُمكن أن يُصيبنا بهزّة حينما ينبّهنا على الإمكانات غير المُكتشفة وغير المُستثمرة لدى لإنسان.

و«أخيرًا، فُهِم الإلحاد».

يوافِقُ بلوخ رأيَ نيتشه في أثناء تشخيص زرادشت في هذه النقطة في الأقل، بافتراضِ ضرورة «فعل تنويري ثانٍ» (AC، 12؛ 14) من شأنه وسم المثل الأعلى التحرّري بملامح متمرّدة أكبر. هذا الفعل الثاني هو المقصود في كتاب **الإلحاد في المسيحية**، الذي يشرح فيه بلوخ تأويله للإسخاتولوجيا اليهودية المسيحية وللحركات الشيليائيّة والألفيّة* وتلك التي تحدّرت منها.

وكانت أُطروحته الأساسية قد ظهرت في القسم الخامس من كتاب **مبدأ الرجاء**: يؤدّي التطوّر الدِّيني للبشرية إلى تحديد هُويَّة الله ومملكة الله، وهو تحديد خلص إلى طرد الله من هذه المملكة لإحلال الإنسان فيها (PE، 1408؛ III، 341). وإذا فُهم الدِّين في ضوء **مبدأ الرجاء**، فلن يكون له محتوى غير مملكة الله التي هي «المفهوم المركزي في الدِّين» (PE، 1411؛ III، 344)، حتى حين ينفصل المفهوم عن موضوعه: الأُقنوم «الله». هذه هي المُفارقة الأساسية التي يضع القُرّاء في مُواجهتها: لا نكتفي بأن نقولَ إنّ الإلحاد ليس عدوًّا لليوتوبيا الدِّينيَّة، بل نقول إنّه يشكّل اقتضاءها المُسبق الحقيقي. إنَّ مستقبل الدِّين هو الإلحاد، لكن الإلحاد بـ «المعنى الصحيح» هو الذي يضع على عاتقه مذهبًا خلاصيًّا من غير مخلّص.

وتُوجد المُفارقة الأخيرة في هذا التصوّر للدِّين، التي تستلزم وجود فيورباخ آخر، بالفعل، في فرضيَّة «أنّ القصد الدِّيني من مملكة الله ينطوي ضمنًا، وفي جوهره، على الإلحاد، وهو إلحاد يصبح مفهومًا في النهاية» (PE، 1412؛ III، 345). فماذا يعني ذلك؟ الإلحاد «المفهوم جيدًا» عند بلوخ هو إلحاد فيورباخ وإنْ كان شخص فيورباخ مفهومًا على نحوٍ أفضل مِمَّا فهم هو نفسه. إنَّ نقد فيورباخ الأنثروبولوجي للدِّين يُفضي إلى إلحاد جامد جُمودًا يقلّل من حظوظ نجاحه في نظر بلوخ: «إذا كان سرّ الدِّين، كما قال فيورباخ، هو سرّ الإنسان، فالإنسان لم يظهر فيه بعد، بالنظر إلى أمنياته داخل جملة من العلاقات الطوباوية» (AC، 239؛ 269).

(*) التي تعتقد أنّ المسيح سيحكم ألف عام على الأرض.

من هنا تنبُعُ ضرورة إعادة تحديد النقد الأنثروبولوجي للدِّين، بحيث يُمكن أن نُدرج فيه يوتوبيا مملكة الله. إنَّ بلوخ، على غِرار فيورباخ، طالب بحقه من إرث أفضل ما في الرغبات الدِّينيَّة لدى البشرية، ما لم يكن هذا الأفضل سوى كنز الرجاء الذي تحرّكه الأديان. ذلك أنَّه لا يريد أن يكون إلحاده لادينيًا بل يريدُهُ أن يكونَ «ما بعد الدِّيني» (PE، 1521؛ III، 453؛ PE، 1528؛ III، 459). وإذا تَخَلَّصْنا من الأقنوم الإلهي، أفلا نكون بذلك قد دمّرنا رجاء مملكة الله؟ الذي يبدو لِبلوخ أنَّه ما من شك في أنَّ نقد الدِّين الذي «يَرُدُّ مضامين الدِّين إلى التمنّي الإنساني، وفي أحسن الحالات إلى ما هو أكثرُ جوهرية منه» (PE، 1523؛ III، 454)، من غير أن يدفعنا ذلك إلى اليأس، يُتيح للرجاء الطوباوي في النهاية أن يُوجد لذاته.

بهذا المعنى، تميّز إلحاده تميّزًا كبيرًا من إلحاد فرويد. ذلك أنَّ إثباتَ أنَّ الموضوع الذي تتركّز فيه الرغبة الدِّينيَّة ليسَ سوى سراب لا يعني أن نجعل الدِّين سرابًا لا مستقبل له. بل الأمر بعكس ذلك تمامًا؛ ذلك أنّ الإنسان إذا تخلّص من فكرة الله، اكتشف الحقيقة التي لا يُمكن تجاوزها في كلّ تطلّعاته: «الحقيقة الوحيدة في المثال الأعلى الرباني هي يوتوبيا مملكة الله، وما تقتضيه هذه الأخيرة بالتحديد هو أنّه لا ربّ يبقى في السماوات، زدْ على ذلك أنّه لا ربّ موجودًا هنالك وأنَّه لم يُوجد قط» (PE، 1524؛ III، 456). إنّ الفرضية الأساسيَّة في هذا الإلحاد هي أنَّ علينا أن نحذو حذو لوكريس، فنعظّم بروميثيوس الذي يحرّرنا من الإرهاب الذي يُمارسه دين يمتدّ برأسه في السماء، وهو الدِّين الذي يمثّل تهديدًا دائمًا بِمَا يعرضه من مشهد مُفزِع على البشر الفانين مع احتفاظه بكنوز الرجاء التي ينطوي عليها هذا الدِّين. إنَّ إلحاد بلوخ «ما بعد الدِّيني»، لا ما جاء عقِب الدِّين فحسبُ، يُراهن على أنَّ «أي إلحاد مُحرّر من الخوف لم يحرّر البشر قَطُّ من الأماني وكنوز الرجاء في الدِّين، إلّا إذا تحدّثنا عن إلحاد قاصر وسلبي كليًّا» (PE، 1526؛ III، 457-458).

وعندما حذف بلوخ أُقنوم الله، زعم أنه يحافظ على المكانة التي يحتلّها الكائن الكامل *Ens perfectissimum*. إنّه حاول المستحيل بامتياز في نظر نيتشه وهايدغر: احتلال المكان الخالي الذي تركه الله «الإلحاد الذي يعلم من أين

رجع لا ينغمس أبدًا في مُحاكاة المؤسّسين على نحوٍ يدعو للشفقة، ولا يصرّ على تلفيق (صناعة) الآلهة. **وبعد أن قلب نهائيًا الأُقنوم الرباني مضى، بعكس ذلك، نحو مضمون مُطلق وكلّي للرجاء الذي اعتمدت عليه تجارب كثيرة ومُتنوّعة، كلّها بِاسْم الله؛** وهي تجارب كانت تلجأ، على ما هو معروف، إلى عددٍ كبيرٍ من الخُرافات، والأوهام، والجهل، وإلى أقنوم القوى الاجتماعية والطبيعية غير المعروفة في واضحة النهار، لكنها نُقلت كما هي إلى ما وراء القدر» (PE، 1413-1414؛ III، 338-349).

لكن هل يُمكن تحقيق هذا الرهان؟ والسؤال الأصعب الذي يُجبرنا التحليل النيتشوي لموت الله على توجيهه إلى بلوخ هو الآتي: «ماذا عن المساحة الخالية المتروكة، أو غير المتروكة، بسبب تصفية الأُقنوم الرباني؟» (PE، 1528؛ III، 460). وفرضيَّةُ أنّ المساحة الخالية والمجرّدة كليًّا من مضامينها ليست بحدّ ذاتها سرابًا، هي الفرضية الوحيدة في الحقيقة التي تحكم على قراءة بلوخ للدِّين بأنّها مقبولة أو مرفوضة. فقد رأى أنّ «**مشكلة مساحة الإسقاط الدِّيني بذاته ولذاته ليست مشكلة وهمية**» (PE، 1530؛ III، 461، .trad. mod). وهذه المساحة، بعيدًا عن كونها صفحة بيضاء، تظلُّ الوعاء الذي يستقبل **مملكة الله**، لأنَّ المساحة التي تبثّ عليها الأمنيات الدِّينيَّة هي «أكثر ديمومة من الفرضيات الدِّينيَّة داخل هذا الحقل نفسه» (PE، 1523؛ III، 463 ـ 464، .trad. mod).

الصوفية تمهيد للإلحاد الطوباوي.

«**مملكة المجهول** *Incognito* المرفوعة من الأعماق الإنسانية والكونية: هذا هو الأُفق الأخير الوحيد الذي تقدّم كلّ التاريخ الدِّيني في اتجاهه؛ والحال أنَّ **المملكة** تحتاجُ إلى مساحة» (PE، 1533؛ III، 465، .trad. mod). وهذه الأُطروحة التي تكتمل بها فلسفة الدِّين البلوخية في كتاب **مبدأ الرجاء** ينجُمُ عنها استنتاجان أساسيان.

فإذا كان الإيمان المُطلق يتّخذ، في أكثر صُوَره قِدَمًا، شكل اختلاجات عنيفة على غِرار ما يحدُثُ في أثناء عبادة قوى الطبيعة Candomblé في البرازيل، فإنّ التصوّف الحقيقي لا يبدأ إلّا بالنزول إلى أعمق أعماق الذات، وهي أعماق

لا تنفصل عن هوّة القوة الإلهية. والانحدار إلى عمق الذات وعمق **المُطلق** «هما في الوقت نفسه شرط التجربة الروحانية الصوفية وسِمَتها الأساسية المذكورة دائمًا» (PE، 1535؛ III، 466). إنَّ الانفصال عن الجسد الذي يمجّده الصوفيون، على غِرار **حالة السكينة** *Gelassenheit* لدى إيكهارت، هو من أقوى رموز الهُويَّة الطوباوية، وذلك بفضل الرباط الجوهري بين «قِمّة النفس الرفيعة» و«صحراء القوى الإلهية».

إنَّ مكر الوعي الصوفي، كما يحلّله بلوخ، هو أنَّه، بحُجّة الاستسلام جذريًّا لـ **المُطلق**، يعلّمنا كيفيَّة التجرُّد تدريجيًّا (الانفصال) عن الله نفسه؛ هكذا يفسّر «اللقاء المُدهش بين النقد الإيماني الصوفي والنقد الأنثروبولوجي للّغة الدِّينيَّة التقليدية» (AC، 237-241؛ 267-271). وتحدثُ كلّ الأمور كما لو أنَّ المُجازفات «المضادّة للّاهوت» في التصوّف كانت تُهيّئ الظروف التي استخدمها نقد فيورباخ الأنثروبولوجي فيما بعد؛ فقد أشعل التصوّف لدى أكثر الممثّلين جذرية لهذا النقد شرارة اليوتوبيا التي لن تنطفئ أبدًا. وحين توسّل المعلّم إيكهارت إلى الله ليحرّره من الله (AC، 239؛ 269)، رأى بلوخ ذلك تعبيرًا عن إلحاد خفيّ، عن أول حركة لـ «التعالي من غير تعالٍ غريب عن الإنسان» (AC، 241؛ 271)، وهو أيضًا أعمقُ الأُمنيات في كلّ وعي طوباوي. إنَّ حقيقة كون الإيمان الصوفي الباطني يتطلّع إلى تخطي الحدود الطائفية لجعل الإنسانية كلها تشارك في تجربة المطلق، تبيّن أنه قد مارس أوّل عملية «تجاوز» (*Aufhebung*) للدِّين (PE، 1538؛ III، 468).

من خرق العادة إلى العجائبي الطوباوي.

الاستنتاج الثاني يتعلّق بالعجائبي، من المُمارسات السحرية البدائية إلى معجزة شفاء المرضى وعجائب أُخرى تحقّقت على أيدي مؤسّسي الأديان. وحتى إذا كان صنع المُعجزات، في نظر بلوخ، أداة لا يُستغنى عنها في كلّ دعاية دينية، فهو لا يُنكر تغيّر الدلالة الذي طرأ على خرق العادة منذ أن أخذ ينفتح على منظور أُخروي، بما جعله يتفاعلُ مع الرؤيا القيامية: «انظر إنني أُنجز كلّ شيء جديد». و«المُعجزة الأساسية» ليست هي الوحي، بحَسَب ما يظنّ روزنتسفايغ، بل هي رؤيا نهاية العالم Apocalypse (PE، 1544؛ III، 475). لقد قدّر بلوخ أنَّ

معنى العجائبي، أي «الإيمان بالتفجّر»، يُمكن أن يستمرّ بعد زوال إعجاز خَرْق العادة بمعناه الصحيح: «على خلاف الخرافة التي يقتات عليها صانعو المُعجزات، يُعَدُّ الإيمان بالعجائبي، منذ البداية، إيمانًا بالرجاء، بل بالمُفارقة، دون أن يكون تحقّقًا موضوعيًّا من واقع فعليّ» (PE، 1547؛ III، 478).

إنَّ إلحادًا من غير أرض موعودة لا يسعه أن يطالب بإرث الأديان التاريخية الكبرى. والحال، أنَّ هذا هو ما فعله بلوخ سائرًا على نهج فيورباخ. وإذا كان «هدفُ كلّ الديانات الكبرى هو على الدوام التبشير بأرض يسيل فيها الحليب والعسل فعليًّا أو رمزيًّا»، فإنَّ هدفَ الإلحاد الذي يزعم تبنّي مضامين الدِّين «هو الهدفُ نفسُهُ بالتحديد [. . .] لكن من غير ربّ، ومع الوجه المُوحى به لربّنا **الخفي** *Absconditum* ولـ **الخلاص** الكامن في الأرض الصعبة» (PE، 1550؛ III، 481-482). هذه هي الكلمة الأخيرة في تأويل للدِّين يُحدثُ قطيعةً نهائيَّةً مع التفسير الاشتقاقي الذي يجعل الدِّين (*re-ligio* إعادة صلة) وهو ما سيرجعنا إلى أصل أُسطوري. وقد قرأ بلوخ هذا التفسير في الاتجاه الآخر، فرأى في (*re-*) معنى (*dé-*) ومعنى (*pré-*) في الوقت نفسه، وبهذا صار الدِّين يقوم على **فكّ الصِّلة** *déliaison* وعلى **إرهاص الصورة** *préfiguration* وعلى **التحرير** *délivrance* وعلى **الاعتراض** *prolepse*.

«الكتاب المقدّس المُضطهد». تأويل جديد للكتاب المقدّس

يُمكن أن يُقرأ نصّ **الإلحاد في المسيحية** *L'Athéisme dans le christianisme* بصفته ردًّا من بلوخ على التفسير الهيغلي للدِّين المُطلق. ونجد في الكتاب على نحو مضخّم أُطروحات هيمنت بقوة على كتاب مبدأ الرجاء وكانت متعلّقة بالإسخاتولوجيا اليهودية المسيحية. أمّا ما يتعلّق **بالعهد القديم**، فقد عرض بلوخ سِفر الخروج بصفته شرارةً للحركة المُناهضة للثيوقراطية التي تبنَّت قضية أفعى سِفر التكوين. إنّ الكشف عن **الاسم الإلهي** يفتح أمامنا مستقبلًا جديدًا جذريًّا، بشرط تأويل عبارة «سأكون ما سأكون» بأنّها إعلانٌ لـ **خروج** يحرّرنا من التصوّر التقليدي ليهوه نفسه (AC، 94؛ 113). وعرض علينا بلوخ أيضًا تأويلًا مُغرضًا لنفاد الصبر الإسخاتولوجي لدى الأنبياء، وهو تأويل نفترض أنه يهيّئ المجال لقيامِيَّةِ «بروميثيوسية عبرانية» (AC،

117؛ 137). ولهذا، فإنَّ قراءة كتاب أيوب Job بوصفه «بروميثيوس توراتيًا» (AC، 124؛ 144) يقلب التأويل التقليدي: فبدلًا من القول إنَّ إيمان أيوب أقوى من حُجَج الثيوديسيا، جعله بلوخ تمرّدًا يتمسّك بالثقة بمحرّر سِفر الخروج، حتى بعد أن فقد الإيمان بـ **العدالة الإلهية** (AC، 134؛ 154).

وتتكرّر الرغبة نفسها في تأويل صورة يسوع ورسالته. ذلك أنَّ يسوعَ، كما صوّره بلوخ، أقرب إلى الانتظارات القيامية ليوحنا المعمدان منه إلى من يتوجّه إليه المعمداني، سجين هيرود (Hérode)، بالسؤال القلق: «هل أنت من ينبغي أن يأتي؟». ولم يكن أمام يسوع رسالة سوى تلك التي نقرؤها في إنجيل مرقس Marc: «الأزمنة اكتملت و**مملكة الله** قريبة» (Mc، 1، 15). إنَّ المسيح، واسمه الخفيّ هو «**ابن الإنسان**» لا «**ابن الله**» (AC، 155؛ 179)، يمارس حبًّا جذريًّا يحمل هو نفسه دلالة أُخروية. وقد دفعه إنجيل الفداء الإسخاتولوجي إلى «استثمار الله» على نحوٍ أكبر ممَّا فعله أيّ واحد من مؤسّسي الدِّين حتى ذلك الوقت. وهكذا، تحوّل إلى **المحرّر** بامتياز وافتتح **خروجًا** جديدًا ونهائيًّا: «أكّد نفسه على كلّ الوِجهات بوصفه خروجًا»: خروجًا جديدًا، أخرويًّا وثوريًّا من على طول الخط ـ **قيام الله** [. . .] **في الإنسان**» (AC، 148؛ 171).

وفي مُواجهة اللاهوت المتشدّد في دراسة سيرة المسيح، تجلّى عنف تأويل بلوخ على نحو خاصّ في نقد الفصل 17 من إنجيل يوحنا، الذي عَدَّهُ بحقٍّ بمنزلة «مفتاح الإنجيل» (AC، 175؛ 199). وعندما تلبّس ابن الإنسان **الاسم** الرباني أثبت **سيادة** «ضربت في قلب **الإله** (*Kyrie*)» (AC، 178؛ 203). إنَّ خطبة الوداع للمسيح تشكّل بهذا المعنى ذروة الاستثمار البروميثيوسي للمجال الإلهي. وإنّ وداع يسوع للحواريين يعني، في الحقيقة، أنَّه يتخلّص نهائيًّا من **الله** ـ **الأب!** وهذا التأويل أقرب إلى الغنوصيين وإنجيل «الله الغريب» لماركيون Marcion* منه إلى مسيح القدّيس بولس.

إن الجِدَّة الحقيقية في المنظور الذي افتتحه كتاب الإلحاد في المسيحية هي الصّلة التي أقامها بلوخ بين تأويله الأنثروبولوجي والطوباوي للدِّين المسيحي اليهودي والمشكلة الهيرمينوطيقية الخاصة بمنزلة الكتاب المقدّس وتأويله. إنَّ

(*) لاهوتي تعاملت معه الكنيسة على أنّه هرطوقيّ.

التفسير التاريخي ـ النقدي هو، في الغالب، ما قصدَه، ولاسيّما برنامج بولتمان* عن نزع الأَسْطرة عن الدِّين، وهو ما يُعادل إخصاء نصّ الكتاب المقدّس. لقد ناضل بلوخ من أجل إعادة تأهيل كتاب **الفقراء المقدّس** *biblia pauperum* الذي يتوجّه أولًا إلى الفقراء، والمنبوذين، والمقهورين الذين يستمدّون منه، في كلّ وقت، مُسَوِّغاتٍ لتبديد اليأس، وغير مُسَوِّغٍ للدعوة إلى التمرّد.

إنَّ الإلحاد التخريبي، الذي يُريد الاستئثار بالميراث الطوباوي الذي أورثنا إياه الدِّين اليهودي المسيحي، لا يُمكن أن يستخفّ بالكتاب المقدّس، ذلك أنَّ نظرته إليه هي نظرة التراتيل الروحية: «اتركوا شعبي يذهب!» (AC، 25؛ 35). والأمر لا يعني تسويغَ القراءات ووصايا الكتاب المقدّس التي تشجّع على تحرير العبيد فحسبُ؛ بل يعني أيضًا إخراج لغة العبيد من «نص باطن الأرض» (AC، 16؛ 20) للكتاب المقدّس، وذلك بالعكوفِ على «نقد» حقيقي لنصّ الكتاب المقدّس.

والسؤال الحاسم هو: من المخاطَبون الأوائل بكتابٍ بمثل هذا الخطر وقوة الانفجار؟ إنَّهم الفقراء المتطلّعون إلى التحرُّر، الذين يكتشفون في الكتاب المقدس الدعوة إلى وضع حدٍّ لحكم الطغاة. «التّقي الوحيد هو، في نهاية المطاف، ذاك الذي لا يشعر بالسكينة. وهذا النوع من الوفاء اليوتوبي الذي هو وفاؤه، الذي يُبقيه قَلِقًا، يُمثّل العمق الحقيقي للنصّ على نحو كبير» (AC، 35؛ 44).

إنَّ بلوخ، بعد أن دفع هذا الانحياز الهيرمينوطيقي إلى نهايته، نقل منظوره الثنائي إلى التعارض بين **الخلق** و**القيامة** على أرض تفسير الكتاب المقدّس نفسه، مفترضًا أنَّ نصّ الكتاب المقدّس محصّلة تسوية بين التطلّعات القياميَّة والرقابة الكهنوتية. فالقراءات «النقدية» الشائعة للكتاب المقدّس تُشارك أكثر من مرة في نوع من الرقابة الفكرية التي تُخفي المكوّنات القيامية. والحال أنّ هذه النصوص تُخفي إمكاناتِ قلق وتحريض ثوري تسعى الأرثوذكسيات عبثًا إلى السيطرة عليها وتوجيهها.

وهذا المُقتضى المُسبق هو ما سَوَّغَ الدعوى التي رفعها بلوخ ضد عملية نزع الأَسْطرة عن الدِّين التي اضطلعَ بها بولتمان. وقد حدثَ ذلك، في نظره، كما لو أنّ التأويل المسمّى «وجوديًّا» يتضمّن بقعة عمياء، وهي عمياء لأنها حاضرة فعليًّا داخل الأُسطورة نفسها واليوتوبيا كذلك، ولأنَّ صورة في الأقل من صُوَر الوعي الأسطوري لا تستطيع، ولا ينبغي لها، على كلّ حال، أن تتجرّد من طابعها

(*) لاهوتي لوثري ألماني.

الأُسطوري: صورة بروميثيوس على وجه الدّقة! إنّ الدعوى المرفوعة على بولتمان، الذي يُعبِّر لاهوته عن موقف شخص منقطع عن العالم وعن الانعكاس الأيديولوجي التام لـ «البيت البرجوازي الراقي» (AC، 46؛ 59)، تنسحب كذلك على اللاهوت الجدلي لكارل بارت، آخر «حصون التعالي وقلاعه» (AC، 50؛ 62). وهكذا، فإنّ الانحياز المُعلن لتوماس مونتسر ضد لوثر يتحوّل إلى إدانة حاسمة للاهوت بارت.

والهيرمينوطيقا التوراتية التي ينادي بها بلوخ تجذّر نتائج النقد التاريخي وتستولي عليها، هذا النقد الذي أراد، منذ شفايتسر (Schweitzer)، «أن ينظر نظرة جدّية إلى الدعوة الإستخاتولوجية (الأُخروية) في **النكتاب المقدّس**» (AC، 57؛ 71). ويكتسب العمل النقدي، في هذه الحالة، دلالة جديدة تستبق بعض القراءات المُسمّاة «مادية» للكتاب المقدّس. وإذا أُطلق العنان للخيط الأحمر لتوجيه القراءة «اللّاثيوقراطية»، فإنّ الأمر يعني إذ ذاك أن نبرز خلف النصّ المُقنَّن، كما تقرؤُهُ الكنائسُ وتؤوّله، «نصًّا مقموعًا» أو مكبوتًا. وهكذا، «ما لَمْ نُجَدِّد نقد الكتاب المقدّس، فإنّ فلسفة الدِّين تصبحُ مستحيلة، ولاسيَّما الفلسفة الثورية والطوباوية» (AC، 83؛ 98).

هذا التصوّر لِـ «نقد من خلال الكتاب المقدس» (AC، 85؛ 100)، الذي يهتَمُّ بالعثور على آثار تقليد تخريبي خنقه التشدّد جزئيًّا، وكذلك التأويل الطوباوي للإسخاتولوجيا اليهودية المسيحية، يشكّلان نسختين من المُهمّة نفسها: «[...] من الواضح أنَّ ثمة كتابًا مقدّسًا تحت الأرض من شأن نقد الكتاب المقدّس أن يكتشفه اليوم، ولو كانت هذه العملية في بدايتها كتابًا مقدسًا جوفيًّا يظلّ كلُّه موجودًا في ما قبل التبعية التي تتلألأ بها الثيوقراطية وتندثر بها، وموجودًا ضدّ هذه التبعية، بل يتجاوزُها» (AC، 86؛ 100). إنَّ «نزع الطابع الثيوقراطي» المترتّب على ذلك يَحُلُّ محلّ نزع الخطاب الأُسطوري الجذري.

أسئلـة

يميِّز بلوخ في مبدأ الرجاء اتجاهين في الفلسفة الألمانية: اتجاه الخلاص من هيغل إلى ماركس مرورًا بفيورباخ؛ واتجاه الدمار ابتداءً بشوبنهاور وانتهاء بنيتشه ثم بمن خلفه من المُعاصرين (PE، 318؛ I، 330). والاتجاه الأول هو ما أراد المُضِيَّ به حتى نهايته المنطقية مُوليًا الثاني ظهره كليًّا للثاني.

وبالرَّغْم من الاختلافات الملحوظة بين الممثّلين الثلاثة للنقد الأنثروبولوجي للدِّين الذين انتهينا من دراستهم، فإنَّ ثَمَّةَ منحى مُشتركًا يبرز أمام العين: فكلّ واحد منهم أعلن نفسه، على طريقته، مُنَفِّذًا لوصية الدِّين اليهودي المسيحي. غير أنَّ تصوُّراتهم لهذا الميراث، وكذلك للمراحل التي عالجوها، تختلف اختلافًا جذريًّا. إذ رأى فيورباخ أنّ البشرية، بصفتها هذه، أصبحت الرابط الكوني لكنوز الدِّين التي ظلّت مجمّدة طويلًا في العالم الأُخروي الذي يتعذّر بلوغه. وما يُريد أن يُعلّمنا إياه هو أن يكون توظيفنا لرأسمالنا أكثر جدوى. أمَّا نيتشه فقد شدَّدَ، بعكس ذلك، على الرهان الذي يصعب تحقيقه. إنَّ ميراث *Hinterlassenshaft* الثقافة المسيحية قوامه أساسًا مجموعة نذالات وحالات جنون (3، 74). وقد وجد منفّذ الوصية، أي نيتشه، نفسه أمام دور من يُعلن إفلاس مشروع خاسر (3، 16). في حين تمثّل الإرث الدِّيني لدى بلوخ في شكل أعمال لن تُؤتي ثمارها إلّا في مستقبل بعيد. وقد طالب منفّذ الوصية جهارًا بالفوائد التي وفّرها الرأسمال سلفًا، مُحتفظًا بحقه في أفضل شروط الاستثمار. إنَّ الحدود الأساسية لمقاربات الدِّين الثلاث هي حدود صورة تنفيذ الوصية.

وكنتُ في نهاية الفصل السابق قد عرضت بعض الدواعي التي حالت دون أن أتبنَّى تبنّيًا نهائيًّا مدرسة الشكّ النيتشوي. أمَّا العقبات التي منعتني من اعتماد «اتجاه الخلاص» الذي نادى به بلوخ فهي قوية جدًّا، بمعزل عن تلك التي كنتُ قد ذكرتها عند الحديث عن فيورباخ. وسأعدّد الأسئلة النقدية التي أودّ توجيهها إلى فلسفة الدِّين لدى بلوخ، مُنطلقًا من العام إلى الخاص، أي من المُقتضيات الأنثروبولوجيَّة والأنطولوجيَّة الموجودة في كتاب مبدأ الرجاء إلى تأويل الدِّين.

1. يحتلّ بروميثيوس مركزًا مرموقًا في قائمة القديسين المتفلسفين التي عرضها علينا بلوخ. ويُمكن، مع ذلك، أن نتساءل: هل يُوجد أيضًا في قائمته

مكان لقدّيسين آخرين سواه؟ ومن المُهمّ، على كلّ حال، التوقّف عند التحليل النقدي للأُسطورة الغريبة، صندوق **باندورا**، التي عرضها بلوخ في الفقرة 22 من **مبدأ الرجاء**. فبناءً على الخرافة التي أوردها هزيود (Hésiode)، تقدّم **باندورا** إلى البشر صندوقًا، بعدما أرسلها زيوس (Zeus) إليهم، وقد كان صندوقًا مُقفلًا مملوءًا بالهدايا الخَطِرَة. وبروميثيوس الذي يملك مُسَوِّغاتٍ كثيرة لعدم الثقة بزيوس رفض هدية إيبيمثي (Epiméthée) «الذي لا يفكّر إلّا بعد لأي» (بِما يمنحه شرف أن يُسخِّر اسمه عنوانًا لإحدى أعرق السلاسل الفلسفية لإحدى دور النشر الفرنسية!) قبل الهدية الإلهية. وأراد هزيود أن يُقنعنا بأنه قد تبيَّنَ أنّ صندوق باندورا كان علبة مملوءةً بالمكر والإساءة: خرجت منها كل الآلام الكبرى التي مُنيت بها البشرية؛ ولم تظلّ أخطر الآلام داخل الصندوق إلّا بفضل رأفة زيوس: الرجاء على وجه التحديد.

وظَلَّتْ سلالة كاملة من الفلاسفة، وصولًا إلى اسبينوزا، تُثني على زيوس لقراره الصائب وحكمته. لكن بلوخ لم يكن من هؤلاء، بل اقترح علينا قراءة أخرى مُختلفة تمامًا، أكثر مجازية، للأُسطورة نفسها. فصندوق **باندورا**، بعيدًا عن كونه علبة مكر وإساءات، هو صندوق عجائب يشتمل على الكنز الأغلى ثمنًا، الذي لا يُمكن أن يتبخر: إنَّه الرجاء الذي يمنحنا الشجاعة لنعيش. وتبعًا لهذا التأويل الذي ينتمي إلى الهلّلينية المتأخرة، والذي يُعَدُّ التأويل الصحيح، بحَسَب بلوخ، يكونُ «الرجاء هو الكنز الوحيد الذي يُمكن أن يبقى للبشر والذي، وإن كان لم يؤتِ ثماره بعد، لا يتحوّل أبدًا إلى عدم» (PE، 389؛ I، 400). وبناءً على افتراضه المُزدوج الأنثروبولوجي والأُنطولوجي في فلسفة الرجاء، يدعونا بلوخ إلى أن نسير خطوة أُخرى داخل المجاز، لنجعل علبة **باندورا** رمز عالم لم يتحقّق بعد ولم يكتمل.

ومهما تكن هذه القراءة مُغرية، فأنا أفضّل عليها قراءة هزيود[8]، كما أقدّر أنا أيضًا، مثل هانس يوناس (Hans Jonas) في الفصل الأول من **مبدإ المسؤولية**، أنّ

---

(8) من المُهمّ جدًّا، من جهةٍ أُخرى، المقارنة بين قراءة بلوخ وقراءة نيتشه في الفقرة 38 من كتاب **الغسق** Aurora (3، 45-46) الذي يُشير إلى الاختلاف الذي لا يُردّ بين الفهم الإغريقي والتقويم اليهودي المسيحي للرجاء.

زيوس لم يُبدِ رحمة فحَسْب، بل أبدى كذلك حكمة وروح مسؤولية، بعد أن أقفل غطاء العلبة قبل أن تثور عاصفة الرجاء الطوباوي على وجه الأرض. فهل يعني ذلك أننا محكومون بالاستسلام أو باليأس؟ لا أبدًا! فقد جَعَلَنا روزنتسفايغ نستشفّ جوابًا آخر مُمكنًا: فبدلًا من الرجاء الطوباوي، يلزمنا أن نتعلّم كيفيَّة اكتشاف بذور الرجاء والنموّ غير المرئي لـ **مملكة الله في الخلق** نفسه.

2. لا يُصبح هذا الجواب مقبولًا إلّا إذا رَفَضْنا الانحياز الغنوصي الذي تبنّاه بلوخ. وما دامَ بإمكاننا أن نُحدث تعارضًا بين إلٰه التكوين وإلٰه **الخروج**، بعدما جعلنا الأوّل مُستبدًّا شرقيًّا فظيعًا ومجّدنا الثاني بصفته **المحرّر** الأكبر، فستحتفظ الأفعى بالكلمة الأخيرة. وفي هذه الحالة، يمثّل الخروج علامة فجر بشري بروميثي، تقضي، شيئًا فشيئًا، على مستبدّيها، وتتعلّم تدريجيًا كيفيَّة الاستغناء عن الضمانات التي تقدّمها إليها الأيديولوجيا الدِّينيَّة نفسها.

3. تأويل المسيحية الذي يعرضه علينا بلوخ يتبنّاهُ فيورباخ بحقّ. ومع ذلك، بينهما اختلاف كبير. إذ رأى فيورباخ أنّ المعتقد الأساسي في المسيحية هو التجسّد. ورأى أنّ كلّ شيء ينطلق من قراءة أنثروبولوجيَّة جذريَّة **للتجسّد** *Menschwerdung* وإليها يعود. ويظهر أوّل وهلةٍ أنَّ بلوخ لا يفعل غير ذلك. بَيْد أنّه لا يُمكن إغفال إلحاح بلوخ وتكرار إعلان انتمائه إلى التراث الغنوصي الذي يرفض بحزم أية فكرة عن التجسّد. إنَّ أفعى طائفة الأوفيت ophites المسيحية (AC، 192–198؛ 217–223) هي الشعار الذي يلخّص على أحسن وجه التوجّه العام لهذا المشروع.. فهي وحدها الحيوان الطوباوي كلّيًّا، وهو ما يفسر إمكان الغنوصيين مُماثلتها بالمسيح المحرّر.

والتقابل الذي يُقيمه نيتشه بين **ديونيزوس والمصلوب** يستحقّ الاهتمام أكثر من دبيب حية الأوفيت، التي أرادت أن تقودنا إلى مُستقبل أيام زاهر، بعدما وعدتنا بأن تجعلنا شبيهين بالله. ومن جهةٍ أخرى، ما يحمل أكثر من دلالة هو أنّ بلوخ لم يقترب لحظة من السواحل المنكوبة لأرخبيل الغولاغ (goulag)، طَوال رحلة مبدأ الرجاء*.

(*) يُذكِّرُ الغولاغ بمعسكرات الموت التي أنشأها ستالين لِمُعارِضيه. [المترجم]

إنَّ بلوخ يتبنّى «**إنجيل الروح القُدس**» لماركيون، مُناديًا بـ «إله غريب عن كلّ خلق للكون» (AC، 196؛ 221). إنَّ طريقته في تصوير هيئة ماركيون تلخّص الخيط الهادي لفلسفته الخاصة في الدِّين: «الاستيهام المسيحي لماركيون لم يكن يعرف من السماء شيئًا إلّا إشارة أتوبوس *Atopos* التي تُضيء الطريق أمامنا» (AC، 203؛ 278). إنَّ الثنائيات الكبرى التي تُهيمن على كتاب **نقيض الأطروحة** *Antitheseis* لماركيون أثَّرت في تفسير المسيحية الذي طوّره بلوخ في كتابه **الإلحاد في المسيحية**. وقد لَحِظَ ريتشارد شافلر أنّ كل شيء يجري هنا كما لو أنَّ «زرادشت كان يُملي القواعد التي اتّبعها بلوخ في مُحاولة الحديث عن موسى ويسوع»[9].

إنّ جيل اللاهوتيين الذين استولوا بدافع الفضول، وبشراهة أحيانًا، على بعض أفكار بلوخ، ليُعيدوا التفكير في الإسخاتولوجيا ويؤسّسوا لاهوت الرجاء، نادرًا ما كان يُعيد استخدام الثنائية الغنوصية التي كان بلوخ يعزو إليها انطلاقة طوباوية جديدة. ومع ذلك، نجد أنّ هذه التباينات المُشار إليها - **إله الخروج** في مواجهة **إله الخلق**، و**عيد العنصرة*** مؤوَّلًا بصفته خلقًا مضادًّا - تصبّ كلّها في أُطروحة مركزية: «التكوين الحقيقي ليس في البداية بل في النهاية» (AC، 203؛ 278). و**الألف والياء**، أو بلغة روزنتسفايغ **الماضي المُطلق**، و**الحاضر المُطلق**، و**المُستقبل المطلق** هي ما يُخشى عليها من التباعد داخل فكر يجعل الإسخاتولوجيا خلقًا مُضادًّا، ويجعل الله مُنافسًا خطيرًا للإنسان.

4. عندما فرض بلوخ على فيلسوف الدِّين هذا البديل المأخوذ مباشرة من الغنوصية، وضعه أمام خيارات متعدّدةٍ مُميتة أيضًا. فالخيار الأول يجد تعبيره الرمزي في الاختيار بين لوثر ومونتسر، أي إمّا الأيديولوجيا وإمّا اليوتوبيا. وحتى إذا سلّمنا مع بلوخ بأنَّ مُقاربته للدِّين أسهمت في تسليط ضوءٍ ساطع على

---

(9) Richard SCHAEFFLER, *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, p.112.
ويشتمل هذا الكتاب على نقاش نقدي مميّز لأطروحات بلوخ ولتلقيها اللاهوتي.

(*) عيد الحصاد عند اليهود. [المترجم]

كثير من الظواهر الدِّينيَّة التي أبقاها فلاسفة آخرون في الهامش، فبالإمكان التساؤل عن مدى وجوبِ قبولِ فيلسوف الدِّين الخيارَ الآتيَ: إحالة الدِّين إمَّا على وظيفة أيديولوجيَّة وإمّا على وظيفة يوتوبية.

وفي دراسة عن هيرمينوطيقا العَلْمنة[10]، صاغ بول ريكور الأُطروحة الآتية: «**في عصر العَلْمنة** *sécularisation* **وقع الإيمان في حبائل الخطاب الجدالي أو الدفاعي عن العقيدة، وشعر أنَّه متّهم، بل رغب في أن يصبح مُتهمًا، فردَّ الإيمان على اتهامه بتهمة الأيديولوجيا بتبنِّي اليوتوبيا**. غير أنه بعد أن قَبِل الإيمان أن يفهم نفسه في ضوء هذا البديل بين الأيديولوجيا واليوتوبيا، أَقَرَّ المفاهيم الزائفة التي تنظِّم هذه المُواجهة المُلتبسة وأَقَرَّ في الوقت نفسه نظام العَلْمنة الذي أخضع له صورته الرمزية نفسها» (م.ن.، ص61). وأرى أنَّ على فلسفة الدِّين، بعد ريكور، أن تتجاوز هذا الخيار، مُبيّنة أنَّ لـ «الإيمان جذورًا أعمق من صور اليوتوبيا والأيديولوجيا» (م.ن.، ص66).

5. عدوّ بلوخ اللدود هو مذهب التذكّر لدى أفلاطون (PE، 158؛ I، 171)، وهو ما يشكّ في أنه شكل الضمانَ الأيديولوجيّ لكلّ الأفكار العتيقة، وشكّل عقبة أمام ولادة عالم جديد. ذلك أنَّ الدِّين، في نظره، قد دفع هو أيضًا ضريبة هذه الفكرة غاليًا. غير أنَّ تركيزه الحصريَّ على الوظيفة الطوباوية جعله يُغفل الدور الأساسي للذاكرة وفعل التذكّر داخل الوعي الدِّيني. ويمكن أن يُعَبَّرَ عن ذلك بالرجوع إلى كتاب حديث العهد عن سوسيولوجيا الدِّين فيُقالَ: ما يكاد يكون خفيًّا كلِّيًّا عند بلوخ هو مظهر «الدِّين من أجل الذاكرة»[11].

6. إنَّ قراءة الكتاب المقدّس على أساس فرضية «**كتاب مقدّس تحت الأرض**» تُفضي، بحَسَب ما أشار إليه شيفلر (Schaefler)، إلى «**نوع من التفسير المتوحّش الذي يتحدّى كلّ قواعد الفيلولوجيا**»[12]. إننا أمام تأويل ليس مُغرضًا

(10) Paul RICŒUR, «L'herméneutique de la sécularisation. Foi, Idéologie, Utopie», dans E. CASTELLI (éd.). *Herméneutique de la sécularisation*, Paris, Aubier, 1976, p.49-68.

(11) Danièle HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour mémoire*, Paris, Éd. du Cerf, 1993.

(12) Richard SCHAEFFLER, *Was dürfen wir hoffen?*, p.108.

ومُنحازًا فحَسْب، بل يُعَدُّ انتقائيًا جدًّا. فبذريعة إعادة تأهيل الكتاب المقدّس الموجود تحت الأرض وتحديثه، أخفى بلوخ حواشي كاملةً من التراث الدِّيني، ولاسيَّما النصوص التشريعية والحكمية. هذا ما كان عليه أن يدفعه ثمنًا لمحاولته نزع الثيوقراطية جذريًا عن نص الكتاب المقدّس، الذي لا ينفصل عن أُنطولوجيته المتعلّقة بـ «ليس بعد»، وعن الطبيعة الافتراضية للرجاء الذي «يُصبح تحقيقه مطلوبًا، بدلًا من أن يُطلبَ بصفته نعمةً» (م.ن.، ص251).

وبصرف النظر عن مدى قبول فكر بلوخ داخل اللاهوت، على فيلسوف الدِّين أن يخوض السجال على أرض تاريخ الأديان، لكن مع تغيير في المنظور. فبدلًا من النظر إلى نصّ الكتاب المقدّس ـ والنصّ الدِّيني عمومًا ـ من زاوية تاريخ كتابته حصريًا، من مصلحته الاهتمام بمُختلف الطرائق التي يُمكن أن نتملّك بها التراث الدِّيني (انظر م.ن، ص251-257). وربّما كانَ أكثر ما ينقص بلوخ هو «شاعرية قراءة»[13] الكتاب المقدّس. هذا الانزياح «الهيرمينوطيقي» يبدو لي أكثر إنصافًا لقوة الرجاء الكامنة في ترتيلة «**دعوا شعبي يذهب**» من الفرضية المُصطنعة التي مفادُها أنّ سِفر التكوين ربّما يكون قد كتبته طبقة كهونتية حريصة على تقديم ضمانٍ أيديولوجيٍّ للسلطة القائمة، ومن فرضية أنّ سفر الرؤيا للقديس يوحنا يُمكن أن يكون دعوة مقنّعة إلى التمرّد.

وإذا كنتُ قد عدتُ إلى إصحاحين من إصحاحات العهد الجديد من أجل تقديم الفكرة التوجيهية التي اقترحها بلوخ، فإنّي أختتم هذه الأفكار مُتسائلًا: أَلَمْ يحجب التأويل الذي أنجزه للإسخاتولوجيا اليهودية ـ المسيحية جوهر الموضوع عن الأنظار: الإيمان بالوعد، كما يؤيّدهُ كلام الأنبياء؟ هذا الوعد هو ما ذكرته آية من الرسالة الثانية من رسائل القدّيس بطرس في صورة رائعة: «وتفعلون حسنًا إن انتبهتم إليها كما إلى سراج منير في موضع مظلم إلى أن ينفجر النهار ويطلع كوكب الصبح في قلوبكم» (بطرس 2، 1، 19).

(13) Sur ce concept, voir Paul RICCŒUR et André LACOCQUE, *Penser la Bible*, Paris, Éd. du Seuil, 1998, p.14-18.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Werke (16 volumes), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1961-1971.

Geist der Utopie, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1964; trad. Anne-Marie Lang et Catherine Piron-Audard: *L'Esprit de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1977.

Thomas Münzer als Theologe der Revolution. Gesamtausgabe, t.2 (1969); trad. Maurice de Gandillac: *Thomas Mümnzer, théologien de la Révolution*, Paris, Julliard, 1964; rééd. 10/18, 1975.

Das Prinzip Hoffnung, t.I-III, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp. 1969; trad. Françoise Wuilmart: *Le Principe Espérance*, t. I (1976), t.II (1982), t.III (1988), Paris, Gallimard.

Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1968 (*Gesamtausgabe*, t. 14); trad. Éliane Kaufholz et Gérard Raulet: *L'Athéisme dans le christianisme. La religion de l'exode et du royaume*, Paris, Gallimard, 1978. *Experimentum Mundi*, trad. Gérard Raulet, Paris, Payot, 1981.

لائحة المراجع.

MOLTMANN, Jürgen, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Munich, Christian Kaiser, 8^{e} éd. 1969; trad. Françoise et Jean-Pierre Thévenaz: *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, Paris, Éd. du Cerf, 1973.

SCHAEFFLER, Richard, *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Bolchs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Darmstadt, Wissenschafttliche Buchgesellschaft, 1979.

فهرس الأعلام

العَوْسَج المُلتَهِب وأنوار العَقل

ابتكار فلسفة الدِّين

المُقارَبات الظّاهراتيّة والتّحليليّة

II



موسى وهو أمام العوسج الملتهب

Original Title: **Le buisson ardent et les lumières de la raison,**
L'invention de la philosophie de la religion,
Tome II: Les approches phénoménologiques et analytiques,
by Jean Greisch
Copyright © **Les Éditions du Cerf**, 2002

جميع الحقوق محفوظة للناشر بالتعاقد مع دار سيرف - فرنسا

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية سنة 2002

© دار الكتاب الجديد المتحدة 2020

الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير 2020

العَوْسَج المُلتَهِب وأنوار العَقْل: ابتكار فلسفة الدِّين
الجزء الثاني: المُقارَبات الظَّاهراتيَّة والتَّحليليَّة
ترجمة عزالعرب لحكيم بناني

موضوع الكتاب فلسفة الدين — تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
الحجم 17 × 24 سم — التجليد فنّي مع جاكيت

ردمك ISBN 978-9959-29-505-7 (رقم المجموعة)
ردمك ISBN 978-9959-29-507-1 (رقم الجــزء) — رقم الإيداع المحلي 2009/353
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + خليوي 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

جميع الحقوق محفوظة للدار، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + نقال 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com

مقدّمة الترجمة العربيَّة

من المجالات المعرفية المختلفة التي تُعنى بالدِّين، تخصّصات تاريخ الأديان والعلوم الدينية وعلم الأديان المقارن وفلسفة الدِّين. والكتاب الذي نقدّمه اليوم إلى القارئ في ترجمته العربية محاولة جادة لإعادة الاعتبار إلى فلسفة الدِّين بين مختلف الحقول المهتمة بالحقل الديني. ولا يتجاهل الفيلسوف جان غريش، في هذا المجلد الثاني، أهمية مختلف هذه العلوم في دراسة الظاهرة الدينية، لكنه يسعى إلى إبراز تميّز المقاربة الفلسفية من المقاربات الأخرى للظاهرة الدينية. ولا يريد غريش إخضاع الظاهرة الدينية للتصوّرات العلمية «الموضوعية»، كما تتجلّى في اللسانيات والعلوم الاجتماعية والإنسانية، بل يسعى إلى إبراز تعدد مظاهرها الفلسفية. ولذلك، ليس غريبًا أن يسترشد غريش مشهد العوسج الملتهب، كما تجلّى في الكتاب المقدّس وفي القرآن الكريم.

قصة العوسج الملتهب.

نجد آيات كثيرة تحيل على مشهد العوسج الملتهب: ﴿إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِۦٓ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا سَـَٔاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ ءَاتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِيَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِي ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ يَـٰمُوسَىٰٓ إِنَّهُۥٓ أَنَا ٱللَّهُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [النمل: 7-9]. وقال الله كذلك: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِۦٓ ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَـٰطِيِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِي ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَـٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَـٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [القصص: 29-30]. ونجد آية أخرى تحيل على ظاهرة العوسج الملتهب في قول الله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ إِذْ رَءَا نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ

هُدًى فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [طه: 9-12].

يتبيّن من خلال هذه الآيات أن فلسفة الدِّين لا تنطلق من إله الفلاسفة، أي من تصوّر معرفي أو عقلي للألوهية، بل تنطلق من علاقة حيّة بإله حيّ، هو إله إبراهيم وإسماعيل ويعقوب. وتبرز صورة العوسج الملتهب ضرورة التفريق بين إله الفلاسفة الذي نتوصل إليه بالعقل، بدليل العناية أو بالأدلة الوجودية، وإله الوحي، الذي نتوصّل إليه بالسمع. لكن ذلك المشهد يلمح إلى وجود قضايا فلسفية كبيرة قد تساعد على استئناف الصِّلة بين العبد وربه، كما قد تحول دون تذكر الميثاق الأصلي بينهما. فقد شهدت الفلسفة الحديثة والمعاصرة منعطفات فكرية حاسمة أدت إلى إعادة النظر في الموروث الديني، ومراجعة صلة الدولة بالكنيسة واكتشاف الوعي الذاتي واستقلال الذات. لكن فكرة التديّن، وهي فكرة مرتبطة عمومًا بمشاعر دينية نفترض وجودها سرًّا أو علانية لدى سائر الناس، ظلّت حاضرة باستمرار في مختلف المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة.

الإيمان والعقيدة.

وعليه، نضع بين يدي القارئ العربي المجلد الثاني الذي يُعَدّ مقدمة للقسمين الثالث والرابع المخصصين للمدرسة الظاهراتية والمدرسة التحليلية. وتفترض هذه الدراسة ظهور صورة جديدة للأديان، وهي صورة ترسخت بعد عصر الأنوار بفضل الفلسفة النقدية، وبفضل فلسفة الدِّين التي ظهرت في أعقابها، وأدّى ذلك إلى اندحار اللاهوت العقلاني. ويكشف الكاتب في هذه الدراسة عن واجهات ظاهراتية جديدة ظلّت ثاوية خلف علوم العقيدة المختلفة وخلف التصوّرات العقلانية للعلم الإلهي. إذ تمتلك التجربة الدينية، كما سنرى في هذا المجلد، آفاقًا أرحب وأكثر تنوّعًا مما يتخيّله الفلاسفة ورجال الدِّين جميعًا. ويفرّق الفلاسفة المعاصرون بوضوح بين العقيدة التي يُنظّر لها رجال الدين والمشاعر الدينية التي تنبني على وجود تجارب دينية شخصية متباينة جدًّا، بالرغم من أن الفلاسفة قد ألقوا نظرة نقدية حادة على الاستغلال السياسي للدِّين وعلى مضامين الدِّين العقدية، كما

اقتربوا بأساليب جديدة من إشكالية الطائفية وظهور الجماعات والفرق الدينية. ولعل التصوف من الشواهد الحيّة في الإسلام على أهمية البعد الظاهراتي في التجربة الدينية، وعلى ضرورة التفريق بين التجربة والمعتقد وعلى السعي إلى تقديم التجربة الدينية بما هي تجربة إنسانية كونية. ثُمَّ إنّ الإصلاح الديني كان له أثرٌ حاسمٌ في تجاوز الكنيسة، كما تجسّدت في العقيدة الكاثوليكية، من أجل العودة إلى تعاليم الدِّين السهلة[1]. وعليه، إذا لم نستحضر ضروب التمييز هذه، وصلات الوصل بين الأديان باستمرار في أذهاننا، فلن نفهم معنى دفاع نيتشه عن رسالة يسوع المسيح ومعنى هجومه على بولس مؤسس المسيحية[2]. وأننا لن نفهم آنذاك أيضًا حرص هايدغر على التفريق بين اللاهوت والفلسفة والعلم. ويشهد التفريق بين كلّ هذه المجالات صورًا ملموسة، من خلال التمييز بين العبارة والإشارة (لدى فتغنشتاين)، أو بين الإيمان والمعرفة Glauben und Wissen (لدى فيخته وهيغل وهابرماس)، أو بين الهداية الإلهية والدراسة التجريبية في العلم والتفكير الفلسفي (كما سنرى في هذه الدراسة المطوّلة).

تعدّد مظاهر التجربة الدينية.

بصورة إجمالية، تتمثّل قيمة هذا الكتاب في الآفاق الجديدة التي يفتحها الكاتب أمام التجربة الدينية، اعتمادًا على فحص ظواهر دينية مختلفة جدًّا، كالإيمان وتلقّي الوحي والشعور بوجود المقدس والآخر المطلق، والعبادات والصلاة والدعاء وذكر الله والاحتفالات والأعياد ومختلف الأشكال الاجتماعية والطائفية التي يتخذها التديّن في الحياة اليومية. ويحاول الكاتب معالجة كلّ هذه القضايا الدينية دون الخروج عن الروح الفلسفية التي تمثّل خيطًا ناظمًا بين فصول

(1) هكذا عمل رجال الدين البروتستانت، مثل ريتشل (Ritschl) وهارناك (Adolf Harnack) على التخلص من المسيحية التي لم يكن السيد المسيح على علم بها. فالوحي الذي بشر به السيد المسيح كان مختلفًا عن الأناجيل التي دوّنها القديس بولس والإنجيليون. راجع:
Hans J. HILLERBRAD, *Bürgertum und Religion. Zeitschrift für Religions-und Zeitgeschichte*, 59. Jahrgang Heft 3 Brill Leiden. Boston, 2007, p.221.

(2) NIETZSCHE, *Der Antichrist*, Area, Verlag, 2005.

الكتاب. وكان المؤلف حريصًا على استحضار العمق الوجودي الثاوي خلف تجارب الشك والضياع واليأس والتيه في حياة المؤمن، وكذلك خلف تجارب التناهي والموت والخطر والبحث عن الأمان والثقة وقبول هبة الحياة. ويحرص غريش في أثناء كلّ ذلك على الحيلولة دون تذويب القضايا الفلسفية الكبرى داخل الأطر المنهجية التي تنبني عليها العلوم الاجتماعية، إذ إنّ الكاتب قد تلمذَ لريكور وهايدغر اللذين يُخالفان الكانطية الجديدة في تصوّراتها. فمن هذا المنظور، نتبيّن بسهولة مدى حرص المؤلف على الحفاظ على استقلال القضايا الفلسفية الكبرى الخاصة بالدِّين. لكن ذلك لا يعني أبدًا اختزال الفلسفة في متن كامل من القضايا التي أجمع الفلاسفة على صحتها، بل يعني أن الفلسفة فعل تفلسف لا نهاية له. إذ يضع التفلسف علامة استفهام أمام جميع الآراء العامة التي يميل بادي الرأي إلى تصديقها، ويفضّل العزوف عن الأجوبة الجاهزة من أجل فحص الافتراضات الضمنية التي تقوم عليها أو من أجل طرح الأسئلة الكبرى بشأن وجود الموجود وماهية الإنسان والوجود الحق ومعنى الحياة. فما يميّز التفلسف هو المجهود الفكري الذي يحملنا على مقاومة الاكتفاء بوصف الموجودات بدلًا من التساؤل عن معنى الوجود. ولذلك، تهتم الفلسفة بالقضايا الدينية من خلال فحص جوانب الدِّين المختلفة التي تجيب نظريًا أو سلوكيًا عن معنى الوجود والحياة والإنسان. وتحاول الفلسفة آنذاك التقيّد بوظيفتها النقدية بصفتها اشتغالًا نقديًا وحواريًا بآليّات حجاج صارمة(3).

وفلسفة الدِّين معالجة فلسفية لمختلف واجهات الدِّين، فهي لذلك تنظر في الافتراضات الضمنية في تصور الدِّين لدى الفلاسفة، دون أن تسعى إلى إملاء معتقد لاهوتي محدّد يخرج عن الإطار الفلسفي الصارم. بناء على ذلك، لا ندّعي أن مذاهب فلسفة الدِّين التي يعرضها غريش في الكتاب قد تقيّدت تمامًا، دون استثناء، بمطلب فصل فلسفة الدِّين عن اللاهوت (كما سيتبيّن في المدرسة الفرنسية). إذ لن تحقّق فلسفة الدِّين مسعاها إلّا إذا التزمت مبدأ كانط الذي يفيد

---

(3) Bernd IRLENBORN, *Lehre der Philosophie oder Lernen des Philosophierens? Zur Didaktik der Philosophie im Studium der Theologie*. Theologie und Philosophie 83 (2008), Heft 4, Herder Freiburg. Basel. Wien, p.498.

أننا لا نتعلّم الفلسفة، بل «نتعلّم التفلسف في أفضل الأحوال»(4). وتظل الفلسفة، بصفتها نظامًا تامًّا من المعارف التي تأكدت صحتها مجرّد مثل أعلى نتطلع إلى بلوغه. ولذلك فإن الإمكان الوحيد الذي بقي أمامنا في الواقع العملي هو فعل التفلسف الذي قد يقرّبنا من هذه الغاية(5). فالفلسفة تعلّم للتفلسف والتمرّن عليه، وهي مبحث عملي يهدف إلى الفحص والتنوير، كما يهدف إلى تحصيل ملكة حكم مستقلة دون الامتثال لآراء مسبقة أو التحدّث باسم هيئة مذهبية، بناء على مبدإ عام يفيد أن العقل قد بلغ سن الرشد الذي حرّره من مختلف أشكال الوصاية عليه. وعليه، يجب أن يتحوّل التفلسف إلى صيرورة محاورةٍ مفتوحة لِمذاهب فلسفة الدِّين التي تعزّز التوجّه الحِواري وتَعُدُّ آراءها أفكارًا تقبل المراجعة لا عقيدة نهائية (وهذا ما سيتثبّت القارئ من مدى نجاح الكاتب في إبرازه).

وكان المؤلف يراعي باستمرار مطلب التفريق بين الفلسفة والتفلسف في أثناء عرض أقطاب الظاهراتية والفلسفة التحليلية. ولم يكن يلتمس لهم الأعذار عندما يخرجون عن الضوابط الفلسفية المطلوبة. وما يميز كبار الفلاسفة هو مدى قدرتهم على إدماج الواجهة الدينية في أعمالهم، لكن التحدّي الذي يواجهونه باستمرار هو مدى النجاح في التعامل مع القضايا الفلسفية بروح الحجاج الصارمة نفسها. وقد نجح الفيلسوف غريش عمومًا في رفع التحدّي الموضوع أمامه، إذ اعتاد تذييل كل فصل بتعقيب نقدي يبرز من خلاله نقاط القوة والضعف التي تتخلّل التصوّرات المعروضة. بالفعل، تبرز كلّ تلك الأسئلة المفتوحة في نهاية كلّ فصل مدى الصعوبات الجمة التي تواجه فلاسفة الدِّين. وتظهر الصعوبة الكبرى لدى أيّ فيلسوف في كوننا لا نعلم بالتحديد أينطلقُ منذ البدء من فكر حر ومحايد في معالجة القضايا الدينية، أم يكتفي باستعمال أدوات الحِجاج الصارمة للدفاع عن

(4) Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 865.

(5) Bernd IRLENBORN, *Lehre der Philosophie oder Lernen des Philosophierens?* Zur Didaktik der Philosophie im Studium der Theologie, Theologie und Philosophie 83 (2008), Heft 4, Herder Freiburg, Basel, Wien, p.499.

مرجعيته العقدية التي يؤمن سلفًا بصحتها. الحقُّ أنه يَصعُبُ في الواقع أن نطالب الفيلسوف بالتجرّد الكامل من معتقداته الدينية، أو أن نطالبه بوضعها كلّها «بين قوسين»، بحكم أنه فيلسوف ينتمي إلى ثقافة مخصوصة ويؤمن بقيم دينية معيّنة. لكنْ علينا أن نثير انتباهه إلى وجود خطوط انتقال رفيعة بين النظر العقلي المحايد والشعور الديني المتحيّز. والدليل على ذلك أن مجموعة من فلاسفة الأنوار كانوا يتحيّزون أخيرًا إلى الديانة المسيحية، مقارنةً بالديانات السماوية الأخرى، كما نلحظ ذلك لدى كانط وهيغل.

التباس منزلة فلسفة الدِّين بين الدِّين والفلسفة.

بناء على ما سلف، من الواجب تقديم ملحوظاتٍ نقدية بشأن بعض مفاصل الكتاب أو مضامينه، بغية إبراز بعض الإشكاليات الأساسية وتيسير استيعاب المضامين على نحوٍ أفضل. إذ تواجه فلسفة الدِّين وضعًا ملتبسًا نتيجة التباس العلاقة بين الدِّين والفلسفة. وهنا نودّ إثارة أهم التحدّيات الموضوعة أمام تخصص فلسفة الدِّين. إذ يرى جان لوك ماريون، كما يُبَيِّنُ جيمس سميث[6]، أن فلسفة الدِّين تصطدم بوجوب الاختيار بين موقفين أحلاهما مر: إما أن تتعلّق فلسفة الدِّين بظواهر تتمتع بوجود موضوعي وذات حدود معلومة، وآنذاك ستفقد تلك الظواهر خصوصيتها الدينية؛ وإما أن تتعلّق بظواهر تحمل طابعًا دينيًّا خالصًا، وآنذاك سنعجز عن وصف تلك الظواهر على نحوٍ موضوعيٍّ[7]. والنتيجة هي أن الظاهرة الدينية لن تقبل آنذاك الخضوع للوصف، بما يضع علامة استفهام عريضة على مدى مشروعية وجود ظاهراتية الدِّين. والمفارقة هي أننا إذا ما فحصنا الظاهرة الدينية من موقع الفلسفة، اختفت خصوصيتها الدينية عن الأنظار، لكننا عندما نركّز بإزاء ذلك على خصوصية الظاهرة الدينية، تنتفي حكمة الفحص

---

(6) James K. A. SMITH, Liberating religion from theology: Marion and Heidegger on the possibility of a phenomenology of religion. In: *International Journal for Philosphy of Religion* 46, Kluwer Academic Publishers 1999, p.17.

(7) Jean Luc MARION, 'Le phénomène saturé', in *Phénoménologie et théologie*, *Criterion*, Paris, 1992, p.79.

الفلسفي للظاهرة الدينية أو جدواه. وتذكّرنا هذه المفارقة بمفارقات مماثلة في علم الكلام في الإسلام.

إلَّا أن الواقع التاريخي يشهد أن وجود المفارقات أو التناقضات، في الفلسفة أو في الدين، لم يشكل كابحًا يحول دون استئناف البحث في القضايا الدينية أو الفلسفية. وبدلًا من أن تصبح تلك الصعوبات المنطقية عقبة كأداء يقف أمامها المتكلّم عاجزًا وهو يشعر بالإحباط، تحوّلت إلى دافع قوي لارتياد مسالك جديدة للتغلب عليها أو لتقديم نماذج جديدة. أليست الحياة نفسها في نهاية المطاف إلّا مفارقة كبيرة، ما دامت تؤدي أخيرًا إلى الموت؟ ألا نصطدم لا محالة بمفارقات يخشى كلّ واحد منا أن يستدرج نفسه إليها، عندما ننتقل من فحص الوقائع التي تقبل الصدق والكذب إلى القضايا التي تتصل بمعنى الحياة والوجود والموت؟ لذلك، يعمل عامة الناس بالآية القرآنية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ﴾ [المائدة: 101]. ومع ذلك، فإن وجود المفارقات، أو القضايا التي لا معنى لها، كما يقول فتغنشتاين unsinnige Sätze، يُمثِّلُ جوهر القضايا الفلسفية[8]، فضلًا عن أن بعض علماء الاجتماع يدمجون بنية المفارقة في بنية النسق الاجتماعي الخاص بالوظيفة الدينية، كما يفعل لومان (Luhmann)[9]. ولا يؤدّي اكتشاف المفارقات إلى وثوقية لاعقلية جديدة، بقدر ما يفيد وجود عالم مجهول يستدعي منا مجهودًا أكبر، بالقياس إلى ما نبذله في تدبير الاحتياجات المعرفية اليومية.

ملحوظات بشأن تصميم الكتاب.

لم تقف تلك المفارقة المنطقية حجر عثرة أمام تطور ظاهراتية الدِّين[10]،

---

(8) يقول فتغنشتاين في الشذرة 6.54: «إنّ من يفهمني سيعلم آخِر الأمر أنّ قضاياي كانت بغير معنًى».

Ludwig WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*. Suhrkamp Verlag, 1980.

(9) Niklas LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 2000, p.17.

(10) نجد موقفين مختلفين في تاريخ الفلسفة تجاه المفارقة: فنجد موقف راسل Russell =

كما سنرى في هذا الكتاب. إذ شهدت ظاهراتية الدِّين تاريخًا متألِّقًا ابتداء بأصولها مع أعمال رودولف أوتو وماكس شيلر، ومرورًا بتطوّرها في أعمال فان دير لوف وإيلياد وانتهاء بأعمال المراجعة التي أنجزها كلٌّ من بول ريكور وفيستفال[11] (Westphal). ونجد في هذا الكتاب صورة متميّزة لتطوّر مشروع ظاهراتية الدِّين في صورها المختلفة.

ولا يختلف المؤرخون كثيرًا فيما بينهم بشأن التصميم الذي نجده في هذا الكتاب. إلّا أنّ من الواجب الإشارة إلى بعض النقاط الخلافية اليسيرة بين المختصين: لقد خصّص الكاتب فصلًا طويلًا لمعالجة ظاهراتية الدِّين لدى هوسرل، بالرغم من أن هناك من يعترض على إدراجه ضمن فلاسفة ظاهراتية الدِّين. صحيح أن هوسرل قد دافع في نهاية حياته عن ربط الفلسفة بالعالم المعيش، إلّا أنه كان يَعُدّ الفلسفة علمًا صارمًا، كما كان يَعُدّ نفسه وارث الفكر العلمي الغربي الذي تعود جذوره إلى نظرية العلم الأفلاطونية، وكما كان يسعى كذلك إلى تبوىء الكائنات الرياضية والتركيبية عامة المكانة نفسها التي يحتلها العلم الإلهي في الميتافيزيقا لدى أرسطو. لكن عذر غريش هو أن ظاهراتية هوسرل مدخل أساسي إلى كلّ التلوينات المختلفة التي اتخذتها الظاهراتية بعد ذلك. وبإزاء ذلك، كان بالإمكان إدماج بول ريكور في خاتمة الفصول المتعلّقة بالظاهراتية الدينية، ما دام يقدّم تأويلًا ظاهراتيًا جديدًا من زاوية المنظور الهيرمينوطيقي، حتى تكتمل صورة النموذج الظاهراتي إجمالًا[12]. ومع ذلك، فإن الامتياز الذي يحظى به هذا الكتاب هو أنه يفرّق بوضوح بين ظاهراتية الدِّين كما تجلّت في حركتها الجوهرية مع أوتو وشيلر، والبعد التاريخي والتنميطي لظاهراتية

= الذي عدّ المفارقة وصمة عار في جبين العقل، ونجد موقف فتغنشتاين Wittgenstein الذي يَعُدّ المفارقة مناسبة سانحة لمزيد من التفكير. ويميل ماريون بلا شكّ إلى الموقف الأخير، كما سنرى في الكتاب.

(11) Westphal, MEROLD, *Overcoming Onto-Theolgy: Toward a Postmodern Christian Faith.* New York, Fordham University Press, 2001.

(12) Summer B. SWISS & Walter H. CONSER, *Experience of the Sacred. Readings in the Phenomenology of Religion*, Hannover, NH: Brown University Press, 1992.

الدين، كما تجلّى ذلك في أعمال هايلر وفاخ وفان دير لوف وإيلياد؛ ويمتاز الكتاب أيضًا بعرض الصور الجديدة وغير المسبوقة لظاهراتية الدِّين في فرنسا.

وفي الوقت نفسه الذي كان ماريون يؤكد فيه تعذُّر وجود تخصص ظاهراتية الدِّين، كان دوبريه (Dupré Louis) يطالب بإعادة تقويم الإرث الذي خلفته ظاهراتية الدِّين. وقد أشار غريش إلى دعوة دوبريه إشارة عابرة في الكتاب، ما دام قد فضّل التشديد في فصل خاص على الموقف النقدي الذي تبنّاه جانيكو ضد الصور اللاهوتية الجديدة التي تلونت بها الظاهراتية في فرنسا خلال السنوات الأخيرة. ويميّز جانيكو بوضوح بين مرحلتين مختلفتين عرفتهما الظاهراتية الفرنسية: المرحلة الأولى التي كانت تشدِّد على مبدإ المحايثة immanence لدى سارتر وميرلوبونتي، والمرحلة الثانية التي انطلقت من مبدإ الوجود المفارق transcendance في صوره المختلفة، مثل غير المرئي والهبة والآخر والوحي الأصلي لدى الجيل المعاصر من فلاسفة الظاهراتية. والسؤال الذي يظلّ مطروحًا لدى جانيكو هو: ألا يعني الانتقال من مبدإ المحايثة إلى مبدإ المفارقة انزلاقًا لاهوتيًا للظاهراتية كذلك؟ بالفعل، لا شيء يفرض علينا التمسك قبليًا بفكرة المحايثة وتجنّب المجازفة بوضع نماذج جديدة تنطلق من مبدإ الوجود المفارق، كما انطلق ليڤيناس مثلًا من الآخر المطلق[13]. لكن المشكلة التي لم يُطِل غريش الوقوفَ عندها هي مشكلة الانزلاق المسيحي للظاهراتية، وهي المشكلة التي شدّد عليها دوبريه بقوة. إذ يطالب دوبريه بوقفة تأمل في إمكان وجود ظاهراتية الدِّين. فهو يتهم هذا المجال المعرفي بالافتقار إلى الصرامة المنهجية المطلوبة. فقد مارس فلاسفة ظاهراتية الدِّين الوصف الظاهراتي بصورة متميّزة، مثلما فعل فان دير لوف وإيلياد، لكنهم قلّما تلبّثوا عند القضايا الأنطولوجية داخل المجال

(13) انتبه دريدا بالفعل إلى ظهور نموذج جديد للفلسفة في أعمال ليڤيناس، عندما تساءل: هل على الفلسفة أن تنطلق دومًا من أثينا بدلًا من الانطلاق من القدس. إذ حاول ليڤيناس أن يبرز إمكان إنشاء الفلسفة اعتمادًا على وجود مفارق موجود فيما بعد الكينونة؛ بمعنى أنّ بالإمكان الانطلاق في الفلسفة من الدِّين كما كنا ننطلق من العقل. راجع لهذا الشأن مقالة دريدا:
Jacques DERRIDA, Violence et métaphysique. In: *l'Ecriture et la différence*.

الذي كانت تفرض هذه القضايا نفسها فيه بقوة. كذلك كانت الدراسات المقارنة للظاهرة الدينية مستلهمة لديهم دون أدنى شك من الوصف الظاهراتي المعتمد لدى هوسرل. لكنهم قلّما تجاوزوا مستوى البحث الميداني الأمبيريقي الذي يعكف على تقديم تصنيفات أنثروبولوجية، كما أنهم نادرًا ما استوفوا المطالب التي كان هوسرل يرفعها[14]. وأدهى من ذلك أن ظاهراتية فلسفة الدِّين قد تحوّلت في ذهن بعض المنظّرين الفرنسيين من **فلسفة الدِّين إلى فلسفة دينية**، على الرَّغم من كلّ الاحتراس الذي يبديه غريش، أسوة بأستاذه ريكور، ضد تحويل قضايا فلسفية عامة إلى مشكلات لاهوتية تخصّ الديانة المسيحية. ومع ذلك، نلحظ شيئين لدى ماريون، ولدى غيره مثل ميشيل هنري، هما «**اختزال الدِّين في اللاهوت وتخصيص الدِّين** في صورة الدِّين الكاثوليكي، أو في الأقل في صورة الدِّين المسيحي»[15].

ما معنى فلسفة الدِّين في ظاهراتية هوسرل؟

إن التحدّي الذي يواجه ظاهراتية الدِّين، هو قياس المسافة الفاصلة بين الاشتغال الظاهراتي الدائب لدى هوسرل بجدليّة «ظهور الأشياء أنفسها» وظاهراتية العطاء والهبة والتجلّي الذاتي والظهور. ويرى ماريون أن ظاهراتية الدِّين متعذّرة من زاوية صيرورة ظهور الظواهر لدى هوسرل، وهي صيرورة تصطدم بأفق الإدراك والتركيب غير الإرادي الذي تقوم به الأنا. إذ «تظهر الذاتية بصفتها شرطًا يقع خارج تخوم العالم Welt ولا يبلغها العالم، وهي شرط تحقّق الخاصيّة العالمية Weltlichkeit بصورة عامة»[16]. بناء على ذلك، «لا يرتبط البعد

(14) Louis DUPRÉ, 'Phenomenology of Religion: Limits and Possibilities', *American Catholic Philosophical Quarterly* 66, (1992), p.177. In: James K. A. Smith, p.29.

(15) James K. A. SMITH, Liberating religion from theology: Marion and Heidegger on the possibility of a phenomenology of religion. *International Journal for Philosophy of Religion 46*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1999, p.18.

(16) Edmund HUSSERL, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, (= Husserliana [Hua] III/1). Den Haag: Nijhoff 1976, 103-106 (49).

الغائي للأشياء المعرفية في العالم في بادئ الأمر إلّا بالبنيات التكوينية المتصلة بالظاهرة الجزئية، ولا يرتبط بالمعنى الغائي المعياري والبيني الذي يقال عن المعرفة الفلسفية بما هي كذلك»[17]. ويركّز هوسرل على الدور الذي تؤدّيه الذات في تشييد موضوعات العالم الخارجي، اعتمادًا على الانطباعات الأصلية Urimpression المعطاة من قبل في المكان والزمان والإدراك والذاكرة والخيال، إلخ. . . ، من أجل الإقدام على تركيبات غير إرادية تتضافر فيما بينها لتشكّل عالمًا يحمل معنى في أفق Horizont الذات. ومن زاوية الذاتية المتعالية، يتعذّر فحص إشكالية الوجود الإلهي خارج بنيات الذاتية الخالصة. ومن الناحية المبدئية، لا يوجد ما يحمل، من زاوية ظاهراتية، صفة شيء أو صفة شيء مُنتمٍ إلى العالم، ما لم يكن يظهر من قبل أمام الوعي. وما دام الله لا ينكشف أمامنا داخل بنيات ظاهراتية موضوعية، فإنه يصبح من غير المعقول لهوسرل تخيّل «عالم ماورائي» «*Hinterwelt*» تسكنه الذات الإلهية المفارقة والمتعالية. ومع ذلك، يعتقد هوسرل أنه لا مانع يحول دون تأويل الديانات المنزّلة، التي تتجلّى فيها العلاقة بين الذاتية المحدودة والذاتية غير المحدودة في صورة تاريخية داخل حدود ظاهراتية معلومة، بصفتها «عوالم جزئية» طبيعية، أي بصفتها مجموعات دنيا متحقّقة بالفعل وبصفتها آفاقًا قائمةً في صلب الأفق الكوني العالمي، وهو الأفق الذي يُضايِفُ الذاتية المتعالية[18]. ولا شكّ في أنّ الانتقال من الأفق الجزئي القائم أمام الذات المتعالية الفردية إلى أفق كوني يظلّ مجرّد حلم يراود الفيلسوف، بحكم وجود الديانات المنزلة، لا بحكم البحث المتعالي المستقل. وقد ربط هوسرل المتأخر فكرة الألوهية بفكرة تقدّم غائي لامحدود تحقّقه

---

(17) Martina ROESNER, Horizont und Faktum. Phänomenologische Variationen über das Verhältnis von Vernunft und Religion. Zeitschrift für Philosophie und Theologie. *Revue philosophique et théologique de Fribourg, 54* (2007) 3, Academic Press Fribourg,

(18) HUSSERL, Hua III/1, 122 (56). In: Martina Roesner, Horizont und Faktum. Phänomenologische Variationen über das Verhältnis von Vernunft und Religion. Zeitschrift für Philosophie und Theologie. *Revue philosophique et théologique de Fribourg, 54* (2007) 3, Academic Press Fribourg, p.492.

الإنسانية العاقلة. لكن هذه الغائية Teleologie ذات طبيعة بينية intersubjektiv ولا تصلها صلة «بخاصية العالم»، أي بما هو موجود داخل العالم. ولا يهتم هوسرل بالوقائع التاريخية، كالوقائع التي تكشف عن الظواهر الدينية أو عن الألوهية، بحد ذاتها، إلا بقدر ما تُحيل على غائية كونية تقال عن الوعي. وما دامت فكرة الألوهية مرتبطة بالغائية البينية على الدوام، فإن هذا البعد البيني يضفي على الديانات قيمة أخلاقية لا غير.

ظاهراتية الدِّين الفرنسية.

بهذا المعنى، قد يكون ماريون مُحقًّا في التأويل الذي يقترحه لهوسرل، إذ لا مكان لتجلّي الله في العالم داخل الحدود المضروبة على مفهوم التجلّي لدى هوسرل. ومع ذلك، يقترح ماريون تصوّرًا غريبًا حينما يذهب إلى أن الله يتجلّى خارج كلّ الآفاق الموضوعة كلّ مرة أمام الذات المتعالية، أي أن الله يتجلّى خارج كلّ تلك الحدود بصفته ظاهرة مشبعة. ويحاول ماريون، أسوة بكلّ أعضاء مدرسة باريس الذين يتناولهم غريش في الكتاب، وبناء على محاولة تجاوز العقبة الكأداء التي تضعها ظاهراتية هوسرل أمام فلسفة الدِّين، إبراز إمكان التجلّي الذاتي لله بما هو هبة، أي بما هو إمكان فلسفي خالص.

وإذا ما كانت ظاهراتية الدِّين تهتم بالهبة الذاتية من حيث الإمكان، فإن علم اللاهوت يخلع اسمًا على هذه الظاهرة المشبعة. يتبيّن من خلال ذلك أن الإله الذي يظهر من خلال الظاهرة المشبعة هو إله الفلاسفة، لكنه كذلك إله اللاهوت. وتندرج محاولة ماريون بالفعل ضمن التوجه المدرسي (السكولائي) الذي يجعل اللاهوت الفلسفي مقدّمة للإيمان. ولا يوجد اعتراض مبدئي على المنحى السكولائي الذي اتخذته ظاهراتية الدِّين في الفلسفة الفرنسية المعاصرة. ونجد لظاهراتية الهبة مقابلًا في الفلسفة الإسلامية العربية- الفارسية، في الكتابات المشائية المستندة إلى الأفلاطونية الجديدة أو في التصوف. إلا أن الفلاسفة الفرنسيين حولوا ظاهراتية الدِّين إلى مقدّمة لِلّاهوت المسيحي.

إن مفهوم الهبة الذي تناولَتْهُ ظاهراتية الدِّين الفرنسية ترجمة لاهوتية لمفهوم الهدية الذي يحظى باهتمام علم الاقتصاد. ولعلّ السحر الذي يمارسه استثمار مفهوم الهبة يرجع إلى الحديث عن الهبة في استعمالهما المختلف داخل الدِّين وداخل الاقتصاد. وقد نواجه صعوبة حقيقية في نقل مفهوم الهبة من مجال الدِّين إلى مجال اللغة العادية، وفي خلع معنى محدّد على هذا المفهوم داخل السياقات الاجتماعية المختلفة. «فاللاهوت الذي يريد الاحتفاظ بقدرته على مخاطبة الناس، (...) مطالب بأن يهتم بأن يعرف: هل تقبل المفاهيم اللاهوتية، كالعناية الربانية أو الرحمة الإلهية، الترجمة داخل سياق العالم المحدود. وهل يمكننا تخليص الهبة من شبهة أنّ هدفها على أيّ حال تحقيق منفعة ذاتية، وأنّها خاضعة من ثَمَّ على الدوام لمنطق الاقتصاد»[19]. إذ تبرز إشكالية الانتحار، مثلًا، وهي إشكالية ظهرت في صور أدبية وفلسفية في فكر الأنوار في أعمال غوته ودافيد هيوم وغيرهما، كيفيّة تغيّر النظرة إلى الهبة وإلى طرائق التعامل معها، قبولًا ورفضًا. والسؤال المطروح هو: كيف أعُدُّ نفسي وجسدي ثمرة هبة لست مصدرها؟ «هل نستطيع بالفعل ترجمة مثل هذه التجربة الدينية إلى لغة الإنسان الحالي اللّاأدري الذي يفتقد الحس الديني، بحيث نحافظ على المعنى كاملًا في أثناء الترجمة؟ وينتج الخطاب المتعلّق بالهبة باستمرار في البنية الواصفة خطابًا حاضرًا باستمرار بشأن إمكان ترجمة بعض المفاهيم الدينية واللاهوتية إلى مجالات علمية أخرى»[20]. وتظهر هذه الصعوبات بوضوح عندما نسعى إلى ترجمة لغة الهبة من صورتها المسيحية إلى عقيدة التوحيد في الإسلام.

---

(19) Bomeyu, in: *Theologie und Philosophie*, 83 Jahrgang, Heft 2, Herder Freiburg Wien Basel, 2008. Rezension von: Rosenberger, Michael/ Reisinger, Ferdinand/ Kreutzger, Ansgar (Hgg.) Geschenk- umsonst gegeben? Gabe und Tausch in *Ethik, Gesellschaft und Religion* (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge; 14, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2006.

(20) Bomeyu, in: *Theologie und Philosophie*, 83 Jahrgang, Heft 2, Herder Freiburg Wien Basel, 2008. Rezension von: Rosenberger, Michael/ Reisinger, Ferdinand/ Kreutzger, Ansgar (Hgg.) Geschenk- umsonst gegeben? Gabe und Tausch in *Ethik, Gesellschaft und Religion* (Linzer Philosophisch- Theologische Beiträge; 14, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2006, p.277-8.

لقد انتبه غريش إلى هذه المؤاخذات الممكنة على التوجّه اللاهوتي المسيحي للظاهراتية الدينية بفرنسا. ولذلك، أدمج، بقصدٍ، فلسفة ليڤيناس ضمن التوجهات الجديدة للظاهراتية الفرنسية. والهدف المتوخّى، هو إبراز إسهام المنظور اليهودي في بلورة ظاهراتية الدِّين داخل فرنسا. وربما فضّل غريش الجمع بين تصوّر ليڤيناس وباقي ممثلي الظاهراتية المسيحية الفرنسية، بحكم أنهم ينتمون جميعًا إلى الحضارة اليهودية-المسيحية نفسها، وبحكم أن اليهودية لا تمثّل خطرًا على المسيحية، بل تمثّل موقفًا مغايرًا يحمل المسيحيين على وعي هويّتهم الذاتية[21]. ومع ذلك، كان بالإمكان إبراز الاختلافات الأساسية التي بين التراثين المسيحي واليهودي، وهي اختلافات تؤثّر لا محالة في فعل التفلسف وتسير في اتجاه فلسفات بعينها، على خلاف ما كان كانط يدعو إليه.

وعندما نعود إلى الأعلام الكبار، ومنهم هيرمان كوهين وروزنتسفايغ، نجد أن تعريف هذا الأخير للفلسفة يؤدي إلى تصور محدّد لفلسفة الدِّين، كما سنجد ذلك مع ليڤيناس، إذ «تحلّ منهجية الكلام محلّ منهجية التفكير التي شكّلت منهجية كلّ الإرث الفلسفي السابق. فالتفكير لا زمان له، ويريد أن يظلّ بلا زمان. . . والهدف الأخير عنده هو نقطة البداية. أما الكلام فهو مرتبط بالزمان ويتغذّى عليه، فهو لا يستطيع الاستغناء عن هذه الأرض المغذّية ولا يُريدُهُ، ولا يعلم سلفًا إلى أين سينتهي به المسير؛ فهو يقبل أن يتلقّى تعليماته من الآخر. إن حياته عامة من حياة الآخر» و«لا يقوم الفرق بين التفكير العتيق. . . والتفكير الجديد على وجود فرق بين التفكير بصوت مرتفع والتفكير بصوت منخفض، بل على الحاجة إلى الآخر، وعلى التعامل بجدّية مع الزمان»[22]. وتنتقد هذه التأمّلات بشدة جمعَ الفلاسفة العقلانيّينَ بين الله والعالم والإنسان داخل نظام

---

(21) Thomas FREYER, Solidarität- Die Entdeckung des Mitmenschen. Theologische Perspektiven und Impulse zeitgenssischer jüdisch-inspirierter Philosophie als Herausforderungen für den europäischen Einigungsprozess. *Theologische Quartalschrift*. 188. Jahrgang. 3. Heft 2008, p.181.

(22) F. ROSENZWEIG, Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum Stern der Erlösung in: Zweistromland, p.151. In: Thomas FREYER, Solidarität =

كلّيٍّ واحد totalité، باعتبار أن الذات والآخر المطلق ينِدّان عن أيّ احتواء داخل بنية كلّية، وهو التصوّر الذي يُوافق توجّه ليڤيناس في اتجاه الآخر المطلق. من هذه الزاوية، نجد تراجع روزنتسفايغ عن الفلسفة الهيغلية وتجاوز ليڤيناس فلسفة هايدغر، والهدف المتوخّى لديهما هو إنقاذ اليهودية من الذوبان داخل الثقافة الغربية وداخل تطوّرها الكلّيّ للوجود المطلق(23).

ويُوافِق تشديد روزنتسفايغ على بعد الكلام لا التفكير بمذاهب فلسفة الدِّين التي جاءت في أعقاب الإصلاح الديني، ويُعَدّ كذلك أفضل تمهيد لفلسفة الدِّين في التوجّه التحليلي.

فلسفة الدِّين في المدرسة التحليلية.

لكن يبدو أن غريش قد خصّ المدرسة التحليلية بحيِّز لا يُناسِبُ أهميتها الكبيرة وحضورها القوي في البلدان الأنغلوساكسونية. وبصورة عامة، اعتاد الفلاسفة التحليليون تخصيص فصل لمشكلة الألوهية، إلى جانب الفصول المتعلقة بوجود النفس أو الآخر أو الشرّ أو الفعل الإنساني. وهم يستحبون إثارة الحجج المنطقية التي يستثمرها الفلاسفة في البراهين على وجود الله، مثل الأدلة الوجودية بوجه خاص التي تتمتّع ببنية منطقية أكثر صرامة من الأدلة الكوسمولوجية أو دليل العناية(24). واعتادت الفلسفة التحليلية كذلك معالجة بعض المفاهيم الذي تدخل في نظرية المعرفة، كالاعتقاد والإيمان والإدراك والمعرفة.

= Die Entdeckung des Mitmenschen. Theologische Perspektiven und Impulse zeitgenössischer jüdisch-inspirierter Philosophie als Herausforderungen für den europäischen Einigungsprozess. *Theologische Quartalschrift*. 188. Jahrgang. 3. Heft 2008, p.191.

(23) Thomas FREYER, Solidarität- Die Entdeckung des Mitmenschen. Theologische Perspektiven und Impulse zeitgenössischer jüdisch-inspirierter Philosophie als Herausforderungen für den europäischen Einigungsprozess. *Theologische Quartalschrift*. 188. Jahrgang. 3. Heft 2008, p.192.

(24) Josef SEIFERT, *Gott als Beweis Gottes. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Universitätsverlag, C. Winter Heidelberg, 1996; Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford Clarendon Press 1979; Joh =

ولذلك، خصّصت مجالًا واسعًا لدراسة الاعتقاد الديني وصلته بالاعتقاد عامة في الاستعمال العادي للغة الطبيعية[25]. وما عزّز حضور الدراسة التحليلية للقضايا الدينية من هذه الزوايا، هو أن الصور التقليدية للألوهية في الثقافة الأوروبية والأنغلوساكسونية قد فقدت جاذبيتها. ويرفض الفيلسوف التحليلي الاكتفاء بإضافة اسم الجلالة «الله» إلى المعجم اللغوي، كما لو كان معروفًا بذاته، بل أصبح السؤال الذي يقود تفكيره هو: كيف ظهر الكلام على الله وعلى الآلهة وما معنى ذلك؟ وكيف لنا أن نفحص جذور الاعتقادات الدينية داخل عالم التجربة الإنسانية[26]؟ لقد طرحت هذه الأسئلة في أعقاب سقوط الأنساق المثالية التأملية التي كانت تتوّج بمذهب كامل في فلسفة الدِّين (كما كان الأمر لدى هيغل). ثُمّ إنّ الانتقادات التي وجّهها دافيد هيوم إلى مختلف الأدلة الكوسمولوجية وإلى الميتافيزيقا الموروثة من السكولائية، من خلال وضع تاريخ طبيعي للدِّين[27]، قد وجدت صدى واسعًا في الوضعية المنطقية، وفي كتابات ألفريد آير الذي سلّط عليه غريش الأضواء في هذا الكتاب.

لقد نجح الكاتب نجاحًا كبيرًا في إبراز تميز المقاربة التحليلية من مقاربة الوضعية المنطقية. ولم تتعرّض المقاربة التحليلية لفلسفة الدين عمومًا من زاوية النزعات التجريبية أو الوضعية أو الفيزيائية، لأنها تعرّضت لقضيّة الألوهية خارج نطاق المسلمات العلمية. ونجد أفضل شاهد على ذلك في أعمال فتغنشتاين ووليم جيمس (الذي يتناوله غريش داخل النموذج التحليلي، بالرغم من خصوصية مذهبه الذرائعي)، ولدى غيرهما في الفصول الأخيرة. وتظهر أهمية النماذج غير المعرفية للاعتقاد الديني في تصوّر الألعاب اللغوية الدينية وفي

= Leslie MACKIE, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*. Oxford. Oxford Clarendon Press 1982.

(25) Richard SWINBURNE, *Faith and Reason*, Oxford. Oxford Clarendon Press, second edition, 2005.

(26) Ward KEITH, *Gott. Das Kursbuch für Zweifler*. Primus Verlag. Darmstadt 2007, p.11.

(27) David HUME, *Die Naturgeschichte der Religion. Der Aberglaube und Schwärmerei. Die Unsterblichkeit der Seele*. Der Selbstmord, Meiner, Hamburg, 2000.

اقتراح نظريات الأفعال الكلاميّة الإنجازية لدى كلٍّ من أوستين وسيرل وتطبيقها على المجال الديني. وقد قاد ذلك كثيرًا من الفلاسفة ورجال الدِّين إلى عَدّ الشعور الديني «حساسية» خاصة ربّما يمتلكها المرء وربّما لا يمتلكها، تمامًا كالتوفُّر على ذوق موسيقي أو الخلو منه، كما تشير العبارة المأثورة عن فتغنشتاين: musikalisch. ولذلك، يعملون على تطوير مذاهب روحانية لا تتضمّن عقيدة محدّدة، وحاولوا تعويض الصور التقليدية للألوهية بتجارب دينية تفضي أخيرًا إلى الصمت، وإلى اعتماد المبدإ الصوفي:

وكان ما كان مما لست أذكره — فظنَّ خيرًا ولا تسأل عن الخبر

تعدّد مظاهر الشعور الديني والحوار بين الديانات.

لكن الفكرة الأساسية التي نستفيدها من مقاربتي وليم جيمس وفتغنشتاين للظاهرة الدينية هي تعدّد أشكال الشعور الديني، وهو تعدّد غير محدود من حيث المبدأ. إذ يحول هذا التنوّع اللامتناهي دون اختزال الظاهرة الدينية في مكوّنات جوهرية محدودة. وقد حاول بعض علماء الاجتماع، مثل دوركهايم، استخراج جملة من الخصائص المشتركة بين الديانات(28). لكننا قد نكتشف من خلال تاريخ الأديان المقارن وجود اختلافات ثقافية ومذهبية كثيرة فيما بينها، وتحول دون الجمع بينها لأمورٍ مشتركة. لكن ظاهراتية الدِّين، كما يحاول غريش بلورتها، لا تسعى إلى الاكتفاء بتكريس تنوع أشكال الشعور الديني بحد ذاتها، ولا تسعى إلى عدّ التعدّد قيمة مستقلة في ذاتها ولذاتها. بل تطالب ظاهراتية الدين بالتساؤل عن مدى كَونِ تلك الاختلافات التاريخية اختلافات عارضة أو اختلافات جوهرية. «يوجد تنوّع ديني religions diversity، كما أفهم هذا المفهوم، ويتضمّن المنظور الديني كذلك بعض المعتقدات المهمّة التي تُعارِضُ

---

(28) الدين منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات التي تتصل بالموجودات المقدسة، أي بالموجودات المفارقة والمحظورة وبالمعتقدات والممارسات التي تجمع في حضن الجماعة الأخلاقية التي تدعى كنيسةً بين كل أولائك الذين ينتمون إليها.
Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F. 1968, p.65.

معتقدات معيّنة من زوايا نظر دينية أخرى. ويوجد هذا التنوّع على نحوٍ ملموسٍ في مستوى الأنساق العقدية الأساسية. إذ تتضمّن المسيحية واليهودية والهندوسية والبوذية، على سبيل المثال، بكلّ وضوح أقوالًا متعارضة بشأن الصورة النهائية التي يتخذها الواقع»[29].

ويمثّل هذا التعدّد غير المحدود تحدّيًا حقيقيًّا لغريش، بحكم صعوبة تحديد المعايير الدقيقة التي جعلته يفضّل تقديم نماذج على نماذج أخرى لا حصر لها في هذا الكتاب. إذ كان التعدّد يمثّل تحدّيًا حقيقيًّا للكاتب: فكيف نستطيع الحديث عن تجربة دينية مشتركة يلتقي فيها سائر المؤمنين، بصرف النظر عن دياناتهم الأصلية؟ وإذا كانت المدرسة التحليلية تحظر علينا اختزال الدِّين في عدد محدود من السمات الأساسية، فإننا مطالبون مع ذلك في بعض الظروف الخاصة بتمييز التجربة الدينية في التجارب غير الدينية. والواقع أن أية محاولة تقويمية ستظلّ ذاتية أو عبثية على الدوام ما لم نستكمل الصورة التي رسمها غريش لفلسفة الدِّين في المجلدات الثلاثة كاملةً. وبالرَّغم من صعوبة تحديد الخيط الناظم أو الفارق بين سائر الديانات، قد يكون البحث العلمي أهم قاسم مشترك بين الديانات، كما نشهد ذلك في المستويات القومية والدولية. وربّما لا تقل أماكن البحث العلمي الخاصة بموضوع الدِّين أو هياكله أهمية عن أماكن العبادات أو عن ظواهر الدِّين الأخرى في الجمع بين الباحثين وتوجيه الحوار والتعاون بينهم. ويفترض هذا الكتاب الذي نقدّمه للقارئ العربي، على غرار عدد لا يحصى من الكتب الذي تصدر في الموضوع بمختلف اللغات العربية والأجنبية، من الناحية المؤسَّسيّة وجود هياكل البحث والترجمة والنشر في البلاد العربية، ووجود هياكل البحث العلمي المناسبة بمختلف الجامعات العربية والعالمية. بالفعل، كان المؤلف غريش أستاذًا بمعهد الدراسات الكاثوليكية بباريس، وهو معهد خاص لا تشرف الدولة رسميًا عليه، لكنّ هدفه منذ نشأته

(29) David BASINGER, Religious diversity: Where exclusivits often go wrong. *International Journal for Philosophy of Religion*, Kluwer Academic Publishers, Nethelands, 2000, p.44.

كان ردم الهوة المتسعة بين الإيمان القلبي والنظر العقلي. وإذا كان النظام العلماني الفرنسي يحظر وصاية الدولة على التعليم الديني[30]، فإن الدول الأنغلوساكسونية قد أدمجت التعليم الديني ضمن نظام التعليم العالي[31]. وهكذا، برزت إلى الوجود مؤسسات علمية ترعى «الدراسات الدينية» في الدول العلمانية بصفتها مجالًا معرفيًا مستقلًا عن علم اللاهوت، وتحوّلت الظاهراتية إلى الأداة المنهجية التي تتوسّل بها الدراسات الدينية بأميركا الشمالية[32]. وعليه، أرى أن التعاون الدولي في مجال البحث العلمي هو القادر على التقريب المنهجي بين الملل والنحل، بالرغم من تعذّر التقريب المذهبي فيما بينها.

عزالعرب لحكيم بناني

---

(30) في مجموع التراب الفرنسي، ما عدا ستراسبورغ بحكم الخصوصية الثقافية والتاريخية التي تتمتع بها الأقاليم المتاخمة لألمانيا.

(31) ومع ذلك، ليست فلسفة الدّين تخصّصًا ينتمي إلى شُعَب الفلسفة بألمانيا وإنكلترا، بل ينتمي إلى كلّيات اللاهوت.

(32) Walter CAPPS, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, Minneapolis: Fortress, 1995; George A. JAMES, Phenomenology and the Study of Religion: The Archaeology of an Approach', *Journal of Religion* 65 (1985): 311- 335.

استهلال

كلّم الله موسى من عوسج (شجرة صغيرة) صغير، خلع موسى نعليه احترامًا للأرض المقدسة. والمكان الذي تتجلّى فيه عظمة الله ونور رحمته، لا يحق لنا مغادرته دون تعظيمه.

في ضوء هذه الأبيات المستوحاة من الكتاب المقدّس المصوَّر الذي أنجزه الرسام والنحات جان جاك ساندرارت (Sandrart) ونشره إندتيرس (Endters) سنة 1676 بمدينة نورنبيرغ، أنجزت هذا البحث التاريخي الذي زاوجته بتفكير مُنسّق في ابتكار «فلسفة الدّين»، وهو البحث الذي أستأنفه في هذا المجلد الخاص بالمرحلة المعاصرة.

و«المكان» الذي حدث فيه التجلّي الإلهي (أو تجلي الملاك إذا شئنا احترام حرفية النص العبري) وهو مكان يحيل عليه رمز غريب، هو رمز العوسج الملتهب، تجربة دينية يمدنا بها التراث الذي يرجع إلى الكتاب المقدّس. فهل أصبح العثور على هذا المكان متعذّرًا، بل هل حلّت به لعنة الفلسفة الحديثة التي اكتشفت في الكوجيتو، كما يدّعي هيغل، الأرض الصلبة التي تقف عليها ومسقط رأسها الذي تعود إليه؟

بناء على القراءة التي اخترتها، يحيل البيت الرابع على الهيئة الفكرية التي ينتسب الفلاسفة إليها، ولا يتكلم باسم شخص بعينه. وبالرّغم من كلّ الشجارات العنيفة التي تحتدم بين الفلاسفة، يتشاطرونَ الأجواء الأُسَريَّةَ نفسها، بناء على الفكرة التي يكوّنونها عن «أنوار العقل». فمن حكم على هذين النورين، النور الذي ينبعث من العوسج الملتهب ونور العقلانية الفلسفية، وهما نوران يختلفان

كليًّا في المصدر والخصائص، بأنّ العلاقة بينهما علاقة تدافع؟ وهل يصبب بهاء الوحي بالضرورة عين الفيلسوف المتهور بالعمى؟ أفلا يستطيع التبصّر النقدي الذي يميز العقل الفلسفي من هذه الظاهرة أن يحفظ إلّا ما يُوافِق طبيعة الألوان المألوفة لديه؟ وهل يقتصر غرض نور العقل الفلسفي على «تنويرنا»، أي مضاعفة قدرات عقلنا على النقد؟ أفلا يستهدف نور العوسج الملتهب غير بعث الدفء في قلوبنا المسنة المتعبة؟

النار ـ إلٰه ابراهيم وإسحاق ويعقوب، وليس إلٰه الفلاسفة والعلماء. فرحة يقين عاطفة حياة فرحة. إلٰه يسوع المسيح. (يوحنّا 17، 20). سيكون إلهك إلهي. مريم. نسيان العالم ونسيان كل شيء ما عدا الله. ولا وجود له إلّا من خلال السبل التي تقرّرها الأناجيل. عظمة النفس البشرية. أيها الأب المنصف، لم يعرفك العالم ولكنني عرفتك (يوحنا 17). فرحة فرحة ودموع الفرحة. تخلّيت عنها *Derelinquerunt me fontem*. إلهي، هل تتخلّى عني؟ أتمنى ألّا أنفصل عنه إلى الأبد. لم يجد التقاء «العوسج الملتهب» بالعقل الفلسفي تعبيرًا مأساويًّا أكثر حدة من هذه العبارات الحارقة والمحمومة التي نطق بها بليز باسكال (Blaise Pascal) في نص تذكار *Mémorial*، وهي عبارات أقل ما يقال عنها إنها تفصح عن تجربة دينية أصيلة.

ماذا عسانا نزيد على ذلك؟ أليس محكومًا على القول الفلسفي بالعبث منذ البدء[1]؟ وتقوم الأطروحة الأساسية التي تنبني عليها خلفية هذه الدِّراسة إجمالًا على إمكان تجاوز بديل باسكال، باسم الإمكان الذي يُوافق الموقف الثالث الذي تتبناه الفلسفة، وهو إمكان «العقل الملتهب»، كما بيّنت ذلك في المقدمة العامة في المجلد الأول. ولا يعود بنا «العقل الملتهب» بالضرورة إلى الحد الأدنى في عقيدة Credo الدِّين الطبيعي، وهو العقل الذي خصّته جاكلين لاغريه (Jacqueline Lagrée) بكتاب لامع[2]. بل يستطيع هذا العقل التفكير أيضًا في الشروط التي تؤهله لاستقبال أنوار أخرى غير نوره الخاص به.

---

(1) راجع الكتاب الآتي بشأن منزلة الفلسفة لدى باسكال:

Vincent CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992.

(2) Jacqueline LARGÉE, *La Raison ardente. Religion naturelle et raison au XVII siècle*, Vrin, 1991.

هذا ما قد يوحي به البيت الأخير المذكور آنفًا الذي لا يأخذ لغويًا صورة الأمر الذي يحثنا على الاستجابة الحرفية لطلب تعظيم «المكان المقدس». وبناء على صيغة النفي المزدوج التي يتخذها في الألمانية، «**لا ينبغي أن تكون غير معروفة لدينا**»(*«soll von uns nicht ungeehret sein»*)، يدعونا إلى المقابلة بين تجارب لا وُجود لشَبَهٍ بينها بلا شكٍّ، لكن وجود الفارق قد يكون هو السبب الذي يدفعها على الدوام إلى التواصل المتبادل فيما بينها.

لقد قدّمت في المقدمة العامة في المجلّد الأول الفرضيات المعتمدة عند الشروع في إنجاز البحث. وبالرَّغْم من أنني كنت أدخل تعديلات على بعض الأطروحات أو أُخضِعُها لمزيدٍ من التدقيق كلما تقدّمت في الدِّراسة، أثابر في رحلة الاستكشاف هذه نفسها، مع توجيه الاهتمام إلى «المشهد المعاصر» الذي شرع يتشكّل في العقدين الأولين من القرن العشرين، وما زلنا نشكّل جزءًا جوهريًا منه، دون أن أظلّ حبيس إرث الروّاد المنتمين إلى القرن التاسع عشر.

أُذَكِّرُ بأنّ الهدف الرئيس للكتاب هو أن أزوّد الناطق بالفرنسيَّة بأداة عمل جديدة تسمح له بالاقتراب من تاريخ فلسفة الدِّين، ومن فهم الرهانات التي تقوم عليها، بفضل استيعاب النماذج paradigmes الكبرى للعقل التي تهيمن على تاريخ الفلسفة منذ قرنين من الزمان: وهي نماذج العقل «التأمّلي» و«النقدي» و«الظاهراتي» و«التحليلي» و«الهيرمينوطيقي». وقد اقترحت في المجلّد الأول مدخلًا عامًّا إلى التخصّص، ثم أتبعته تحليلَ النموذج التأملي والنقدي، الذي وضع المفكرون الكبار أركانه في القرن التاسع عشر. وعلى خلاف ما قد يتبادر إلى الذهن في الغالب، لم نقطع الصلة نهائيًا بهذا التراث. والمفارقة هي أن التنكّر بحدّ ذاته قد يكون إقرارًا بهذا الدِّين، كما يشير إلى ذلك كارل بارت (Karl Barth) في كتابه **تاريخ اللاهوت البروتستانتي في القرن التاسع عشر** *Histoire de la théologie protestante au XIX. siècle*، عندما ذكر أنه يحقّ لنا أن نكون رومانسيين أكثر من الرومانسيين.

ربما أزفت الساعة التي نُعلن فيها بصوت مدوٍّ في الآفاق، في ظل الأجواء الثقافية التي نرى فيها عبارة «ما بعد الحداثة» على كلّ الشفاه، أننا قد نصبح حداثيين أفضل من الحداثيين أنفسهم! هذا هو التصريح الذي أودّ أن أضعه على لسان ثلاثة فلاسفة كبار يشكّلون المحور الذي تدور حوله دراسة المشهد

المعاصر، وهم إدموند هوسرل (Edmund Husserl) ولودفيغ فتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) ومارتن هايدغر (Martin Heidegger). فهم الروّاد الأساسيون «للعقل الظاهراتي» و«العقل التحليلي» و«العقل الهيرمينوطيقي» الذين شئت تتبّع آثارهم في فلسفة الدِّين المنتمية إلى القرن العشرين.

وقد تبيَّن لي، على خلاف المشروع الأوّلي، أنّ الأفضل توزيع دراسة المشهد المعاصر على مجلّدين، وهذا يحوّل المشروع إلى ثلاثية. وسنكشف هنا عن الجانب المتوسط الذي يعكف على فحص التراث المتشعّب والمعقّد المنطلق من هوسرل إلى فتغنشتاين. وسيتضّمن المجلّد الثالث، الذي يحمل طابعًا استكشافيًّا، تحليل النموذج الهيرمينوطيقي، وبيبليوغرافيا عامة وفهرسًا.

وكنت قد انتهزت الفرصة التي أتاحتها كتابة مقدّمة المجلّد الأول لشكر كلّ المحاورينَ، من بعيد أو قريب، الذين صاحبتني أصواتهم خلال مسيرة تحرير هذا الكتاب. وقد انضاف مُحاوِرونَ جدد إلى اللائحة، بفضل التفرّغ الذي استفدت منه خلال هذا الفصل، وهو ما سمح لي بتقديم بعض المحاضرات بجامعات مونريال وبجامعة لافال بالكيبيك وبوسطن كوليدج وبجامعة القدّيس يوسف في بيروت، وبهذه المناسبة، ألتمس منهم العذر لعدم ذكر أسمائهم، خشية نسيان بعضهم.

وأود أن أشكر مع ذلك فرانسواز تودوروفيتش بحرارة، وهي التي تابعت من قرب المعاناة التي صاحبت تكوُّن هذا المولود، ولم تفتأ تُذكّرني بقول «ما قلّ ودلّ»، بيد أنّ ذلك لم يثنها عن مشاركتي، بصدر رحب، في قراءة المخطوط. وأشكر سيلفي ماسلو أيضًا، المنتسب إلى دار النشر لوسيرف، التي لم تبخل عليّ بتشجيعها. وأشكر أخيرًا العميد فيليب كابيل الذي قبل إدراج هذا الكتاب الذي تعدّى حجمه الحدود التي كانت مرسومة له في البداية ضمن سلسلة «الفلسفة وعلم اللاهوت».

جان غريش

روما، 2002

القسم الثالث

النموذج الظاهراتي

يومًا ما كانت شجيرات الصفصاف
العادية جداً على جانب حظيرة الدجاج
قد احترقت بالنسبة إلي أنا أيضًا
في مياهي أنا أيضًا كان يسبح
الحوت الأبيض
كنت أسمع العشب وهو ينمو
كان ينمو. كان يغني.
مرّة. لا بل مرّات في الغالب
الأماكن الفاصلة والأيام الجوفاء
كانت لا تزال مشبعة
بالصوت الرخيم
للآخر

(Marie-Luise Kaschnitz)
الآخر *Das Andere*

مقدمة

لقد مكّنتنا دراسة النموذجين التأملي والنقدي مرارًا من انتهاز الفرصة للتذكير بفلسفات الدِّين التي تطوّرت في تخوم الفعل المؤسس لإدموند هوسرل (1859-1938). وسنعنى في الفصول الخمسة من هذا القسم الثالث، الذي يمثّل في الوقت نفسه العمود الفقري للكتاب كلّه، بتحليل هذا الامتداد الواسع للمقاربات الظاهراتية. وعلينا أن نظلّ باستمرار على وعي راسخ لِمدى تنوع التعريفات التي قد تحتملها مفردة «ظاهراتية»، ومنها التعريفات الواردة لدى أتباع هوسرل المباشرين، إن شئنا النجاح في السعي إلى الكشف عن مختلف الوجوه المهمّة والمثمرة التي شهدتها ظاهراتية الدِّين من بداية القرن إلى اليوم. ويؤكد ريكور أنّ ظاهراتية هوسرل «ليست مذهبًا بقدر ما هي منهج يحتمل وجوهًا متعددة لم يستغل هوسرل منها غير عدد محدود جدًّا من الإمكانات»، بعدما تخلّى «في أثناء مسيرته عن عدد كبير من الآفاق التي فتحها بنفسه»[1]. ويختم الكاتب نفسه كلامه بالقول «إن الظاهراتية بالمعنى الواسع هي مجموع الإنتاج الفكري لهوسرل ومجموع الهرطقات hérésies التي انبنت عليه» (المرجع نفسه، ص9).

وعندما يتعلّق الأمر بإسهامات الظاهراتية في حقل فلسفة الدِّين، فإن بحثنا الذي لا يسعه إلا أن يكون انتقائيًا، ويقتصر على النصوص المؤسّسة أيضًا، يُعنى في الوقت نفسه بِـ«الظاهراتية بالمعنى الواسع» و«الظاهراتية بالمعنى الضيق»، ونقصد بذلك ظاهراتية هوسرل نفسه. وفي البداية، علينا استخراج المبادئ الأساسية للظاهراتية المتعالية، على النحو الذي عرّفها به هوسرل، متسائلين هل يمكن أن نعود إلى فكره لنتبيّن معالم تطبيق مبادئه على الظواهر الدِّينيَّة. هذا هو هدف الفصل الأول.

---

(1) Paul RICOEUR, *A l'Ecole de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p.8.

ويتعلّق الأمر بعد ذلك بدراسة الطريقة التي اعتمدها بعض من تبنَّى الظاهراتية من الكتّاب، طمعًا في احتلال رقعة فلسفة الدِّين. وسيخضع هذا التحليل لترتيب تأريخيٍّ على العموم، بعدما قسمته على أربعة فصول. وسينطلق من بروز ظاهراتية المقدّس، مع التركيز على كتاب رودولف أوتو (Rudoff Otto) الذي يحمل عنوان المقدّس (1917) *Le Sacré*، والذي يُعَدّ من الكتب الأساسية.

وسنخصّص الفصل الثالث لأعمال ماكس شيلر (Max Scheler). فشيلر، بالفعل، هو من أنزل ظاهراتية الدِّين المنزلة الفلسفية التي تستحقها، كما يشهد على ذلك المدخل الذي كتبه جون هيرنغ (Jean Héring) (1890-1966) إلى «الظاهراتية المتديّنة»، مع التذكير بأنه تلميذ هوسرل الأول الذي ينتسب إلى مدينة ستراسبورغ[2]. ونجد كمًّا هائلًا من فلسفات الدِّين التي تناسلت في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وتحمل بصمات فكر شيلر، ومنها المناظرات اللاهوتية، سواء كانت تلك البصمات إيجابية أو سلبية.

ويَصعُبُ أن نقول الشيء نفسه عن دروس ظاهراتية الدِّين التي ألقاها هايدغر بجامعة فريبورغ بين عامَيْ 1919 و1921، والتي نشرت حديثًا[3]. وبعد مقتل رايناخ (A. Reinach) في جبهة القتال، توسّم هوسرل الخير في قدرة هايدغر على الاهتمام بفلسفة الدِّين. ولمّا كان هايدغر يدافع عن تصور هيرمينوطيقي لا لبسَ فيه للظاهراتية، بدا لي أنّ الأفضل إرجاء تحليل «ظاهراتية الحياة الدِّينيَّة» إلى القسم الخامس من هذا الكتاب.

وكنت قد أثرت الانتباه في المقدّمة العامة إلى أن مصطلح «ظاهراتية» قد يحتمل دلالة تقنية وفلسفية، كما قد يحتمل استعمالًا أكثر شيوعًا. ولن يحمل الفصل الرابع طابعًا فلسفيًّا بيّنًا بوضوح، ما دام يضم عددًا من مؤرخي الأديان الذين يلجؤون إلى المنهج الظاهراتي من أجل بلورة مفهوم الدِّين أو مفهوم المقدس، بالرجوع مباشرة إلى فلسفة الدِّين. وسأقدّم أمثلة لهذا التيار من خلال الأعمال الرائدة التي أنجزها فريدريك هايلر (Friedrich Heiler) ويواكيم فاخ

(2) Jean HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Étude sur la théorie de la connaissance religieuse, Paris, Alcan, 1925.

(3) Martin HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen* Lebens, Ga 60.

(Joachim Wach) وفان دير لوف (Gerardus Van der Leeuw) وميرسيا إلياد (Mircea Eliade). وسأغتنم الفرصة كذلك للكشف على نحوٍ أفضل عن المشكلات المعرفية التي ينبغي أن تواجهها ظاهراتية الدِّين الحريصة على الدخول في «مناظرة ثلاثية» مع علم اللاهوت والعلوم الدِّينيَّة.

وسيعكف الفصل الخامس على عرض التطورات الملحوظة التي شهدتها الظاهراتية الفرنسية المعاصرة في الحقل الدِّيني. وسيكون الخيط الناظم متصلًا بمعرفة مدى احتلال تلامذة هوسرل المعاصرينَ على نحو ما موقع يشوع من موسى. أَفنجحوا بالفعل في دخول الأرض الموعودة لظاهراتية الدِّين التي اكتفى هوسرل بالنظر إليها من بعيد، أم لم يعملوا إلَّا على تبديد إرثه، من خلال إملاء «منعطف ثيولوجي» على الظاهراتية، وتقديم الفلسفة لقمة سائغة للثيولوجيا التي لا تجرؤ على إعلان اسمها؟

الفصل الأول

ثراء الظواهر
والواحد الأوحد الضروري

- إدموند هوسرل -

تقلّد إدموند هوسرل منصبه الجامعي أول مرة بمدينة هاله، على نهر السال، وهي عاصمة المذهب التقويّ اللوثريّ والهرمينوطيقا، لكنها أيضًا عاصمة العقلانية السابقة للمرحلة النقدية، وهي الاتجاه الذي يمثّله كريستيان فولف (Christian Wolf) بوجه خاص. إذ نشر فولف بهذه المدينة سنة 1720 نصه المشهور **الميتافيزيقا الألمانية**، فسلّم بوجوب تمييز 'الميتافيزيقا العامة' (أو 'الأنطولوجيا') من الميتافيزيقا الخاصة التي تنقسم هي أيضًا إلى كوسمولوجيا عقلانية وسيكولوجيا عقلانية وثيولوجيا عقلانية. وقد كانت المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها هوسرل بتاريخ 24 من تشرين الأول/أكتوبر عام 1887 تحمل عنوان: «أهداف الميتافيزيقا ومهمّاتها». وإذا ما كانت هذه المحاضرة شاهدًا حيًّا على هاجس البحث لديه عن 'ميتافيزيقا أصيلة بصورة جذرية ومؤسسة على أقل قدر من الافتراضات وعن ميتافيزيقا علمية بصورة صارمة'، فإنها لا تشكّل إرهاصًا للمنعطف الضخم الذي أنجزه بعدَ عشر سنوات من ذلك عندما حرّر مجلّدي كتابه **أبحاث منطقية** *Recherches logiques* اللذين نُشِرا سنة 1900.

وقد عكف هوسرل خلال الجزء العريض من حياته على بلورة دائبة 'لعلبة الأدوات' الخاصة 'بالتقنية الظاهراتية'، من خلال السير بعيدًا في تعميق بعض

الحدوس الأساسية التي تفتّق عنها فكر فرانس برنتانو (Franz Brentano) (1838-1917)، وهو الفيلسوف الذي أعاد الاعتبار لمفهوم القصدية داخل السكولائية ليجعَلَهُ المفهوم الموجّه لكتابه **علم النفس من منظور تجريبي** *Vom psychologischen Standpunkte*. ولم يخطئ هايدغر ولا ناتورب (Natorp)، وهما أفضل قرّاء كتاب **أبحاث منطقية**، في تقدير مدى «الثورة الكوبرنيكية» غير المسبوقة التي جهر بها مبدأ «العودة إلى الأشياء نفسها!» في استهلال المجلّد الثاني من الكتاب. ويُبرز المؤلف اللاحق لهوسرل أنّ الأمر لا يتعلّق لديه بتأييد منهج أو تقنية فلسفية جديدة فقط، سعيًا إلى استجلاء منزلة القضايا النظرية، بل يتعلق كذلك بوضع أركان تصوّر جديد تمامًا للعقل ولمهمّات الفلسفة.

وتتضح جذرية هذا المنعطف في الأطروحة التي تفيد أن أية فكرة أصيلة بشأن الفلسفة تعكف على تحقيق المبتغى المثالي المتعلّق بالمعرفة المطلقة، تجد جذورها في الظاهراتية الخالصة. والنتيجة هي أن الظاهراتية التي يقدّمها هوسرل بصفتها «الفلسفة الأولى بين كلّ الفلسفات» هي كذلك «الشرط القبلي لكل ميتافيزيقا ولكلّ فلسفة أخرى 'تطالب بمنزلة العلم'»[1]. ونستطيع أن نطبق على علاقة الظاهراتية بالميتافيزيقا ما يطبّقه ليڤيناس (Levinas) على علاقة فلسفة الأخلاق بالأنطولوجيا. فالميتافيزيقا بالمعنى التقليدي للكلمة ليست «إلّا فلسفة ثانية» تابعة «للظاهراتية» التي تُعَدّ بامتياز «الفلسفة الأولى» (Hua IX, 298-299) عندما نراعي الترتيب الجذري للتأسيس.

ولم يخلّف هوسرل نفسه وراءه كتابًا نستطيع تصنيفه، من قريب أو من

(1) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, éd. Karl Schumann, La Haye, M. Nijhoff, 1976

وقد ترجم بول ريكور الكتاب تحت عنوان:

Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures, t.I, Introduction générale à la phénoménologie pure, Paris, Gallimard, 1950, p.8-9.

وسنشير إلى الإحالات على مختلف مجلدات نشرة Husserliana المنشورة تحت إشراف Samuel Ijsseling في صدر النص برمز Hua. وسنُلحِقُ الإحالات بالإحالة على صفحات الترجمات الفرنسية ضمن لائحة المراجع (...).

بعيد، في صنف «فلسفة الدِّين». ولا نستطيع التساؤل إيجابًا أو سلبًا: هل نجد في كتاباته مادة أوّليّة تتعلّق بفحص الظواهر الدِّينيّة بصورة مباشرة إلَّا بعد فهم معنى «المفهوم الأصلي للفلسفة بما هي علم كلّي يبحث عن شرعيته بصورة ذاتية وجذرية» (Hua IX, 298)[2].

«الرجوع إلى الأشياء نفسها» شروط تحقيق الارتداد الظاهراتي

يقارن هوسرل نفسه بموسى في أثناء احتضاره، في فقرة مشهورة من خاتمة كتاب الأفكار *Ideen III*، وهو يرنو من أعلى جبل نيبو Nébo إلى الأرض الموعودة للظاهراتية المتعالية، وهي الأرض التي لم يستطع هو نفسه دخولها (Hua V, 161-163; 208-210). وبالرَّغم من الإيحاء الذي قد تخلفه هذه الصورة المجازية، فإنها ليست اعترافًا بالإخفاق. بالفعل، «إذا ما كان ملزمًا عمليًا بإرجاع الغاية القصوى لطموحاته الفلسفية إلى غاية أن يكون مبتدئًا حقيقيًا *[rechten Anfängers]* فإنه قد توصّل بالفعل، فيما يتعلّق به في أقلّ تقديرٍ في مرحلة سن النضج، إلى اليقين الكامل باستحقاق لقب مبتدئ فعلي *[wirklichen Anfänger]*. ولو كان العمر قد امتد به كما امتدّ بنوح، لجازف بأمنية أن يصبح فيلسوفًا (Hua V, 161 ; 209).

فهل كان «مبتدئًا حقيقيًا» في مجال ظاهراتية الدِّين لا في طور التعلم فحسبُ؟ فالذي يتبيّن من شهادة زوجته مالفين أنّه كان يتدبّر يوميًا آية النبي أشعياء (Isaïe) التي كانت مخطوطة في مدخل الكتاب المشهور الذي نشره فيلسوف المذهب التقويّ piétiste أوغست هيرمان فرانكه (August Hermann Francke) تحت عنوان الأسس Fondations: «كل من وثق بالله اكتشفَ قوى جديدة». كان هوسرل محتاجًا بالفعل إلى قوى جديدة لتجاوز أزمات الانهيارات العصبية المتكررة، وهي أزمات كانت تزرع فيه بذور الشك في إمكان تحقيق حلم أن يصبح فيلسوفًا وتجعله يتراجع أمام النتائج المترتّبة على ما يدعوه «استجلاء الضرورات المتفرّعة عن كل هبة للمعنى بالنسبة إلى الكائن والعالم». كان يعلم على نحو سديد أن

---

(2) سنحيل باستمرار على كتاب هوسه الآتي لوضع الخطوط العامة لفكرة هوسرل عن الظاهراتية: Emmanuel HOUSSET, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Ed. du Seuil, 2000.

هذا الاستجلاء يجازف بالظهور في صورة «تلفيق hybris فلسفي لا يوافق عليه أحد البتّة» (فالأرض لا تتحرك) *(la terre ne se meut pas, p.28)*.

وبعدما ازداد وعي هوسرل وضوحًا بما كان لا يزال يُسمّيه في كتاب **أزمة العلوم الأوروبية** Krisis «الطابع القَبْلي الكلّي للتضايف الحاصل بين موضوع الخبرة وكيفيّات عطائه» (Hua VI, 169 ; 189, tra. Mod.)، سَخَّرَ بقية حياته للتتبع الشامل لكيفيّات التضايف المختلفة. وقد قال عن مهمته في محاضرات لندن بشأن «المنهج الظاهراتي والفلسفة الظاهراتية»، يوم 12 من حزيران/يونيو عامَ 1922 إنها مهمة شاقة ولا نهاية لها بلا شكٍّ، وهي مهمة اقتحمت حياته «كضيفٍ غير منتظر وغير محبوب»[3]. ولا مبالغةَ في قولنا إن فكرة الظاهراتية قد «زارته» كالملائكة الثلاثة الذين زاروا إبراهيم تحت شجرة مَمْرا Mambré.

لقد تولّد لديه منذ نعومة أظفاره اقتناعٌ بأن الظاهراتية، بعيدًا عن أن تكون مجرّد مقدّمة تربوية للفلسفة، هي طريق الخلاص لفلسفة مهمّة باستئناف الصلة بأمل تحقيق علم يقوم على الضرورة المنطقية، بدلًا من الاستسلام لبريق كاذب يلمع في النزعتين الطبيعية والتاريخية. ولم يكفّ هوسرل طوال حياته عن تعميق تصوّره للظاهراتيَّة، وهو ما كان يفرض عليه كلّ مرة ضرورة تحقيق 'ارتداد' جديد. ويذكر شيستوف (Chestov) أن هوسرل قد أسرَّ إليه مرة أنه قد دفع ثمنًا باهظًا لقاء «قرار البحث عن الحقيقة في المكان نفسه الذي لم يدر بخلد أحد البحث عنها فيه، إذ لم يتخيَّل إمكان العثور عليها هنالك»، وهو الإقدام على نقد جذري وعنيف لكلّ النظريات الإبستيمولوجيَّة المعروفة آنذاك.

لقد عاش صلته بالظاهراتية بصفتها سلسلة لا تنقضي من المحن التي كانت تطالبه كلّ مرة بتحقيق ارتداد جديد كان يجد تعبيره التقني في ممارسة الإرجاع. ويبدو أن هوسرل كان واعيًا لِلحمولة الدِّينيَّة التي تكتنف مفردة «الارتداد»، كما تشهد على ذلك الرسالة التي وجهها إلى أرنولد ميتسغر (Arnold Metzger) بعد أن كتبها يوم 4 من تشرين الثاني/نوفمبر عامَ 1919، إذ يشير فيها إلى التأثير

---

(1) Karl SCHUMANN, *Husserl-Chronik*, La Haye, M. Nijhoff, 1977, p.261.

الحاسم الذي أحدثه فيه العهد الجديد، وهو ما لا يمنعه من البحث عن «الطريق إلى الله وعن الحياة الحقيقية بفضل علم فلسفي دقيق» (BW IV, 408).

وبينما أوكَلَ هوسرل لنفسه الانفرادَ بمهمة تأسيس الظاهراتية، أوكَلَ لتلامذته (الذين كان يَعُدُّهم أعوانًا يكتفون بأشغال المناولة أو يشتغلون بتفويض منه، لا غير) أعباء تطبيقية في هذا الجانب أو ذاك من جوانب الظواهر، سواء تعلق الأمر بالمنطق أو بالرياضيات أو بالتاريخ أو بالدِّين. وفي خضم عمل التأسيس الذي لا ينتهي، كانت الفكرة التي يكوِّنها للظاهراتيَّة تتعرّض لتحوّلات عميقة: فقد تحوَّل من الظاهراتية الوصفية إلى الظاهراتية المتعالية، مفضّلًا في البدء التحليل الثابت للترابطات الحسية ـ العقلية، **النويزية النويماطية** noétio-noématiques، قبل أن يعكف من منظور تكويني أكثر على تحليل طرائق تشييد المعنى *(Sinnstiftungen)* المتضمّنة في الأنساق الرمزية والثقافية.

وقد كان المبدأ الأساس في بحثه الذي تحوّل سريعًا إلى شعار (وهو ما لم ينطبق البتّة على هوسرل نفسه!) هو «مبدأ العودة إلى الأشياء نفسها». وكان المعنى الدقيق لهذه العبارة موضوع صراع تأويلات لا نهاية له على امتداد تاريخ الحركة الظاهراتية إلى يومنا هذا. وكان بعضهم يودّ أن يرى في هذه العبارة دعوة إلى واقعية جديدة، من خلال إحداث قطيعة نهائية مع المدرسة الكانطية النقدية الجديدة. لكن «الأشياء نفسها» التي شاء هوسرل العودة إليها ليست سوى الأفعال القصدية للوعي، وهو المصدر الأول لكلّ دلالة (Hua XIX/1, 10: RL 2, 1, 6). وهذا ما يبرز بوضوح في إحدى الصياغات الأخيرة للمبدإ التي ترد في نص يرجع إلى سنة 1934، وهو نص متميّز وغنيّ بالدلالات التي تُحيل على الطريقة التي يعالج هوسرل بها المشكلة الدِّينيَّة: «**العودة إلى الأصلي** ودعوة إلى الهبة الأصلية وعودة إلى الأشياء وإلى البداهة الأصيلة» (Hua XXVII, 234).

وتتضمَّن العودة إلى الأشياء نفسها موقفًا خاصًا من اللغة: إذ علينا العودة إلى «الحدوس المتبلورة تمامًا» وإلى البداهة التي تستطيع هي وحدها أن تمدّنا بها، بدلًا من الاكتفاء «بكلمات بسيطة». إن الحروف المزيدة « *-logie* » ليس لها في كلمة «phénoménologie» المعنى نفسه الذي في كلمة «biologie» أو كلمة «philologie». ولا يتعلّق الأمر بإلقاء خطاب عن الظواهر، بل يتعلّق بالإصغاء

إلى صوت الظواهر نفسه. فعلى الظاهراتية أن تجتهد في ابتكار لغة ترتقي إلى مستوى هبة الظواهر، وهذا يتضمّن ممارسة بعض العنف على اللغة العادية التي لا تتزحزح إلّا قليلًا عن الموقف الطبيعي.

الوعي الخالص حقلًا للخبرة وفكرة ظاهراتية متعالية

يسمح لنا مبدأ «العودة إلى الأشياء نفسها» بتبيّن الخاصّية الأولى الأساسية في المنهج الظاهراتي: المكانة المركزية التي يحتلها الحدس فيما يدعوه هوسرل «التحليل الظاهراتي». والصعوبة المخصوصة التي يصطدم بها كلّ تحليل ظاهراتي خالص هي أنه يتطلب «توجه الحدس والفكر في اتجاه مضاد للتوجه الطبيعي». إذ يهتم التحليل بالأفعال القصدية للوعي نفسه، بدلًا من الرجوع إلى الأشياء.

وليست الظاهراتية، على وفق تصوّر هوسرل الخاص، مجرّد منهج جديد في التفكير؛ إنها تقترح إبدالًا جديدًا للعقل. ويجوز لنا أن نطبّق عليها ما يصدق على كتاب ديكارت **مقالة في المنهج** *Discours de la méthode*: لا معنى للتعليمات المنهجيَّة إذا ما جردناها من الفكرة التي تفترضها ضمنيًّا عن الفلسفة. وعليه، لا بُدَّ من أن نشير، ولو باقتضابٍ، إلى الأسس الفلسفية لفكرة هوسرل للظاهراتيَّة، قبل أن نعكف على وصف التعليمات المنهجيَّة التي تركها لنا هوسرل، وقبل طرح السؤال عن الشروط التي تنطبق هذه التعليمات من خلالها على الوعي الدِّيني.

ثلاثة اكتشافات مؤسِّسة.

ذكرتُ في التقديم العام الاكتشافات الثلاثة المؤسِّسة في ذهن هايدغر: **القصدية والحدس المقولي والقبلية**. وعلينا أن نكشف عن التصوُّر الذي كوَّنه هوسرل نفسه لهذه الاكتشافات قبل أن نتبنى تبنّيًا أعمى تأويل هايدغر لها.

القصدية وكينونة الوعي.

«كل وعي هو وعي لِشيءٍ ما»: من السهل اجترار هذه الحقيقة الأوّلية في كتاب التعليم الظاهراتيّ المقدّس. لكن ذلك لم يمنع هوسرل، وهايدغر من بعده، من التذكير بأن مصطلح 'القصدية' بمعناه التقني «يتعذّر في الوقت نفسه على

الفهم» (Hua III/1, 217). وقد سار هوسرل على هدي برنتانو وعرَّف الظاهراتية بأنّها «بحثٌ مستفيضٌ في الوعي» « *Intentionalitätsforschung* » يدير ظهره لكلّ النظريات المخطئة بشأن الوعي وأفعاله. وأعلن فيما بعد، فيما يشبه ردّ فعل على المعجم الاصطلاحي لهايدغر، أنّ «التحليل الأصيل للوعي يتحوّل بذلك إلى هيرمينوطيقا الحياة والوعي»[4] (Hua XXVII, 177).

وإذا كانت أفعال المعني والأفعال المعرفية تشكل بؤرة أبحاث هوسرل في بدايته، فإنه لم يكفَّ قطّ عن الاستمرار في استكشاف كيفيّات موغلة، كيفيَّة بعد أخرى، في أعماق الوعي القصدي، كالكيفيّات التي تميّز التعبيرات المختلفة عن «التركيب غير الإرادي» (الخاصية الجسدية والخاصية الزمانية، وما إلى ذلك). وسنكتشف أنّ مرونة مفهوم القصدية، وهو مفهوم يعوِّض تصلّب مصطلح «التمثّل» في فلسفات الوعي الكلاسية، شديدة الخِصْب كذلك في تحليل الأفعال القصدية الخاصة بالوعي الدِّيني.

الحدس وامتلاء المعنى.

تصدق الملاحظة نفسها على المعنى الذي يطلقه هوسرل على الحدس، وهو ما يعرِّفه بالآتي: «كل فعل تعبئة عامة» (Hua XIX/2; RL, VI, 175). ولا يتعلق الأمر البتّة بفراسة خاصة قادرة على «التكهّن» مباشرة بحقائق لن يصل إليها الآخرون إلّا بشِقِّ الأنفس بوساطة استدلالات منطقية. ما يتعلّق به الأمر، بإزاء ذلك، هو الهبة الذاتية *(Selbstgegebenheit)* للدلالة: «نتحدّث عن معرفة حينما يتوجه القصد إلى موضوع ويمتلئ داخل حدس يزوّده بمضمون»[5]. وكلما كنا أمام امتلاء كامل للقصد بحدس، جاز الحديث عن بداهة مناسبة، حتى في الحالة التي لا تزال تخلو فيها من كمال البداهة الضرورية منطقيًّا.

ولا شكَّ في أنّ المذهب الحدسي لدى هوسرل يفترض أهلية الارتقاء إلى «مشاهدة ضرورية ضرورةً منطقية»، أي نهائية. لكن المشاهدة الظاهراتية ليست وقفًا على أصحاب الفراسة. ولا يسعى هوسرل إلى حصر دائرة تلامذته داخل

---

(4) *Notes sur Heidegger*, trad. N. Depraz, Paris, Éd. de Minuit, 1994, p.70

(5) Emmanuel HOUSSET, *Husserl et l'énigme du monde*, p.39.

مقصورة «أهل الكشف»، بل يملي عليهم بحزم الامتناع عن الاستسلام لأيّ هذيان صوفي أو إشراقي يدّعي كشف الحجاب *schwärmerei*. لكن ذلك لم يحل بينه وبين تأكيد القرابة التي بين المبدإ الظاهراتي: «أقل قدر من الفهم العقلي وأكبر قدر من الحدس الخالص *[intuitio sine comprehensione]*» و«لغة المتصوفة وهم يصفون الرؤية العقلية التي لا تُطابِقُ المعرفة القائمة على الفهم العقلي»[6] (Hua II, 62).

ويميّز هوسرل أنماطًا متعدّدة من الحدس، بما يُوافِقُ ضروبًا مقابلة من الهبة. ولا يوجد ما يستدعي حصر مجال الحدس في الخبرة الحسّية، على خلاف ما يعتقده كانط. ويطالب هوسرل في **البحث المنطقي السادس** بتوسيع مدى مفهوم الحدس. وهذا ما قاده إلى تأكيد إمكان معرفة حدسية بماهية أو بصورة مقولية. ولم يخطئ هايدغر في تقدير البعد الثوري الذي يكتنف مصطلح **الحدس المقولي**. إنه يضع حدًّا، منذ البدء، للتقابل بين خاصية التلقّي في الحساسية الخالصة وتلقائية الفهم العقلي أو الفاهمة: «من خلال الحدس المقولي تدخل الحساسية نفسها في صيرورة أَمْثَلة لتصبح متعقلة»[7]. وفضلًا عن ذلك، يسمح بحدس معنى الكينونة نفسه، بدلًا من الاكتفاء بتشييد مفهومها المجرد بناء على معطيات وافدة من الحدس الحسّي[8].

---

(6) كما يشير إلى ذلك ديديه فرانك في كتابه: **نيتشه وظل الله**:

Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998, p.30.

ونستطيع تقريب هذا الإعلان من الرسالة إلى نيوكاسل Newcastle في آذار/ مارس أو نيسان/ أبريل عام 1648، التي يقدم فيها ديكارت مبدأ «أنا أفكر، إذن أنا موجود» بصفته «برهانًا على قدرة أنفسنا على استقبال معرفة حدسية من الله» وهي «معرفة الله بخصوص السعادة». راجع:

René DESCARTES, *Œuvres et Lettres*, t.V, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1963, p.1301.

(7) Emmanuel HOUSSET, *Husserl et l'énigme du monde*, p.120.

(8) يحيل التأكيد المشهور لهايدغر في الحلقة الدراسية المنظمة في زهرينجن Zähringen على هذا الاحتمال، وهو التأكيد الذي حظي بتأويلات لا حصر لها: «من أجل بلورة مسألة معنى الوجود بمعنى ذاتها، كان ينبغي أن تكون الكينونة معطاة، حتى نتمكن من مساءلة معناها. إن عملية ليّ العنق التي لجأ إليها هوسرل تمثّلت بالضبط في استحضار الكينونة المعطاة ظاهراتيًّا داخل المقولة. ومن خلال ليّ العنق هذا وطئت قدماي الأرض أخيرًا: «الكينونة»، ليست مفهومًا بسيطًا فحسب، ليست تجريدًا خالصًا ومحصلة عمل الاستنباط». راجع:

Martin HEIDEGGER, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p.315.

ومن الأخطاء الفادحة الاقتناع بأن القدرة على توسيع نظرة الحدس الحسي في اتجاه الحدس المقولي تظلّ محصورة في بعض أهل الكشف. وعلينا كذلك تجنّب أيّ التباس بين مفهوم الحدس العقلي، كما رأيناه لدى فيخته وشيلنغ، والحدس المقولي في معنى هوسرل. إنه «لا يقوم على مشاهدة عالم لم نشاهده قطّ من قبل، بل يقوم على مشاهدة العالم كما لم نره قطّ من قبل»(9): بعيون العقل، هكذا بكل بساطة!

«القَبْلية» الظاهراتية.

لا يحتفظ الحدس المقولي بصلة تجمعه بلائحة المقولات لدى كانط، وهي تحيل على نظرية أنماط مختلفة من الحكم. ونتبيّن من الواقعة نفسها المعنى الظاهراتي الذي يختص به الاكتشاف المؤسس الثالث لدى هوسرل: **القَبْلية** التي تتحوَّل هي أيضًا إلى موضوع حدس. ونستنبط الصور القبلية للحياة القصدية مباشرة من القصدية نفسها، بدلًا من استخراجها من أشكال الحكم (المرجع نفسه، 87).

وإذا ما صحّ كلام هايدغر، فسيكون الاكتشاف الثالث في الوقت نفسه هو الاكتشاف الذي يتعذر تحديد منزلته، بالقياس إلى الاكتشافين الآخرين. **فالقبلية** الهوسرلية، من منظوره، ليست سوى اسم تقليدي يرمي إلى طمس معالم الخاصية الزمانية الأصلية. وبصرف النظر عن موقفنا من هذا التأويل، فإن استجلاء المعنى الذي يخلعه هوسرل على هذا المفهوم ذي الواجهات المتعدّدة يتطلب المقارنة بأفلاطون وكانط، لأنّهما المنظّران الأساسيّان للقبلية.

أ - الأسلوب الأول في تحديد **القبلية** هو الرجوع إلى فكرة البداهة الضرورية منطقيًا، أي إلى الغاية المثلى الساعية إلى علم قادر على التأسيس الذاتي. والدعوة إلى «الرجوع إلى الأشياء نفسها» تظلّ دعوة عبثية إذا ما أصبح الالتقاء متعذرًا. والحال أن هوسرل يعتقد أن النظرة التي يلقيها عقلنا قادرة على بلوغ الشيء نفسه (HuaI, 52; 10). وحينما يتحقّق ذلك

(9) Emmanuel HOUSSET; *Husserl et l'énigme du monde*, p.122.

نتحدث عن بداهة. «كلّ ما يتأسّس على الماهية الخالصة يدعى قبليًا» (Hua XXIV, 235; 277): ويستمرئ كلّ أفلاطوني مثل هذه الملحوظة، مع أن المذهب الأفلاطوني الذي يباركه هوسرل يظلّ نوعًا خاصًا.

ب - بالرَّغم من اعتقاد هوسرل أن كانط كان أول من ألقى نظرة «على قبلية حياة الوعي الواهبة للمعنى والواهبة للتضايفات التي بين عطاء المعنى والمعنى نفسه (Hua VII, 281; 360)، لم يَحُل ذلك بينه وبين تأييد ضرورة توسيع المفهوم الكانطي لِ «المتعالي». ولا تحمل قبلية هوسرل طابعا صوريًا. إنها ليست مجرد شرط إمكان، بل هي «في الوقت نفسه مبدأ كلّ معرفة ومبدأ الأشياء نفسها» (المرجع نفسه، 29). والمفارقة هي أن هوسرل يساند فكرة أن قبلية كانط تظلّ في جزء منها قبلية إمبيريقية. وتكتسب الفلسفة المتعالية طابعًا جذريًا داخل الظاهراتية المتعالية التي تعيد تعريف مصطلح البداهة العقلانية. وتحاول الظاهراتية المتعالية فرض نفسها بصفتها علم كينونة الأشياء، وهي الأشياء التي نتملّكها على وَفْق مختلف ضروب عطائها، بدلًا من الاكتفاء بالتأمل في شروط إمكان الخبرة عامة. وهو الادّعاء الذي يُسَوِّغ إطلاق لقب **العقل الظاهراتي**.

نظرة جديدة إلى العالم: الإرجاع الظاهراتي.

بالرَّغْم من أن هوسرل يرى أن كتابه **أبحاث منطقية** *Recherches logiques* هو الذي أحدث طفرة في الفكر، لم يَخْطُ «الخطوةَ الحاسمة» في تقديره (Hua V, 139: 181) في اتجاه فكرة صارمة للظاهراتيَّة ومهمّاتها إلا سنة 1907 بفضل المحاضرات الخمس التي جمعت تحت عنوان: «فكرة الظاهراتية». فقد عرض في هذه المقالات ما باتَ يُعَدّ على الدوام **الشرط الذي لا مَحيد عنه في ممارسة الظاهراتية: الإرجاع**، بمعنى القطيعة الجذرية مع «الموقف الطبيعي» في مختلف صوره العلمية أو السابقة للعلم.

وعندما نتساءل: كيف تستطيع المعرفة «التثبّت من الأشياء المعروفة» وكيف تستطيع «الخروج إلى خارج ذاتها لبلوغ موضوعاتها على نحوٍ يقينيّ» (Hua II, 20; 41)، يلوح كما لو أن هوسرل يستعيد السؤال المشهور الذي طرحه

كانط في رسالته إلى ماركوز هيرتس (Marcus Herz) إذ يبشّر بالتحوّل النقدي في فلسفته. والحق أن هوسرل لا يطرح سؤال كانط نفسه: وهو السؤال المتعلّق بشروط إمكان التوافق بين تمثّلاتنا والأغراض، وهو أساس المعرفة الموضوعية بالعالم، بل يطرح سؤالًا عن الإمكان نفسه لحظة الحديث عن إمكان هبة المعنى. وهذه بالتحديد هي المهمة التي يَكِلُها هوسرل إلى الظاهراتيَّة: «وهو أن تلقي الضوء على مختلف ضروب الهبة الأصيلة، بمعنى أن تلقي الضوء على تأسيس مختلف ضروب الموضوعية objectité، زيادةً على علاقاتها المتبادلة» (Hua II, 74; 100).

ويفيد التحرّر من الموقف الطبيعي توجيه «ضربة قوية» حقيقية تنبني على «تبنّي توجّه مضاد في الفكر للموقف الطبيعي تمامًا» إذ لا نجد في هذا التوجّه معطى سابقًا، اللهم إلّا الهبة نفسها. وبصرف النظر عن مدى وجاهة المقارنة بين الشك الجذري لدى ديكارت و«الإرجاع الظاهراتي» لدى هوسرل، فإن جذرية القطيعة (مع «الأحكام المسبقة» لدى ديكارت؛ ومع «الموقف الطبيعي» لدى هوسرل) تفصح عن طبيعة واحدة. فالرهان واحد لديهما معًا: ما دام الرهان متعلّقًا بفكرة العقل نفسه.

ونستطيع وصف المصطلح التقني **التعليق** *épochè*، الذي يرمز إلى تعليق الموقف الطبيعي إجمالًا، بأنه اتخاذ قرار وضع حدّ لكلّ الرهانات التي ندخل فيها (مشاركينَ كنا أو ضحايا، أو حتى مجرد متفرّجين مُجامِلينَ) إلى داخل ما كان كانط يدعوه في بعض دروسه في الأنثروبولوجيا: «لعبة الحياة الكبرى». وحينما يجعل الظاهراتي نفسه خارج اللعبة بقصدٍ، يجد لنفسه مستقرًّا مختلفًا تمامًا عن مسرح الحياة الذي تتوالى فوقه مشاهد الرهانات المعتادة لبني البشر. هذا الواقع بالضبط هو الذي يمدّه بوسائل فهم معنى هذه اللعبة وفهم رهاناتها الحقيقية، وهو ما يحتجب عن اللاعب أو المتفرّج المتحمّس.

ويؤثر تغيير النظرة جذريًا، وهو ما يصفه هوسرل مرة بأنّه «انقلابٌ *[Umsturz]* ديكارتيٌّ» (Hua I, 45; 2) أو بأنّه «تغيير القيمة *[Umwertung]*» (Hua III/1, 65, 100)، أو بأنّه «تغيير العلاقة» (Hua III/1, 174; 243)، في مجمل المفاهيم التقليدية في الفلسفة، دون أن يفصح عن نفسه وجوبًا داخل

اصطلاح جديد. والتغيير الأكثر جذرية الذي هو أكثر استعصاءً على الفهم يتعلق بمصطلحي المحايثة *immanence* والوجود المفارق *transcendance* وبتحديد الصّلة بينهما. ويعود «إلى المحايثة ليجعل منها، لا من الوجود المفارق للعالم، أرضية الحقيقة» (المرجع نفسه، 33). وهذا ما يستدعي تعريفًا جديدًا للحقيقة التي لم تعد ترتد إلى الحكم وإلى قدرته على قول الصدق والكذب، بل إلى البداهة، أي إلى الخبرة التي يحصّلها الوعي بهبة الشيء نفسه.

لقد تبنّى هوسرل المثالية المتعالية منذ عام 1907، وهو مذهب لم يتنكّر له فيما بعد، بالرَّغْم من كل التحولات التي شهدها فكره بعد ذلك. وتنبني المثالية المتعالية مباشرة على واقعة أن الوعي القصدي يؤسّس جهة كينونة أصلية ومختلفة تمامًا عن سائر الجهات الأخرى. إنها تشكّل «نسق كينونة مطلقًا لا يدخله شيء ولا يخرج منه شيء، ولا يملك خارجًا ذا طبيعة مكانية ولا زمانية» (Hua III/1, 163 ;117).

ولا سبيل إلى ممارسة التحليل القصدي في حين أنّنا نتنكّر لشرط إمكانه: وهو وجود وعي خالص ووجود ذات قادرة على الانسلاخ الكامل من الموقف الطبيعي. وهذه بالتحديد هي الخطوة التي لم يشأ عدد غير قليل من تلامذة هوسرل المجازفة بها، لأنهم كانوا يعدّونها نكوصًا إلى النقدية.الكانطية الجديدة. ولو كان هذا التأويل سليمًا لاشتغل الوعي الخالص من جديد «في حلقة مغلقة»، مديرًا ظهره لكل ما هو خارج، أي للوجود المفارق. أما هوسرل، فهو يرى، بإزاء ذلك، أن «مثالية الظاهراتية المتعالية» وحدها قادرة على تحريرنا نهائيًا من الثنائية التي تُفرّق بين عالم التمثلات الذهنية والأشياء المفارقة التي تؤلف العالم الخارجي.

وليس التعليق *l'époché* تجريدا ذهنيًا ولا هو انغلاق. فلا صور الوضع بين قوسين ولا صور التراجع تنصف التعليق تمامًا. بل نرى عادة أن «التراجع» يَعْدِلُ إدخال تغيير محدود على المنظور. فلا أقوى على توجيه نظري نحو وجهة أخرى لاكتشاف منظر جديد، ما لم أدر ظهري لشيء ما. والحال أن الإرجاع الظاهراتي لا يدير ظهره لشيء؛ بل هو تحرير النظرة التي تؤهّلنا أوّل مرة لأن ننظرَ نظرة شمولية، لا إلى مجموع الأشياء فحسب، ولكن كذلك إلى ما يظلّ محتجبًا في

الموقف الطبيعي: إلى الصيرورة الظاهراتية، أي إلى الطريقة التي تنجلي من خلالها الأشياء «بلحمها ودمها» وهي مرفقة بالبداهة الخاصة بأسلوب انجلائها.

ولا نتصوَّر وجود تفريقٍ أكثر جذرية من التفريق بين الكينونة بما هي وعي والكينونة بما هي واقع. فهو تفريقٌ يمرّ «بين الكينونة بما هي وعي والكينونة بما هي كينونة 'وهي تعلن نفسها' داخل الوعي، أي بما هي كينونة 'ذات وجود مفارق' باختصار» (Hua III/1, 174 ; 243). ويشغل هذا الاختلاف لدى هوسرل الحيّز نفسه بالضبط الذي يشغله الاختلاف الأنطولوجي بين الكينونة والكائنات في فكر هايدغر. فما يصفه هايدغر من زاوية تعدّد «صيغ الكينونة» *(Seinsweisen)* يقاربه هوسرل من زاوية تعدُّد وجوه الهبة.

ويترتّب على ذلك إدخال تغيير جذري على دلالة مصطلحي المحايثة والوجود المفارق (وهو ما سبق ذكره). إذ يفيد «المحايث» الآن ما يعطى بإطلاق، في حين يفيد «الوجود المفارق» ما لا يشكّل موضوع نظرة ظاهراتية. ولا يقع هوسرل ضحية أدنى تناقض حينما يتحدّث عن «الوجود المفارق داخل المحايثة» لكي يرمز إلى عينية قصدية لشيء مفارق، أي للحديث عن وجود مفارق مؤسّس داخل الوعي ويؤسّس الوعي معناه.

وستتحوّل الظاهراتية المتعالية إلى ظاهراتية تأسيسية، إذ من الواجب تأسيس معنى الظاهرة، أيًا كانت، داخل الوعي الخالص وداخل الذات المتعالية ومن أجلهما كذلك، إذا ما شئنا أن يصبح هذا المعنى معقولًا، أي أن يتلقّى معنى عقلانيًا. وعليه، لا ينفصل مصطلح التأسيس عن الفكرة التي يكوّنها هوسرل لِلإرجاع الظاهراتي ولِلهبة.

ومن أكثر الخصوصيات إثارة في هذه الظاهراتية التأسيسية اهتمامها في الوقت نفسه بالمَعايِشِ القصدية، التي يرمز إليها هوسرل بالمصطلح العالِم *noèses* بقدر اهتمامه بمتعلّقاتها العقلية *noèmes* (Hua I, 74-75 ; 31). إن مجال البحث في القصدية *Intentionalitätsforschung* بطريقة ظاهراتية شبكة لا حدود لها من التضايفات الحسية ـ العقلية *noético-noématiques* التي تؤسّس حقل الخبرة المتعالي الذي يقال عن الوعي بما هو وعي.

إن الحدس الحسي *noèse* هو الفعل القصدي الذي يهمّ بالاستحواذ على المادة الانطباعية التي يرمز إليها هوسرل بمصطلح أرسطو هيولى *hylè*. أما المتعلّق العقلي *noème* فهو «المعنى» الذي يقدّمه الحدس الحسي *noèse*. إن مشقة تتبّع تضايفاتهما تماثل مشقة سيزيف(*)، وهو ما يذكّرنا كذلك بشبح «اللّامتناهي السيّئ» لدى هيغل، وهو ما وَجَدَ مرادفه، كما سنرى ذلك، في فكر فتغنشتاين الثاني الذي أجبر على التسليم بوجود كثرة غير محدودة من «الألعاب اللغوية»، التي لن نفلح أبدًا في الإحاطة بها.

وما يمكّن الظاهراتية المتعالية من الإفلات من هذه الصعوبة هو طابعها الجذري نفسه. إذ تكتشف الظاهراتية المتعالية، من خلال تأسيس معنى كلّ ظاهرة من الظواهر التي تدرسها، القوانين الماهوية التي تسمح للظواهر بأن يُحيل بعضها على بعضٍ. وإذا ما جاز وجود «وقائع» معزولة، وإذا ما كان مذهب «الذرية المنطقية» كالمذهب الذي ينتصر له فتغنشتاين الأول) يضع نصب عينيه مهمة العثور على القضايا الأولية، فلا يجوز بإزاء ذلك الحديث عن ذرية ظاهراتية. فكلّ فعل قصدي يمتلك «أفقًا باطنيًا» يعيد صلته بأفعال أخرى، كما يمتلك أفقًا خارجيًا من «الموضوعات المعطاة بالتبعية» (EU, 28 ; 38). والخصوصية المميزة لما يدعوه هوسرل «أفقًا قصديًا» هي إحالته إيانا على «قدرات كامنة داخل الوعي تنتسب إلى هذا الأفق نفسه» (Hua I, 82 ; 38). إن عمق الترابطات القصدية يجعل معين الوعي القصدي لا ينضب في المَعايِش الحالية، وفضلًا عن ذلك، لا يجعلنا نَعُدّ الماضي قد ولى بلا رجعة، على النحو نفسه الذي لا يصبح فيه المستقبل مرادفًا لما لم يحن بعد.

الحدس الوهاب الأصلي والمفهوم الظاهراتي للعقل

يؤكّد إمانويل هوسيه أنّ التعليق الظاهراتي «يسمح بالانفلات من الفصل بين مبادئ الكينونة ومبادئ المعرفة، لأنّ الخبرة مؤهلة لأن تعثر بداخلها على مبدأ يقينها الذاتي» (المرجع نفسه، 45). وتعني «العودة إلى الأشياء نفسها» استدعاء

(*) في أسطورة سيزيف لدى الكاتب ألبير كامو A. CAMUS, *le mythe de Sisyphe*.

البداهة الأصلية المترتّبة على «الهبة الذاتية والفعلية للأشياء» (*« die wirkliche Selbstgebung der Sachen »*) (Hua I, 54; 11).

ويتعلّق الأمر بهذه الهبة كذلك بـِ «مبدأ المبادئ» المشهور، الذي يفيد أن كل «حدس واهب أصلي مصدر مشروع للمعرفة». والنتيجة المترتبة على ذلك هي أنّ علينا أن نكتفي بتلقي «كلّ ما يوهب لنا داخل الحدس بطريقة أصلية (في واقعه المتجسد إن جاز القول) في حدود عطائه، دون أن نتجاوز الحدود المرسومة التي يعطى فيها حينها» (Hua III/1, 52; 78).

وعندما نفترض أن الوعي الدِّيني، شأنُهُ شأنُ الوعي الأخلاقي، يجعلنا في حضور حدوس مانحة أصلية، علينا معالجة هذه الحدوس بصفتها معطيات «مطلقة» مزوّدة ببداهة مخصوصة. وتستغني البداهة المميزة للدِّين عن أية مقارنة لها بمصادر المعرفة الأخرى، على النحو نفسه الذي لا تنصّب فيه نفسها معيارًا للحكم على أنماط المعرفة الأخرى.

وفي المستوى الأخير، تسمح النيوطيقا بالاستجلاء الحدسي للوعي العقلاني بما هو وعي عقلاني. وهنا بالتحديد يجد مفهوم «العقل الظاهراتي» مصدره، وهو المفهوم الذي يتحدث هوسرل عنه في الفقرة 85 من كتاب **الأفكار** *Ideen I* (Hua III/1, 210; 291). فليس من اختصاص الإرجاع الظاهراتي «وصف العالم من خلال ألف واجهة وواجهة، بل مهمّته الكشف عن أصل العالم، وهو ما يؤدّي إلى انجلاء العالم» (المرجع نفسه، 92). ولو كانت الوقائع الإمبيريقية هي موضوع الظاهراتية، لتعذّر على هذه الأخيرة تسويغ دعوى وجودها بصفتها علمًا قبليًا، ولتعذر عليها كذلك تأسيس مفهوم «العقل الظاهراتي» الذي يجعل البداهة الواهبة الأصلية التعبير النموذجي عن كلّ عقلانية. وتمتزج البداهة، بهذا المعنى، «بالرؤية العقلية لماهية أو لواقع حال عقلي eidétique» (Hua III/1, 337; 463).

وعندما تسلّم الظاهراتية المتعالية بوجود قصدية الأفق، تدعونا كذلك إلى قراءة ظاهراتية جديدة لنظرية كانط بشأن الأفكار التنظيمية régulatrices. وهذا ما سيلزمنا في الوقت المناسب بالتساؤل: هل يجوز لنا أن نسقط على فكرة الله ما يقوله هوسرل عن فكرة العالم: «إذا نظرنا إلى الأمر من منظور الفكر المتعالي في طبيعته الخالصة، وجَدْنا أن العالم كما هو في ذاته وفي حقيقته المنطقية ليس في

نهاية التحليل إلّا فكرة موجودة في ما لا نهاية، تستمد معناها القصدي من الوجود الفعلي لحياة الوعي» (Hua VII, 274 ; 350). وإذا افترضنا وجود إله خاص بالظاهراتية المتعالية، أفسيكون له في هذه الحالة شبه «بالغاية المثلى المتعالية» لدى كانط أم لن يكون؟

المنهج الظاهراتي وافتراضاته الضمنية

لقد طابق هوسرل، في مرحلة مبكرة جدًا، بين «الظاهراتية المتعالية» و«الفلسفة الأولى». إذ أبرز في إسهامه اللافت في **الموسوعة البريطانية** *Encyclopaedia Brittanica* التي صدرت عام 1927، أن «الفلسفة الأولى هي عالم منهج الفلسفة الثانية، أمّا ما يتعلّق بالتأسيس المنهجيّ للفلسفة الأولى، فإنّها لا تستندُ إلّا إلى ذاتها» (Hua IX, 298). ولذلك، يجب مقاومة الإغراء الذي يحملنا على عَدّ هوسرل مجرّد مبدع «العلبة أدوات» منهجي سيغرف من جاء بعده من مَعينه، لإنجاز عمل محسوس أكثر.

وتفصح هذه المقالة عن مدى الخلاف الحاد بين هوسرل وهايدغر. ومع ذلك، ثبَّت هذا الأخير الأصداء التي خلفتها فيه أطروحات معلّمه السابق، وذلك عندما قال في درس قدَّمه في السنة نفسها: «حينَ نضع أيدينا على الوجهة الرئيسة في البحث الظاهراتي، سنكتشف أنه لا يمثّل سِوى فهم أفضل انجلاء وأكثر جذرية لفكرة الفلسفة بما هي علم، وهي فكرة سُخِّرَتْ لها جهود متجدّدة ومتقاطعة من العصر اليوناني إلى زمن هيغل»[10].

لقد انتاب هوسرل إحساس بأن المهمة الملقاة على عاتقه طوال حياته تتمثل في بلورة كاملة لقبلية التضايف الكلّي بين مضامين التجربة وضروب هبتها، منذ أن أحدث مبكرًا تأثيرًا مدويًا بعد نشر كتابه **أبحاث منطقية**. ويذكرنا هوسرل مرّةً أخرى في كتابه عن **أزمة العلوم الأوروبية** بالمهمة الأساسية الملقاة على كاهل فيلسوف الظاهراتية: «التتبّع الصارم لكيفية انجلاء شيء ما في تغيّره الواقعي والممكن، والانتباه بعد ذلك إلى التضايف الذي يتضمّنه بين التجلّي والمتجلّي بما

(10) Martin HEIDEGGER, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Ga 2, 3; trad. J.-Fr. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p.19.

هو متجلّ». (Hua VI, 165;188). ولا شك في أن هذا يتطلّب منهجًا صارمًا، لكن المنهج لن يتجسّد أبدًا في التطبيق الآلي لتقنية مضبوطة بصورة نهائية. ولو جاز ذلك، لما احتيجَ إلى فيلسوف يؤهلنا لاستثمارها.

ويحارب هايدغر هو أيضًا سوء التفاهم الذي يفيد أن الظاهراتية ليست إلَّا علمًا فلسفيًّا بين علوم أخرى (كما لو كانت فلسفة تطبيقية)، وتأمّلًا تمهيديًّا للمعرفة الفلسفية الحق، بل تأمّلًا تمهيديًّا وصفيًّا وبوابة العبور إلى العلوم التفسيرية. وتقلّل كلّ هذه التصوّرات من قيمة وأبعاد الثورة الفلسفية التي تمثّلها الظاهراتية في تعريف فكرة الفلسفة نفسها.

ولم يمنع ذلك هايدغر، ولم يمنعنا نحن كذلك من بعده، من تأييد فكرة أن «الظاهراتية، في فهمها السليم، مفهوم منهج»[11]. وهو أيضًا يخصّ المنهج الظاهراتي بصفات ثلاث رئيسة هي: **الإرجاع والبناء والتفكيك**[12]. وما يصدق على التحليل النفسي الفرويدي يصدق كذلك على الظاهراتية، وهو أنهما معًا لا يفصحان عن «رؤية للعالم»، سواء تلوّنت هذه الرؤية بألوان دينية أو لم تتلوّن. وهذا ما حمل هايدغر على إضافة تحديد مشاكس، هو قوله: «إن الحديث عن ظاهراتية كاثوليكية لا يقلّ عبثًا الحديث عن رياضيات بروتستانتية»[13]!

ويمكن أن نلخّص الموقف الإجمالي لهوسرل بعبارتي «البعد الجديد» في الفكر و«المنهج الجديد»، ذلك بأنّ هوسرل يرى أنه إذا ما كانت القصدية لحمة كلّ بحث ظاهراتي، فإنّ الإرجاع سيُصبحُ البوابة الوحيدة المؤدّية إليه. وهي الوحيدة القادرة على تخطّي عتبة «منطقة جديدة في الكينونة، وهي منطقة لا نزال إلى اليوم لم نرسم حدودها رسمًا يُوافِقُ خصوصيتها» (Hua III/1, 70 ; 106).

وبالرَّغم من أن هوسرل يقدّم أحيانًا الإرجاع الظاهراتي بصفته مرادفًا فلسفيًّا لاعتناق ديانة جديدة، لا شيء يُسَوِّغ التسوية بينهما. وهكذا، يختتم الفقرة 35 من كتاب **الأزمة** بالتصريح الآتي: قد يتبيّن أن الموقف الظاهراتي الكامل، ومن

---

(11) Ga 24, 27; 39.

(12) Ga 24, 31; 41.

(13) Ga 24, 28; 39.

ضمنه التعليق *époché* الذي يُعَدّ جزءًا منه، مدعوّان في جوهرهما وفي بادئ الأمر إلى إحداث تحوّل كامل في الشخصية، وهو تحوّل يجوز مقارنته بادئ الأمر باعتناق ديانة جديدة، لكن الأهم هو أن هذا التحوّل الكامل يحمل في طيّاته معنى الانقلاب الوجودي الأعظم الذي حظيت به الإنسانية بما هي إنسانية» (Hua VI, 140; 156).

إن المنهج الظاهراتي، الذي يتميّز سلبًا بالعزوف عن أيّ استنباط أو تفسير علّي، والذي يتميّز إيجابًا بهاجس وصف الظواهر كما تعطى بذاتها داخل الوعي، لا يسقطنا بصورة ساحرة في حبائل أدنى معرفة مباشرة. وليست سذاجة النظرة الظاهراتية، التي تحترم ظاهرية الظواهر احترامًا حرفيًا، سذاجة معطاة منذ البداية؛ بل يجب تحصيلها بعد مجهود شاق. ويتطلّب ذلك وجود منهج ينتزعنا من الموقف «الطبيعي» الملوّث سلفًا بأحكام القيمة وأحكام الوجود الضمنيين، وهو منهج يسمح لنا باحترام الموعد المضروب مع الأشياء نفسها.

فالإرجاع *réduction* هو الاقتضاء الضمني الذي يتحكّم في سائر التعليمات المنهجيّة الممارسة خلال الاشتغال الظاهراتي. ولمّا كان الإرجاع أكثر من مجرّد منهج، كان يظهر بوجوه متعدّدة: فهو إرجاع ظاهراتي وأيدوسي ومعرفي ومتعال ومونادولوجي، وما إلى ذلك. والخطأ الفادح ينبني على اعتقاد أنّ الأمر يتعلّق بمجرد تقنيات أداتية، في حين أنّ الأمر يتعلّق باتجاهات بحث ما فتئ هوسرل يختبرها تباعًا على امتداد أعماله.

من الواقعة إلى الماهية: الإرجاع الأيدوسي.

هَدَفُ **الإرجاع الأيدوسي** هو تحريرنا من إكراهات الوجود الواقعي، بغية الكشف عن **ماهية الظواهر**. إنه يقودنا إلى «الوعي الحدسي والضروري ضرورة منطقية للكلّيّ» (Hua I, 105; 60). وليس «حدس» الماهيات الظاهراتي أو ما يدعى «*Wesensschau*» سوى «رؤية» دلالات ماهوية، أي تبيّنها. ويوجد من العلوم الماهوية القَدْرُ نفسُهُ الذي يوجَدُ من مقولات الأشياء أو من «الجهات». وإذا كان هوسرل قد عَكَفَ كُلّيًا في كتاب **أبحاث منطقية** على عرض الأفعال المعرفية ومتعلّقاتها القصدية، فإنّ كتاب **أفكار من أجل فينومينولوجيا محضة وفلسفة ظاهراتية** (Hua III/I, § 49-53) *idées pour une phénoménologie pure et une philosophie*

phénoménologique يشهد بأن الأمر يتعلّق بمهمة كونية تصدق على مجموع الظواهر، بصرف النظر عن أسلوب الهبة.

إن الظاهراتية، بصفتها «علم الماهيات» هي في الوقت نفسه «حدس الماهيات» *Wesensschau* و«بحث في موضوع الماهيات» *Wesensforschung*. ولا يتأمل الظاهراتي عالم الأفكار تأمُّلًا سلبيًّا، على نحو تأمّل السماء المرصعة بالنجوم، عساه يطّلع على أسرار مواقع دلالاتها المثالية. ويُحيل مصطلح *Wesensforshung* على الاختلاف الذي بين البداهة الظاهراتية والحدس الصوفي، وإن أقام هوسرل مقارنة بينهما (Hua II, 62 ; 88). ولا نكتسب معرفة ظاهراتية بالماهيات إلّا بفضل بحث شاق يستوجب تقنية خاصة: «تقنية استثمار الخيال في تقليب الأشياء على وجوه أخرى». ولا نرتقي إلى الماهيات بما هي معطيات مطلقة إلّا بعد «إقامة الدليل على استثمار الخيال» وبعد استنفار قدراتنا على التحرّر من إكراه الواقع، ابتغاء ترقّب إمكانات خالصة.

إن ما يولي هوسرل الإدراكَ من أولويَّةٍ، بصفته حيز هبة الشيء نفسه، لا يقوده أبدًا إلى التقليل من أهمية قدرات المخيّلة، على خلاف ارتياب بعض النقّاد بهذا الشأن. بل بعكس ذلك، تؤدي المخيّلة دورًا رئيسًا في ممارسة العقل الظاهراتي. ولا يتبلور «الفكر الخالص أيدوسيًّا» إلاّ على «قاعدة المخيّلة» (Hua III/1, 162 ; 226). وبهذا المعنى، فإن عالم الخيال ليس قوة مضلّلة، بل «يمثّل العنصر الحيوي في الظاهراتية وفي كلّ العلوم الأيدوسية»، إلى درجة تحوّله إلى «مَعين تنهل منه معرفة 'الحقائق الخالدة'» (Hua III/ 1 ; 163 ; 227).

ويجب تقليب كلّ مَعيش، ومنه مَعَايِشُ الوعي الدِّيني، على واجهاتها المتخيّلة الأخرى، قبل أن ينجلي **الأيدوس** *[eidos]* الحق خلف ستار الوقائع. وبهذا المعنى، يتعيّن علينا فهم التصريح الذي يفيد أن كلّ «المَعايِش» التي أصبحت خالصة على نحوٍ، هي كائنات «لا واقعية» يضعها الوعي في استقلال عن اندماجها داخل عالم عارض وواقعي. ونجد من بين مدارس الظاهراتية المشتغلة بالدّين وصفيًّا من لا تستوعب مسلّمة أن الظاهراتية، الحريصة على إدراك ماهية الدّين، لا تستطيع الاستغناء عن الواجهات الأخرى المتخيّلة.

الأنا المتعالي والحياة الذاتية: الإرجاع المتعالي.

لن تتجاوز الظاهراتية إطار علم النفس الوصفي، إذا ما اكتفت بإبراز القصدية بصفتها عاملًا حاسمًا داخل كل حياة نفسية. ويسمح شكل آخر من الإرجاع (وهو ما يقتضي أيضًا نمطًا خاصًا من فروق الواجهات المتخيلة) بالانتقال من الأنا الإمبيريقي إلى **الأنا الأيدوسي** *l'eidos ego* (Hua I, 105 ; 119)، أي إلى ماهية الذاتية.

ولا ينفصل المعنى المتعقّل داخل الظاهراتية المتعالية عن الوجود الفعلي لوعي مُؤَسِّسٍ ولوجود أنا متعالية. وليست المهمة التي تواجهها الظاهراتية رائعة لأنها مهمة لا نهاية لها، بل هي كذلك لأنها تحظر علينا تخيّل الذاتية المتعالية كما لو كانت «خليطًا فوضويًا من الحالات القصدية»، كما لو كانت أشبه بالنهر الذي يستحم فيه هيراقليطس. وتتطلّب هذه المهمة «**إنجاز سائر الأبحاث الظاهراتية بصفتها أبحاثًا تأسيسية**، من خلال التنسيق الكامل بينها» (Hua I, 90 ; 46).

إن علم النفس الذي يُعنى بالأنا الإمبيريقي وبمَعايِشِهِ و«بحالاته النفسية» علم طبيعي يتعلّق بالظاهرة النفسية. وعندما يقطع الإرجاع الظاهراتي صلته نهائيًا بالموقف الطبيعي، يقطع بالمثل صلته «بالأنا الإمبيريقي» وهو أنا حادث ينتمي إلى عالم الحوادث وواقعة مفارقة. ولا مبالغة في قولنا إن «وضع الأنا الإنساني بين قوسين يمثّل لحظة أساسية في القطيعة مع الموقف الطبيعي»(14)، وهو كذلك «منعطف دقيق ترتهن به خصوصية الظاهراتية المتعالية» (المرجع نفسه، 153).

هذا هو مظهر القطيعة مع الموقف الطبيعي الذي يستهدفه مصطلح «الإرجاع المتعالي». فهو يواجهنا بالمسألة الشائكة المتعلّقة بمعرفة كيفيَّة إمكان إنجاز انشطار جذري في صلب الأنا *(Ichspaltung)*، (Hua I, 73 ; 80)، وهو ما يسمح بتمييز **الأنا الإمبيريقي** ـ وهو أنا مزوّد بنفس (أو في حالة انعدامها، «بحالات نفسية») وبطبع وبعادات طيبة أو فاسدة وبجسد، وهو كذلك أنا ذو تاريخ ويقيم علاقات معقدة مع الغير، وما إلى ذلك ـ من **الأنا الخالص** الذي لا يشغل وظيفة أخرى غير وظيفة تأسيس الدلالة داخل عنصر الوعي الخالص. فماذا يبقى من

(14) Emmanuel HOUSSET, *Husserl et l'énigme du monde*, p.148.

الأنا عندما «أكفّ عن أن أكون من ألتقي به بصفته كائنًا إنسانيًا داخل الخبرة الطبيعية التي بها ذات الأنا (Hua I, 64 ; 68)؟ لا شيء، اللهم أن يبقى **أنا متعالٍ** تؤسّس أفعاله المتعقّلة معقولاته**!** الذات المتعالية (حامل الوعي الخالص) بلا «نفس» وبلا «حالات نفسية» تخصّها، كما لو كانت صفة مخصوصة. وقد تؤيد الذات الخالصة صراخ أوليس داخل مغارة سيكلوب: «اسمي هو شخص». لكن ما نشخصه، أي «الشخص»، يتضمن بالكمون بذرة تأويل قصدي لكل مظاهر الحياة الذاتية والفردية والجماعية(15).

وغالبًا ما يصف هوسرل الذات الظاهراتية من زاوية المتفرّج المحايد الذي يأبى المشاركة في أيّ شيء (Hua I, 73 ; 79). لكن، كما أن الإرجاع الظاهراتي لا يفقدنا العالم، كذلك لا يجبرنا الإرجاع المتعالي على التنكّر لفكرة الذات نفسها. هنا كذلك نصطدم «بتغيّر جذري في العلامة»، وهو تغيّر يتيح لنا إمكان فهم الأسلوب الذي تتأسّس الذات من خلاله بصفتها المرتع الأول لعطاء المعنى، بمعنى أنها قطب الرحى المطلق الذي تدور حول محوره كلّ الحياة القصدية وأنها حضن مجال التجربة المتعالي الذي تعكف الظاهراتية على تتبّعه في كلّ تشعباته (Hua VI, 101 ; 113).

وعلينا ردّ المصطلح الصعب الخاص **بالتأسيس** إلى هذه الفكرة التي تتعلّق بِـ«الحياة المؤسِّسة». وما دامَت الذات المتعالية تملك القدرة على تأسيس ذاتيتها ipséité، فإنّها تستطيع كذلك تأسيس معنى العالم، وتأسيسه بصفته عالمًا «ينتمي إليه هو» ومزوّدًا بدلالات متعدّدة لا تختزل ببساطة في فكرة الطبيعة. وقد اعتقد

---

(15) يجب الرجوع بشأن هذه المسألة إلى كتاب مارباخ وإلى كتاب رودولف بيرني، وكذلك إلى كتاب هوبرت وكتاب إمانويل روسي. ونجد في الكتابين الأخيرين خصوصًا معلومات ثمينة بشأن مشكلة الذات المتديّنة:

E. MARBACH, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.

Rudolf BERNET, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994.

Hubert HOHL, *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, Fribourg- Munich, K. Alber, 1961.

Emmanuel HOUSSET, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997.

بعض مؤوّلي الظاهراتية أنهم اكتشفوا معضلة غير مألوفة في ظاهراتية هوسرل: أفَوُجِدَ التأسيس من عدم، أي أهُوَ إنتاج موضوعات قصدية بوساطة الوعي، أم يكتفي بتقديم هذه الموضوعات؟ أوَمُضطَرُّونَ نحنُ للاختيار بين هبة المعنى وتأسيسه؟ ويتيح لنا الإرجاع المتعالي التخلّص من هذا الخيار القاتل تحديدًا.

ويقول هوسرل إن **الأنا** المتعالي «يشتغل مركزًا» (Hua I, 100 ; 113) مؤكدًا بعد ذلك تعذر تحويله إلى جوهر. لكنه يتحدث في السياق نفسه عن «تكوين متعالٍ» للأنا الخالص. وكي يكون الأنا المتعالي خالصًا، لن يكون فارغًا: إذ يستحضر تأسيسه الذاتي مجمل الحياة القصدية. وهذا بالضبط ما حدا هوسرل إلى الاستعانة بمصطلح ليبنتز بشأن الموناد بصفته «مرآة حيّة تعكس العالم». ويظلّ كلّ شيء مرهونًا بإمكان أن نتتبّع، خطوة بعد أخرى، اللحظات المختلفة في الاستجلاء ـ الذاتي **للأنا**، وهي لحظات توازي المراحل المختلفة نفسها على طريق استجلاء حياة الذاتية المحسوسة.

وتتمثّل إحدى لحظات عمل الاستجلاء ـ الذاتي المهمّة في الاعتراف «**بالغريب الأول مطلقًا**» الذي يمثله «الأنا الآخر» (Hua I, 137 ; 155). ويتضمّن تأسيس المعنى المتعالي للحياة الذاتية القدرة على خلع معنى على **غيرية الأنا الآخر** *alter ego*، أي على العلاقة البينية بين الذوات. وإذا ما كان الموناد الواحد موجودًا، وجَبَ كذلك وجود مجموعة من المونادات تناط بها مهمة حمل مسؤولية المعنى النهائي للعالم، وإن كانت مهمة لا تنتهي.

وتزدادُ المشكلةُ تعقيدًا بحكم أن **الأنا** المتعالي يعقد صلة حميمة بالزمان. فعندما نعترف بأن **الأنا** الخالص هو مصدر كل معنى، لا يعني ذلك أن نُغفِلَ أنّ له هو بعينه أصلًا. ويتجلّى صليبُ الإرباك (العذاب) في ظاهراتية هوسرل في هذه المفارقة التي تفيد أن «الإنسان له أصل وأنه أصل ما دام **أنا**»[16]. وستصبح الظاهراتية الأيدوسية مدعوة، عاجلًا أو آجلًا، إلى الانفتاح على الظاهراتية التكوينية التي هدفها وصف تكوين الأنانة وقوانينه، أي وصف الأسلوب الذي «يتكوّن به الأنا من أجل ذاته على نحوٍ ما داخل وحدة تاريخ» (Hua I, 109 ; 123).

---

(16) Emmanuel HOUSSET, *Personne et sujet selon Husserl*, p.8.

وليس هذا التكوين فاعلًا فحسب، بل يتضمّن كذلك في واجهته الخلفية «تكوينًا منفعلًا». ويستند كلّ تملّك فاعل لدلالة ما (في اشتغال المعرفة وفي إنتاج «موضوع يشي بدلالة روحية» وفي التخطيط لعمل وما إلى ذلك) إلى مرجعية «انفعال لا إرادي معطى سلفًا»، أي إلى شيء «يتقدّم أمامنا في الحياة كما لو كان شيئًا مكتملًا» (Hua I, 112; 126) وإن كان يتوفّر، مع ذلك، على دلالة قصدية.

الوعي الدّيني وظاهريته

لم تكن هذه التأمّلات التمهيدية الطويلة تروم سوى إلقاء ضوء كاشف على فكرة العقل الظاهراتية. وهي تؤهلنا لفحص المسألة المتعلقة بمعرفة مدى كون هوسرل قد خاض هو نفسه غمار فلسفة الدِّين بمعناها الدقيق، أو خلف وراءه في الأقل إشارات إلى الأسلوب الذي نستطيع أن نحلّل على وفقه الظواهر الدِّينيَّة من منظور الظاهراتية المتعالية.

وتبرز السيرة الذاتية لهوسرل أن مشكلة الدِّين لم تكن غريبة عنه يومًا ما. فقد حظي بمراسم التعميد بكنيسة فيينا يوم 26 من نيسان/ أبريل عام 1886. وهو يَعُدّ نفسه في رسالة موجهة إلى رودولف أوتو (Rudolf Otto) «مسيحيًا ليبراليًا» و«بروتستانتيًا غير دوغمائي». وقد أقام في رسالة إلى أرنولد ميتسغر (Arnold Metzger) صلة وطيدة بين «الارتداد» الذي أحدثه بالانتقال من الرياضيات إلى الفلسفة، بإيعاز من برنتانو، و«التجارب الدِّينيَّة المؤثرة تأثيرًا بالغًا والارتدادات الحياتية الكاملة». ويبدّد هذا الاعتراف أدنى شك قد يحوم حول صدق مشاعر هوسرل الدِّينيَّة، وهو كذلك يبرز بجلاء الفكرة التي بلورها بشأن مهمته بصفته فيلسوفًا، بناء على الأولوية المطلقة التي تحظى بها هذه الرسالة في تصوّره.

وكان هوسرل يعتقد أن الحياة الإنسانية ليست سوى طريق إلى الله، بحسب الشهادات التي وردت لدى الأخت ييغرشميت (Adelgundis Jaegerschmidt)، وهي ممرضته خلال سنوات عمره الأخيرة، لكنه كان يعتقد أن فلسفته، وكذلك النزاهة الفكرية المطلقة المطلوبة فيها، قد مهّدتا له اكتشاف «طريق إلى الإله من غير إله». وربّما كانت كلماته الأخيرة هي الآتية: «عشت فيلسوفًا، وأسعى إلى الموت فيلسوفًا».

الظاهراتية المتعالية ومهمّات ظاهراتية الدِّين.

يرى هوسرل أن الفيلسوف الحديث يخطئ عندما ينحصر في تساؤله داخل أفق العالم. إذ لا يجوز للفلسفة أن تكتفي بتكريس دور «عِلم منصب على العالم» «*Weltwissenschaft*» بإزاء «العلم الإلهي» الذي يزعم علم اللاهوت تمثيله. ولمّا كانت علمًا أصليًّا يتعلّق بالمعنى والهبة، كانت أرقى من أن تظلّ سجينة الكينونة الواقعة، أو من أن تظلّ «علمًا يتعلّق بالشيء الواقعي» «réalogie» باصطلاح برتسوارا (Przywara). وكان بوسع هوسرل أن يتبنّى لعبة الترابط التي تخيلها هيغل بين «الوقائع» والوقائع التي لا تُعَدّ إلّا «وقائع تفرضها» الروح. وهو يعتقد أيضًا أن العقل وحده قادر على توليد «الوقائع»، ما دامت مزوّدة بمعنى، وفضلًا عن ذلك «بمعنى كينونة» (Hua XXVII, 234).

1. نستشعر الافتقار إلى المعنى داخل الفهم الفلسفي للدِّين، كما نستشعره في مجالات أخرى. إذ يقول في حق بعض الفلاسفة المحدَثين إنهم حاولوا إنصاف الدِّين، في الأقل حين صرّحوا بإمكان وجود «دين العقل». إلّا أن إرادتهم الطيبة تظلّ عاجزة عنده، ما دامت الفلسفة لا تفهم نفسها بصفتها «تفكيرًا ذاتيًّا للإنسانية بشأن ما يحمل بالنسبة إليها قيمة المطلق، وبشأن ما يزوّد كينونتها في ـ العالم بصفتها حياة ـ داخل ـ العالم بالحقيقة والمعنى» (Hua XXVII, 234).

وتوّد ظاهراتية هوسرل أن تمدّ فيلسوف الدِّين بالأداة التي تؤهله لتحمّل مسؤوليته في استئناف البحث في ماهية الدِّين وفي صلتها بتجلّياته التاريخية، وهي صلة أثارها شلايرماخر (Schleiermacher) في المقالتين الثانية والخامسة من كتابه **مقالات في الدِّين** *Discours sur la religion*. ولا تُعارِضُ الحملة التي تقودها الظاهراتية بحثًا عن الماهيات أبدًا دراسةَ الوقائع التاريخية التي يعنى بها تاريخ الأديان. هذا أولًا هو الدرس الذي أفادَ منه مفكرون مثل فان دير لوف (Van der Leeuw) وميرسيا إلياد (Mircea Eliade) اللذين يشتغلان في تخوم الظاهراتية وتاريخ الأديان.

إن الإرجاع الأيدوسي الذي يتعلّق في الوقت نفسه بأفعال الوعي الدِّيني والموضوعات التي ترومها يتجنّب غواية فلسفات الدِّين العقلانية التي تسقط بسذاجة في حبائل التقابل بين التمثّل والمفهوم. ومن ناحية أخرى، لمّا لم يكن الأيدوس *eidos* مجرّد قاسم مشترك شاحب يستخرجُهُ تاريخ الأديان المقارن من

التاريخ الإمبيريقي للديانات، تفادى الإرجاع الأيدوسي كذلك ورطة الموضوعية والذاتية، وهي التي تورط فيها وليم جيمس (William James) في أثناء محاولته تصنيف مختلف أصناف التجربة الدِّينيَّة.

وتحاول الظاهراتية إمدادنا بأدوات فهم الحياة القصدية الدِّينيَّة من الداخل، إن جاز القول، من خلال التشديد على بؤرتي الأفعال العاقلة والمعقولات الخاصة بالتجربة الدِّينيَّة، ومن خلال تقصّي الحدوس الواهبة الأصلية والخاصة بالحقل الدِّيني. ويتعلّق هذا الاستقصاء بكلّ أبعاد الظاهرة الدِّينيَّة: البعد المعرفي والبعد البيني بين الذوات الذي يُفصح عنه «العالم المعيش» للمؤمن، توسطاته الجسدية في ممارسة الطقوس، وصلته المميّزة بالتاريخ والتراث والأنماط الثقافية الأخرى. وتأمّل الدور الذي يؤدّيه الدِّين في التأسيس المتعالي للذاتية المحسوسة يتعلّق بمختلف الوسائط التي تؤسّس العيش المتجسد: الفردية الشخصية وبنيات العيش ـ المشترك السائرة من القريب إلى البعيد وعلاقات الأبوة والبنوة والانتقال والإرث والتاريخية والمسؤولية الأخلاقية المطلقة تجاه الذات وتجاه الإنسانية، وما إلى ذلك.

وما سبق قوله من قبل عن الدور الذي يؤدّيه مفهوم «التأسيس» داخل الظاهراتية المتعالية يصدق أيضًا على تحليل الوعي الدِّيني. وهنا أيضًا يجب أن يؤسّس الوعي المتعالي معنى الظواهر الدِّينيَّة، من خلال تبنّي موقف «مضاد ـ للطبيعة» (وهو موقف قد ندعوه أيضًا موقفًا «مضادًا ـ لما فوق الطبيعة» «contre- surnature»)، ما دام ذلك الموقف يُقصي أيّ وجود مفارق، سواء كان وجودًا مفارقًا «في ـ العالم» «mondaine» أو وجودًا مفارقًا «إلهيًا»). ويتفرّد الإرجاع المتعالي ببلورة الموقف المضاد ـ للطبيعة.

إن الطريق الذي يقود من الحدس المعياري إلى حكم القيمة أكثر تعقيدًا مما يتخيّله الفهم العقلي «التحليلي» الذي يرجع كلّ شيء إلى أحكام ضمنية، مع أنها لا تعدو في الغالب أن تكون «أحكامًا مسبقة». وسواء أتعَلّقَ الأمر بدراسة مجال القيم أم بفهم القصدية المميّزة للعقيدة الدِّينيَّة، لا يجوز لفيلسوف الظاهراتية الاقتصار على مماثلات سهلة. فهو ملزم، من موقع الذات المتعقّلة، أن يُعَرِّجَ على السؤال الشائك المتعلق بالقوة التي تُسَوِّغ الاعتقاد أو القلب أو الإرادة. وحتى لو كانت كلّ «مُسَوِّغات الإيمان» لا تستند في أساسها إلى أحكام،

لما عنى ذلك بالضرورة أننا نصطدم هنا باعتقاد غير عقلانيّ على طول الخط. وهذا ما يصدق كذلك على موقع المعقولات.

2. كلّ ما قلناه إلى الآن يظلّ مجرّد حلم: وهو حلم فلسفة الدِّين التي تستلهم الظاهراتية. وبالرجوع إلى صورة مجازية أوردناها من قبل، يلوح كما لو أن هوسرل يوجد، بهذا الصدد، في موقف موسى فوق مرتفع التل وقد ائتمن يوشع على مهمة فتح الأرض الموعودة، في حين اكتفى هو بالتطلّع إليها من بعيد. وبالرَّغْم من أن هذه الصورة المجازية قد تؤدي إلى تضخيم نرجسية عدد لا يستهان به من تلامذة هوسرل، ليست هذه الصورة في جوهرها صحيحة تمامًا. صحيح أن هوسرل لم يخلّف لنا مؤلفًا خاصًّا بفلسفة الدِّين، لكنه بالفعل لم يكن يكفّ عن وضع «تصاميم تهيئة» مفصّلة، لا ننتبه غالبًا إلى مدى أصالتها، ولا إلى وجوب إخراجها بعد ذلك من السجلّات.

ويحق لنا أن نطبق على فلسفة الدِّين عبارة تفيد أن «الدافع إلى التفلسف لا ينبع من الفلسفات، بل من الأشياء ومن المشكلات» (Hua XXV 61). ولا يجوز للظاهراتية المتعالية الاكتفاء بإحصاء «الوقائع الدِّينيَّة» ووصفها؛ إنها ملزمة بإزاء ذلك أن تُواجِهَ أكثر المسائل جذرية ممّا يتعلّق بمنزلة الدِّين في التحول - إلى - الأنا عينها devenir- soi داخل الذات المتعالية. فهل يُسهِمُ الدِّين في «ميلادها المتعالي» وإلى أي حد تفعل ذلك؟ وما دمنا نعلم أن الأنا المتعالي «وعي بلا نفس»، فهل يحق لنا أن نزوّده «بنفس روحية»، كما يقترح هوسه (Housset) ذلك (المرجع نفسه، 12)؟ وهل يضطلع الدِّين بدورٍ في توليد هذه النفس؟

هذه بعض نقاط الاستفهام الكبرى التي توجّه الطريقة التي يعتمدها هوسرل في معالجة مسألة الذات المتديّنة وصلتها بفكرة الإله. وما قد يثير خيبة أمل الشارحين هو أن هوسرل لم يخلّف جوابًا مقتضبًا ولا جوابًا محدّد المعنى. بل كان يتابع بكثير من التوجّس والحذر محاولات تلامذته جون هيرينغ (Jean Héring)، وديتريش فون هيلدبراندت (Dietrich von Hildebrandt)، وإديث ستالين (Edith Stein)، وهدفيغ كونراد-كارتيوس (Hedwig Conrad-Martius)، وجيردا والتر (Gerda Walther) ومحاولات ماكس شيلر (Max Scheler) بغية استثمار حقل الوصف الظاهراتي للوعي الدِّيني. ويتعلّق الأمر عنده بمحاولات سابقة لأوانها، بحكم غياب استيعاب قوي وكاف لفكرة الظاهراتية المتعالية ولمنهجها.

لكن بعض فقرات كتبه المنشورة وبعض مخطوطات أبحاثه، تلمح إلى الأسلوب الذي كان يرمي به إلى تطبيق مجال البحث القصدي *Intentionalitätsforschung* الظاهراتي على الأفعال التي تمسّ خصوصية الوعي الدِّيني. والمسلّمة المبدئية في الفلسفة الظاهراتية المتعلّقة بالدِّين هي أن الظواهر الدِّينيَّة تشكّل منطقة دلالة مستقلة بذاتها وتوازي نمطًا رئيسًا مقابلًا لها من «الوعي الأصلي».

ولا نتخطّى عتبة هذه «المنطقة» وعتبة ظاهرتها إلّا بفضل الإرجاع الظاهراتي، أي بعد أن نضع بين قوسين أيّ تقرير في الموضوع أو أي إنكار لوجود الله، وأية معرفة إيجابية سابقة، سواء أكانت هذه المعرفة مستمدة من علم العقيدة ومن علوم التفسير أو من العلوم الدِّينيَّة. وما يصدق على الظاهراتية عمومًا، يصدق كذلك على ظاهراتية الدِّين: فإمّا أن تكون «خالصة» وإمّا ألّا تكون!

غاية العلم الصارم والتوق إلى حياة جديدة.

يتجسّد مفتاح فكر هوسرل في عبارة «تجديد» العقل الفاهم entendement أو «إصلاحه». ونستطيع قراءة قدر لا يستهان به من نصوصه بصفتها «دراسة لإصلاح العقل الفاهم». ولا تنحصر غاية الفلسفة، بما هي علم صارم، في حيّز العقل النظري، لكنها تتعلّق بالعقل العملي كذلك، أي إنّها تتعلّق بمشكلة تحقيق غاية حياة سعيدة ومتفرغة تمامًا لتحقيق المثُل العُليا الخالصة. والمهمة الأخلاقية ـ الدِّينيَّة التي ينبغي أن ينهض لها العلم الصارم، هي تمكين الذات من التحقيق الكامل لدعوتها الأخلاقية في حضن جماعة كونية.

وتبرز هذه الإشارات الأخلاقية الدينية بجلاء لا مثيل له في سلسلة المقالات التي حرّرها في شتاء ما بين عامَيْ 1922 و1923 بطلب من المجلة اليابانية الكايزو *The Kaizo* (وهي مفردة يابانية تعني «التجديد»). وبحكم تعذّر تتبع مختلف نصوص هوسرل التي تتعلّق بمشكلة الدِّين ومسألة الله، سأستثمر هذه المقالات لوصف «بيت القصيد» في مرحلة النضج الكامل الذي شهده فكره.

وتُعدّ كلمة «تجدّد» صدى عميقًا لانشغالات هوسرل الأخلاقية في أعقاب

الحرب العالمية الأولى، فقد أقنعته الحرب بمدى الحاجة إلى «التجديد، بمعنى إنجاز ارتداد أخلاقي وابتكار ثقافة إنسية humainste أخلاقية منفتحة على الكونية». لقد شكّلت الحرب العظمى عنده كارثة أخلاقية ودينية، وشكّلت أيضًا كارثة فلسفية لا رجعة عنها، أدّت إلى أن تفقد الإنسانيَّة الثقة بالذات. ففي مستهلّ المقالة الأولى، يثير بنبرة تقشعر لها الأبدان آلام الناجين من الخنادق، الذين حملهم نفورهم من آلة الدعاية الحربية والأيديولوجيات الفلسفية والدِّينيَّة والقومية التي كانت تزكي تلك الدعاية، إلى التطلّع إلى مثالٍ في الفلسفة يحقّق غاية التفكير الجذري في الذات؛ ولم يعد الثمن المناسب متمثّلًا حينئذ في اجترار كلمات ورفع شعارات؛ فلا يوجد مطلب غير مطلب العودة إلى الأشياء نفسها في أمور فلسفة الأخلاق والدِّين.

وعندما يخلط بعضهم بين الظاهراتية المتعالية وما يشبه «باطنية فلسفية» «occultisme philosophique» في هذا المناخ الملتبس، بعد رفع حدّة «اللهجة القيامويّة» «ton apocalyptique» التي تتبّعها كانط في مقالة مشهورة، فإن هذا الواقع لا يغيب عن حسّ هوسرل الحذر والنقدي. لكن الأمر الذي يبدو له شديد الإلحاح بشأن كلّ المجالات، هو التذكير بأن «الظاهراتية تمثّل دائرة الموجودات الموضوعية التي ينظر إليها بواقعية غير حالمة *[nüchternster Sachlichkeit]*، حيث يفضّل قدرًا من الجموح أقلّ مما هو معهود في الرياضيات» (Hua XXVII, 95). والعقل القادر على فهم المعنى المطلق للعالم هو وَحدَهُ سيصبح مؤهّلًا للإجابة عن السؤال المتصل بمعرفة الشروط الكفيلة بتحقيق هذا الفهم في الحياة المعرفية والقيمية والجمالية والأخلاقية (Hua XXVII, 57).

ويفترض «الإصلاح الظاهراتي للفلسفة ولسائر العلوم» أن يُتَمَسَّكَ تمسُّكًا لا مزيدَ عليه بغاية الفلسفة بصفتها علمًا صارمًا تفصح عنه فكرة الظاهراتيّة المتعالية نفسها. ويحثّ هوسرل الفلاسفة على الإسهام في ميلاد إنسانية أفضل وثقافة ذات أصالة إنسانية، بدلًا من الاستسلام لموقف متشائم وانهزامي أو الاستسلام لواقعية تفتقر إلى غايات مثاليَّة (أي الاستسلام للعقلية الكلبية «raison cynique» الذي كثر الحديث عنه في المدّة الأخيرة). ويبدو له أن الوقت قد أزف لتدشين تربية جديدة للنوع البشري، من خلال مواجهة المهمة الشاقة بامتياز من بين سائر المهمّات: إنجاز إصلاح جذري وعميق في الثقافة (أو بالأحرى الهمجيَّة)

السائدة. ويتطلب ذلك، كما يُعلِنُ هوسرل منذ البدء، الثقة بمؤهّلات العقل «القادر على حمل الجبال» (Hua XXVII, 5) وهو عقل مؤهّل بذاته «لإصلاح عقلاني للثقافة» (Hua XXVII, 6).

فكيف «نقود إصلاحًا للحياة الثقافية، وهي حياة خلو من أدنى قيمة، بغية تحويلها إلى حياة تهتدي بهدي العقل؟ إن كلّ صور العقلانية، بلا شكٍّ، ليست في مستوى حمل الأمانة التي تأبى الجبال حملها. إن هذه العقلانية تتطلّب «علمًا أيدوسيًا بالإنسان عمومًا» (Hua XXVII, 10)، أي تتطلّب وجود علم قادر على الإشارة، بكلّ الصرامة الممكنة، إلى ما يجعل الإنسان يجسّد حقيقة الإنسان، بدلًا من أن نقتني أسماء بلا مسمّيات.

وتفيد أطروحة المقالة الأولى أن لا سبيل إلى «إصلاح» جذري بلا «تأمّل في الماهية» (*Wesensbetrachtung*). وبدلًا من أن تعرّض هذه الأطروحة للخطر فكرة الفلسفة بما هي علم صارم، تكشف عن راهنية الغاية المثلى للحياة الفلسفية، وتمكّن أيضًا، من منظور أخلاقي وديني، من تحقيق حياة تنتظم داخل معايير قائمة على العقل الخالص، وهو الأمر الذي لا يتردّد هوسرل في الإشارة إليه بصفته «معرفة *mathesis* العقل والإنسانية» (Hua XVII, 7).

الدّين والارتقاء الثقافي للإنسانية.

يتبيّن أن المقالات التي خصّ بها مجلة الكازيو *The Kaizo* تأمّلات في «الأنماط الصورية للثقافة والارتقاء الإنسانيين» (Hua XXVII, 59- 94) حافلة على الخصوص بفرضيّات متعلّقة بمشكلة الدِّين. إنها تفصح عن الفكرة التي كوَّنها هوسرل بشأن مسؤولية الفيلسوف الأخلاقية. إذ لا يتردّد هوسرل في تحويل الفيلسوف إلى «موظف يخدم الإنسانية» وواعٍ وعيًا تامًّا للدَّور الذي يجب أن يؤدِّيه في ميلاد «إنسانية أخلاقية كونية» (Hua XXVII, 59).

لقد مرّت الإنسانية على امتداد تاريخها الطويل بمراحل متعدّدة تُوازي أنماطًا صورية متعدّدة من الثقافة. كان النمط الأول متمثّلًا في «الدِّين الطبيعي»، وهو نمط لا يدخله هوسرل في «دين الطبيعة»، بل يَعُدُّهُ دينًا ينشأ ويترعرع على

شاكلة الجسم العضوي الطبيعي. ويتخذ الواجب داخل هذا الصنف من الديانة شكل أمر إلٰهي لا رادّ له.

وليس محض مصادَفةً أن يشكّل الدِّين جزءًا أساسيًّا من التطوّر العضوي للثقافة في كلّ أنحاء العالم. فالدِّين هو الذي سمح أولًا للوعي الإنساني بالارتقاء فوق الأسطورة، بفضل الالتجاء إلى معايير وقيم مطلقة. ويسير ارتقاء الوعي الأخلاقي وتقدّم الوعي الدِّيني في خطَّين متوازيين، ما دام الأمر يتعلّق فيهما معًا بالقدرة على الارتقاء إلى المطلق.

وما يصفه هوسرل هنا، هو ما قد ندعوه «إرادة مسلوبة وراضية» «hétéronomie heureuse» أو «قضاء إلهيًّا» «théonomie»، وهو ما يفيد أن الممارسات الإنسانية تفتقر إلى مباركة وإلى إرجاعها إلى مملكة معايير مطلقة، وهي المملكة التي يُحيل عليها بمعجم عتيق يعود إلى القدّيس أوغسطين «مدينة الرب» «*civitas Dei*». ففي هذه المرحلة، لم يكن الدِّين حبيس خانة مخصوصة داخل الثقافة، وهي خانة النشاطات الثقافية والمؤسسات والتنظيمات الدِّينيَّة مع أماكنها «المقدّسة» حيث تتبلور معرفة ذات خصوصية دينية.

ويسمح مبدأ الحدس الوهّاب الأصلي بخلع معنى ظاهراتي خالص على عبارة شلايرماخر التي تفيد أن الدِّين «مقاطعة خاصة داخل النفس الإنسانية». لكن هوسرل يرفض أن يستنتج من ذلك أن الدِّين «ثقافة ـ مضادة» هدفها إنشاء مجتمع كامل إلى جانب المجتمع الواقعي، ويتزعّم ذلك التوجّه «الشمولي» داخل الكنيسة الكاثوليكية.

إن الديانة التي تنتمي انتماءً كاملًا إلى «المجال الخاص» والتي تنظيمها كتنظيم الحصن المنيع، ستتحوّل إلى ديانة مضادة للطبيعة. وتظلّ الحدود الفاصلة بين الثقافي والدِّيني غير مغلقة، بل تكون مفتوحة في السياق «العادي» و«الطبيعي» لثقافة هرمية. إن مؤاخذة الدِّين بمحاولة فرض معاييره الخاصة ومثله العليا على الثقافة تظلّ بلا معنى، ما دامت الحياة العادية والحياة الدِّينيَّة متطابقتين تمامًا. ويقدّم الدِّين خدمة ثمينة إلى الثقافة: عندما يواجهها بمطالب مطلقة، وكذلك يعلّم الثقافة بناء على ذلك كيف تتجاوز الوجود الجزئي من أجل الارتقاء إلى الوجود الكلّي الكوني.

فمن المنظور الدِّيني في الأقل، قد تتعرّف الأسرة الإنسانية الكاملة ذاتها داخل هذا «الفكر الوحيد»، حيث «يجب على كلّ هذا أن يكون كما ينبغي أن يكون، وألّا يكون على خلاف ما هو عليه»، وحيث يُعَدّ الخطاب الدِّيني المتعلّق بوقائع العالم خطابًا صحيحًا مطلقًا، وحيث يقدّر الدِّين أن ما يَعُدُّهُ خيرًا يمثّل الخير المطلق، وحيث تُعَدُّ القواعد التي يُخضع الدِّينُ لها السلوك أوامر غير مشروطة من الله نفسه. وتُستثنى سلطة التقليد الدِّيني من أدنى نقد وأدنى ارتياب. ذلك بأنّ هوسرل يؤكّد باستعمال صورة تحمل أكثر من معنى أنّه «لا يملك الحالم أدنى إحساسٍ بالسراب، ما دام لم يستيقظ بعد» (Hua XXVII, 61).

وعلى خلاف ما يوحي به الظاهر، لا يعني ذلك أن الدِّين وهم كاذب في طفولة العقل، يجب بعد ذلك على الإنسانية أن تدير له ظهرها، بعد بلوغها سنّ الرشد وبعد انتباهها إلى وجود العقل المتبصّر. فلو أدرنا ظهرنا للدِّين لتناسينا أن التاريخ الدِّيني نفسه قد اخترقَهُ تيارٌ لا يقاوم يقذف به خارج حدوده الذاتية وخارج أيّ غواية محايثة لكلّ نظام تيوقراطي، أي محايثة لكلّ نظام سياسي يقوم على أسس دينية. **والكوجيتو**، كما يتراءى للنائم، (إذا افترضنا أنه موجود) لا يستكمل نضجه؛ لكن الأمر على خلاف ذلك في ما يتعلّق بالوعي الدِّيني. إذ لم تتحقّق بعد الفكرة الغائية التي تعتمل في باطن الوعي الدِّيني بخصوص مدينة مخصوصة، وهي **مدينة الرب** *civitas Dei* التي تجعل الإنسانية الدِّينيَّة مدعوة إلى النضج وإلى التحوّل باستمرار.

هنا يثير هوسرل السؤال الجوهري الآتي: ما المنزلة التي ستحظى بها ممارسة الحرية في حضن ثقافة دينية؟ وهل تمثّل عبارتا «ثقافة دينية» و«ثقافة الحرية» **تناقضًا في التعبير نفسه** *contradictio in adiecto* ما دامت أية ممارسة لملكة النقد، **بفعل تلك الممارسة نفسها**، «معصية لله»؟ إنّ السؤال عن مدى قدرة الدِّين على تجسيد فكرة الحرية، كما يسلّم هيغل بذلك صراحة في نظريته بشأن «الدِّين المطلق»، يظلّ مسألة شائكة، ولا سيما أن فكرة العقل نفسه تتضمّن فكرة النقد. فعندما تَعُدُّ ديانة ما التفكير النقدي خطرًا قاتلًا، تتحوّل بالتعريف إلى ديانة لا إنسانية، ما دامت تتنكّر لصفة جوهرية للإنسانية. من هنا تأتي الخلاصة الحاسمة التي يستخلصها هوسرل: «على الإيمان الدِّيني foi قبول النقد الموجّه إلى حقيقته وإلى دعاواه» (Hua XXVII, 64).

صورة المسيح: رجل كامل الحرية.

إن السؤال الجوهري هو السؤال المتصل بالصلات القائمة بين أشكال التعبير الدِّيني عن حركات التحرير وحركات التحرير الفلسفية، وهي حركات لا تنفصل عن صيرورة نشأة العلم والفلسفة المستقلين، بعد عتقهما من كلّ وصاية دينية. وقد انبثقت حركة تحرير دينية من خضم الثقافة الدِّينيَّة التقليدية نتيجة وجود أزمة باطنية داخل هذه الثقافة. إذ يصبح التقليد المأثور (مثل الأشكال الساذجة للتيوديسيا التي تعتقد أن الشرّ الذي يصيب الناس عقاب إلٰهي) عاجزًا عن تقديم إجاباتٍ مقنعة عقليًا عن الأسئلة التي تؤرّق أذهان المتديّنين وتزرع الفتنة داخل الجماعة.

إن هوسرل الذي كان يحترس دائمًا من الخلط بين **التقليد** *tradition* **والتقليدية** *traditionalisme* **والأصالة** *traditionalité* (علمًا أن هذه الأخيرة تمثّل بنية تأسيسية في الحياة الذاتية)[17]، يتصوَّر أن التطوّر التاريخي للدين شبيه بصيرورة نضج روحي لا نهاية لها. وما يجوز لنا عَدُّهُ «نواة صلبة» حدسية داخل الدِّين يغتني بنواة أكثر غنى من الحمولات القيمية القابلة للفهم بصورة حدسية، وهي حمولات مستنيرة ببداهة مضيئة، مع أنها تظلّ في أثناء كلّ ذلك مغلّفة بخصائص واقعية لاعقلانية (Hua XXVII, 65).

ويذكّرنا هذا الموقف بالتفريق الذي أحدثه كانط بين نواة الدِّين العقلانية (الأخلاقية) وبواقيه *parerga*. فليس من حق الفيلسوف أن يعيب على الإيمان foi أن يكون مزيجًا من الحدس واللّاعقل، إذ إن السحر قد ينقلب على الساحر. ونجد داخل الفلسفة نفسها، بالرَّغْم من كلّ ما يقال، ما يُعَدُّ بواقيه! إن كلّ فلسفة واقعية concrète مطالبة عند هوسرل بأداء دَيْنها للواقع الفعلي facticité. والسؤال الجوهري آنذاك، هو معرفة كيفيَّة تعامُل الفرد المتدين مع هذا المزيج من الحدس والواقع الفعلي، أي كيفيَّة نجاحه، أو عدم نجاحه، في الارتقاء إلى «المصدر»، أي إلى الحدس الواهب الأصلي الذي ندركه في نقاوته.

---

(17) راجع بشأن المصطلحات المستعملة في كتاب بول ريكور.

Paul RICOEUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Ed. du Seuil, 1985, p.314-324.

كتاب الزمان والسرد، صدر عن دار الكتاب الجديد المتحدة.

إن «حالة المسيح» عند هوسرل مثال نموذجي (وربما وحيدٌ) يشهد على أزمة وعلى نقد منظومة دينية معطاة سلفًا ومدعوة إلى تطهير ذاتها جذريًا. وفي أثناء هذه الأزمة، «تُبرَزُ هذه الحمولات القيمية teneurs axiologiques داخل الحدس الأكثر حيوية، على نحو يصبح معه الفرد المشبع بالدِّين يلتمس فيه طريقًا تجعله يتقدّم بطريقة حيّة من حدس إلى حدس، بغية خلق تمثّل لله وللأوامر التي يوجّهها الله إلى الإنسان وإلى شعب الله، وهو الذي لا يملك مصدرًا آخر غير هذا الحدس، أي إنّه يمتلك حمولات قيمية خالصة ولا يحتفظ من التقليد إلّا بالإطار الأسطوري البسيط، بصفته ما قد بقي من الخاصة الواقعية اللّاعقلانية» (Hua XXVII, 65).

ويتيح لنا الملحق IV فهمًا أفضل لما يعنيه بما بقي من هذا الواقع الفعلي اللّاعقلي. إذ يصرِّح هوسرل بأنّ ما يحرّك مشاعره داخل الأناجيل لا يتمثّل في المعجزات ولا في الأساطير، بل يتمثّل في «هيئة المسيح التي تخترق الواقع المحسوس وتتجاوزه» [Hua XXVII, 101]، وهي صورة تنكشف في **موعظة الجبل** وفي الصور البلاغية **لملكوت اللّه**. و«لا شك في أن السلوك، كما هو مأمور به هنا، نابع من كمال أخلاقي خالص، ولا شك في أن القدرة على فعل ذلك ستكون قمة السعادة ولا بد لها من أن توقظ الحبّ في نفسي والحبّ الخالص بامتياز. إذ ينتصب المسيح أمامي، لا من خلال أوامره فحسب، ولكن كذلك بصفته رجلًا يتمتع بفضيلة أخلاقية كاملة، ويلقي نظرة صالحة خالصة على كل البشر القادرين على حمل بذور فضيلة الصلاح الخالصة والممكنة، ويرنو إليهم بحبّ خالص، أي بحب من يفهم كل شيء ويغفر كل شيء. ولا يسعني أن أتخيله إلاّ في صورة فضيلة الصلاح الخالصة تمشي على قدميها: أي أتخيّله رجلًا كاملًا» (Hua XXVII, 100).

تلخّص هذه الأسطر إسهام هوسرل في تحديد **فكرة المسيح** ***idea christi***، «الفكرة النموذجيّة ـ النمطية لِـ «الإنسان الإله» (Hua XXVII, 101). فهل يتعلّق الأمر فقط بإسقاط فكرة كانط لِلمسيح داخل الحقل الظاهراتي؟ لا شك في أن السؤال يستحق أن يطرح. فما «يكتشفه» المسيح بفضل تجربة تتجسد نواتها في الوعي باتحاد أصلي بالربّ هو سعادة الإيمان foi، وهو البداهة الأصلية التي

تمنح الإيمان قوته التي لا تقاوم، مزوّدة إياه بأساس مطلق. ويشهد مثل هذا الإيمان على قدرته على خلع وهب المعنى للعالم، من خلال حياة تشي بمعنى مطلق.

إن النتيجة المترتّبة على ظهور المسيح هي تحوُّل جذري للدِّين، وهو تحوّل يوازي عند هوسرل ظهور «نمط جديد من الديانات». إذ لم يعد الدِّين قائمًا على تقليد لاعقلاني، بل أصبح «يستمد روافده (التي قد يقال عنها من جهة ما إنها عقلانية) من تجربة دينية أصلية» (Hua XXVII, 66). إنّ إيمانًا حرًّا على هذا النحو تقوده حدوس خالصة أيدوسية، يتطلّع بالضرورة إلى التحوّل إلى ديانة عالمية. ويجب أن يكون تبني هذا الإيمان ناجمًا عن فعل حر يمارسه الوعي، ما دام «الاعتناق الحر» يتمثّل في «تكرار التجارب الأصلية **للمؤسّس**، وهو يمارسها أيضًا».

إن المطالبة بصيرورة هداية جذرية لا تصدق فقط على الجيل الأول من المسيحيين، بل هي كذلك مكوّن بنيوي في الإيمان المسيحيّ. فـ «حتى من ولد داخل هذه الديانة وترعرع فيها مطالب بأن يجد فيها علاقة شخصية بالمسيح، وباللّه من خلال المسيح، في صلب حدس ديني أصلي» (Hua XXVII, 66). وكلّ إيمان يُبدي ثقة عمياء بالتقليد المأثور، ولو كان تقليدًا مسيحيًّا، يكفّ عن أن يكون مسيحيًّا. ولا يُغفِلُ هوسرل كونَ المسيحية قد عبَّدت الطريق أمام التنظيم الكهنوتي. لكن ما تجدر الإشارة إليه هو ضرورة عدم التسوية بين هذا الكهنوت وعالمية الفكرة الإمبراطورية. إذ لا تخدم الإمبراطورية إلّا نفسها ومجدها الخاص، في حين لا تشغل الكنيسة وظيفة غير وظيفة خدمة فكرة **ملكوت الله**، وهو ملكوت الحرية الخالصة. في هذه الحالة، «يعرّف الدِّين نفسه وهو الذي ينجب منظومة المعتقدات المعيارية، أنه دين قد انبثق من حدوس دينية أصلية، ومن موقف حرّ وحدسي وعقلاني في الوقت نفسه، وهو دين قائم على إيمان حرّ وعقلاني، لا على تقليد مأثور أعمى» (Hua XXVII, 67).

هذا هو الشرط الخاص الذي يؤهّل الإيمان الدِّيني للتحالف مع حركات تحرير منبثقة من المعارف العلمية والفلسفية. ويضيف هوسرل وهو لا يُخفي فخره «أن التساؤل عما يعنيه كلّ هذا، يُفيد أن دراساتنا قد عملت على إفهام معناها

على نحوٍ ملموسٍ» in concreto (Hua XXVII, 67). وتبرز تأمّلاته في مسيحية العصور الوسطى، كما تبرز ثقافته الدِّينيَّة، أن الالتقاء بين عقيدة حرّية الكلام parrhêsia لدى القدّيس بولس وحرية الفيلسوف ليس خاليًا من كلّ توتر. وتشهد مسيحية العصور الوسطى على وجود خطر السقوط في نزعة تقليدية من طينة جديدة، وهي نزعة تجد مصدرها في «عَدّ التأويلات الفلسفيَّة لمضامين هي في الأصل حدسيَّة حقائق لاهوتيَّة مطلقة» (Hua XXVII, 70). وشيئًا فشيئًا، بُدِّدَت السعادة التي يفيضها علينا الحدس الواهب الأصلي اعتمادًا على «الإشباع الذي يتيحه إيمان يكتفي سطحيًّا بشعائر لا نعرف حكمتها» (Hua XXVII, 70). ولن نستغرب أن تظهر حركة دينية جديدة، وهي حركة الإصلاح، لتعيد الاعتبار لحقوق «حرية الإنسان المسيحي» التي يتحدّث عنها لوثر، وهي الحقوق التي تمثّل لهوسرل «الحقوق الأصلية للحدس الدِّيني» (Hua XXVII, 72).

ولم يَحُل هذا «التحيّز الذي أعرب عنه هوسرل تجاه لوثر» بينه وبين الاعتراف بأن الوقائع التاريخية محكومة من الداخل «بعقلانية خفيّة» (Hua XXVII, 101). وقد نستطيع تطبيق مقولة هيغل بشأن «مكر العقل» على «العقل الظاهراتي». إذ يتمثّل مكر العقل في أن «التطلّع المحموم إلى ملء مقاصد دينية (مثلما هو الشأن في ملء مقاصد فنية) وحدوس الخلاص، وفي أن التطلّع إلى ما يمدّنا بقارب النجاة، يعرفانِ إشباعًا قد يزوّدنا بلحظة إشباع حقيقية، بالرَّغم من أن صور الإشباع هذه قد تظلّ نسبية وتتطلّب مع الوقت أشكال إشباع أكثر عمقًا» (Hua XXVII, 102).

«هنا في الحياة الدنيا، نرى في مرآة، في إبهام» (Co 13, 12)، لكننا نرى مع ذلك عطاء المعنى المطلق. إن الوعي الدِّيني في أثناء رحلة الحياة statu viatoris ليس «وعيًا شقيًّا» على طول الخط، ولا هو محروم حرمانًا نهائيًّا من أيّ إشباع. إذ يوجد شيئان ضروريان في الدِّين والأخلاق هما: الحدس الواهب الأصلي و«النقد المقتضب الذي يحكم على مستويات الاقتراب، وهو يبدي اهتمامًا متساويًا بالجوانب الإيجابية والسلبية» (Hua XXVII, 102).

ويتأمّل هوسرل الوعي الدِّيني ومعطياته الظاهراتية من هذا العلو، مع تأكيده بقوة أن انبثاق العقل الظاهراتي قد قلب المعطيات من رأسها على عقبها. «أنا

أحتاج إلى الحدس، وإلى 'تجربة دينية' أصيلة، وأنا أحتاج إلى الأمْثلة، واضعًا يدي على الممتلئ على نحوٍ تامٍّ وخالصٍ ومتمسكًا به في صورته الخالصة الحدسية. لكن قد يكون مجال الحدوس الذي نتوفّر عليه محدودًا جدًّا، وقد يكون الحدس شديد العتمة وأقل اكتمالًا. ويخيب سعي كلّ من أقدم على محاولات بلورة خالصة، ما دام الحدس الدِّيني يفترض وجود حدس كلّي لا يعلوه حدس آخر بين المعطيات المطلقة» (Hua XXVII, 102).

وعلى فيلسوف الدِّين الذي يقرأ هذه الأسطر أن يقدِّر رهاناتها. فعندما نطالب العقل الظاهراتي بتأسيس فكرة عقلانية للدِّين، نتراجع آنذاك عن مبدأ الحدس الواهب الأصلي. ويمكن القول إن الفكرة الظاهراتية بشأن العقل، وإجمالًا إن فكرة «حياة خالصة واحدة لا ثاني لها، وفكرة طريق لامتناهية نحو الحرية يُسهِمُ فيها الجميع، ويتوفّر كلّ واحد منا فيها على وظيفته ودرجته» (Hua XXVII, 103)، تلزمنا التفريق بين معنيين لمفردة «دين». «قد يكون الإنسان مطالبًا بابتكار الدِّين بمعناه المزدوج: من جِهة أُولى، بابتكار الدِّين بصفته أسطورة متدرّجة، وبصفته حدسًا أُحادي الجانب وأصيلًا يحدس مُثلًا دينية عالية، وهي أسطورة محاطة بأفق انطباعات أوّلية، وتظلّ أبعادها اللّامتناهية محتجبة عنا، فارضة علينا الإذعان للّامعقول؛ ومن جِهة ثانية، بابتكار الدِّين بصفته ميتافيزيقا الدِّين، وخاتم علم الفهم الكلي، بما هو معيار كل رمزية أسطورية حدسية، ومُنَظِّم كلّ وجوه متخيّلها وكلّ تحوّلات هذا المتخيّل» (Hua XXVII, 103).

ويُبرز هذا التصريح ما يعنيه هوسرل «بظاهراتية الدِّين» بمعناها الحقيقي. إذ تستند الثقافة الدِّينيَّة هي أيضًا، كما هو الشأن في الثقافة عامة، إلى تعزيز معقّد يتعزّز بين أشكال التبصّر aperceptions الفردية منها والجماعية، وهي أشكال التبصّر التي تفسّر الطُّرق المختلفة التي تنظر كلّ ثقافة أو ديانة من خلالها إلى العالم. والإمكان الوحيد الباقي لإصدار حكم على مختلف الثقافات، سواء أكانت ثقافات دينية أم لا، هو أن نفرض على كلّ ثقافة الاحتكام إلى فكرة العقل الغائية.

هذا هو الذي يمكّن هوسرل من اتخاذ مسافة نقدية تجاه المركزيَّة الأوروبيَّة بالذات، ومن التصريح بأن بعض النصوص البوذية تعكس وجود مطلب متعالٍ وأصيل، لا يقل أهمية عن النصوص المماثلة التي أبدعتها الحضارة الغربية (Hua XXVII, 25 s.).

إن فكرة كمال العمل entéléchie التي تدبّ في شرايين كلّ الثقافات الإنسانية هي التي تتطلّع إلى حرية تكتمل يومًا بعد آخر. ويُحَمِّلُ هوسرل الفلسفة، والدِّين أيضًا، على نحو ما فعله اسبينوزا من قبل، مسؤوليَّة تحقيق هذا الطابع الإنساني. فعندما تتحرّر ديانة ما من المثبّطات المؤسَّسيَّة أو غيرها، وهي مثبّطات تتحكّم في سيرها العادي، تصبح ديانة أرقى (Hua XXVII, 64).

ويعتقد هوسرل بكلّ جوارحه وجود «واجب مطلق» (*«absolutes Soll»*)، حتى لو كان لا يندمج مع وجوب شريعة ما. وهذا المطلب اللّامشروط هو الذي ينعته الوعي الدِّيني بعبارة «**الواحد الأحد** الواجب الوجود» الذي يرتهن به نجاح حياة كاملة أو فشلها. وقد ذهب هوسرل في رسالة أرسلها إلى جيردا فالتر (Gerda Walther) إلى درجة الإشارة إلى أن مصدر هذا الاقتناع قد يكون حدسًا ذا طبيعة «صوفية».

«كمال الكمالات» إله الظاهراتية المتعالية

إذا كانت ظاهراتية الدِّين هي «ميتافيزيقا الدِّين»، فهل تتضمّن كذلك «علم لاهوت» أي «فكرة عن الله» وما عسى أن تكون؟ إن هذا السؤال أكثر إلحاحًا للفكرة نفسها المتعلّقة بالعقل الظاهراتي بالقياس إلى فكرة الوعي الدِّيني بصفته مصدر الحدوس الوهابة الأصلية. وقد أسرَّ هوسرل إلى رومان إنغاردن (Roman Ingarden) خلال شبابه أنه لم يكن يستشعر مسألة فلسفية أهم من مسألة اللّه، وهي مسألة اضطرت الإنسانية إلى مواجهتها منذ نعومة أظفارها. فيجب على الظاهراتية عنده ألّا تكفَّ عن طرح أشرف أسئلة الفكر النهائية (Hua I, 182). و«تستند المشكلات الميتافيزيقية هي أيضًا مرّةً أخرى إلى خلفية ظاهراتية، وتجد فيها صورتها الحقيقية ومناهجها المتعالية المستوحاة من الحدس، شأنها في ذلك شأن مجمل المشكلات الفلسفية الحقيقية». (Hua IX, 253). وقد قاده ذلك إلى

التساؤل عن إمكان، بل عن ضرورة، تلقي فكرة اللّه في صلب الوعي المتعالي، بصرف النظر عن أية «ألعاب بهلوانية» أو عن أيّ «هذيان تأمّلي» (CM 166).

والميتافيزيقا هي خاتمة علوم الوقائع المادية، بخلاف الظاهراتية التي تُعَدّ أشرف العلوم الأيدوسية. فهي وحدَها المؤهّلة لحمل العنوان الأرسطي «الفلسفة الأولى» بجدارةٍ، مع العلم أن هذا العنوان يرمز في ذهن أرسطو، كما يعلم الجميع، إلى الثيولوجيا [اللاهوت أو العلم الإلهي]، بصفتها علم الكائن الأول مرجع كلّ ما هو موجود. وإذا ما كانت الظاهراتية المتعالية تنهض لوظيفة الميتافيزيقا العامة بصفتها علمًا متعالياً *scientia transcendantalis*، كما هو محدّد المعالم في الخُطاطة الكلاسيّة التي وضعها كريستيان فولف (Christian Wolf)، فكيف نضبط صلتها «باللاهوت الفلسفي» وهو اللاهوت الذي يشغل جذعًا من الجذوع الثلاثة في الميتافيزيقا «الخاصة»، كما هو مبيّن في الخطاطة السابقة نفسها؟

العقل وغائيته الكونية وإمكان ظهور اللاهوت الفلسفي.

إن الفلسفة في ذهن هوسرل هي ثمرة العقل المستقل تمامًا في تقرير مصيره. وكما أن استقلال العقل لم يُثنِ عزم أفلاطون ولا أرسطو عن طرح مسألة الله، لا يُحظَرُ السؤال من ذلك على فيلسوف الظاهراتية. ونجد في بعض النصوص المنشورة، وفي كثير من مسوّدات البحث المخطوطة[18]، مشاريع تمهيدية خاصة باللاهوت الفلسفي الموافِقَ لفكرة العقل الغائية، كما أشار إلى ذلك كثير من شرّاح هوسرل.

لكننا ملزمون قبل ذلك أن نفحص الصيغ التي يطرح من خلالها السؤال داخل الظاهراتية. فهل يجوز لنا نقل السؤال المشهور الذي طرحه هايدغر: «كيف يأتي الإله إلى داخل الفلسفة بما هي فلسفة؟» إلى ظاهراتية هوسرل؟ نعم لا شكّ في ذلك، على أن نولي المعنى الظاهراتي لـ «الكيف» عنايةً خاصّةً «الذي يُحيل على صيغة هِبة. ويفرض علينا ذلك إعادة صياغة سؤال هايدغر على النحو الآتي:

---

(18) لقد بدأ إعداد نشر هذه النصوص تحت إشراف شومان: E./K. Schumann: *Grenzprobleme (Metaphysik, Teleologie, Theologie.*

«كيف يُقَدَّم «الله» إلى الأنا المتعالي»؟ وكيف يستطيع هذا الأنا تأسيس دلالة المفردة «إله» من خلال إرجاع الدلالة إلى بداهة أصلية؟».

ولا يتعلّق الأمر لدى هوسرل بمسألة وجود الله ولا بالصفات التي تليق بإله مستنبط من الفكر الخالص. فمثل هذا الإله مجرّد إفراز «شطحات فكرية»، وهو شبح ابتدعه الفكر البشري كيفما اتفق، أي إنّ هذا الإله مجرّد شبح عقلي *Hirngespinst* (Hua VIII ; PP 400). وبالفعل، أطلق هوسرل نعت «الشبح العقلي» على ما ينعته جان لوك ماريون (Jean Luc Marion) بـ «الصنم المفهومي». وحتى بعدما صرّح هوسرل أسوة بكانط بأن أية مناقشة لشروط إمكان المعرفة ستنتهي عاجلًا أو آجلًا إلى مواجهة مفهوم الله الذي يقع في تخوم مفاهيم أخرى، وهو «مفهوم» لا يقوى الملحد نفسه على الاستغناء عنه عندما ينبري إلى التفلسف» (Hua III/1, 265)، ولا شيء يبيح أن نستنتج من ذلك أن مفهوم «المثل المتعالي الأعلى» ـ الذي يقع في تخوم مفاهيم أخرى ـ كافٍ وحدَهُ للإفصاح عن معنى الله في صورته الظاهراتية الحقة.

ومن خلال التساؤل عن التحقّق الفعلي للمثل العليا المطلقة وعن قدرتها على تنظيم الواقع المعطى في صورة وقائع عارضة (Hua XXVIII, 180-181)، يكتشف هوسرل عن أن الظاهراتية المتعالية لا تستطيع تجنّب طرح مسألة الله. ويتعلّق الأمر قبل كلّ شيء بالتماس «المعنى الإلهي للكينونة والخلق الإلهي للعالم» (Hua XXVII, 235). فهذه كذلك هي المهمة التي يكِلُها هوسرل إلى الفلسفة، لخدمة التفكير الكوني للإنسانية.

ويتأسّس في ذهنه، «كلّ وجود مفارق بصورة منحصرة داخل حياة الوعي، في صلة لا تنفصل عن هذه الحياة»، «إذ إنّ أيّ جنس معنى وأيّ جنس واقع يتأسّسان» داخل الذاتية المتعالية. (Hua I, 97 ; 52- 53). ولا يحتمل قانون «الوجود المفارق داخل الوجود المحايث» أي استثناء، وإلّا أدّى الاستثناء إلى تقويض فكرة المثل الأعلى المتعالي نفسه. وهل يجوز لنا أن نقول عن وجود مفارق إلهي لا يتأسّس إلّا داخل الوجود المحايث للوعي الإنساني، إنه «إلهي» بالمعنى الكامل للكلمة؟ فضلًا عن ذلك، يُعَدّ هذا السؤال صدى لسؤال أُثيرَ من قبل هو: هل نملك حقَ أن نطبّق على فكرة الله ما يقوله هوسرل عن فكرة العالم؟ أهي فكرة «نؤسّسها

داخل محايثة حياتنا الواعية، سواء أكانت حياة فردية أم جماعية [. . .] وفي التحليل الأخير [. . .] أهي فكرة خالصة وبسيطة» (Hua VII, 277 ; 354)؟

ويتساءل هوسرل في فقرتين أساسيتين من كتاب **الأفكار** *Ideen I* عن إمكان وجود مُسَوِّغات تنتصر «الوجود كائن 'إلهي'»، وهو كينونة لن تتمتّع «بوجود مفارق خارج العالم» فحسبُ، بل ستتمتّع كذلك بوجود مفارق خارج الوعي 'المطلق' (Hua III/I, 125). وليس مصادفةً أن تكون مفردتا 'الإلهي' والوعي 'المطلق' محاطتين بقوسين في أثناء صياغة المشكلة. فما يتعلّق به الأمر إنّما هو الدلالة التي تحتملها المفردتان بالنسبة إلى الذات المتعالية التي تُطابِقُ المنطقة الخالصة من الوعي، والتي تُعَدّ 'مطلقة'. ولذلك، يوضح هوسرل أن الأمر يتعلّق من جِهة «'بمطلق' بمعنى مغاير يختلف عن مطلق الوعي، كما قد يتعلّق، من جِهة أخرى، بالموجود المفارق بمعنى مغاير يختلف عن المفارق للعالم» (Hua III/1, 125).

والمهمّ هو ضرورة عدم الخلط بين الوجود المفارق الذي يميّز مجال الوعي الخالص ووجود الله المفارق. إذ يبيّن هوسرل أن الإرجاع يتيح لنا بالفعل الوصول إلى منطقة مطلقة وأصلية، أي إلى منطقة «المطلق المتعالي». لكن هذا المطلق ليس المطلق النهائي. فلا يتعلّق الأمر إلّا «'بمطلق' يتأسّس هو نفسه في معنى ضارب في الأعماق وأصيل تمامًا *[in einem gewissen tiefliegenden und völlig eigenartigen Sinn]* وهو معنى يجد مصدره الأصلي داخل مطلق نهائي وحق» (Hua III/1, 126).

ويسمح لنا هذا التصريح بتلمُّس معالم لاهوت فلسفي من إلهام ظاهراتي، أي إنّه يسمح للفلسفة بتحمّل مسؤوليتها في معالجة مسألة الله من لدن العقل الظاهراتي. والطريقة التي يحدث بها العبور من علم الأنانة égologie إلى اللاهوت تواجهنا بقدر من الصعوبات، بل من المعضلات apories التي لا تقل قدْرًا عما اضطر تلامذة ديكارت إلى مواجهته، في أعقاب تصدّيهم لسؤال «ترتيب المسوّغات العقلية» «ordre des raisons»، بما يسمح لنا بالانتقال من الوضع المركزيّ التأسيسيّ الذي يطالب به الكوجيتو الديكارتي في «التأمّل الميتافيزيقي»

الثاني إلى منزلته في خاتمة «**التأمّل**» الثالث التي تجبره على الاعتراف بأنه غير قادر على أن يتضمّن فكرة الله.

وقد وضع هوسرل بحذق لا مثيل له إصبعه على المعضلة الأساسيَّة التي نصطدم بها في أثناء محاولة التماس «طريق غير مذهبي إلى الله»، (E III 10, 18) وهو ما عُبِّرَ عنه باللغة اللاتينية على النحو الآتي: «*itinerarium phaenomenologicum mentis in Deum*»، «الطريق الظاهراتي الذي يسلكه العقل نحو الله»، حينما كتب يقول: «إن الله نفسه، في ذهني، موجود على النحو الذي يوجد عليه بالنظر إلى طريقة ظهور وعيي نفسه. ولا يحق لي في هذا الموقع نفسه أن أشيح بوجهي إلى الوراء مخافة التجديف الظاهر في حق الله، بل عليَّ بإزاء ذلك مواجهة المشكلة مباشرةً. هنا كذلك [...] ربما لا تعني عبارة «طريقة ظهور الوعي» أنني أنا من يبتكر هذا الوجود المفارق الأعلى ويُنتِجُهُ» (Hua XVII, 335 ; 221).

وقد تزرع عبارة «ربّما» بذور الاضطراب في ذهن كلّ الذين يُقِرّون قراءة ليڤيناس (E. Levinas) «**للتأمّل** الميتافيزيقي» الثالث لدى ديكارت، وهو تأويل يفيد أن فكرة الله «لا توضع بداخلي» إلَّا بظهوري الأخلاقي أمام الآخر، أي عندما يأتي ليعكّر صفو الكوجيتو[19]. فهل يسمح **الأنا** المتعالي لنفسه بأن يحتل موقع المفعول به؟ لا دليل على أن هذا السؤال يحتمل معنى لدى هوسرل.

وجوهر المعضلة هو التفكير في إلٰه مفارق لا يتحد بالعالم، دون أن نضع علامة استفهام، مع ذلك، على أولوية الذات المتعالية. إن الله يأتي أولًا إلى فكرة فيلسوف الظاهراتية بصفته «ممثّلًا مثاليًا للمعرفة المطلقة» (Hua III/1, 315; 506). وتُطابِقُ مسألة «قابلية تصوّر» الله مسألة قابلية تصوّر معرفة مطلقة. والحديث عن «عقل مطلق»، يعني الحديث عن «مصدر غائي لأيّ عقل داخل العالم» (Hua VI, 7; 14). إن مصطلحي «الغائية» و«اللاهوت» «téléologie»/«théologie» متشابكان على نحوٍ كبير في تصوّر هوسرل بحيث

---

(19) راجع كتاب ليفيناس:
Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p.93-127.

يشكّلان معًا وجهي عُملةٍ واحدةٍ (Hua XV, 378-386). وعلينا أن نتصوَّر الله «كمالًا مطلقًا» «entéléchie absolue». وتحرّك هذه الغائية الصيرورة التاريخية للفلسفة منذ بداياتها، لكنها لا تكتسب وعيًا كاملًا بذاتها إلّا في الفلسفة الحديثة، ولا سيّما الظاهراتية المتعالية.

إن كونية العقل ووحدانية الله تسيران بتَوازٍ في ذهن هوسرل. وهذا ما يقوده إلى الإقرار بأن «الفردي هو العنصر الجوهري في مفهوم الله» (Hua VI, 335; 369). ولا يتعلّق الأمر هنا بمسألة سمو التوحيد على الشرك فحسبُ، بل يتعلّق أيضًا بإمكان الاعتراف بأن الله هو «موناد المونادات». وعلينا ألّا نتصوّر الأنا الإلٰهي الذي يحتوي الكلّ *(Allich)* (Hua VI 67 ; 77)، بناء على قياس المماثلة بالأنا الإمبيريقي. ويصف هوسرل الأنا الإلهية، بلهجة لا تقل حماسةً عن لهجة فقرة الميتافيزيقا لأرسطو التي أوردناها في التقديم، بصفات «حياة لا محدودة، وحبّ لا محدود، وإرادة لا محدودة» (B II 2, 53)، وهي أنا لا تَفعلُ شيئًا سوى أن تحيا حياةً لا محدودة وحياة كاملة بلا حدود، فهي إذن تحيا حياة ملؤها سعادة غير محدودة كذلك. ونحن جميعًا نسهم، في صلب الحياة المتعالية، في حياة الله المطلقة هذه.

وبخلاف آلهة أبيقور، لا يؤدّي الإفراط في السعادة إلى تحويل الله إلى كائن عديم الإحساس وغير مُبالٍ بآلام الناس. إنه يتجاوب ذاتيًّا مع [*lebt in sich nach*] معاناة الآخرين وأخطائهم، ولا يستطيع تخطّي محدوديته وخاصية ـ أنه ـ غير ـ موجود ـ في ـ التوافق اللّامحدود الموجود لأجله، إلّا إذا شارك بكل الإخلاص المطلوب في معاناتهم وأخطائهم، وشاركهم بالإشفاق عليهم» (B II 2, 53). ولم يخطئ اللاهوت العقلاني حينما ذهبَ إلى أن الله في كلّ مكان؛ إنه يكتفي بالإشارة في لغة رمزية إلى أن «حياة اللّه تحيا داخل كلّ حياة».

إله العقل الظاهراتي وإله الإيمان الدِّينيّ.

1 . إن مطلب تأسيس المعنى «الله» داخل محايثة الوعي الخالص، حينما نتعرف فيه وجود أنا مطلق وأصلي ومصدر كلّ حياة (K III 6, 399)، يطرح السؤال الآتي: هل هذا المطلب هو الرأي النهائي الذي تقرّ به الظاهراتية المتعالية؟ قد يكون الجواب بالإيجاب، لأنّ أيّ «كلام عن الله، والذي يتأسّس

على الأنا، لا يصل إلّا إلى مبدإ العقل، لا إلى الأصل المتعالي لصيرورة الوصول إلى الذات»[20]. وقد انتهج اللاهوت الفلسفي لنفسه مع هوسرل طريقًا «غير تاريخي» نحو الله، عندما رفض الالتجاء إلى أيّ تقليد تاريخي أو ديني أو صوفي أو روحي بالمعنى العام للكلمة. ولا يتعلّق الأمر «بطريق غير مذهبي نحو الله» فقط، وهو طريق لا يعلن ولاءه لأيّ معتقد ديني مخصوص، بل يتعلّق كذلك بطريق يجوز لنا نعته كذلك بأنّه «طريقٌ مُلحدٌ نحو الله» (A VII 9, 21). ويتولّى فيلسوف الظاهراتية مهمة تأسيس معنى اسم الجلالة «الله»، دون أن يسلّم منذ البدء على الفور بالمعنى الذي يحتمله. فلا معنى لركوب هذا الطريق إلّا لمن يجازف بالسير فيه فعلًا، مهما تكُنْ عواقب ذلك. وعليه، لا يستجيب لهواجس الدفاع عن العقيدة التي تحرّك معتقدًا دينيًّا مخصوصًا.

2. هناك فرق بين أن نؤسّس فكرة **الأيدوس** «الله» داخل محايثة الوعي، وأن نُراعيَ تكوين الوعي بالذات الأخلاقي والدِّيني في حضن تاريخ متعالٍ يتضمّن كلّ الإنسانية. هنا بالضبط يجب الإقرار بأن الله غائية فاعلة و«موناد المونادات». وتتضمّن فكرة الله، حين نتصوّره «كمال الكمالات»، منظور كونية الأخلاق والدِّين، وهو منظور يؤسّس على نحوٍ ما المعيار الفكري للأخلاق والديانات العالمية (A VII 9, 20).

وقد نتساءل، انطلاقًا من هذا الكلام: كيف تلتقي «الطريق غير المذهبي إلى الله»، وهو طريق «علم لاهوت منحدر من عقلانية واجب مطلق» (A V, 21, 24)، مختلف الطرق التي التمستها الديانات التاريخية إلى الله. إن المسألة عند هوسرل هي مسألة معرفة الشروط التي تجعل ديانة تاريخية مخصوصة إرهاصًا «لوجه غائي للديانة من منظور الأبدية *sub specie aeterni*»، وهي كذلك بصورة عامة مسألة معرفة الدلالة المتعالية الممكنة التي تحتملها الديانات التاريخية. إن مهمة الفلسفة المستقلة هي أن تتيح فهم الدواعي التي تجعل «الإيمان، الذي يُعَدّ ثمرة صيرورة تاريخية، ويعتمد تمثّلات الوضع التاريخي ولسان المرحلة التاريخية في توارثه، قادرًا على تسويغ شرعية دعوى التعبير عن حقيقة مطلقة، بالرَّغْم من تباين الصيغ الدِّينيّة والتأويلات، ومنها التأويلات الفلسفية» (E III, 10, 18).

(20) Emmanuel HOUSSET, *Personne et sujet selon Husserl*, p.286.

3. تلمح بعض المخطوطات غير المنشورة إلى أن هوسرل نفسه قد فكّر في إمكان وجود «علم لاهوت ظاهراتي» يشد عضد ظاهراتية الدِّين، وتكمن مهمته في تسويغٍ متعالٍ للمفردات الأساسيَّة في المعجم الدِّيني، مثل: «حياة جديدة» و«تسويغ» و«خلاص» و«فداء» و«سعادة»، وما إلى ذلك.

إن الإطار الذي يستند هذا الافتراض هو فكرة دقيقة للذات الأخلاقية، وقد أُسنِدت إليها دعوةٌ vocation مطلقة. والحديث عن «حياة مبنية على دعوة مطلقة» (المرجع نفسه، 250) ليست صورة بلاغية للإحالة على الأمر الواجب الكانطي. بالفعل، تعلم الأنا عينها le soi الأخلاقية لدى هوسرل هي أيضًا أنّ من المحظور مطلقًا معاملة الغير بصفته وسيلة للوصول إلى غايات ربّما لا نصرّح بها. لكنّ هوسرل يرى أن الأنا الذاتية ipséité الأخلاقية لا تتأسس بغير تجربة المحبة، بغير تجربة هبة الأنا الذاتية من غير أي تردّد، بغير النشوة والقوة اللتين تستطيع المحبة وحدها أن تمنحنا إياهما. ولا سبيل إلى تحقيق الأنا الذاتية على نحوٍ عقلانيٍّ تامٍّ بغير محبة. يقول هوسه: «صحيح أن الأنا قد ينجلي أمام نفسه بصفته أول من يأتي في سلّم المسؤولية، لكن هذا متعذّر بغير كينونة ـ أصلية مع الآخر ترثها الأنا وتصبح من خلالها إمكانها الذاتي». وهذا ما دفع هوسرل إلى «التفكير في أنا لا تكتفي بتلقّي ذاتها من الآخر، بل بإمكانها كذلك أن تضيع ضياعًا جذريًّا» (المرجع نفسه، 243).

إنه لا يكتفي بأن يحوِّل المحبة الحقيقية «إلى إحدى المشكلات الرئيسة في الظاهراتية» وبأن يتعرّف فيها «مشكلة كونية» (E III 2, 36). بل يتساءل، فضلًا عن ذلك، عن مدى إمكان الحديث عن وعي بالذات بمعزلٍ عن إدراك أنّنا محبوبون وأنّنا قادرون على الحب، بما يعني أننا نجعل هذا الأمر مصدر الحياة القصدية. وإذا ما كانت المحبة بما هي هبة أو عطاء للأنا الذاتية هي منتهى كمال الأخلاق، فإنّنا نتلمّس إمكان وجود تأويل ظاهراتي لنشيد القديس بولس المتعلّق بالمحبّة، بالرَّغْم من أنه غير موقنٍ بأنّ المفهوم الظاهراتي «للمحبّة» ينطبق على كل وجوه الفضيلة اللاهوتية التي تحمل الاسم نفسه.

ويدعونا هذا التأويل للمحبة إلى التفكير في الله بصفته «فكرة قطبية مطلقة» وقوة تعبر كلّ الأنفس الواعية المحدودة والمكتوبة بالولادة والموت. إن المحبة (أو الله)

هي الكلمة الأولى والقوة الأخلاقية التي تحمل الذات التي تتحمّل مسؤوليتها المطلقة، في حياتها كما في فكرها، عن المعنى المطلق للحياة. وما دامت «كلّ حياة واعية لا تصبح كذلك إلّا إذا كانت مصحوبةً بالوعي وبالمحبة» (F I 24, 70)، فإن الوعي الحاد الذي يشعر به هوسرل بشأن تحمّل الدعوة المطلقة vocation absolue الملقاة على الذات، يحمله على انتهاج طريق إلى الله يحمل في حقيقته اسم المحبة.

ونستطيع الحديث في هذا الصدد عن «نصرنة بلا شك محدودة للظاهراتيّة» (المرجع نفسه، 273)، مع تجنّب اتهام هوسرل بمحاولة ترجمة حرفية لقضايا علم العقيدة في المسيحية إلى لغته الاصطلاحية التي تميّز الظاهراتية. إن الرهان الأساسي بالأَوْلى، هو التكامل الضروري بين الظاهراتية الأيدوسية والظاهراتية التكوينية.

4. ترى الظاهراتيّة المتعالية أنّ التكامل بين هاتين الفكرتين عن الله يظلّ قائمًا ولا يقبل التجاوز، (ونعني الفكرة التي تؤسّس الله بصفته فكرة ـ غاية والفكرة التي ترى فيه «المظهر الأصلي لحياة الذات في وجودها الفعلي الغائي الذي يحمل هذه الحياة نحو الآخر ونحو العالم» [المرجع نفسه، 279]). هذا ما يفرض علينا طرح السؤال المتعلّق بمعرفة «الهدف الذي يريد أن يصل إليه» التفكير الذاتي الجذري الذي تطالب به الظاهراتية، والاتجاه الذي يودّ أن يقودنا إليه في نهاية المطاف. وتتناهى إلى أسماعنا في بعض صفحات هوسرل خفقات «قلب قلق» ذات طبيعة تعود إلى القدّيس أوغسطين. لكن هذا القلق لا ينفصل أبدًا عن تجربة الارتداد الجذري الذي يتضمّنه الإرجاع.

ومن بين النصوص التي تحمل أكثر من معنى ـ والمذهلة أيضًا ـ نجد النص الملحق XVIII الخاص بالمحاضرة التي حرّرها هوسرل بمناسبة مؤتمر الفلسفة العالمي بمدينة براغ. وهو لا يتوجّه في المحاضرة إلى أساتذة الفلسفة فحسب، بل يتوجه كذلك إلى الفلاسفة الذين يَعُدّهم عُمّالَ فكرٍ. إنهم يحملون بدواخلهم، على نحوٍ حيٍّ، «الفكرة الغائية للفلسفة» (Hua XXVII, 185)، لأنهم قبلوا بكلّ تواضعِ التفرّغ «للعمل المنطقي الضروري» الخاص بالتحاليل الظاهراتية، مع وعيٍ كاملٍ لكونِ الأمر يتعلّق بعمل غير محدود (Hua XXVII, 221).

وأعرض الآن كيفيّة صياغة هوسرل لمشكلة العلاقة بين التفكير الذاتي الإنساني والانفتاح على المتعالي، أي على **المطلق**: «ما العالم، وما الإنسان، وما معنى الحياة داخل العالم كإنسان وكإنسانية؟ وماذا يريد الإنسان داخل العالم، وماذا يستطيع أن يريد وماذا عليه أن يريد ـ إذا ما شاء تحقيق الإشباع، وإذا ما كان بمعرفته للعالم لا يعرف شيئًا غير لا محدوديته التي لا تضمن تحقيق غاية، وإذا ما ظلّ كلّ تطلّع إلى غاية ما تطلّعًا نسبيًّا، ما دامت تلك الغاية منحصرة في العالم، على النحو الذي نتحدّث فيه عن نسبية كينونة العالم كلّه، وهو عالم يفصح من زاوية الأنا عن صلاحية، وعن تطلّع إلى غاية؟» (Hua XXVII, 234).

ويتطلّب هذا السيل من الأسئلة مجهودًا مضاعفًا من التفكير، وهو متطلّع إلى غاية تتعالى على كلّ غائية متحدة بالعالم. إن **التدبّر الذاتي** *(Selbstbesinnung)* الذي يمارس بدرجته القصوى يعطي المعنى الأعمق **لحرية تقرير المصير** *(freie Selbstbestimmung)*، وهو الاستقلال الذي يرجعه هوسرل إلى ثلاثة روافد، لا رافدين: إلى فهم الذات وإلى فهم الإنسانية وإلى فهم **المطلق**، وهو فهم يمثل اقتضاء ضمنيًّا داخل كلّ «كينونة ـ أنا وكلّ كينونة ـ **نحن** نهائية ومطلقة».

ويلتقي هوسرل بفكرة الله في أفق هذه المساءلة «الغائية»: «تقودنا الغائية إلى الاعتراف بأن الله يتكلّم بداخلنا، وبأنه يتكلّم بناء على معطى القرارات التي تشير إشارةً رمزيّةً إلى اللّانهائي عبر الخاصة الدنيوية المحدودة mondanéité finie. أنا ـ موجود ـ على ـ الطريق. إلى أين يقود الطريق، وما وجهتي وطريقي إلى اللّامحدود، ومن يشهد لي في أثناء كلّ خطوة بأنّني في الطريق السليم، أو يشهد لي بأنني فقدت البصيرة وضللت طريقي عند كلّ عثرة؛ ومن يشهد لي بأنني أفعلُ هنا ما يجب عليَّ وأفعل هنا كذلك ما لا يجب عليَّ؟» (Hua XXVII, 234).

صحيح أننا قد نقرأ هذا التصريح بصفته تعقيبًا فلسفيًّا على الفكرة الدِّينيَّة الخاصة «بتحمّل الدعوة» vocation (أو «الفرد المصطفى» sujet convoqué الذي يتحدّث عنه هوسرل). ويجب ألّا ينسينا ذلك أننا نجد في طيّاتِ هذا التأمّل صلة لا تنفصم لدى هوسرل بين الأنا الذاتية ipséité والغيرية altérité. إن تتمة هذه الفقرة توضح بجلاء عمق هذه الصلة: «بداخلي أنا، ومرورًا عبر الأنوات التي تصحبني

[meine Mit-Iche] كذلك، تقودني كلّ الطرق المستقيمة إلى الله الذي هو ليس سِوى القطب الواحد. ومن خلال ذاتي أنا (وهي ذاتي التي تصبح أنا، منظورًا إليها من خلال ذاتي، كما تصبح أنا آخر، كما أنني أنا تعدّ نفسي أنا آخر، منظورًا إليها من خلاله هو) تنطلق طريق هي طريقه(*). ولكن كلّ من هذه الطرق تقود إلى القطب نفسه الله الذي يتعالى على الإنسان والعالم. وهي ليست طرقًا منفصلة قد تلتقي عند نقطة ما، بل هي طرق تتشابك على نحو غير قابل للوصف» (المرجع نفسه).

ولو كان تأمّله قد وقف عند هذه الملاحظة، لأصبح التعذّر في وصف تداخل مختلف خطوط الحياة، وهي الخطوط التي ترسمها الأقدار الإنسانية، يعني في العمق إخفاق الظاهراتية. وتبرز تتمة الفقرة إرادة هوسرل إعداد العدّة لإنجاز تحليلٍ ظاهراتي للصّلة بين الأمر الأول والأمر الثاني الذي يصل بين حبّ الله وحبّ القريب: «إن طريق القريب، ما دام هو الطريق المستقيم، يشكّل جزءًا جوهريًا من طريقي الخاص». ويتلقّى حبّ القريب معنى ظاهراتيًا ما دام الأمر يتعلّق فيه بطريق الحياة. إذ «يهدف النهج الذي أسير فيه، ما دام نهجًا مستقيمًا، إلى **العيش بطريقة أصيلة**. وفي كلّ ما أعمله، عليَّ أن أعلم لماذا أفعله، وفي كلّ ما أستعمله، عليّ أن أعلم ما جدوى من هذا الاستعمال» (Hua XXVII, 234).

لكن هل أنا مؤهّل للحياة بطريقة أصيلة؟ من خلال مواجهة هذه المسألة الشائكة التي تستقر في عمق كلّ «صراع أصيل من أجل حقيقته، حتى يصبح هو نفسه حقيقيًا» (Hua VI, 11 ; 18) نجد كامل الحظوظ لاكتشاف الصلة الوطيدة بين الإيمان foi اللّامشروط بالعقل والثقة بالله، بصفته مصدر كلّ القوى» (A V 21, 98). ويتعلّق الأمر بإيمان foi يجيز لنا إنجاز «تجربة الغائية المحرّكة لنا بداخلنا والمحرّكة بثباتٍ من خلال الأثام والخطإ، ومن خلال النمط المتصل بالاقتناع الذي يتأكد والذي يمنح الاطمئنان» (E III 10, 16).

5. يتساءل هوسرل في أكثر مخطوطاته إبهامًا: ألا يمكننا أن نقرّ بإمكان أن تأتي كينونة بعيدة المنال، ولو كان الأمر متعلّقًا باختبار ذهني، وهي التي قد ندعوها أيضًا عدمًا أصليًا، «لتطرق بوابة دائرة وعينا، بشعور صوفي، وكأنه شيء

(*) لقد بلور بول ريكور إشكالية الذات عينها كآخر في كتابه: *Soi même comme un autre,* (Seuil 1990). [المترجم]

يتحدّى لغة وعينا» (B I, 14, XIII, 155)؟ ويستنتج إمانويل هوسه من هذا النص، الذي يسوقه هو أيضًا، نتيجة أتبنّاها تبنّيًا كاملًا، هي أنّ ظاهراتية العقل التي، بحكم التعريف، لا تسمع «صوتًا صوفيًّا وافدًا من عالم أفضل، بل تقول: هنا الحقيقة» (Hua III/1, 300; 484)، لا يسعها أن تسير أبعد من التسليم بهذا الإمكان؛ ولا يحق لها فتح الباب على مصراعيه أمام الآخر المطلق الذي لا يستطيع وعيه المتعالي، بصفته تلك، معرفة شيء (المرجع نفسه، 288).

أسئلة

إن دراسة وافية للتلقّي النقدي لظاهريات هوسرل في الفلسفة وعلم اللاهوت المنتميين إلى القرن العشرين، قد تحتاج إلى مجلّدات كاملة. وتسعى الملاحظات الختامية التي أختم بها هذا الفصل إلى استخراج بعض القضايا الخلافية التي ستتكفّل الفصول الأربعة اللاحقة بتدقيقها فيها واستكمالها، من منظور المجال الإشكالي لفلسفة الدِّين.

ولا يوجد مشروع فلسفي منزّه عن الشبهة النقدية. ولا تشكّل ظاهريات هوسرل استثناء من القاعدة. وليس علينا إلّا أن ننظر في التحذير الذي وجّهه هوسرل إلى خصومه المحتملين بقوله: «من لا يرى ولا يريد أن يرى، من يتكلّم، بل يستعمل الحِجاج، ولكنه يتبنّى كلّ التناقضات ويحرص كذلك على نفي كلّ التناقضات، لا نملك فعل أيّ شيء معه». (Hua II, 61 ; 87).

1. إن هوسرل الذي يدّعي أنه ليس لسان أحد غيره *Selberdenker* مُقلّ في الاستشهاد. فالشواهد النادرة المستقاة من فلاسفة اليونان التي ترد بين الفينة والأخرى في مؤلّفاته تغدو بذلك شواهد ثمينة. إذ يورد في كتابه عن **أزمة العلوم الأوروبية** الشذرة المشهورة 65 لهيراقليطس، وهي تتحدّث عن اللوغوس (العقل) العميق للنفس: «لن تجد أبدًا حدود النفس، ولو قطعت كلّ الفيافي والقفار، ما دامت تملك عقلًا عميقًا» (Hua VI, 173 ; 193). ولعل جزءًا كبيرًا من الانتقادات التي وجّهها إلى هوسرل ممثّلو الأنطولوجيا الواقعية، تدور حول المأخذ الذي يفيد أن هوسرل كان عاجزًا عن بلوغ حدود النفس، لأنّ مثاليته تحكم عليه بالانغلاق بصفة نهائية داخل محايثة الوعي.

وقد كان برتسوارا (Erich Przywara) من أوائل الناطقين باسم المعترضين على هوسرل من ممثّلي الموقف الواقعي. وصياغته الجميلة: «الثورة الكوبرنيكية في التحوّل الكوبرنيكي لكانط»[21]، تكشف عن رؤية للظاهراتية تؤكد «الاعتراف بوجود واقع موضوعي يظلّ بعيد المنال أمام تدخّل أية معرفة ذاتية، وإن كان هذا الواقع لا يقبل المعرفة إلّا داخل المعرفة المحايثة للوعي» (المرجع نفسه، 95). ويبارك برتسوارا ثمرات هذه الثورة، وهي ثمرات تتجلّى في كلّ مجالات الفلسفة وتُعَدّ منطلق ظهور إشكاليات فلسفية جديدة. ويلوح له أن هوسرل قد رسم مرّةً أخرى معالم طريق ميتافيزيقا مستقلة، بإزاء العلوم الوضعية التي لا تنحني إلّا للتجربة. وعندما رفض هوسرل خلق أصنام صور بديلة من التديّن، ومستحدثة من القيم الثقافية ومن المثل العليا الفلسفية، اهتمّ مرّةً أخرى بمسألة إلٰه مفارق يتعالى على المخلوقات[22].

لكن برتسوارا يصطدم بالمشكلة الرئيسة التي يمثّلها تصوّر هوسرل للإرجاع. إذ يقود الإرجاع عنده إلى الأطروحة التي تفيد أن «الوعي الخالص» يحلّ محلّ *ontos ôn*[23] **الواقع الوجودي**، بدلًا من أن يظلّ الإرجاع ذا معنى منهجي لا غير. لذلك لم يكفّ برتسوارا عن تشجيع إديث شتاين (Edith Stein) (مساعدة هوسرل) على تعقُّب الحلقة المفقودة بين الظاهراتية و«علم الواقع» «réalogie»[24]. وقد أبرزت شتاين في نص يعود إلى سنة 1932 أن خلع طابع مطلق على المونادات قد منع أستاذها القديم من الاعتراف بوجود الله بصفته الكائن المطلق الذي يستحق هذا الاسم[25].

---

(21) Erich PRZYWARA, Schriften, t.II, *Religionsphilosophische Schriften*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1962, p.125.

(22) Erich PRZYWARA, «Neue Philosophie», dans *Ringen der Gegenwart*, 1, Augsbourg, 1929, p.286.

(23) Erich PRZYWARA, *Analogia Entis*, trad. Philibert Sécrétan, Paris, PUF, 1990, p.379-382.

(24) Erich PRZYWARA, «Edith Stein», dans *In und Gegen, Stellungsnahmen zur Zeit*, Nuremberg, Glock und Lutz, 1955, p.61-73.

(25) Edith STEIN, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, trad. Philibert Sécrétan, Paris, Ed. du Cerf, 1987, p.14.

انظر أيضاً:

= Edith STEIN, «Husserls phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas

إن المسألة كلّها تعود في الواقع إلى معرفة مدى كونِ نقّاد هوسرل، الذين قد نذكر عددًا كبيرًا منهم، قد أنصفوا القسم الثاني من شذرة هيراقليطس المذكورة آنفًا. فإذا كان «العقل العميق» للنفس مُطابِقًا للقصديَّة، كما عرفها هوسرل، فإنّ هذا يؤدي إلى تحديد جديد تمامًا للصلة بين المحايثة والمفارقة، التي تترك وراءها التقابل العتيق بين ما هو موجود داخل النفس وما هو موجود خارج النفس.

2. المفارقة هي أن بعض النقّاد، على الجبهة الأخرى، ما فتئوا يوجّهون إليه الاعتراض المضاد الذي يفيد أنه لم يستطع التخلّص من التفكير المنتصر لمفهوم الموضوعية objectité، بالمعنى الذي يفيد أن الموضوع هو الذي يشكّل الخيط الناظم في التحليل القصدي. إذ إن المثالية الظاهراتية، البعيدة كلّ البعد عن الانزواء داخل نزعة ذاتية خالصة، تعاني تضخّم النزعة الموضوعية objectivisme، عندما لا تستحضر غير القصدية الواضعة لموضوع objectivante وذلك عندما تُملي شكل الموضوعية على كلّ فعل ظهور. وقبل إقرار هذه المؤاخذة التي تتخذ وجوهًا مختلفة في المساجلات المعاصرة(26)، يجب في البدء التسليم بأن هوسرل يُفرّق بين ثلاثة أنماط من الموضوعات: الموضوعات الحسية والموضوعات المثالية و«الموضوعات التي تحمل نفسًا روحيًا» والتي تقطن عالم الثقافة.

3. إن مسألة معرفة مدى كون إله الظاهراتية المتعالية ينتمي أو لا ينتمي إلى جهاز الأنتو-تيو-لوجيا onto-théo-logie، كما يعرّفه هايدغر، مسألة تحتل منزلة محورية لدى الكتّاب الذين في محيط تحليل هايدغر للتأسيس «الأنتو-تيو-لوجي» للثقافة. وعندما يُقرّ هوسرل بأن الفلسفة المستقلة تصبّ بالضرورة في

= von Aquino", dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Ergänzungsheft, 1929, p.315- 338;

المستعاد عند Hermann NOACK (éd.), *Husserl*, Darmstadt, WBG, 1973, p.61-86.

(26) وضع هوسه في كتابه، ص93:

Emmanuel HOUSSET (*Husserl et l'énigme du monde*, p.93).

اللائحة الآتية: حدث العالم (هايدغر)، الغير (ليفيناس)، اللحم (ميرلوبونتي)، الكينونة المنفعلة (مالديني)، المسدد (l'adonné) (ماريون)، (العجيب) (ج. ل. كريتيان)، الجسد (فرانك)، واللائحة مفتوحة! وبعض الظواهر الواردة تتعلّق مباشرة بظاهراتيّة الدِّين، كما سنرى في الفصل الخامس.

الغائية وفي ثيولوجيا فلسفية، بصفتها طريقًا غير مذهبي إلى الله، ألا يستأنف بذلك الفعل المؤسس للميتافيزيقا؟ على كلّ حال، لا شيء يجيز لنا أن نصرّح بأن لقب «**الموجود علة ذاته**» «*causa sui*» يناسب إلٰه الظاهرتية المتعالية. وما دامَ هوسرل يجعله «كمال الكمالات» فإنّ لنا أن نتساءل، فضلًا عن ذلك، عن مدى كونِهِ هو «**الإله الأخير**» «*der letzte Gott*» الذي سعى هايدغر سدى إلى تحديد ملامحه في **إسهاماته في الفلسفة** *Beiträge zur Philosophie* وفي نصوص أخرى كتبها في منعطف ما بينَ عامَيْ 1936 و1938.

4. هل إلٰه الوعي الخالص وإله **الأنا** المتعالي مجرّد «صنمين مفهوميّين» لا لشيء إلّا لأن معنى مفردة «اللّه» قد تأسّس داخل محايثة الوعي؟ وكيف يتعيّن علينا فهم عبارة ليڤيناس التي تفيد أن «الموناد تستدعي اللّه نفسه ليتأسّس بصفته معنًى لأجل فكر مسؤول عن ذاته»[27]؟ وهل نجح هوسرل في التفكير في وجود إلهيّ مفارق جذري، وهل ترك الفرصة «أمام اللّه ليكون اللّه»؟ يدافع كلٌّ من شتيفان ستراسر[28] (Stephan Strasser) وأنجيلا أليس بيلو[29] (Angela Ales Bello) عن الأطروحة التي تفيد أن هوسرل قد وجد حلًّا للمعضلة، في حين يبدو أن مال[30] (R. A. Mall) يقترح العكس.

5. كيف نحدّد العلاقة بين «اللاهوت الظاهراتي» لدى هوسرل (وهو بحكم التعريف خالص من الزاوية المتعالية) واللاهوت المسيحي، مثل مدرسة بارت (Barth) أو فون بالتازار (von Balthasar) الحريص على العودة إلى «أشياء الإيمان»، بصرف النظر عن أي افتراض أنثروبولوجي ضمني؟ هذه المسألة التي خصها أدرينزه (H. J. Adriaanse) بدراسة مهمّة[31]، لم تنته بعد، ما دامت تحتمل مداخل متعدّدة.

---

(27) Emmanuel LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2e éd. 1994, p.48.

(28) Stephan STRASSER, Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls, dans *Phil. Jb.*, 67 (1959), p.130-142.

(29) Angela ALES BELLO, *Husserl. Sul problema di Dio*, Rome, Studium, 1985.

(30) Ram Adar MALL, «The God of Phenomenology in Comparative Contrast to that of Theology», dans *Husserl-Studies*, 8 (1991), p.1-15.

(31) Hendrik Johan ADRIAANSE, *Zu den Sachen selbst. Versuch einer Konfrontation* =

أ. لا يجوز لنا طرح السؤال المتعلّق بجدوى مقاربة هوسرل لعلم اللاهوت إلّا بعد اعتناءٍ خاصٍّ بتحديد الموضوعات الصورية الخاصة بكلّ مجال، بشرط الاحتراز الكامل من اختزال المسألة برمتها في مجال الدفاع عن العقيدة. وعندما ترفض الظاهراتية مماثلتها بأيّ «رؤية للعالم»، تخطئ طريقها حين تريد مدّ يد العون إلى رؤية للعالم، سواء أكانت دينية أم غير دينية مخصوصة.

إن الخدمة الأولى التي تسديها إلى فيلسوف الدِّين وإلى علماء الدِّين هي أنها تعلمهم ألَّا يُبهموا ذهنهم بالتفريق بين الوجود «الموضوعي» للوقائع الدِّينيَّة و«قيمتها» أو «دلالتها». زِدْ على ذلك واقعًا يفيد أن عالم الدِّين يعتقد بسهولة أنه يكفي الإقرار بوجود «عالم ما فوق الطبيعة» لتهوين الارتداد الصعب الذي يحرّرنا من الموقف الطبيعي. والحال أن بعض «مواقف ما فوق الطبيعة» sur naturalismes ليست إلَّا مواقف طبيعيَّة naturalismes من قدرة أعلى. بل إذا كانت الطريقة التي سعى من خلالها هنري دوميري (Henry Duméry) إلى محاولة تقريب الظاهراتية المتعالية من الثيولوجيا السلبية* لدى الأفلاطونيين المحدثين، تثير في الأقل من الأسئلة ما يُكافئ ما تستحدثه من حلول لها، فقد انتبه مع ذلك إلى البعد النقدي الذي يكتنف الإرجاع الظاهراتي، ويدخل في ذلك بعده النقدي داخل علم اللاهوت.

ونحن نتفهم بيسر كيفيَّة عدم نفي الطابع «الخالص» للتوصيفات الظاهراتية وجود مشكلاتٍ يطرحها على علم اللاهوت، وهي التوصيفات التي تشكّ أحيانًا في وجود عودة مستترة لمنهجيَّة المحايثة، كما تتوجّس من نفي الظواهر ما فوق الطبيعة. وقد أبرزنا آنفًا أنّ التنديد بـ الشطط في استثمار المحايثة immanentisme ليس له مُسَوِّغٌ معقول، ما دام مفهوم القصدية يسمح فعلًا بتجاوز ثنائية المحايثة والتعالي.

ب. يوجد اعتراضٌ آخر يدّعي وجود ظواهر لا تقبل التحليل الظاهراتي بحكم تعريفها نفسه. وما يوجد في متناول الوصف الظاهراتي هو الطريقة التي

= *der Theologie Karl Barths mit der phänomenologischen Philosophie Edmund Husserls*, S' Gravenhage, Mouton, 1974.

* الثيولوجيا السلبيّة أو اللاهوت السلبيّ (théologié négative) ضربٌ من اللاهوت ينفي عن الله التشبيه أو التجسيم. ولذلك يمكن تسميته بلاهوت التنزيه. [المترجم]

يُحيل بها الوعي المؤمن على المعجم المسيحي، حتى حين يتعلّق الأمر بمصطلحات مسيحية محورية مثل «الإيمان» «foi» و«النعمة» «grâce» و«الوحي» «révélation». ولذلك، يجب التذكير بأن الظاهراتية تهتمّ بالأفعال العاقلة بالمضامين المعقولة، وبالأفعال القصدية التي يقوم بها الوعي بقَدْر ما تهتمّ بالموضوعات التي تستهدفها. والتفريق اللاهوتي بين شكلين مختلفين من الإيمان بالشخص أو بمضمون قضية، هما *fides qua* و*fides quae*، وهو تفريقٌ يحتل دورًا مركزيًا في **تحليل الإيمان** *analysis fidei* بصفته مشكلةً كلاسيَّةً في الثيولوجيا الأساسية، يتضمّن صلة تشدّه بوجوه التمييز المحورية في فكر هوسرل، كما تبرز ذلك أعمال ألبير دونديَن (Albert Dondeyne) الذي يستند مباشرة إلى فكر هوسرل، وأعمال فون بلتزار (von Balthasar). وتسمح المقاربة الظاهراتية لفعل الإيمان acte de foi بفهم أفضل للمعنى الذي يفيد أن الإيمان foi ليس مجرّد صرخة، أي أن الإيمان ليس اعتقادًا أعمى لا موضوع له، على النحو الذي لا نسوّي فيه بين الإيمان والنزوع الغريزي إلى تصديق قضايا غير معقولة بحدّ ذاتها.

ج. ربّ قائل يقول إن فعل الإيمان لا يفصح عن معناه الكامل إلّا من خلال إنجازه أو تحقيقه! ألا يسحب الإرجاع الظاهراتي، الذي يضع الإيمان بالوجود الفعلي للموضوع المستهدف بين قوسين، على نحوٍ ما «بساط الصلاة» (أو «prie-dieu») من تحت أقدام المؤمن؟ ألا تحكم الظاهراتية بتعذّر الوصول إلى ما يُشدِّد عليه تحليل الإيمان لدى توما الأكويني الذي يفيد أنّ «**فعل الإيمان ينتهي عند الشيء**» «*actus fidei terminatur ad rem*»؟ وبصرف النظر عن مدى تقديرنا لقوة هذه الاعتراضات، ترجعنا إلى سوء التفاهم الذي يفيد أن الإرجاع الظاهراتي يحرمنا من شيء ما، في حين يفيد تصور هوسرل بإزاء ذلك أننا حين نتخلّى عن الموقف الطبيعي نربح كلّ شيء، بل نربح إمبراطورية المعنى الكاملة، فضلًا عن أنّا لا نخسر شيئًا.

د. أود القول، بالعودة مرّةً أخرى إلى الصورة الموجّهة لكلّ هذا البحث، إن الارتياب الذي تسرّبه ظاهراتية هوسرل إلى نفوس بعض علماء الدِّين يعود إلى الارتياب في أن تضخّم فكرة أنوار العقل لدى هوسرل قد أعمته عن الانتباه إلى التجلّي الإلهي في العوسج الملتهب. والمفارقة هي أنه يبدو أن الأمور تسير على نحو تنقلب معه المؤاخذة التي أفصح عنها بعض الشرّاح المتأخرين إلى الاتجاه

المضاد: ألا يكون هوسرل قد اقترب أكثر ممّا ينبغي من التجلّي الإلهي، إلى درجة المجازفة بإشعال النار في أجنحة العقل المستقل بذاته، بدلًا من المحافظة على المسافة النقدية؟

فهل قامت الظاهراتية المتعالية سلفًا بتدشين التحوّل إلى «المنعطف اللاهوتي»، وهو التحوّل الذي تعيبه دومينيك جانيكو[32] (Dominique Janicaud) على عدد من فلاسفة الظاهراتية بفرنسا؟ بالرَّغْم من أن السؤال يستحق الطرح، قد يؤدّي استعمال كلمة «منعطف» إلى سوء تفاهم. فعندما نتحدّث عن «منعطف»، يلمح ذلك إلى أننا نسير في غير الاتجاه الذي كان ينبغي لنا السير فيه. والحال أنه لا دليل على أن هوسرل قد أملى على ظاهراتيته ولوج منعرج خطير جعله بمحاذاة ثيولوجيا منتمية إلى ملّة دينية محدّدة.

وقد رسم هوسرل في رسالة منه إلى رودولف أوتو، لوحة لأحد أصدقاء هايدغر، وهو هاينرش أوكسنر (Ochsner)، وهي لوحة قد نعدّها لوحة ذاتية رسمها خفية عن نفسه: «لا يقوى على الإقلاع عن الفلسفة ولا ينوي ذلك، لكن ينبغي لها أن تكون فلسفة موسومة بالالتزام وجادة في اختيارها العلمي، وتمدّ أعماق الحياة الدِّينيَّة والموضوعية الدِّينيَّة التي تنجلي فيها بأسلوب الصياغة المناسبة داخل مفاهيم العقل الفاهم الذي يخدمها بإخلاص. ويتطلّب ذلك تطهير الفلسفة وإضاءتها وإنارتها بالعقل الفاهم، بما يعضّد بقوة مناعتها ضد الشكّية» (BW VII, 205).

هـ. يلحظ هوسرل، في المقام نفسه، بنبرة ساخرة أن البروتستانتيين داخل مدرسته يعتنقون الكاثوليكية، في حين أنّه لا يسعى إلى أن يعلمهم شيئًا غير الالتزام الفكري الجذري (BW VII, 206). ولم يمنع ذلك بعض الشرّاح من ادّعاء أن هوسرل نفسه «نَصْرته الظاهراتية». وحتى إذا لم نجد ما يؤكد أن هوسرل عمل على تقديم تزكية فلسفية للإيمان بعقيدة موت المسيح الخلاصيّ وقيامته، فإنّ لِحُبِّ القريب منزلة محورية داخل فكره. ويقترح هوسه أنّا نستطيع أن نرى في «علم اللاهوت» لدى هوسرل معالم «انفتاح على ما بعد المثالية،

(32) Dominique JANICAUD, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris, Éd. de l'Éclat, 1990.

وهو تحوّل في تاريخ الفلسفة تُسهِمُ فيه الظاهراتية المتعالية، دون أن تعلم ذلك»[33]، بدلًا من أن نؤاخذ لاهوت هوسرل بتردُّدِهِ.

6. وفي الختام، أثير مسألةً فيها مزيدُ تعلّقٍ مباشرٍ بالحقل الخاص بظاهراتية الدِّين. إذ يعتقد بعض الشرّاح أن ظاهراتية الدِّين التي خلّفها هوسرل صورية خالصة وبلا محتوى. والبقعة السوداء في مذهبه الظاهراتي تتمثل في التسليم المتسرع بوجود وحدة غائية وراءَ تعدد التقاليد الدِّينيَّة والثقافية. وفي أبعد تقدير، قد نرجع الأهمية الفلسفية للديانات التاريخية إلى كونها تمثّل تأييدًا غير مباشر لغاية مثالية هدفُها الصفاء والتطهير، وهي غاية تميّز الوعي الذي نجح في التخلّص من الموقف الطبيعي. وهكذا، يؤوّل هوسرل الدلالة المتعالية للبوذية على النحو الآتي: تمدّنا البوذية، في أكثر مصادرها أصالةً، بمنهجيَّة لتطهير النفس وتحصيل سكينتها، وهي منهجيَّة لا سبيل للغرب اليوم إلى تجنّب مواجهتها (Hua XXVII, 125-126). لكن التأنّي مطلوب مع ذلك، لئلّا يُحَوَّلَ هوسرل إلى قطب من أقطاب الولاية البوذية أو المذاهب الروحانية، دون أن يكون نفسه على علم بذلك.

7. قد نؤاخذ هوسرل كذلك برؤيته الغائية للتاريخ المشوبة بـ «المركزية الأوروبية»[34]. فهل هو آخر الفلاسفة الأوروبيين، وهو فخورٌ بذلك؟ وهل هو خاتم العقلانية العملاقة الغربية التي أراد ردّ الاعتبار إليها وتلميع صورتها؟ لقد عُبِّرَ غيرَ مرة عن هذا الاشتباه في حق «مركزيَّة اللوغوس» logocentsisme لدى هوسرل. وكان هو نفسه مُدرِكًا لمغبّة اختزال كل شيء في «حقيقة أوروبية وفي منطق أوروبي ورؤية أوروبية للعالم». وما كان يُثير اهتمامه هو وجود «أوروبا الروحية»، أي وجود «الفكرة الفلسفية المحايثة لتاريخ أوروبا» (Hua VI, 319; 352). ويحرص هوسرل على التفريق بين المطالبة بالكونية المشروعة نظريًّا من زاوية الحق، وهي كونية يتطلّع كلّ فيلسوف أصيل إليها، وهي التي تجد الإنسانية العقلانية فيها نفسها، وبين تأكيد كونية واقع، وهي كونية تتنكّر للطبيعة العارضة التي تميّز كلّ ثقافة متحقّقة في الواقع.

(33) Emmanuel HOUSSET, *Personne et sujet selon Husserl*, p.266.

(34) عن هذه المسألة، انظر: *Ibid.*, p.207-234.

إن أوروبا الماثلة أمامنا اليوم لا تملك مُسَوِّغًا يجعلها مختالة بنفسها، ولِجهلها تشعر بزهو التفوّق على سائر الثقافات. لكن ذلك لا يمنعنا من أن نَعُدَّها خِزانةً لفكرة غائية العقل، وهي فكرة مهمّة للإنسانيّة جمعاء. وربّما لا يوجد اليوم من يحمل صفة الانتماء إلى «أوروبا» بحقٍّ، لكن سائر الناس يستحقون حملها: هذه هي المفارقة المخيفة التي خلّفها هوسرل للفلاسفة الذين يعتقدون إمكان حدوث حوار بين الديانات دون أيّ «تقييد ذهني» البتة.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Husserliana, La Haye, Ed. Nijhoff. I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1950) trad. Par G. Pfeiffer et E. Levinas: *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1966; *[abrégé: MC]*; II. *Die idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (1950).; trad. A. Lowit: *L'idée de la phénoménologie, Cinq Leçons*, Paris, PUF, 1970; III, 1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (2e. éd., 1976); trad. P. Ricoeur: *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985; III, 2. *Ergänzende Texte (1912-1929)* (2e. ed. 1976); IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (1952); trad. E. Escoubas: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures, Livre II, Recherches philosophiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982; V. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Phänomenologie und Fundamente der Wissenschaften (1952)*; Trad. D. Tiffenau: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, Tome III. *La phénoménologie et le fondement des sciences*, Paris, PUF, 1993; IV. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1954); trad. G. Granel: *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976; VII. *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* (1956), trad. A.-L. Kelkel: *philosophie première, tome I: Histoire critique des idées*, Paris, PUF, 1970 (abrégé: PP); VIII. *Erste philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduction (1959)*, trad. A.-L. Kelkel: *Philosophie Première, tome II: Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris, PUF, 1972; X, 1,X. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1966), trad. H. Dussort: *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964; XII. *Philosophie der Arithmetik (1890-1901)*; XIV- XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, trad. N. Depraz: *Sur l'intersubjectivité* I-II, Paris, PUF, 2001; XIX, 1. *Logische Untersuchungen.* Erster Band: *Prolegomena zur reinen Logik* (1984), trad. E. H. Elie. Kelkel, R. Schérer: *Recherches Logiques, Prolégomènes à la logique pure*, Paris, PUF, 4e. éd. 1961; *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil* (1984); XIX, 2. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil (1984), trad.; XVII. Formale und transzendantale Logik*, trad. Bachelard: *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*, Paris, PUF, 1965; XX, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung* (1984); XXIV. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen* 1906/1907. (1984), trad. L.J. Joumier: *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance. Cours* (1906-1907), Paris, Vrin, 1998; XXVII. *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937),

(1989); XXVIII. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)* (1988); *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hambourg, F. Meiner 1985; trad. D. Souche-Dagues: *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Paris, PUF, 2ᵉ. éd. 1970; *Briefwechsel* I-X (abrégé BW); *La terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature*, trad. D. Franck et al., Paris, Éd. de Minuit, 1989; *Notes sur Heidegger*, trad. D. Franck et al., Paris, Éd. de Minuit, 1993.

لائحة المراجع.

- ADRIAANSE, Hendrik Johan, *Zu den Sachen selbt. Versuch einer Konfrontation der Theologie Karl Barths mit der phänomenologischen philosophie Edmund Husserls*, Mouton, S'Gravenhage, 1974.
- ALES BELLO, Angela, *Husserl. Sul problema di Dio*, Rome, Studium, 1985.
- AVÉ-LALLEMANT, Eberhard, «Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion», dans Gerlach, Hans Martin et Sepp, Hans-Rainer (éd.), *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*. Francfort-sur-le-Main, Peter Lang 1994.
- BENOIST, Jocelyn, «Husserl: au-delà de l'onto-théologie?», *Autour de Husserl. L'Ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994, p.189-218.
- BERNET, Rudolf, Kern, Iso, et Marbach, Eduard (éd.), *Edmund Husserl*, Hambourg, F. Meiner, 1989.
- BERNET, Rudolf, *La vie du sujet, Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994.
- BOKHOVE, Niels W., *Phänomenologie. Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert*, Aalen, Scientia, 1991.
- DEPRAZ, Nathalie, *Transcendance et Incarnation*, Paris, Vrin, 1995.
- DIEMER, Alwin, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim a. Glan, A. Hain, 2ᵉ éd., 1965.
- DUPRÉ, Louis, *«Husserl's Intentions of Experience», A Dubious Heritage. Studies in the Philosophy of Religion after Kant*, New York, Paulist Press, 1977. p.75-83.

  ——. «Phenomenology of Religion: Limits and Possibilities», dans John J. Drummond (éd.), *Edmund Husserl, American Catholic Quarterly* LXVI (2/1992), p.175 s.
- GRÜNDLER, O., *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*, Munich, Kösel-Pustet, 1922.
- HART, James G., «The Study of Religion in Husserl», dans Daniel, Mano et Embree, Lester (éd.), *Phenomenology of the Cultural Disciplines*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer, p.265-296.

  ——. «I, we and Good: Ingredients of Husserl's theory of Community», dans Ijsseling, Samuel, *Husserl-Ausgabe und Husserlforschung*, Dordrecht, Kluwer, 90, p.125-149.

  ——. *Phenomenology of the Truth proper to Religion*, Albany, State University of New York Press, 1986.
- HART, J. G. et Laycock, Steven W. (éd.), *Essays in Phenomenological Theology*, Albany, State University of New York Press, 1986.
- HÉRING, Jean, *Phénoménologie et philosophie religieuse. Étude sur la théorie de la connaissance religieuse*, Paris, Alcan, 1925.
- HOHL, Hubert, *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie Edmund Husserls*, Fribourg-Munich, K.Alber, 1961.
- HOUSSET, Emmanuel, *Edmund Husserl*, Paris, Éd. Du Seuil, 1999.

  ——. *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997.

- HUNEMANN E., Kulich, P., *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Armand Colin, 1997.
- JANSSEN, Paul, *Edmund Husserl*, Fribourg, K. Alber, 1976.
- KERN, Iso, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, La Haye, M. Nijhoff, 1964.
- KIM, Young-Han, *Phänomenologie und Theologie. Studien zur Fruchtbarmachung des transzendental-phänomenologischen Denkens für das christlich-dogmatische Denken*, Francfort-sur-le-main, Lang, 1985.
- LAPOINTE, F., *Edmund Husserl and his Critics. An International Bibliography (1894-1979)*, Bowling Green, Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, 1980.
- LAYCOCK, Steven W. et Hart, James G., *Foundations for a phenomenological Theology*, Lewiston-Queenstown, 1988.
- LEVINAS, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 5e. éd., 1994.
- MALL, R. A. «*The God of Phenomenology in Comparative Contrast to that of Theology*», Dans Husserl-Studies 8 (1991).
- MONTAVONT, Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999.
- NOACK, Hermann (éd.), *Husserl*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1973.
- SEPP, Hans-Rainer (éd.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*. Zeugnisse in Text und Bild, Fribourg, K. Alber, 1988.
- SOUCHE-Dagues, D., *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, La Haye, M. Nijhoff, 1972.
- STEIN, Edith, *phénoménologie et philosophie chrétienne*, trad. Ph. Sécrétan, Paris, Éd. du Cerf, 1987.
- STAVENHAGEN, Kurt, *Absolute Stellungnahmen. Eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion*, Verlag der philosophischen Akademie, Erlangen, Reprint New York, Garland, 1979.
- STRASSER, Stephan, «Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls», dans *Phil. Jb. 67* (1959), p.130-142.

  ---. «Der Gott des Monadenalls», *Perspektiven der Philosophie*, 4 (1978), p.361-377.
- WINKLER, Robert, *Phänomenologie und Religion. Ein Beitrag zu den Prinzipienfragen der Religionsphilosophie*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1921.

الفصل الثاني

«حضور الألوهي»

«praesens numen»

المقدّس ظاهرة ومقولة تأويلية

-رودولف أوتـو-

شهدنا خلال المدّة الزمنية الفاصلة بين الطبعة الأولى والطبعة الثانية لكتاب هوسرل في **أبحاث منطقية** *Recherches logiques* تبلور مصطلح سيؤدّي في واجهة أخرى دورًا مهمًّا في ظاهراتية الدِّين المستقبلية، بحيث يكون مُطابقًا لها، هو مصطلح «المقدّس». وإذا ما شئنا تقديم فكرة محسوسة لهذه الواجهة الأخرى من خلال الإشارة إلى تواريخ ومنشورات لها طابعٌ تمثيليٌّ، أمكننا أن نورد لسنة 1900 النشرة الثانية للكتاب الذي نشره جورج فريزر (James George Frazer)(1854-1941) بعنوان '**الغصن الذهبي** *'le rameau d'or*، وأن نورد المقالات الاثنتي عشرة التي نشرها رايناخ (S. Reinach) **بالمجلة العلمية** *Revue Scientifique* عن «شفرة الطوطمية» «Code du totémisme»، وكذلك محاضرة فيلسوف أكسفورد روبرت رانولف ماريت (Robert Ranulph Marett) (1866-1943) عن ديانة ما قبل - الإحيائية[1]، بعدما انتقل في مساره العلمي إلى الإثنولوجيا؛ ونرمز كذلك إلى

---

(1) R. R. MARETT, «Preanimistic Religion», dans *Folklore*, 1990, p.162-82; repris dans The *Threshold of Religion*, Londres, Methuen, 2e éd. 1914, p.1-28.

سنتي 1912 و1913 بكتاب إميل دوركهايم (1858-1917) **الأشكال الأوّلية في الحياة الدِّينيّة** *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*، وبكتاب سيغموند فرويد[2] (1856-1939) **الطوطم والطابو** *Totem et tabou*. وسنعنى في هذا الفصل على الخصوص بانبثاق مفهوم المقدس وبتأثيره في ظاهراتية الدِّين الناشئة. ويمثّل الكتاب الكلاسيّ المقدّس» (1917) الذي نشره رودولف أوتو (Rudolf Otto) (1869-1917) النقطة المحورية في هذه الواجهة الجديدة.

اكتشاف المقدس مقولة مؤسّسة للظاهرة الدِّينيّة

قبل أن نتساءل عن المعنى الذي يُعَدّ به هذا الكتاب، الذي لم يؤلّفه فيلسوف بل عالم دين، إرهاصًا تمهيديًّا للمقاربة الظاهراتية للدِّين، علينا العودة إلى الخلفية العامة التي هي أكثر شمولية للوضع الإبستيمولوجي الذي بدأت معالمه تتّضح منذ ستّينيات القرن التاسع عشر. والمكانة المهمّة التي بدأ مفهوم المقدس يكتسبها شيئًا فشيئًا داخل المساجلات الثقافية في منعطف القرن ثمرة نموذجيّة «للمناظرة الثلاثية» بين الفلسفة وعلم اللاهوت والعلوم الدِّينيّة، وقد أُشيرَ إلى هذه المناظرة من قبل في التقديم العام. ويمكن عمومًا دعم هذه الأطروحة ببعض الأسماء الكبرى التي تمثّل هذه التخصّصات.

«مانا» و«طابو» «mana» و«tabou»: المادة الأوّليّة في الديانات.

في واجهة العلوم الدِّينيَّة، تُعَدّ سنة 1860 سنة حاسمة، إذ شهدت ظهور العدد الأول من المجلة التي تُعنى بعلم النفس الاجتماعي وعلم اللغة، *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* وهي مجلة أسسها سنة 1860 الفيلسوف لازاروس (M. Lazarus) واللغوي شتاينتهال (H. Steinthal). ونضيف إلى ذلك أعمال المستشرق الكبير ماكس مولر (Max Müller) (1823-1900) أستاذ كرسي اللغات الأوروبية بجامعة أكسفورد وناشر

---

(2) ظهرت في السنة نفسها الدراسة المفردة والموسعة:
الدِّين البدائي في سردينيا Raffaele, PETTAZZONI, *La Religione primitiva in Sardegna;*
وكتاب التحوّلات والرغبة الجنسية، C. G., JUNG, *Wandlungen und Symbole der Libido;*
والجزء الأول من العمل المميز أصل فكرة الله، Wilhelm, SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee.*

Rig-Véda، ولكنه كذلك مؤلّف أول ترجمة إنكليزية لكتاب كانط **نقد العقل المحض**. إن فكرة ماكس مولر المهمّة هي أن اللغويات المقارنة، وارثة هردر (Herder) وفلهلم فون همبولدت (Wilhelm von Humboldt)، هي السبيل الأمثل للدراسة العلمية للديانات. ولمّا كان مقتنعًا بأن «اللغة تمثّل السيرة الذاتية للعقل البشري»، كان يظن أنه قد امتلك بذلك العدة الكافية لمواجهة نظرية التطوّر الداروينية التي تبدّد الاختلاف الذي بين الإنسان والحيوان.

إن اللغة التي تُعَدّ «ميزتنا الخاصة التي لا يقوى أيّ حيوان على المجازفة بتجاوزها»، تفصح عن «شعرية لاواعية»، كما فهم هردر ذلك. وهي تقودنا إلى فهم أصيل للدِّين، بالقياس إلى الأسطورة التي تبدو كما لو كانت مرضًا لغويًا، عند مقارنتها بالدِّين. ونشير هنا إلى مثال واحد يتعلّق تعلّقًا مباشرًا بعنوان كتابنا. فماذا تعني أسطورة دافني (Daphné) التي تحوَّلت إلى شجرة الغار تحت تأثير أشعة أبولون الحارقة؟ يسمح لنا الاشتقاق اللغوي بحسب ما ذَكَرَ مولر بفكّ اللغز: فمن بين كلّ الشجيرات، تُعَدّ شجرة الغار هي الشجرة التي تقبل الاحتراق بسهولة أكبر، فهي، لذلك، الشجرة التي هي أكثر استعدادًا للتحوُّل إلى «عوسج ملتهب».

وليس من نافلة القول التذكير بأبحاث ماكس مولر التي عرفت نجاحًا باهرًا بفضل كتاب **مقدّمة في علم الدِّين** والذي كتبه سنة 1873، من أجل تمهيدٍ أفضل لما سيعقب ذلك من تفكّر في منزلة المقدس: «قراءات هوبير» لعام 1878: «Hibbert Lectures» (1878): **قراءات في نمو الدِّين كما هو مبيّن في أديان الهند**
Lectures on the Growth of Religion, as illustrated by Religions of India.

وقد كانت تلك الأبحاث مسكونة بهاجس الحنين إلى الأصول البدائية الأولى؛ وكانت تتخذ في الغالب سمة سفر إلى المَعين الأول أو شكل حجّ إلى الينابيع الأولى للمقدس، وكان يحرّكها تطلّعٌ راسخ إلى قدرة هذه العودة إلى الأصول على السماح بتجديد الطاقة الكامنة في صلب الظاهرة الدِّينيَّة في أصولها الحقيقية. إن «الديانة الأولى» عند مولر هي «الديانة الحقيقية». وتمدّنا الفيلولوجيا المقارنة بأمل «رؤية المنطقة المستترة للديانة الإنسانية وقد أصبحت في المتناول، تمنح الملاذ لكلّ من يتطلّع إلى شيء أرقى وأقدم في الزمن وأكثر حقيقة من كلّ ما كان يجده في المعابد temples أو المساجد أو البيع أو الكنائس»، وذلك

حينما تكشف لنا الفيلولوجيا عن الأصول البكر للديانة الإنسانية. وعندما يتمسك شلايرماخر (Schleiermacher) بالمعرفة الحدسية بالله وبالشعور بالتبعية المطلقة، وبارتيابه في تصوّر مبالغ في العقلانية للدِّين، يستطيع أن يستأنف أبحاثه على هذا النحو.

وقد خلف الفيلسوف وعالم النفس الوضعي فلهلم فوندت (1832-1920) شتاينهال ولازاروس في إطار مختبر علم النفس التجريبي الذي أسّسه سنة 1879 بجامعة ليبزغ، وهو فيلسوف ذو حساسية أقل رومانسية من مولر، وكان والده مؤلف الأشعار الغنائية في السفر الشتوي *Winterreise* التي عزفها الموسيقار شوبرت. وفي المجلّد الثاني من كتاب علم نفس الشعوب ***Völkerpsychologie*** نجد دراسة مطولة للمحرمات التي تحيل عليها مفردة «المحرّم»[(3)]، وهي المحرّمات التي تشكّل عنده «أقدم قانون تشريعي، لم يتخذ بعد شكل مدوّنة مكتوبة، لكنه ظلّ يمارس هيمنته بالخوف والترهيب». والأطروحة المهيمنة في التحليل الذي يقترحه لهذه الإرهاصات البدائية للأمر الواجب/ المطلق الكانطي تفيد أن «فكرة الطابوهات كانت موجودة قبل نشأة الآلهة في هيئتها المعروفة المحدّدة، وهو الأمر الذي يسمح بتأويل قوانين الطابوهات كما لو أنها قانون إلهي». ومعنى ذلك أن «الآلهة استمدّت قداستها من تمثّلات الطابو الذي سبقها إلى الوجود» وأن «التقابل بين المقدّس والمدنّس ليس هو مصدر الطابو، بل هو ثمرة من ثمراته». ولم يكن للمقدّس، في الأصل، من مضمون غير الطابو: النجس الذي لا نجازف بالدنوّ منه دون خطر.

ولا يتحقّق التمييز بين ما هو موضوع التبجيل والعبادة وما هو موضوع الترهيب إلّا في مرحلة لاحقة. ويسير التفريق العاطفي موازيًا للتفريق الموضوعي بين المدنّس والمقدّس: فلا يجوز لمس الأول، لأن الاتصال به ضارّ ومضرّ؛ كما لا يجوز لمس الثاني، لأن الاتصال به يجعله نجسًا. وفوندت مقتنع بأن مخلّفات التفريق الأصلي تترك رواسبها حتى في العقلية الدِّينيّة المعاصرة، كما يشهد ارتداء اللباس الدِّيني قبل الذهاب إلى الصلاة على ذلك.

---

(3) Wilhelm WUNDT, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. 2. Band: Mythus und Religion. 2. Teil,* Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1906, p.300-318.

وقد وجد فونذت صدى أفكاره في أعمال فرويد الذي كان مغرمًا به ومواظبًا على قراءة أعماله، منذ عام 1912 حينما نشر كتابه **الطوطم والطابو** *Totem et Tabou*. وبالرَّغم من أن فونذت عاجز عنده عن الوفاء بتعهد «الرجوع إلى الجذور النهائية لتمثّلات الطابو»، فإنه يعتقد أن اكتشافات التحليل النفسي تؤيد جوهر تحليلاته لـ «هذيان اللمس» والطقوس الوسواسية cérémoniels compulsionnels.

وقد اقترح ماريت (Marett) في محاضرته المشهورة عام 1900 عن الديانة السابقة للمرحلة الإحيائية أن يصبح الشعور بالهيبة والإجلال («*feeling of awe*») بمنزلة الحضن القابل matrice لمعطيات تاريخ الديانات. وقد ذهب ماريت إلى أن **المانا** *mana* المنتمية إلى القبائل الميلانيزية mélanésien هي الجذر المشترك للسحر وللدين، أسوة بما فعله هنري هوبير (Henri Hubert) ومارسيل موس (Marcel Mauss)، وهما تلميذا دوركهايم، في كتاب **نبذة من نظرية عامة في السحر** *Esquisse d'une théorie générale de la magie (1902-1903)*. ويتحول المقدس في تأويل ماريت إلى «مادة أوّليّة إلٰهية[4] théoplasma» وإلى المادة الأولى في كلّ الديانات. ويؤكّد هانس - غيرهارد كيبنبيرغ (Hans-Gerhard Kippenberg) أن «مجمل التيارات المهمّة في دراسة الدِّين منذ عام 1900 قد تبنّت مذهب «الديانة السابقة للمرحلة الإحيائية» الذي انتصر ماريت له. وهم جميعًا يؤيدون التصوّر الذي يفيد أن الديانات الوضعية[*] كانت قد تكوّنت، عبر تاريخها، انطلاقًا من ديانة أصلية وأصيلة وجوهرية، ويفيد كذلك أن هذه الديانة ظلّت حاضرة داخل الحياة الإنسانية في صورة تجربة غير مخصوصة»[5].

المقدس في قلب «حياة الوجود المفارق transcendante» فلهلم فيندلباند.

شهدت الحياة الفلسفية نشر إحدى أهم الوثائق تمثيليةً للمذهب، وهي

(4) R. R. MARETT, *The Threshold of Religion*, p.161.

(*) المقصود بالديانات الوضعية ديانات الوحي، كما هو معروف في تاريخ الفكر الفلسفي والديني الألماني عامة. [المترجم]

(5) Hans-Gerhard KIPPENBERG, *À la découverte de l'histoire des religions*, Paris, Salvator, 1999, p.240.

الدِّراسة التي تحمل عنوان «المقدّس» «Le sacré» (1912) والتي نشرها فيلسوف الكانطية الجديدة فلهلم فيندلباند (1848-1915)، وهو أحد الناطقين الأساسيين باسم مدرسة بادن[6]. وقد نجم اهتمامه بالموضوع مباشرة عن الجواب ـ المشروع الذي اقترحه سنة 1882 للإجابة عن السؤال الآتي: «ما الفلسفة؟»: إنها «علم نقدي بشأن القيم التي تحمل صلاحية كلّية»[7].

وعندما نظر فيندلباند نظرة مراجعة لمسار نشأة فلسفة الدِّين، كان يعتقد عدم وجود مقاربة فلسفية واحدة استطاعت الارتقاء بجدارةٍ إلى مستوى موضوعها، سواء تعلق الأمر بالمقاربة النظرية التي تتحيّز لمسألة حقيقة الدِّين (هيغل)، أو بالمقاربة المستندة إلى العقل العملي التي تشدِّد على القيمة الأخلاقية للدِّين (كانط)، أو بالمقاربة الجمالية التي تشدِّد على محور الشعور والورع (شلايرماخر). لذلك، يقترح فيندلباند مسارًا بديلًا، يتمثّل في التساؤل عن ماهية المقدّس، ما دام المقدّس يتميّز من الحق ومن الخير والجمال.

ولا يمكن إدراك ماهية المقدّس إلّا بفضل تحليل عميق للوعي الأخلاقي الذي لا يُعَدّ مجرد ظاهرة اجتماعية، بل يواجهنا بدائرة من القيم المطلقة وغير المشروطة التي نستطيع أن نَعُدّها «مقدّسة» للسبب نفسه. ولا يتضمّن المقدّس، كما يعرّفه فيندلباند، محتوى غير قيمة الوجود المفارق الذي يحكم الدائرة المنطقية والأخلاقية والجمالية. ونستطيع القول إن «المقدّس» موجود حتى داخل المنطق (قيمة الحقيقة) والأخلاق وعلم الجمال.

لكن ما جدوى تعريف المقدّس هذا في فلسفة الدِّين؟ يرى فيندلباند (Windelband) أن الدِّين يُطابِقُ «حياة الوجود المفارق» نفسه، أي الاقتناع بأننا لسنا مواطنين ينتمون إلى عالم عارض من الوقائع فحسب، بل ينتمون أيضًا إلى عالم من القيم الروحية. وما يُقابِلُ «الدِّين» بهذا المعنى الواسع هو وجود الوضعية positivisme وتفريعاتها العملية، ولا سيّما الذرائعية. والمهمة التي يَكِلُها فيندلباند

---

(6) Wilhelm WINDELBAND, «Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie», dans *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, t.II, Tübingen, Mohr-Siebeck, 6ᵉ éd, 1916, p.295-332.

(7) Wilhelm WINDELBAND, *Präludien*, t.I, p.29.

إلى «الفلسفة النقدية للدِّين» هي إبراز كيفيَّة تخطِّي كلّ واحدة من وظائف العقل ذاتها بغيةَ الانفتاح على حياة الوجود المفارق، وتولد في كلّ حالة معنى مختلفًا للمقدّس.

أ. إذا ما انطلقنا من الشعور، استطعنا أن نسترشد شلايرماخر في استكشاف «الشعور بالوجود المفارق»، أي «الشعور بالتبعية المطلقة». وإحساسنا بالمقدّس هنا إحساس بالاندماج في الحياة السريّة للكون (وهو اندماج قد يحتمل هو أيضًا طابعًا متشائمًا عند الاصطدام بقوى مفزعة، أو يحتمل مظهرًا متفائلًا عند الإحساس بثقة مفعمة بالامتنان)، أو إحساس بعدم التلاؤم مع غاية مثاليَّة أخلاقية أو إحساس بالتورّط في حبائل تاريخ لا يتحكّم المرء أبدًا في خيوطه ولا في مخلّفاته.

ب. عاجلًا أو آجلًا، سيترك الشعور بالوجود المفارق مكانه لمتطلّبات التحديد، ما دام شعورًا يتميّز بخاصة عدم التحديد، ويقترب أكثر من مرة من تخوم ما لا يقال. وبالرجوع إلى مصطلح فيندلباند، يبرز المقدّس في صورة «عرض الوجود المفارق» من خلال مجموعة ثنائية الألوان من الصور المجسّدة التي قد تتلوّن بألوان واقعية محلية، دون أن تتخلّى عن خاصّية الواقع السامي الذي يتعالى على التجربة». ويتضمن هذا المفهوم مفارقة منطقية لا حلّ لها وتخترق كلّ الحياة الدِّينيَّة: فما يتمتع بوجود مفارق (مملوء بالأسرار) (mystérieux) يقاوم إكراهات التمثّل الذهنيّ. ولا يُعَدّ الدِّين دينًا إلَّا إذا حافظ على «وعي ابتعاد المقدّس عن أيّ مقاربة عقلية». ويستنتج فيندلباند من ذلك أن «وجود الأسرار جزء أساسيّ من ماهية الدِّين. ونحن نغادر مرّةً أخرى مجال الحياة الدِّينيَّة عندما نعتقد، على نحوٍ أو آخر، أننا قد استوفينا تحديد المقدّس تمامًا من خلال الأسطورة أو العقيدة من أجل الارتقاء به إلى التمثّل الذهنيّ، أي حينما نظنّ أننا قد تعرّفنا واقعه الفعلي.

ويفسّر تعذّر الانفلات من هذه المفارقة المنطقية بحسب ما ذَكَرَ فيندلباند تنوّعَ الديانات التاريخية التي تشكّل كلّ واحدة منها محاولة جديدة لحلّ المفارقة المنطقية antinomie. ويوسّع فيندلباند نظرية كانط بشأن الوهم المتعالي (المفارق) illusion transcendantale لتنطبق على التمثّلات الدِّينيَّة التي تصطدم بمهمة تُعَدّ حتمية بقدر ما تُعَدّ غير ذات حلّ. وتقدّم لنا هذه التوسعة معطيات

كافية عن الفكرة التي يكوّنها فيندلباند بشأن هذا «العرض الموضوعي للوجود المفارق «représenter transcendant»: إذ يتعلّق الأمر «بالميتافيزيقا الدِّينيَّة» أكثر مما يتعلّق بالدِّين. وهذا ما يؤكّده التحليل الذي يُجريه لمختلف الطرق التي يتحقّق من خلالها عمل الوجود المفارق داخل مجال التمثّل: إما من طريق توسعة المحدود في اتجاه اللّامحدود، وإمّا من طريق انكماش اللّانهائي في اتجاه النهائي، كما في العقيدة اليهودية تسيمتسوم *Tsimtsum*، وستؤدّي التوسعة إما إلى وحدة الوجود وإمّا إلى وجود شعور ديني؛ ويقود الانكماش إلى مختلف أشكال التديّن، ومنها الشرك، وهو أبسط أشكال التديّن وأكثرها بدائية.

إن فيندلباند يعي أنّ استنباطه للأشكال الأساسية من «الميتافيزيقا الدِّينيَّة» لا صلة له بالتطوّر التاريخي للديانات. لكن مسوّغ التصنيف الخاص الذي يُجريه برأيه هو الحرص على التوضيح المفهومي الذي يطالب به الفيلسوف.

ج. هل تسمح «إرادة الوجود المفارق» بحلّ المفارقات المنطقية المتضمّنة في التمثّل الذهنيّ؟ يبرز التحليل الذي يخضعه له فيندلباند بإزاء ذلك أنه ينتج أشكالًا جديدة من التعارض. والشاهد على ذلك هو بَخْس قيمة العالم في فعل نكران الذات الذي تدعو إليه بعض الأخلاقيات الدِّينيَّة، وهي أخلاقيات تضعنا أمام الخيار الآتي: إما طلب السعادة في الحياة الدنيا، وإمّا طلب السعادة الأخروية، أي خلاص النفس. وبالرَّغْم من أنه يطلب منا الاحتراس من إبداء إغفال مُقلق لِما هو موجود في العالم، ومن ذلك العلم والفنّ والدولة والأخلاق، يعتقد فيندلباند أن تقليل قيمة العالم ليس نتيجة ضرورية للتحوّلات الدِّينيَّة التي تعرفها القيم الثقافية. وقد يقودنا أيضًا إلى «الانتباه إلى وجود بصمات أفعال إلهية في أسمى القيم الإنسانية العليا». إن نور المقدّس الذي ينعكس في أثناء انكساره عبر كلّ الهيئات la lumière transfiguratrice يضيء مجموع القيم.

ويعالج فيندلباند من المنظور نفسه الأشكال الكبرى التي يتخذها «فعل الوجود المفارق»، وهي الأفعال الرمزية المتضمّنة في العبادة والصلاة والقربان، التي يبحث الإنسان بموجبها، أو يبحث المجتمع الإنساني بالأحرى،

عن الاتصال بالمقدّس، مع العلم بوجود خطر السقوط ضحية الوهم المتعالي الذي يفيد أننا قد نتدخّل على هذا النحو في الأفعال الإلهية، وهو الشعوذة *théurgie* .

المقدس «تعريفًا» للدِّين ناتان سودربلوم

علينا التذكير بشخصيَّةٍ لامعةٍ على الصعيد اللاهوتي المستند إلى العلوم الدِّينيَّة، هي ناتان سودربلوم (N. Söderblom) (1866-1931) الذي حظي سنة 1912 بإحدى الكراسي الجامعية الأولى بألمانيا في تاريخ الأديان بجامعة ليبزغ[8]. ويكفي أن نقرأ الصفحات الأولى من مقالة «Holiness» «القداسة» التي نشرها سودربلوم سنة 1913 في المجلّد السادس من **موسوعة الدِّين والأخلاق** *Encyclopaedia of Religion and Ethics* لِنكتشف فيها الاقتناع العميق الذي يفيد أن «المقدّس» أو «القداسة» هو المفهوم المعرِّف للدِّين أكثر من مفهوم الإله. ويحذو سودربلوم حذو شلايرماخر ويشرح تعريفه للورع piété على النحو الآتي: «الرجل المتديّن هو كلّ رجل يَعُدّ شيئًا ما مقدسًا». فلا وجود للدِّين إلّا بوجود التبجيل الذي يوحي به المقدّس. ويجعل سودربلوم المقدّس، وهو في ذلك يردّد ما جاءَ لدى ماريت، مسألة قوة يرفض أن يَعُدَّها مجرد إسقاط موضوعي وصيرورة أَمْثلة objectivation et idéalisation للمجتمع، على نحو ما يفترضه دوركهايم.

إنه يبحث عن المصدر السيكولوجي للمقدّس في ردّ الفعل النفسي على أحداث مشوّشة وغريبة أو مفزعة تخرج عن المعتاد. والخاصّية الملتبسة لهذا الصنف من التجربة تكشف عن سبب اكتساء الطقوس المتعلّقة به تارة خاصة إيجابية (طقوس النموّ وطقوس الوحي وطقوس التنشئة initiation إلخ.) وتارة

---

(8) Nathan SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfäuge der Religion,* Leipzig, Hinrichs, 1916; Id., *Dieu vivant dans l'histoire*, Paris, Fischbacher, 1937.

ولتحليل الكتاب انظر:

E. J. SHARPE, *Nathan Söderblom and the Study of Religion*, Londres, Chapel Hill, 1990.

أخرى خاصة سلبية (مثل المحرّمات، «الطابوهات»). ويطرح سودربلوم الذي أصبح فيما بعد رئيس أساقفة أوبسالا Uppsala السويدية في ختام مقالته سؤالًا (نظريًّا وعمليًّا) سيظلّ ملتهبًا في المساجلات اللاحقة، هو: هل بوسع الإنسانية المستقبلية أن تضرب صفحًا عن «الأمر الواجب» الذي يُمليه المقدّس؟ إنه سؤال الثقافة المستقلة بذاتها الذي اصطدمنا به لدى تيليش (Tillich). لكن هذه المسألة تفترض، عند سودربلوم، تحديدًا ميتافيزيقيًّا للإنسان.

ويُعنى سودربلوم في تاريخ الديانات بالطريقة التي يعالج بها الوعي الدِّيني ضروب التمييز بين المقدّس والمدنّس وبين الطاهر والنجس. ولا شيء يؤيد فكرة أن «المقدّس» سينتصر على «الطاهر». ويعد هذا الانتصار عند سودربلوم أعظم امتياز تحظى به الثقافة الغربية وميراثها العبراني، وهو ما جعل مفهوم القداسة «يتبوأ صدارة الدِّين ويستغرق باختصار مدلول الورع كلّه».

«الإحساس الألوهي» «Sensus numinis» إعادة اكتشاف شلايرماخر

– رودولف أوتو –

صادفنا اسم شلايرماخر مرات متعدّدة على لسان المؤلفين الذي عرَّجنا عليهم حتّى الآن. لكن أوتو يُحيل عليه صراحة بطريقة أكثر وضوحًا. وكان أوتو قد تابع دراسة علم اللاهوت بمدينتي إرلانغن (Erlangen) وغوتنغن (Göttingen) حيث أثّر فيه خصوصًا تيودور هيرنغ (Theodor Häring) (1848-1928) الذي كان يدافع عن المكوّن الصوفيّ mystique داخل علم اللاهوت، على خلاف ريتشل (Ritschl). وهذا ما قاد أوتو الشاب إلى تخصيص بحث الإجازة للعلاقة بين الروح والكلام لدى لوثر، وهو البحث الذي نشره سنة 1898 بعنوان: *Die Anschauung des Heiligen Geistes bei Luther* **التأمّل في الروح القدس لدى لوثر**. ويعتقد أوتو أن الإنسان الطبيعي يميل بكل جوارحه إلى التديّن، بمعنى أنه مستعد لتلقي الدِّين. ويتعلّق الأمر بقدرة صورية خالصة تعبّئها التجربة الدِّينيّة الحيّة وحدها بمحتوى يطلق عليه أوتو مصطلح «*praesens numen*» **حضور الإلهي**. ونفتتح هذه العبارة المحور الموجه الذي تحكّم في البحث الذي اضطلع به لاحقًا: التجربة الأصلية للمقدّس وصلتها بالفهم العقلاني للواقع.

وقد أعدّ أوتو، بمناسبة إحياء الذكرى المئوية الأولى لكتاب شلايرماخر **مقالات في الدِّين**، نشرة جديدة لتلك **المقالات** بعدما ألحق بها مقدّمة وخاتمة مفرطتين في الإطراء، يُشيد فيهما بفضل شلايرماخر في اكتشاف قارة روحية جديدة، إلى جانب الميتافيزيقا والأخلاق. لقد رأى في كتاب **المقالات** «كتابًا مشاكسًا» يحاول جاهدًا «أن يسترجع الدِّين من خلاله هذا القرن من الزمان، وهو قرن أحسّ أنه مثقل بالدِّين إلى درجة الإجهاد، وشعر أيضًا أنّ الدِّين أصبح شيئًا غريبًا وأجنبيًّا». وتمثّل المقالتان الثانية والخامسة من الكتاب عنده حصة الأسد من الكتاب، إذ يتشكّل عموده الفقري من التعريف الذي يعرِّف به الدِّين، وهو أنه اكتساب «معنى الوجود غير المحدود وتذوّقه» «sens et goût de l'Infini». ويؤكّد في الوقت نفسه أن الشعور sentiment لدى شلايرماخر ليست مسألة حالات نفسية ذاتية فقط، لانطباقها على المعرفة والسلوك الإنساني.

وبالرَّغْم من أنه يتبنّى التزام شلايرماخر هاجس «الدفاع عن العقيدة»، كان أوتو مُدرِكًا لكون أشكال اليقين المباشر التي تزوّدنا بها العاطفة تُقيم جسرًا شديد الهشاشة بين معنى الألوهية واللّه نفسه، ولا سيّما داخل مناخ ثقافي يخضع خضوعًا كبيرًا لهيمنة الكانطية الجديدة، ويتزايد فيه التعارض بين رؤية العالم الطبيعية ورؤية العالم الدِّينيَّة. ولكي يسير أوتو بعيدًا، ينوي بلورة نظرية في المعرفة الدِّينيَّة تصبح مُوافقةً للبنية العميقة للتجربة الدِّينيَّة ولموضوعها الذي يتمتّع بوجود مفارق. ويدافع أوتو عن «نقد للعقل الدِّيني» ينطلق من التجربة الحيّة للوعي الدِّيني، بدلًا من الاكتفاء بإثارة الانتباه إلى ثغرات التفسيرات الطبيعية، بما يجعل الدِّين مجرد أداة لسدّ ثغرات العلم.

ويبدو له أن الفيلسوف الكانطي فرايز (Jakob Friedrich Fries) (1773-1843) قد عبّد له الطريق، أكثر مما فعله فيندلباند، من أجل وضع فلسفة للدِّين قادرة على إرساء القَبْلية الدِّينيَّة [*l'a priori* religieux] داخل التجربة الحيّة للذات. وقد حاول فريز إنجاز قراءةٍ أنثروبولوجيَّة جديدة **لنقد العقل المحض**، إذ يرى أن المصدر الأول للمعرفة يتجلّى في «الشعور بالحقيقة». ويفتح هذا الأخير نافذة على سرّ أخير يسمح بتعرف ثمرة أصلية للعقل داخل المعتقدات الدِّينيَّة.

إن النقد الطويل الذي أخضع له أوتو سنة 1910 أطروحات فوندت لخير

تعبير عن طبيعة الإحساس بالدِّين الذي يستشعره تجاه شلايرماخر. وبقدر ما يُقرّ بأن المجلّد الثاني من علم نفس الشعوب *Völkerpsychologie* يمثّل المحاولة المكتملة بامتياز بغية استنباط الدِّين من الإحيائية، يستنتج أن المشروع مُخفِقٌ في كلّ المستويات. وينجم هذا الإخفاق عن إغفال «الشعور بالألوهي» بصفته مكوّنًا جوهريًّا في الدِّين، كما ينجم عن العجز عن الاعتراف بالدلالة المستقلة لمقولة المقدّس. وتستهدف سهام النقد لدى أوتو بالأساس أطروحة فوندت بشأن تباين الغايات، وهو تباين يتصل بتحوّلات الدواعي التي يفترض فيها أنها تفسّر تطوّر الإحيائية إلى الوعي الدِّيني بالمعنى الدقيق للكلمة. ويتبنّى أوتو صراحة المبدأ المتلقّى عن شلايرماخر بشأن فهم «نصي وحرفي» (tautégorique) للتجربة الدِّينيَّة، ويعترض على محاولة فوندت التي هدفها اختزال كلّ شيء في مسألة تمثّلات وإغفال الأشكال الأوّلية للتجربة المعيشة، التي لا نزال نلاحظها إلى اليوم.

وعلى الواجهة الخلفية، نجد قرارًا مبدئيًّا بشأن منزلة المخيّلة نفسها: هل هي ذات طبيعة تنبني على الانعكاس الذاتي والإسقاط فقط، على نحو لا يكفّ معه العقل البشري عن التأمّل الجمالي في ذاته وعن الخوف الأسطوري من ذاته وعن التعبّد الذاتي الذي يجعل أعماله نفسها معبوداته؟ ويعترض أوتو على هذه الأطروحة المتعلّقة بالمشاركة الوجدانية *(Einfühlen)* بأطروحة تفيد أنه في بعض الشروط في الأقل تستطيع المخيّلة أن تشغل وظيفة تحسّس *(Durchfühlen)* تؤهّلها لوضع اليد على وقائع جديدة.

هذا ما يؤكّده شلايرماخر من خلال الاقتناع بأن «فهم الدِّين وفهم ما قبل الدِّين، ينبغي أن ينطلق من تحليل الشعور» لا من تحليل التمثّلات. وتظلّ الإحيائية والمانية (مختلف نظريات المانا *mana*) على هامش «الظاهرة الأصلية»: الشعور بالألوهي. إذ «يشغل الشعور نفسه وخاصته المميزة أهمية حاسمة تتجاوز كلّ التمثّلات المتخيّلة التي ينتجها أو يتضمّنها». هذا هو المفتاح الهرمينوطيقي الذي يقرّر، عند أوتو، في مسألة فهم حرفي ونصي، بالمعنى الذاتي للكلمة (tautégorique). ويتطلّب ذلك من فيلسوف الظاهراتية أن يستحضر التجربة المؤسّسة بداخله. ولا يكفي في ذلك التراكم الهائل للوقائع الإثنولوجية.

إذ تظلّ الوقائع «خُرْسًا ما لم نكن قادرين على حملها على الكلام، عندما نشارك في الشعور الذاتي بالشعور نفسه *[durch eigenes Nachfühlen]*. ومن يسعَ إلى صرف النظر عن هذا المفتاح، فلن يجد في المتناول سوى افتراضات اعتباطيَّة وعنف التأويل».

إن الفكرة التي كان شلايرماخر قد كوّنها عن العبقرية الدِّينيَّة وعن المهارة المبدعة التي تتعلّق بها، تقود أوتو إلى مواجهة فوندت بفكرة بديلة تفيد أن «المواهب» الدِّينيَّة، سواء أكانت معروفة أم مغمورة، موجودة حتى في الثقافات التي تجهل وجود الفرد بالمعنى الحديث للكلمة. وبعض الأفراد مؤهّلون «لِشعورٍ أكبر» و«لِرؤيةٍ أبعد»، أي إنَّهم مزوّدون «بحاسة تبصّر aperception الألوهي»، وهي حاسة تتجاوز حاسة عموم سائر البشر. وبإزاء ذلك، سمحت لهم «موهبتهم في الكشف» «*Findegabe*»، كشأن موهبة «المخترعين» اليوم، باكتشافات، ولا سيّما فيما يتعلق بـ «**الآخر**» (Tout Autre).

وعندما افترض أوتو أن «الشعور بالعقل المفكر» يشكل «ظاهرة أصلية مستقلة مطلقًا وغير متفرعة عن شيء»، يكون قد أتى بفتح مُبين في معالجة ظاهراتية الوعي الدِّيني. فعنده، «صحيح أن الدِّين لا يبتدئ كما لو كان دينًا مكتملًا، بل يبتدئ مع نفسه. وما دام الدِّين شعورًا **بالألوهي** *Sensus numinis*، فإنه منذ البدء معيش ما هو سرّي وتطلّع وسحر عالم الأسرار ومعيش ينبعث بصفته شعورًا «بالمغاير المطلق» داخل أعماق الحياة الوجدانية بتأثير منبّهات ومناسبات آتية من الخارج».

تتضمّن هذه الأطروحة أطروحتين فرعيتين: فمن جهة، يجب أن نحمل كلّ ديانة حقيقية على محمل الجدّ، وذلك عندما تلحّ على انها تنهل من مَعين تجربة (أو «وحي») **قائم الذات** *sui generis*؛ ومن جِهة أخرى، لا تصبح الظاهرة معقولة إلّا لمن يعرف كيف يستحضرها في نفسه. ولا شك في أن شلايرماخر هو الذي يلهم الصورة البلاغية التي يختتم بها نقد فوندت. وسيصبح تاريخ الديانات الذي يقف حجر عثرة أمام التجربة التأسيسية، مثل «هندسة بلا مساحة»، وأشبه بمحاولة «كتابة تاريخ الموسيقى، مع التنكّر للحساسية الموسيقية الذاتية والاستعدادات الموسيقية، وحرص عنيد على تأويل مظاهرها الخارجيَّة، كما لو كانت تمارين أو حركات رياضية».

من أجل ظاهراتية المقدّس.

يبقى علينا أن نعرف نوع فهم الدِّين الذي يمكننا أن نؤسّسه بناء على فرضيَّة «الشعور بالألوهي». ويتبنّى أوتو نفسه، الذي خالط حلقة فلاسفة الظاهراتية بغوتنغن، نهج التحليل الظاهراتي للمعرفة الدِّينيَّة، لكي يستغل المنظور الذي اقترحه فرايز، وهو يسعى إلى الاستفادة من الملاحظة ـ الذاتية للوعي الذاتي نفسه. وقد نشر أوتو سنة 1917 كتابه الذي عرف به، بعد أن خلف فلهلم هيرمان (Wilhelm Herrmann) بماربورغ: المقدّس *Le Sacré*، وهو كتاب يدعو فيه قرّاءه إلى أن يستحضروا في دواخلهم اللحظات التي «أحسوا فيها بمشاعر وجدانية دينية عميقة، ودينية حصرًا قدر الإمكان» (H, 8 ; 22).

ويتخذ الكتاب شكل سلسلة من الملفات التي تحمل شكل تمرين استكشافي واضح، دون أن يتخذ صورة دراسة نسقية ومكتملة. ويبرز العنوان الفرعي للكتاب أن هدف أوتو إعادة توزيع للمكوّن العقلاني وغير العقلاني في التجربة الدِّينيَّة. فلا جدال في أن ماهية الألوهية، كما فهمتها الديانة المسيحية وبلورتها، تتضمّن عناصر معرفية ومفهومية، ولكن ممّا لا شك فيه كذلك أن هذه العناصر لا تستغرق جوهر الألوهية كلِّيًا. فالمحمولات العقلانية، سلفًا، ثمرة عملية تركيب ينجزها العقل الفاهم ويخضع لها معطى سابقًا. لذلك، على الموضوع الدِّيني أن يكون سابقاً في وجوده لهذه العملية.

وهذا هو ما يوجب تبيّن العنصر الذي يمثّل خاصة نوعية تميّز التجربة الدِّينيَّة، ويجعلها تقاوم كلّ أشكال الاختزال في تجربة أخرى. وعندما يطرح المشكلة على هذا النحو، يقتفي في ذلك أثر شلايرماخر، وإن كان يعترض على طريقته غير المقنعة في تعريف الشعور بالتبعية الجذرية. فإذا كان شلايرماخر يتحدّث عن الشعور بالتبعية المطلقة، فإنّ أوتو يُؤثِرُ الحديث عن «الشعور بحالة المخلوق sentiment de l'état de créature». وهو يرى أن الصيغة الثانية تفصح على نحوٍ أفضل عن الخاصية الذاتية لتجربة «يغرق فيها صاحب التجربة داخل عدمه الذاتي ويختفي أمام ما هو أسمى من كلّ مخلوق». (H, 10 ; 24). وهكذا، «فالتبعية» التي يفصح عنها كلام إبراهيم لا تنبني على واقع أن يكون مخلوقًا *[Geschaffenheit]*، بل على واقع ألّا يكون ألّا مخلوقًا *[Geschöpflichkeit]*» (H, 27 ; 38).

إن التثبّت من كوننا لا نمثّل أصل ذاتنا هو بحد ذاته ترجمة عقلانية للهول الصادر عن الموضوع الذي يواجهنا به الشعور بحالة المخلوق فينا. ويتعذّر الوصول إلى هذا الموضوع دون شعور خاص في جنسه *sui generis*، ومختلف كيفًا عن كلّ المشاعر الأخرى: وهو الشعور **بالمقدّس**.

وعندما يصف أوتو المقدّس بأنّه صنفٌ خاصٌ من التجارب، يرى فيه «مقولة» تأويلية وتقويمية قَبْلية، تؤدّي دورًا تأسيسيًا داخل كلّ الديانات. «إن التسليم والاعتراف بأن شيئًا ما «مقدّس»، هو تقويم خاص ابتداءً، وهو تقويم لا نصادفه بصفته هذه إلّا داخل الحقل الدِّيني» (H, 5; 19). ومقولة المقدّس مقولة معقّدة، كما يشهد على ذلك الغنى والتنوّع للمعجم الذي تنعكس فيه أشعته بوجه خاص.

ويتضمَّن المقدّس مع ذلك نواة صلبة وغير عقلانية: «الألوهي *numineux*» وهو يمثّل «المبدأ الحيّ في مجموع الديانات» (H, 6; 20). ولا ينبغي الخلط بين هذا العنصر غير العقلاني وما يخالف العقل أو ما لا يرقى إلى عتبة الإدراك العقلي، وما يظلّ بحكم التعريف متمردًا على العقل. وبإزاء ذلك، يتعلّق الأمر داخل التجربة الدِّينيَّة بالإصغاء إلى ما ينفلت من آليات العقلنة الخاصة بالعقل الفاهم وإلى ما يقاوم المفهوم. فما يسعى أوتو إلى وصفه والتفكير فيه ليس موضوعًا لاعقلانيًا نتيجة تفريط في العقلانية، بل هو لاعقلاني نتيجة إفراط في العقلانية نفسها.

ويتعلّق الأمر بمعطى أصلي وأساسي يتعذّر عند أوتو تعريفه تعريفًا دقيقًا. وفي غياب التعريف، ينجز بحثًا معجميًا، وهو بحث يقدم في الوقت نفسه ملامح وصف ظاهراتي حريص على استخراج الخصائص الأصلية لتجربة تأسيسية.

ولا ينبغي إغفال البعد العاطفي dimension affective في محاولة وصف **الألوهي** *numineux*، إذ يتميز هذا البعد بخاصة الالتباس المميزة له. فمن جهة، هناك **شعور بالمهول** *tremendum* وتمثّلات الألوهية التي يثيرها. ففي حضرة الموضوع الألوهي، يكتشف الوعي الدِّيني بخوف وارتعاش أنه من المفزع الوقوع بين يدي الله الحيّ. لذلك، يحوّل الوعي الدِّيني «غضب الله»، وهو غضب لا يمثّل إلّا انعكاسًا لإرهاب الألوهي، إلى صفة إلهية. ويؤدّي **المهول** *tremendum* بعد ذلك إلى فكرة تعذّر الوصول إلى الألوهية.

وقد نفصح عن التجربة نفسها ونرسم معالمها في معجم المجد الإلهي. وكما يشهد على ذلك (مجد) *kabod* يهوه في الكتاب المقدس، يتعلّق الأمر بالنور الذي لا يُحتمل éclat insoutenable و«بالعظمة» الإلهية، كما يتعلّق بالثقل الضاغط الذي تمارسه قوة لا يملك أمامها الإنسان إلّا الركوع. والمصطلح الدِّيني الذي يطلق على الميل هو «التواضع»، وهو الشعور الدِّيني الأساسي الذي كان شلايرماخر قد أثار الانتباه إليه من قبل. ولكن مهمة فيلسوف الظاهراتية، في هذه النقطة بالذات، هي أن يستخرج الخاصة الدِّينيَّة التي تميّز هذا الشعور، وهي خاصة لا يمكن اختزالها في مجرّد دلالة أخلاقية.

والقطب الثاني في الجدلية المؤسّسة للتجربة الدِّينيَّة هو مكوّن السرّ المُلغز *mysterium*، وهو ما يشهد عليه وجود انطباع عاطفي affect يتعرّف فيه المقابل الدِّيني لـ *thaumazein* الذي يُعَدّ أصل كلّ فلسفة. إنه الذهول *stupor* والانبهار اللذانِ تبعثهما فينا الغربة المطلقة «للآخر المطلق» (Tout Autre) «الذي يُعَدّ غريبًا عنا ويحيرنا ويوجد مطلقًا خارج دائرة الأشياء الاعتيادية والمفهومة والمعروفة و'المألوفة' عامة» (H, 31 ; 46). ويتعلّق الأمر دائمًا بالتجربة الأساسية نفسها، سواء أتمثّلَ لنا الألوهي في صورة المُدهش المحض والبسيط، وهو تصريح يؤكّد بلا التباس أننا أمام وجود مفارق تخشع له الأبصار، أم بلورنا العقل المفكر في ثورة عقل من خلال مقولات المفارقة المنطقية والمعضلات المنطقية *antinomies*، كما هو الشأن في مفهوم «توافق الأضداد» (*coïncidentia oppositorum*) عند المتصوّفة.

وقد وصف القديس أوغسطين التجربة الدِّينيَّة الأصلية التي كان يعرفها مِن قرب قائلًا إنها مزيج من الرعب والافتتان. هذا الافتتان الذي جذب موسى دون أدنى مقاومة نحو العوسج الملتهب، بالرَّغم من الرعب الذي استبدّ به عندما اكتشف أنه وَطِئ أرض «الآخر المطلق»، يمثّل الواجهة الإيجابية الأخرى للمهول *tremendum*. وعلى واجهة التمثّلات والصفات، تقابل «البهجة» أو «السعادة» مفهوم الغضب الإلهي. وما يميّز الطبيعة الخاصة بالرغبة الدِّينيَّة، هو البحث عن هذه السعادة، سواء أتمثّل ذلك في الحالات البدائية المتصلة بسلب الإرادة والوجد أم في أو فيحالات النشوة الشطحية لدى المتصوفة. وتتغذّى بلا شكّ الفكرة الدِّينيَّة للخلاص من المَعين نفسه.

هل نستطيع «ترجمة» تجربة المقدّس؟

حظي كتاب أوتو، منذ صدوره، بصيت هائل اخترق كلّ الآفاق، ومنها آفاق الدوائر الفلسفية، ولا سيّما الظاهراتية الناشئة، كما سنرى فيما بعد. ولعلَّ العدد اللافت من المراجعات التي حظي بها الكتاب، يصيب أية محاولة تأويل جديد بالإحباط. ولا أودّ المجازفة باختراق أبواب مفتوحة، ومع ذلك، سأبادر إلى تقديم تأويل جديد للكتاب يستند إلى «اللحظات الست للألوهي» والتي تمثّل العمود الفقري للكتاب: «شعور بحالة المخلوق» والملغز والمهول *tremendum* والابتهالات إلى الألوهي والانبهار والعظمة المقلقة و«العظيم».

فأوّلَ وهلةٍ، يتعلّق الأمر بلائحة مرتبة كيفما اتفق. ويصعب علينا فهم السبب الذي يجعل تمثّل الأناشيد المقدّسة «لحظة» مخصوصة في الظاهرة الدِّينيَّة. وبالرَّغْم من ذلك، يمكننا أن نكتشف فيها محاولة لتعويض تعريف مفقود بوصف أيدوسي مسكون بهاجس استخراج ماهية الظاهرة، انطلاقًا من تجلياتها الإمبيريقية وأصدائها اللسانية. صحيح أن تطبيق قاعدة هوسرل: «العودة إلى الأشياء نفسها» على ظاهرة أصلية محاولةٌ في طور الشروع لم تنجز بعد، وهو تطبيقٌ يجري من خلال التفكير في «**حلول**» *(Heimsuchung)* «الآخر المطلق» الذي يتعرّض له الفكر عندما يجد نفسه في مواجهة المقدّس. من زاوية معيّنة، يتخذ هذا «الحلول» «visitation» كلّ مظاهر الصدمة، كما يقترح أوتو ذلك بناء على الصدى الذي أحدثته أطروحة كلاوس هارمس (Claus Harms)، عندما تستنتج من واقع أن مفردة «مقدّس» «أول حرف هجائي في الدِّين» واقعًا يفيد أن الدِّين يظلّ إلى الأبد «**أرضًا مجهولة لا يدركها العقل**» «*terra incognita* de la raison» (H, 78; 98).

فهل معنى ذلك أن العقل والمقدّس لا يخضعان لمقياس مشترك، وأن أية محاولة لإيجاد صلة بينهما محكومٌ عليها على الفور بالإخفاق؟ لو كان ذلك حقًا، لكان التقابل بين «العوسج الملتهب» (الذي ينتمي بكلّ جلاء إلى ظاهراتية المقدّس) و«أنوار العقل» تقابلًا لا يُرفَع. بل من الممكن أن نطرح السؤال المعاكس بشأن إمكان «ترجمة» تجربة المقدّس داخل لغة العقل. وهذه هي

الفرضيَّة الموجِّهة لقراءتي. فحينما يجعل أوتو بحثه الاستكشافي يتوسّع في مفردات متعدّدة تترجم التجربة الأساسيَّة نفسها، لا يدعونا إلى الإصغاء إلى عبارات «المقدّس» داخل اللغات التاريخية المختلفة فحسبُ، على غرار ما فعله إميل بنفينيست (E. Benveniste) في معجم اللغات الهندو - أوروبية. بل إنه يتأمّل في الوقت نفسه إمكان ترجمة تجربة المقدّس داخل لغة العقل.

لقد استوحيت قراءتي من إحدى الملحوظات اللغوية البسيطة: إذ نلحظ في كتاب أوتو أن لفظ «*Übertragen*»، «transposer» أو «النقل» يرد مرات متعدّدة، لكي يضمر تارة الترجمة بالمعنى الحرفي للكلمة، أو لكي يضمر مشكلةً عامّةً جدًّا بشأن المماثلات analogies المهمّة التي قد توجد بين حقول متباينة في التجربة. ويُعَدّ كلّ مترجم «ناقلًا»، كما يذكّرنا بذلك اشتقاق فعل «traduire»، ولذلك، نحن نواجه البديل الآتي: إما أن نقول إن أيّ نقل لتجربة المقدّس داخل لغة مختلفة يعادل ارتكاب خيانة مكشوفة؛ وإما أن نراهن على إمكان «ترجمة» تجربة المقدّس داخل لغة العقل. والظاهراتية، التي لا تلجأ إلى تفسيرات، بل لا تتوخّى سوى وصف ظاهر الظواهر، تمدّنا «بالمعجم» الذي نفتقر إليه.

وإذا ما كان «المقدّس» لا يقبل الترجمة البتّة، فسنكون آنذاك أمام عالم معزول، أو أمام «عالم ما ورائي» لا يتصل بأية صلة بالتجربة المألوفة أو الدنيوية. ويدلّنا أوتو على مخرج هيرمينوطيقي لهذه الصعوبة. فالسؤال يتعلّق بمعرفة المنزلة التي سيحظى بها المقدّس من زاوية ظاهراتية الدِّين، وهو السؤال الذي سنستأنفه في الفصل الرابع. أفتشكِّلُ معضلة «المقدّس» ومشكلة وصفه أهمية محورية أم أهمِّيَّةً هامشية في أثناء تأسيس ظاهراتية الدِّين؟ وعندما نكشف عن المقدّس بصفته نمطًا مستقلًا بذاته عن الانكشاف الظاهراتي، يجد ينابيعه في حدس واهب أصلي لا نظير له في الحقول الأخرى، ألا نعود القهقرى إلى أطروحة شلايرماخر التي تفيد أن الدِّين حيّز مخصوص داخل النفس الإنسانية؟

وعندما أُشدِّد في قراءتي على مسألة قابلية ترجمة المقدّس، يلوح كما لو أنني أقيم ترابطاً مصطنعًا بين مشكلتين مختلفتين: فمن جهة، توجد ظاهرة «المقدّس» التي لها منزلة محورية داخل الإيضاح الظاهراتي لماهية الدِّين، ابتداء من شيلر (Scheler) وأوتو ومرورًا بهايلر (Heiler) وانتهاءً بفان دير لوف (Van

der Leeuw) وإلياد (Eliade)؛ ومن جِهة أُخرى، توجد مشكلة معقّدة وخاصة بالترجمة، تؤدّي دورًا أساسيًا في كل مدرسة هيرمينوطيقيَّة، سواء أكانت فلسفية أم غير فلسفية(9).

ويبدو أن الفرضيَّة التي تفيد أن المقدّس لا يقبل الترجمة أبدًا مستمدة مباشرة من طبيعة التجربة نفسها التي نملكها للمقدَّس. فلا شيء يضمن سلفًا إمكان نقله داخل حقول أخرى من التجربة. فعندما أصبح موسى وجهًا لوجه أمام العوسج الملتهب، سمع صوتًا يأمره بخلع نعليه، بما يفيد أن الأرض التي يطؤها لا صلة لها بالأرض التي كان يرتادها حتى ذلك الحين. وجد نفسه يواجِهُ «الآخر المطلق» الذي يتميّز بغربة مقلقة لم يهيّأ من قبل لمقابلتها. وعلينا ألّا نحضر مسألة إمكان ترجمة المقدّس في مشكلات ترجمة «النصوص المقدّسة»، فضلًا عن أنها مشكلات شائكة، بالرَّغْم من أن هذه المشكلة، كما سنرى لاحقًا، لا تخرج أبدًا عن المشكلة التي نفحصها.

إنّ الانطباع الذي يوحي بأننا أمام تجربة «لا تقبل الترجمة» بأيّ شكل من الأشكال، ينشأ مباشرة من مظاهر هذه التجربة المتصلة «بالتعريف بالسلب» أو «التعريف بالنفي» التي شدَّدَ عليها أوتو بقوة. إذ يستند التحليل الذي يقترحه أوتو «للّحظات الست في «للألوهي» إلى التحديدات القائمة على السلب: 1. **ما لا يجوز مسّه** *intouchable* (ظاهرة الطابو والحرام)؛ و2. **ما لا يوصف** *ineffable (arrêton)*؛ و3. **ما لا تدركه الأبصار** inaccessible؛ و4. **ما يتعدّى حدود الفهم** *incompréhensible*؛ و5. **ما هو غير مألوف** *non familier*؛ و6. **الجبّار** *invulnérable*. لقد اكتشف أوتو هذه التحديدات المضمرة ووصفها، ولو بدرجات متفاوتة في الدقة. ويتعلّق الأمر بست عقبات يبدو أنها تَحول دون «ترجمة» التجربة داخل لغة أخرى (أي تَحول دون رسم خطاطة schématisation، كما يقول أوتو، وهو يطبق المصطلح الكانطي بطريقة خاصة غير أرثوذوكسية). ولو كان الأمر كذلك، لكانت ظاهراتية المقدس مجرّد قول شارح لا يستوفي حق

(9) للاطّلاع على معالجة هايدغر للترجمة بما هي مشكلة فلسفية، ولمعرفة الصلة بسؤال المقدس، ارجع إلى كتاب فون هيرمان:
Friedrich-Wilhelm von HERMANN, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»*, Frankfurt/M, Klostermann, 1994, p.307-323.

تجربة موقوفة على خاصة الخاصة من المتديّنين ذوي الفطرة الفائقة. لكن، هل هذا بالتحديد ما يقوله أوتو؟

ما لا يجوز مسّه: الحرام والأخّاذ.

غالبًا ما يُطابَقُ بين المقدّس وما لا يجوز مسّه داخل تجربة المقدّس الموغلة في القدم، كما أوضح بينفنيست ذلك في البحث الميداني الذي أنجزه في معجم المؤسسات الهندو ـ أوروبية. إذ نجد مفردتين مختلفتين للإحالة على مفهوم «المقدّس» داخل كلّ اللغات الهندو ـ أوروبية تقريبًا، وهو يضمر في الوقت نفسه «ما هو محمل بالحضرة الإلهية» و«ما هو محرّم على الإنسان لمسه»(10). وإذا ما كانت الأولوية للمظهر الأخير (لا ينبغي مسّي!) «*Noli me tangere!*»، فإنه يُضَحّى بالموضوع المقدس، أي إنّ استعماله قد أصبح خاصًا بالآلهة ومتحرّرًا من قبضة الإنسان. وكلّ اتصال، سواء أكان إراديًا أم غير إرادي، مع الشيء أم مع الشخص المقدّسين، يعادل ارتكاب خطيئة من الخطايا ويتطلّب أعمال تكفير وتطهير مناسبين. وقد أبرز بول ريكور في رمزية الشرّ أنّ هذا الصنف من تخطّي الحدود يجد التعبير عنه ـ أي ترجمته ـ في رموز النجاسة.

لكن، منذ زمن هذا المستوى يطرح السؤال المتعلّق بمعرفة مدى إمكان عزل هذه الدلالة المقولة بالسلب. لا يبدو الأمر كذلك: «ما هو محمّل بالحضرة الإلهية». ولا يضمر هذا العبء الثقيل للمقدس، الذي تفصح عنه المفردة الكتابيّة في العهد القديم *kabod* (المجد) (Gloire)، معنى ما يحظر لمسه فحسب، بل يتضمّن كذلك على نحوٍ إيجابيٍّ معنى «الأخّاذ» الذي يأتي ليسيطر على العباد بطريقة عنيفة أحيانًا. ويظلّ الحضور الإلهي على الدوام حضورًا ديناميًا وفعالًا، ومسيطرًا إن جاز القول، بما يعني أنه حضور يحوّل ويغيّر. وهذا ما يجعل هذا الحضور مقلقًا جدًا: فقد يتمثّل الرعب الحقيقي في الوقوع بين يدي الإله الحيّ.

---

(10) Emile BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t.II, Paris, Éd. de Minuit, 1969, p.179-207.

ما لا يوصف ineffable: غياب الكلمات ووفرة الأسماء.

تُحيلنا الدلالة الثانية المقولة بالسلب مباشرة على معضلة إيجاد مفردات مناسبة للحديث عن الظاهرة. ولن نجد حرجًا في تطبيق الجملة التي اختتم بها هوسرل الفقرة 36 من **دروس في ظاهراتية الوعي الباطني للزمان** على «المقدّس»: «لا نجد المفردات لقول كل ذلك». ولن نجد صعوبة في تتبع أصداء هوسرل في فقرات كثيرة من البحث الميداني الذي أنجزه أوتو. لذلك، كان «الشعور بحالة المخلوق» «لا يمكن وصفه»، في الأقل ما دمنا لا نستطيع الكشف عنه بمفاهيم عقلانية (H, 10; 24). وليس الأمر على خلاف ذلك في مفهوم «**السرّ المهول**» «*mysterium tremendum*»، الذي يواجهنا مباشرة «بسر مهول لا يمكن وصفه، ويتجاوز كلّ المخلوقات». (H, 14; 28). وتفصح كلمة سرّ *mysterium* عن الخاصّية السلبية المتضمّنة في الظاهرة: إذ يدخل في مجال «السرّ» كلّ ما لا يصل إلى عتبة الفهم والاستيعاب، وهو ما يستمرئ أوتو التعبير عنه بأساليب مختلفة ترصّع الكتاب، كقوله: «ما لا يتجلّى لنا وما لا نتصوّره وما لا نفهمه، وما ليس عاديًا ولا هو مألوف» (H, 14; 28) لكن ذلك لا يمنعنا من أن نكشف فيه عن «خاصّية إيجابية مطلقًا» (H, 14; 28).

ولعلَّ حظر النطق بالاسم الإلهي، وهو ما يؤدّي دورًا حاسمًا في التقليد اليهودي، يزوّدنا بشاهد لافت في هذا الشأن. إذ يفترض هذا الحظر فكرة أن أية تسمية تعادل الاستحواذ والتملّك، أي إنّه يفترض نزع طابع القداسة ولا يحترم غيرية «الآخر المطلق». من هنا يأتي التمييز الجوهري الذي يجد مصدره في سفر الخروج 3، 15 بين **أسماء الله وصفاته** *(haskaret ha shem)*، والاسم العلم الذي يتفرّد به *(shem)*، وهو ما نجد صداه في أعمال ليڤيناس.

وبالرّغم من اختفاء أيّ أثر للشعور الأصلي بالرهبة الذي توحي به الألوهية عند أوتو في الشعور المسيحي بقداسة الله، لا تزال الرهبة الصوفية مستمرة. إذ «لم يعد 'الأسر الأخاذ' شيئًا يذهلنا، لكنه يحتفظ بطاقة يعجز اللسان عن قولها، وهي الطاقة التي تستحوذ علينا» (H, 19; 34). ويقصد أوتو بالسرّ «كلّ ما هو غريب وما يتعذّر فهمه وتفسيره» عمومًا (H, 30; 46). أليست اللغة عاجزة عن إيجاد الكلمات لقول خبرات معيشة كهذه؟ في هذه الحالة، من الواجب أن نقول

في حق تجربة المقدّس ما يقوله هايدغر عن القلق angoisse: «إنه يخرسنا»[11]. ويورد أوتو نفسه بعض الآيات من إنجيل مرقس، التي ينتقل فيها الاستغراب أمام معجزات السيد المسيح إلى «الذهول»، أي إلى رهبة تشلّ الأعضاء.

وتتضمّن لغة المتصوفة الوافدة من العالم بأسره إحالات كثيرة على أن الاصطدام بالمقدّس يُخضع مخزون اللغة الإنسانية لامتحان عسير. لكن هذه الصعوبة المتعلّقة بقول «الآخر المطلق» لا تعني بالضرورة أن القول الفصل سيكون من نصيب الصمت المطبق. فقد يتفتّق ذهننا عن آليات تعبير تسمح بالانتقال إلى الحدّ الفاصل نفسه.

وإذا ما نظرنا إلى ملحوظات أوتو من منظور أقرب إلى المنظور الهيرمينوطيقي، فستدعونا آنذاك إلى التفكير في مشكلة ترجمة النصوص «المقدّسة»، وهي مشكلة لها أثرٌ مهمٌّ في التفكير الهيرمينوطيقي المعاصر[12]. والسؤال المطروح يتعلّق بمعرفة مدى قبول بعض النصوص، التي تُعَدّ «مقدسة» في صلب تقليد ديني معيّن، الترجمة إلى لغة «دنيوية»، أو تأويل كلّ فعل ترجمة بالضرورة إلى خطوة أولى على طريق نزع القداسة. أمّا ما يتعلّق بالكتاب المقدّس في عهده القديم، فقد حلّ مترجمو المتن السبعيني Septante المشكلة (بعبقرية كبيرة).

ولا يعني ذلك أبدًا أن المشكلة قد اختفت نهائيًّا، كما يشهد على ذلك التردّد الذي كان يدهم كلًّا من روزنتسفايغ (Rosenzweig) وبوبر (Buber)، في اللحظة التي باشرا فيها مغامرة ترجمة الكتاب المقدّس العبراني إلى الألمانية.

---

(11) Martin HEIDEGGER, «Was ist Metaphysik?», *Wegmarken*, Ga 9, p.112.

(12) ارجع إلى المراجع الآتية لمعرفة المشكلات التي تطرحها ترجمة الكتب «المقدسة»:

Walter BENJAMIN, *L'Homme, le langage et la culture*, trad. M. de Candillac, Paris, Denoël, 1974;

Antoine BERMAN, *L'Epreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, 1984;

George STEINER, *After Babel, Aspects of Language and Translation*, Oxford, Oxford University Press, 1975 (trad. L. Lotringer, P.-E. Dauzat: *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*, Paris, Albin Michel, 2ᵉ éd. (1998);

Henri MESCHONNIC, *Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999.

فكلّما تعلّق الأمر بترجمة نص «مقدّس» إلى لغة أخرى، اصطدم المترجم بعقبات ذات صلة بظاهراتية المقدّس، وكان عليه مواجهة ضرورة عدم الخلط بين «قداسة» النص وتقديس لغة بعينها وتمثّلاتها الثقافية المضمرة فيها. وعندما نتبنّى فكرة تزعم أننا نجرّد النص من قداسته كلما بادرنا إلى ترجمته إلى لغة أخرى، نجعل النص بمنزلة علبة سوداء معتمة تمامًا.

المقلق والمطمئن: لا قياس لوجود الفارق *L' Incommensurable*.

يمرّ الطريق الثالث الذي يقود إلى ظاهرة المقدّس عبر التقابل بين الغربة والألفة، عبر الجدلية التي تحمل المقابلين الألمانيين: *heimlich-unheimlich*. إذ يُعلَنُ سلفًا عن الموضوع من بداية الكتاب المأخوذ من كتاب **فاوست**» لـ غوته.

الرهبة أسمى جزء في الإنسان
ولو أنّ العالم قد أوحى إليه بمدى غلاء هذا الشعور
يحسّ مأخوذاً في أعماقه بالمقلق

إذ تتضمّن هذه الأبيات ثلاث مفردات، تكشف كلٌّ منها عن تجربة محدّدة للمقدّس:

1. فالمفردة الأولى هي **الرهبة** *(Schaudern)* التي تجعلنا نرتعش أمام «الآخر المطلق». إذ يجعل غوته الرهبة، على نحو ما فعله أوتو على منواله، «أسمى ما يتوفَّر عليه الإنسان». ولعلّ أقل ما يمكن قوله عن هذه الأطروحة هو أنها ليست بديهية. فإذا ما اكتفينا بمثال ليڤيناس، تبيّن لنا أنه يَعُدّ **المهول المرعب** *tremendum horrendum* أدنى، لا أسمى، ما يتوفَّر عليه الإنسان.

2. المفردة الثانية هي *Ergriffenheit* وتعني تجربة «سلب الإرادة» والانخطاف حينما لا يصبح فيها الإنسان سيّد نفسه.

3. تطرح المفردة الثالثة مشكلاتٍ أكبر على عاتق المترجم الفرنسيّ، بما يُشير إلى وجود مشكلة فهم مضمرة. ويجب مقاومة الحلول السهلة التي تنبني على استعمال ترجمة «l'énorme» في الفرنسية. فالمهمّ في الأمر ليس هو الشعور بأننا أمام عظمة تتجاوز كلّ معايير القياس المعروفة («الجليل»

«sublime» على وفق الاصطلاح الكانطي)، بل هو كون ما يقع لنا يجعلنا نسير على غير هدى. ويجب أن نَعُدَّ السابقة -un في مفردة *ungeheuer* سابقةً تفيد السلب: بما يفيد المقلق الذي يُعارِضُ المألوف المطمئن.

ويلجأ أوتو كذلك إلى المصدر «الاستغراب» *Befremden* للإحاطة بـ معنى الغربة المخصوصة التي نواجهها في هذه الحالة. إذ إن «الآخر المطلق» يجعلنا غرباء عن أنفسنا. ويجوز لنا القول إن المقدّس يؤدّي إلى «اغترابنا عن أنفسنا» «aliène» بالمعنى الحرفي للكلمة. إنه «ما هو غريب وما يثير استغرابنا [*das Fremde und Befremdende*]، أي ما يوجد بصورة مطلقة خارج الأشياء المعتادة والمفهومة والمعروفة، و'المألوفة' عامة» (H, 31 ; 46). وما هو محير ولا يبعث على الأمان لا قياس له، فهو، لذلك، يتجاوز الحدود المعلومة.

ويقول غوته في إحالة لأوتو: «لا يوجد شيء نقارنه به». ولا تقبل اللغات التاريخية هي أيضًا مقارنة، بمعنى من المعاني، ما دامت تضمر «رؤية مخصوصة للعالم» كما يؤكّد همبولدت. ومع ذلك، لا نجد لغة نعجز عن ترجمتها تمامًا!

وما يصدق على اللغة يصدق على ظاهرة المقدّس. وبالرَّغْم من أنه لا يكفّ عن استدعاء مظهر ما لا يوصف، يثير أوتو أشكالًا من التوافق والمماثلات بين دائرة المقدّس وبعض مجالات التجربة الأخرى التي يخصّها بفصل كامل. ويسمح له ذلك بموازنة الكفة الأخرى التي تلحّ بطريقة أُحادية على خاصية تجربة المقدّس التي لا تقبل القياس. فسيصبح المقدّس الذي لا يقبل المقارنة البتّة، بهذا المعنى، متعاليًا على الفهم و«غير إنساني». والحال أن الشعور بالمقدّس، بالرَّغْم من كلّ ما يقال عن أصالته المتميّزة كيفًا من كلّ التجارب الأخرى، لا يملك أن يشكل دائرة معزولة تمامًا عن العواطف والانفعالات الأخرى. ومن هنا تأتي ضرورة الاهتمام بأشكال التوافق والمماثلات القائمة فعلًا بين الشعور بالمقدّس وحقول التجربة الأخرى.

ويتتبع أوتو ثلاث مماثلات ممكنة تستحق كلّ واحدة منها مناقشة عميقة: الشعور بالجليل والجنس والموسيقى. إن قياس المماثلة الذي يقدّمه تباعًا على أنه «شديد الوضوح» (H, 56; 72) وعلى أنه «انعكاس ذابل»: المماثلة القائمة بين

الشعور «الدِّيني» بالمقدّس والشعور «الجمالي» بالجليل عند كانط، هو قياس المماثلة الذي يوجّه جزءًا كبيرًا من تأمّلاته. وبالرَّغْم من أننا نمتنع عن أيّ خلط بين الظاهرتين الدِّينيَّة والجمالية، يمكن القول إنّ قياس المماثلة يمدّنا بإمكان تقديم جواب إيجابي للسؤال المتعلّق بمعرفة مدى كون بعض المشاعر الأخرى غير الشعور بالألوهي قادرة على «ترجمة» تجربة المقدّس.

وقد يطلق الشعور بالجليل، بشروطٍ معينة، عنان الشعور بالمقدّس(*). ويوجد «انتقال» متدرج من تجربة إلى أخرى: «بفضل هذا التشابه، يلتحم مفهوم الجليل بمفهوم الألوهي ويصبح بذلك قادرًا على إثارته وعلى أن يصبح موضوع إثارته: إذ يميل كلا المفهومين ميلًا طبيعيًا إلى «الانتقال» إلى الآخر وإلى أن يحمل إليه أصداءه» (H, 57;73). أليست هذه هي «الترجمة» التي ينجزها ريلكه (Rilke) في الأبيات المشهورة للمرثية الأولى من مراثي دينو *Elégies de Duino* حيث يثير الجمال الساحر للملاك؟:

إذ إن الجميل ليس شيئاً آخرَ
غير بداية مرعب لا نزال نحتملها
وهو ما يثير إعجابنا، لأنه مطمئنَّ النفس يسترخص اللجوء
إلى تحطيمنا(13).

إن هذا الانتقال ليس عبورًا متسترًا، بل يتعلّق الأمر بنقلة كيفية حقيقية. ولا يتعلّق الأمر عند أوتو بمجرّد تحوّل بسيط في الشعور إلى شعور آخر، لأن الأمر سيبدو كما لو كان تحوّلًا جوهريًا من نوع إلى نوع آخر مغاير له، وتحوّلًا شبيهًا بتحوّل المعادن الخسيسة إلى معادن ثمينة كالذهب، وسيبدو الأمر كما لو كان

(*) يفرّق كانط بوضوح بين الجميل das Schöne والجليل das Erhabene على التوالي في الجزأين الأول والثاني من كتابه نقد ملكة الحكم: *Kritik der Urteilskraft*, Suhrkamp 1990. ويفرّق كانط بوضوح بين الجليل في الرياضيات والظواهر الطبيعية، لكنه يقف عند الجليل في الطبيعة بصفتها قوة قاهرة، كما يظهر ذلك في العواصف والبراكين وهدير البحر، وما إلى ذلك. [المترجم]

(13) «Car le beau n'est rien d'autre/ que le commencement de terrible, qu' à peine à ce degré/ nous pouvons supporter encore; et si nous l'admirons/ et tant, c'est qu'il dédaigne et laisse/ de nous anéantir» (trad. A. Guerne, Paris, Éd. du Seuil, 1972).

خيمياء alchimie سيكولوجيَّة (H, 58 ; 74). ولا يكفي وضع الأصبع على بعض الانفعالات الجمالية بغية تحويلها إلى ذهب المقدّس، على خلاف ما يوحي به بعض أرباب فلسفة اللاهوت. ولا يطرأ تحوّل على المشاعر نفسها، بل الذات الحاملة للخبرة هي التي تتحوّل. ويفترض أوتو في خضم مساجلاته ضد مذهب التطوّر أن الشعور بالجليل لم يشرع في التميّز من الشعور بالألوهي إلّا في مرحلة متأخرة من مراحل تطوّر الإنسانية.

وتدعم الإشارة إلى مذهب كانط في **الخطاطة المفهومية** schématisme الانطباع الذي مفاده وجود صلة وثيقة بين الشعور بالمقدّس والشعور بالجليل. وكما أننا نحتاج إلى «ترجمة» مقولة العلّية داخل خطاطة مفهوم الزمان [schème temporal] القائمة على توالي حدثين، لا تختزل «الصِّلة الوثيقة» بين المقدّس والجليل مجرّد وجود ترابط بسيط بين انطباعين في النفس؛ بل بعكس ذلك، يجب عَدُّ الجليل «خطاطة مفهومية» للمقدّس. والمؤسف حقًا هو أن أوتو لا يحدِّد بدقّةٍ المعنى الذي تحتمله لديه مصطلحات «المقولة» و«الخطاطة المفهومية» و«المفهوم» في هذا السياق.

إن تحليله لطرائق التعبير عن الألوهي يستحقّ عندنا عناية خاصة. إذ يستبعد أوتو نهائيًا إمكان نقل التجربة نقلًا مباشرًا من حال إلى حال، لأن ذلك سيفترض أن تجربة المقدّس قد تقبل التعليم والتعلّم على شاكلة المعارف والمهارات التقنية. وقد توجد مدارس اللاهوت والشريعة ومعاهدهما، لكن لا يمكن وجود مدارس متخصّصة في المقدّس، كما لا يمكن وجود مدارس في «الأخلاق» كما كان أرسطو على علم بذلك. إذ لا يمكن تعليم «الحكمة العملية» *(phronèsis)*، بل يجب ممارستها داخل المقام *in situ*. وتكتسي المسمّيات السلبية للمقدّس («ما لا تصلُ إليه الأبصار» و«ما يعجز اللسان عن قوله» و«ما لا يمكن الاقتراب منه») قيمة تنبيه: إذ تستدعي هذه المسمّيات ما كان يدعوه شلايرماخر «ملكة الفراسة» (H, 73 ; 197) التي يقارنها بالتذكّر الأفلاطوني، وكذلك أيضًا «بالشهادة الباطنية التي تُدلي بها الروح».

وبالرّغم من أن «مَلَكة الفراسة» موجودة في أعماق كلّ إنسان في صورة استعداد، يؤكّد أوتو تأكيدًا أقوى من تأكيد شلايرماخر أن تلك الفراسة لا تتحقّق

إلّا في كائنات استثنائية و«مصطفاة». ويلوح كما لو أن مَلَكة تحصيل حدس المقدّس خاصة بنخبة قليلة من «الموهوبين» القادرين وحدهم على الرجوع إلى المقام «المقدّس»، بصفته شرطًا أوّليًا لفهم التجربة.

ولو كان الأمر كذلك، لصدق في حق التوسل «بالمقدّس» و«ببداهته» التي لا يرقى إليها عامة البشر ما وجهه نقد سقراط إلى مؤوّل الإشارات الإلهية في **محاورة إيون** *Ion*: فهو أيضًا يكتفي باستدعاء «الهبة الإلهية» الخاصة بتأويل الإشارات الإلهية «*l'hermeneia*» الذي نِيطَ به، دون أن يكون مؤهّلًا مع ذلك لتبليغه في شكل دروس أو تعليم. ويتبيّن من خلال ذلك مدى ما تُعَدّ به الأسئلة التي تطرحها المقاربة التي يقترحها أوتو بشأن المقدّس مُثقلة بالرهانات الهيرمينوطيقية، وهي التي سنستأنف الحديث عنها في القسم الخامس.

وبالرَّغْم من أن أوتو يبطل إمكان الانتقال المباشر من حال إلى حال، يتصوّر مع ذلك فرضية الولوج غير المباشر إلى المقدّس، وهو ولوج يلتمس طريق «المشاعر التي تنتمي إلى جنسه وتشبهه داخل المجال الطبيعي» (H, 81; 99). وهو لا يقتصر على عَدّ هذه الطريق معبدة، بل يضيف أنه لا مندوحة عنها، ما دام الوعي الدِّيني نفسه قد سلكها مرات متعدّدة. لذلك، إذا ما رجعنا إلى المراحل البدائية، فسنكتشف أن كلّ ما هو مخيف ومُفزعٌ ومهول داخل الطبيعة قد يتحول إلى أداة تعبير غير مباشرة عن المقدّس (ونحن نتذكّر هنا البشاعة الشيطانية لبعض الأقنعة الإلهية).

ويبرز أوتو أن الشعور بالجلال الأخلاقي، في المراحل التي هي أكثر تطوّرًا من مراحل الوعي الدِّيني، يمثل أفضل منطلق، كما تشهد على ذلك رؤيا النبي أشعيا التي حسمت في أمر بعثته. بهذا المعنى، تسمح ظاهراتية المقدّس بخلع معنى جديد على تعريف هيغل للديانة اليهودية بصفتها «ديانة الجليل».

وتمدّنا المعجزة، التي هي بمنزلة «طفل الإيمان المدلّل»، بالمظهر الطبيعي «للسرّ» mystère أو *mirum* بالمعنى الحرفي للكلمة. وكلما كنا متحيّرين أو منبهرين في التجربة الطبيعية أمام ظاهرة ما (كانبهار موسى أمام غرابة ظاهرة العوسج الملتهب)، سِرنا في طريق المقدّس، شئنا أم أبَيْنا. «والواقع أنّه لا شيء داخل مجال المشاعر الطبيعية، يمتلك مثل هذه المماثلة الطبيعية بين الشعور

الدِّيني وما يتعذّر قوله والتعبير عنه وبين الآخر المطلق والسرّي، وإن كانت مماثلة «طبيعية» خالصة، غير الظواهر البعيدة عن الفهم والخارجة عن العادة والملغزة، بصرف النظر عن الصور المتباينة التي تظهر بها أمامنا» (H, 82-83; 101). ويتعزّز هذا التماثل بالأطروحة الآتية: «إذا كان بالإمكان إثارة المشاعر المتصلة بالألوهي بفضل أشياء طبيعية تشبهه ويمكن نقلها إلى تلك، فسيتحقّق الأمر كذلك هنا» (H, 83; 101).

لكننا نستطيع كذلك أن نقرأ المماثلة على نحو مقلوب من خلال رمز الإفراط وعدم التشابه. وحتى إذا لم يكن من حقنا اختزال السرّي بحقٍّ في مجرد ما يتعذّر فهمه، فإن تعبيرات غير مفهومة نحو «*Kyrie eleison*» و«*Alléluia*» و«*Séla*» وما إلى ذلك، قد تحتمل منزلة اعتبارية سامية تجعلها رموزًا تدل على عمق المقدّس نفسه (H, 84; 102). فهنا كما في بقية الأماكن الأخرى، يصعب البتّ في الحدود الفاصلة بين وجود «عالم الأسرار» و«التغليف بطابع سرّي»، كما تشهد على ذلك المساجلات المحمومة المتعلّقة باللغة «المقدّسة» أو اللغة «القومية» في مختلف الديانات.

لكن ما معنى المماثلة الثالثة التي يسلّم بها أوتو، دون أن يقف عندها: الصّلات بين المقدّس والجنس؟ وما الشروط التي تجعل الجنس ينتج «المقدس»؟ يكفي إلقاء نظرة على تاريخ الديانات لتظهر أهمية المسألة. ويسجّل أوتو بنوع من التسرّع الفرق بين المجالين، من خلال التفريق بين نمطين من اللّاعقلانية: لاعقلانية ناجمة عن تفريط، تشهد عليها الدوافع الجنسية المستثناة من مملكة العقل، ولاعقلانية ناجمة عن إفراط، وهي لاعقلانية الألوهي الذي يتجاوز العقل.

وبصرف النظر عن مدى شرعية هذا التفريق، ولاسيّما في تحليل بعض أشكال التجربة الصوفية، يبدو لي أنها تستجيب بصعوبة للمعطيات الثابتة في تاريخ الديانات، وهي معطيات تثبت أن الصلة بين الألوهي والجنس صلة لا تقل حميمية عن الصلة التي بين الألوهي والجليل. والغريب في الأمر هو أن أوتو، عند وضع الفهرست الخاص بوسائل التعبير

عن المقدّس، لم يشر إلى أن الجنس بالذات في أكثر من مرة هو الذي يمدّنا بالخطاطات المفهومية التي تسمح «بترجمة» **الألوهي**، أي تسمح بالارتقاء بتجربة الألوهي غير المفهوم بذاته إلى عتبة الفهم، كما تشهد على ذلك الشروح الكثيرة التي وضعها المتصوفة لنشيد الأناشيد Cantique des cantiques. وقد يكون من المفيد تمييز مستوى ما ـ تحت ـ العقل من مستوى ما ـ فوق ـ العقل، لكن هذا التمييز قد يحجب عنا واقعًا مفاده أن عددًا كبيرًا من محمولات المقدس، مثل محمولي **المهول والجذّاب** (*tremendum fascinosum etc.*)، قد تنتقل بيسر إلى ظاهرة الجنس.

ما يتعذّر بلوغه: «المقدّس والدنيويّ».

إن التحديد الرابع المقول بالسلب ذو صلة بأنماط الولوج إلى المقدّس، وهو يمثّل مسألة حاسمة في عينَي فيلسوف الظاهراتية. ويبدو الأمر كما لو أننا نواجه «منطقتين» تخضعان لمبدإ: لا قياس مع وجود الفارق. فمن جِهة، نجد مجال **الدنيويّ** *profane*، حيث نشعر بحقٍّ أننا في «عقر بيتنا» تحيط عيوننا فيه بكل شيء؛ ومن جِهة أخرى، نجد مجال «المقدّس» وموطن «**الآخر المطلق**»، وهو مجال نقبل المجازفة بولوجه على وفق شروط معيّنة. «يسكن اللّه داخل نور لا يمكن بلوغه»: وإنّ جزءًا من تعذّر الولوج كذلك تتّصف به بيوت الله البشريّة وأسوار المعابد والردهات المقدسة، وما إلى ذلك. ولا يمكن الولوج إليها إلّا بناء على شروط محدّدة وأخذ الاحتياطات الكافية، كما يشهد على ذلك مثال موسى الذي خلع نعليه للاقتراب من العوسج الملتهب. هكذا، نشهد التفريق بين فضاءين مختلفين كيفًا، وهو التفريق الذي يجعله دوركهايم «سمة مميّزة للتفكير الدّيني: تقسيم العالم إلى حقلين يتضمّن أحدهما كلّ ما هو مقدّس، في حين يتضمّن الآخر كلّ ما هو دنيويّ»(14).

ولا شكّ في أنّنا لا نستطيع النظر إلى كثير من الأمور بمعزل عن الطريقة التي نحدّد بها الفرق والعلاقة بين الفضاءين، وهي المشكلة التي سنعود إليها في

(14) Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, p.50.

الفصل الرابع من هذا القسم. وإذا ما اكتفينا بإبراز تباين المجالين وعدم تشابههما، فسيحظى آنذاك التفريق بين المقدّس والدنيويّ ببعد شبه أنطولوجي. وسيتحوّل مجال المقدّس حينئذ إلى عالم كهنوتي منفصل كلّيًّا وأسمى أنطولوجيًا من «الدنيويّ» إذ يتحوّل فيه كلّ نص وكلّ حرف وكلّ علامة إلى «شفرة» سرية شبيهةٍ بالحروف «الهيروغليفية». وبنحو ذلك يصف عالم متخصّص في الآثار الفرعونية العالمَ المقدّسَ لدى قدماء المصريين، إذ يصفه بأنّه عالَمٌ يمثّل «ملاذًا مقدسًا»[15]. وما دامَ كلُّ تواصل بين المجالين محظورًا وغير وارد، فإن شرعية «الدنيويّ» تظل محايثة له في ذاته.

وإذا ما طرحنا المشكلة من منظور إريك فايل (Eric Weil) في كتاب له عنوانه **منطق الفلسفة** *La logique de la philosophie*، فسنقول إننا لسنا هنا أمام «موقفين» أو أمام شكلين من الوعي فحسب، بل نحن كذلك أمام الاختلاف الأنطولوجي بين «مقولتين». فما في ذهن الوعي الدِّيني والفكر الدِّيني في ضوء مقولة «الله» (أي في ضوء «**الآخر المطلق**»)، لا يصل الوعي الحسي إلى تعقّله إلّا في ضوء مقولة «**الشرط**»[16]. وتعود بنا المناقشات التي لا تنتهي بشأن شروط إمكان «الدهرنة» «sécularisation» ومخلّفاتها أو بشأن «الإيمان خارج الديانات»، على منوال ما يفعله ديتريش بونهوفر (Dietrich Bonhoeffer)، بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى المشكلة نفسها.

ما يتعدّى حدود الفهم: اللّاعقلي والمفرط في عقلانيته.

تتقاطع مشكلة إمكان ترجمة المقدّس أو عدمه داخل لغة أخرى في قسم كبير منها مع مشكلة العلاقة بين العقلاني وغير العقلاني، وهي المشكلة التي ينظر فيها أوتو ابتداء من الفصل الأول ويستأنف النظر فيه في الفصل الحادي عشر. وكان يرى أن لا معنى للمهمّة الموروثة عن شلايرماخر (مساعدة الدِّين على أن يكتسب وعيًا واضحًا لذاتِهِ) إلا إذا سلّمنا بأن «الدِّين لا ينحصر في ألوان تعبيره العقلانية» (H, 4; 18). وحتى إذا كان الوعي الدِّيني الحديث يفضّل

---

(15) Jan ASSMANN, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Munich, Vienne, Hauser, 1996.

(16) Eric WEIL, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2e éd. 1967, p.175-231

المحمولات العقلانية أو المفهومية التي تقال عن الألوهية، فإنّ هذه المحمولات لا تستغرق جوهر الألوهية وحسب، بل إنّ الواقع غير العقلاني هو مرجعها ومجال صلاحيتها (H, 2; 16).

إن وجه الصعوبة هو أننا لا نعرف الأواصر التي تصل غير العقلاني بالعقلاني. وعندما عَدَّ المترجم الفرنسي لفظ «non rationnel» هو المقابل الفرنسي للفظ الألماني *irrational*، إلّا في الفصل الحادي عشر، حيث يترجمه بلفظ «irrationnel»، فذلك علامة على المعضلة التي تفرضها تحليلات أوتو علينا. وعندما نفحص طريقة عمله من قرب، نكتشف أنها طريقة جدلية تمامًا. فمن جِهة، يؤكد أفضلية الخطاب العقلاني والمفهومي المتعلّق بالألوهيَّة؛ لكنه يرى، من جِهة أُخرى، أن الافتقار إلى بعض العمق هو ثمن أيّ تقدم في الدقة المفهومية والوضوح العقلاني.

فالمشكلة هي ضرورة تحصيل مفهوم **إيجابي** لِلّاعقلانيِّ الذي لا يمكن تسويته بأشباح باطنية، أي «بما لا شكل له وبما لا يخضع حتى الآن للمراقبة العقلية، وبما يتمرّد على التعقّل داخل حياتنا الغريزية أو داخل آلية العالم» (H, 75; 93). ويكتشف أوتو، معتمدًا على غوته (Goethe)، إمكان إيجاد مفهوم إيجابي داخل اللغة، وهي لغة مجهّزة للحديث عن «الحدث الغريب الذي يستثني العمق الذي يفصح عنه من تأويل العقل الفاهم» (H, 76; 93)، دون الوقوع في حبائل الباطنية الظلامية.

ونحن هنا نطرح تساؤلًا مختلفًا تمامًا لنعرف: هل كان أوتو، في وصفه للمقدّس، قد نجح دائمًا في تجاوز الثنائية التي يفنّدها عندما يقول: «نسمّي 'عقلانيًا' في فكرة الألوهية ما نستطيع إدراكه بوضوح بعقلنا المفهومي، وما ينتقل إلى مجال المفاهيم المألوفة لدينا التي تقبل التعريف. ونقرّر من جِهة أخرى أننا نجد في درجة أدنى من مرتبة الوضوح المفهومي مجالًا سريًا ومعتمًا يتمرّد على فكرنا المفهومي، وإن كان قريبًا من مشاعرنا، وندعوه لهذا السبب 'لاعقلانيًا' «irrationnel» (H, 76; 93).

ويظهر المقدّس هنا كما لو كان في مستوى درجة ثانية من اللّاعقلانية، بالمقارنة بالشعور بالفرح. فربّما لا أعلم حقيقةً ما الدواعي الواعية أو غير الواعية

التي تجعل مزاجي رائقًا من شدة الفرح ؛ لكن ذلك لا يمنعني من إيجاد الكلمات المناسبة للتعبير عن مكنوناتي. وحالما أجد الكلمات المناسبة «لقول المقدّس»، يتبدّد الانطباع الذي يفيد أننا نواجه واقعًا يتعدّى حدود الإدراك. وليس الأمر كذلك مع الشعور بالسعادة الذي تمدّنا به تجربة المقدّس الذي ندركه من زاوية الساحر الخلّاب *fascinosum*: «إنه يتمرّد على كلّ ألوان الكلام *dicibilité* بصفته 'الآخر المطلق'» (H, 76; 94).

ومرّةً أخرى، يبدو أن المفهوم السالب للمقدّس، هو الذي يرجح في النهاية. ويقترح علينا أوتو نفسه مخرجًا من هذا الخيار الصعب من خلال التمييز بين 'التأويل *deuten*' و'التلميح *andeuten*'. فإذا كانت طبيعة الموضوع الذي يتيح لنا السعادة ونمطه يتمرّدان على الفهم العقلي *(begreifendes Verstehen)*، فإننا نتوفّر مع ذلك على «(تقسيم الرموز الموسيقية) *(Notenschriften der deutenden Ideogramme)*. ولهذه «العلامات» دلالة محض مقارِبة: signfication purement asymptotique: «لا يتعلّق الأمر بعقلنة اللّامعقول، وهذا أمر متعذّر، بل يتعلّق بوضع اليد عليه وضبط عناصره، ويتعلّق الأمر بعد ذلك بمواجهة هذيان «المذهب اللّاعقلاني» الحالم بواقعية 'مذهب سرّي'» (H, 77; 95)، وهو الأمر الذي يستدعي، على نحوٍ ما، «تحويله إلى لحن موسيقي»، كما أجاد الموسيقار باخ فعل ذلك في معزوفته «*Kantatenwerk*».

وتُثبِتُ هذه السطور بكل جلاء، في الأقل من حيث القصد، أن أوتو لم يكن يسعى قطّ إلى تكريس اللّاعقلانية والإشراق على نحو ينبنيان فيه على الهذيان *Schwärmerei* الدِّيني. وغالبًا ما أُوخِذَ بالمبالغة في تأكيد الجوانب غير العقلانية في تجربة المقدّس. وبالرَّغْم من أن الصياغات التي يستعملها، في غير مرة، ملتبسة، علينا ألّا ننسى أن غوته، الذي اقتبس منه ديباجة الكتاب، يمده بمبدإ توازن ناضج بين المكوّن اللّاعقلاني والمكوّن العقلاني في تجربة المقدّس: «يوجد فرق كبير بين أن تبتعد عن النور لتغوص في الظلمات، وأن تتخلّص من الظلمات لتتّجه إلى النور. ففي الحالة الأولى، عندما لا يصبح الوضوح مناسبًا لي، أبحث عن إحاطة نفسي بوشاح الظل. وفي الحالة الثانية، عندما أقتنع بأن الوضوح le clair يقوم على قاعدة يصعب استكشافها، ويصعب نتيجة لذلك الارتقاء به إلى عتبة اللغة، أجتهد في استمداد أكبر قدر من المدد

منه» (H, 77; 95). وفي أيامنا هذه، حينما يستحبّ روح العصر في أكثر من مرة التزوّد بزاد الظلام، وهو يلتقط الأمواج الطويلة التي تبثّها مذاهب روحانية مثل مذهب **العصر الجديد** *new age*، يجب مَسحُ الطاولة والتفكير في هذه العبارات بأدوات جديدة(*).

قانون المتوازيات: عادات المنهج المقارن وتجاوزاتُهُ.

ما العلاقة التي تصل بين هذه الظاهراتية الابتدائية الخاصة بالمقدّس وتاريخ الديانات؟ يقدّم أوتو جوابًا أوّليًا في الفصل الثالث والعشرين، حيث يناقش العلاقة بين **القَبْلية** الدِّينيَّة والتاريخ، في إطار مشكلة المقدّس، بما هو مقولة مؤسِّسة للدِّين، ويناقش تجلّياته المختلفة في التاريخ. إذ ينطلق من المبدإ الآتي: «من يريد تاريخًا للروح يحتاج إلى روح مؤهّلة لذلك، ومن يريد تاريخًا للديانات يحتاج إلى روح مؤهّلة في حقل الدِّين» (H, 203; 230). هذه نسخة جديدة لحكاية يتداولها عدد كبير من فلاسفة الدِّين الذين درسناهم: لا يستطيع تاريخ الدِّين أن يكون سوى تاريخ الروح الدِّينيَّة وتجلّياتها.

ويبادر أوتو إلى دراسة الصور التاريخية للدِّين انطلاقًا من ظاهراتية المقدّس، ومن خلال التبنّي الكامل دون تحفّظ للأطروحة التي تفيد أن مقولة المقدّس مقولة **قبلية** خالصة ومؤسِّسة للتجربة الدِّينيَّة بصفتها تلك. وما دام أن الأمر يتعلّق بمقولة **قبلية** خالصة، فهي تزوّدنا بنموذج قابلية التعقّل modèle d'intellegibilité بغية دراسة تكوين الدِّين وتجلّياته التاريخية. إن مقولة المقدّس ملزمة حلَّ مشكلة صحة هذه الديانة أو تلك بناء على معايير دينية محدّدة، لا بناء على مجرّد وجود قاسم مشترك فقط. ولا يوجد معيار تقويم محايث آخر غير المعيار الذي تزودنا به ظاهراتية المقدّس: «إن العنصر الأكثر حميمية فيها، وهو فكرة المقدّس نفسها، يستطيع وحده تزويدنا بهذا المعيار. وعلينا أن ننظر في كلّ دين مخصوص معيّن أيَضمَنُ لها حق الوجود أم لا؟ وإلى أي مدى يضمن هذا الحق؟» (H, 200; 228).

(*) يتعلّق الأمر بطوائف دينية شاذة لا تحظى بتأييد علم اللاهوت في الديانات الملهمة، مثل عبدة الشياطين أو الطوائف التي تدعي الجمع بين كل الديانات أو إسقاط الأوامر والنواهي مذهب العصر الجديد new age، وقد تدعو إلى الانتحار الجماعي، وما إلى ذلك. [المترجم]

لقد حاول أوتو التثبّت من وجاهة حدوسه في حقل التصوف المقارن على وجه الخصوص. وهذا ما تبرزه مقارنته بين سانكارا (Çankara) والمعلّم إيكهارت (Maître Eckhart) في كتابه **التصوّف الشرقي والغربي** *West-Östliche Mystik*. هنا كذلك، يُفصح العنوان الفرعي عن هاجسه الفكري الحقيقي: المقارنة والتميز من أجل فهم أفضل للظاهرة الروحية المتميّزة التي يمثّلها التصوف. إذ يرفض أوتو اختزال الظاهرة في رتابة محايدة uniformité neutre من خلال المراهنة كليًّا على طابع الانسجام الذي يميّزها،. ويذكرنا منهج المقاربة الذي يتبناه بمنهج هوسرل الخاص «بالفروق المتخيّلة»: فبدلًا من تفتيت الظواهر المتفرّدة في ليلة مظلمة مشتركة تلازم «التصوف بعامة»، يراهن على مسألة أن «ماهية التصوف لا تنبثق إلّا من مجموع أشكاله المتباينة الممكنة» (MO, 9).

وبالرَّغم من أنه يؤكّد «التوافق الغريب بين الدواعي الأوّلية في العقل البشري»، يرفض رفضًا قاطعًا التسوية بين الانسجام البنيوي في التجارب الإنسانية والرتابة البسيطة، إذ يختزل كلّ شيء في ليل «التصوف بعامة» حينما تحمل كلّ الأبقار ذات اللون الأسود، ومنها «البقر المقدّس»! ويقرر أوتو أن ماهية التصوف لا تنبثق إلّا من مجموع أشكاله المتباينة الممكنة (MO, 9)، بحكم اقتناعه بأن ظاهرة روحية كالتصوّف تمدّنا «بتنوّع من الأنماط التي لا تقلّ في غناها عما تشهده المجالات الروحية الأخرى من غنى» (MO, 14). لكن هذه التباينات أنفسها لا تظهر إلّا لمن يعزف عن اختزال هذين المتصوفين الكبيرين في «نسقهما الميتافيزيقي»، فضلًا عن أنهما كانا مفكّرين كبيرين. وتتجلّى أصالتهما في مستوى آخر: أصالة البحث عن وحدة تجمع بين الكينونة نفسها والخلاص، بحيث إنّ مبحث الوجود ontologie ومبحث الخلاص sotériologie يفقدان الحدود الفاصلة بينهما.

«الألوهي» المطلق: تفرّد المسيح.

هل تنصف ظاهراتية المقدّس خصوصية الديانة المسيحية؟ لقد طرح أوتو هذا السؤال على نفسه في الفصول الأخيرة من كتاب المقدّس، حيث يبلور تفكيرًا نقديًا بشأن المقالة الخامسة من كتاب شلايرماخر. إن شلايرماخر، عنده، اكتفى بتحويل المسيح إلى مجرّد ذات حاملة للتألّه، بدلًا من أن يكون موضوعها. وكتاب **المقالات في الدّين** *Les discours sur la religion* وكذلك كتاب عقيدة

الإيمان *La Doctrine de la foi* في جزء منه، يعانيان تحيُّزًا سيكولوجيًا متمركزًا على نحوٍ خاص في الوعي بالذات ليسوع. والسؤال الحقيقي يتعلّق بمعرفة معنى أن يصبح المسيح «تجليًا للمقدّس»، أي أنه الشخص الذي يسمح، انطلاقًا من كينونته وحياته واصطفائه، «بالحدس والإحساس» تلقائيًّا بمملكة الألوهة التي تنكشف» (H, 183; 209). ولا يهم حقيقةً أن تعرف: هل يمتلك المسيح وعيًا للمقدَّس، بالمقارنة بمسألة أن نعرف هل نحن قادرونَ على أن نتعرّف فيه التجلّي الموضوعي للمقدّس، وماذا يعني ذلك بالضبط. كان هذا هو السؤال الشائك المطروح على جماعة الجيل الأول من تلاميذه، إذ كانوا ملزمين «استشعار انطباع المقدّس في حضرة شخص المسيح وعند الاتصال به» (H, 189 ; 216) - وهي تجربة شاقة بكلّ معاني الكلمة - والاطلاع المتدرّج على دلالته.

أما زلنا نتوفَّر، بعد مرور ألفي سنة، على مَلَكة «رؤيوية» divinatoire مماثلة؟ إن بولس، بحسب ما ذكر أوتو، هو الذي يرشدنا إلى الاتجاه الصحيح: فشهادة **الروح** هي ما يسمح بتكرار تجربة الشعور بالألوهي الأصلية للمسيح الذي بعث مرّةً أخرى، لا الاستمرارية التاريخية التي لا انفصال لها في الظاهر. ولا ينفصل المقدس الذي يتجلّى في المسيح عن شخصه وعن رسالته الأصلية: **التبشير** بقرب مجيء **ملكوت الله**. هذه النواة الأصلية للبشارة kérygme المسيحية هي التي تسمح بالاستدلال على التفرّد النوعيّ للعقل المفكر المسيحي: «إن سرّ الحاجة إلى التكفير [expiation] لم يجد تعبيره الكامل ولا العميق ولا القوي في ديانة أخرى غير المسيحية. إذ تتكرّس من زاوية ذلك السرّ على الخصوص أفضلية المسيحية على كلّ أشكال الورع الأخرى، وهذا بالرجوع إلى وجهات نظر من صميم **الدِّين**...، وهي ديانة **أكمل** من كلّ الديانات، لأن ما يوجد في باقي الديانات في صورة استعداد، أصبح فيها **فعلاً متحققًا خالصًا** *actus purus*» (H, 72 ; 89).

وإذا كان معنى الألوهي يتضمّن من وجهة نظر معرفية «قدرة على الرؤيا» مخصوصة، فهذه القدرة هي التي تحمل الناس على الإعلان أمام المسيح: «حقيقة هذا الرجل هو ابن اللّه!»، وهو إعلان يتعرّف في المسيح «الألوهي» *[das Numen schlechthin]*. فبهذا المعنى الضيق تخلع ظاهراتية أوتو دلالة جديدة على المفهوم الهيغليّ المتصل «بالديانة المطلقة». ولا نستطيع أن نفهم أيًّا من مفاهيمه (ملكوت الله والنعمة والفداء والاصطفاء والقضاء والقدر، وما إلى

ذلك) إذا لم نجد فيها ترجمة للقوة المطلقة والعليا للألوهي *Numen*.

«الترجمة»: «الآخر» «Das Andere» (M. L. Kaschnitz):.

قبل أن أبادر إلى طرح أسئلة نقدية، أختم هذه التأملات بقراءة لقصيدة ماري لويز كاشنيتز (Marie-Luise Kaschnitz) التي تحمل عنوان الآخر *Das Andere* والتي وضعت على رأس هذا القسم الثالث. ونقدم هنا ترجمة تقريبية إلى اللغة الفرنسية:

يومًا ما كانت شجيرات الصفصاف
العادية جداً على جانب حظيرة الدجاج
قد احترقت بالنسبة إليّ أنا أيضًا
في مياهي أنا أيضًا كان يسبح
الحوت الأبيض
كنت أسمع العشب وهو ينمو
كان ينمو. كان يغنّي.
مرّة. لا بل مرّات في الغالب،
الأماكن الفاصلة والأيام الجوفاء
كانت لا تزال مشبعة
بالصوت الرخيم
للآخر.

إن الآخر في العنوان وفي البيت الأخير من القصيدة تعبير مجازي شاعري عن تجربة المقدس وعن «موضوعه»، أي عن تجربة «الآخر المطلق». إذ يلمع بريق خارج عن المألوف، يُفصح عن غرابة مقلقة وساحرة في الوقت نفسه في خضم التجربة العادية واليومية، وألفتها المريحة. ونجد ثلاث صور بمرجعيات مختلفة تتناول غيريّة «الآخر». الصورة الأولى هي صورة الأشواك saules المشتعلة، وهي تلميح إلى تجلّي المقدّس hiérophanie الخاص بالعوسج الملتهب buisson ardent، كما يتبيّن ذلك من القرابة الدلالية بين شجرات الصفصاف *buisson de saules*، وعوسج الشوك buisson d'épines *Dornbush* في المعنى الحرفي للكلمة.

وتتضمّن الصورة الثانية إحالة نصية ضمنية، بالرّغم من أنها تنأى بنا عن العالم المتخيل الدّيني وعن عالم تمثّلاته. فمن خلال صورة الحوت الأبيض، لا نجد صعوبة في إدراك تلميح الشاعر إلى شخصية أهاب Ahabe من ميلفيل Melville في رواية

موبي ديك *Moby Dick*، وهو يتعقّب دون هوادة آثار غول أسطوري. كذلك، فإن «الحوت الأبيض» في سياق القصيدة، استعارة ترمز إلى الإلهي الذي لا يُدرَك، كما تبرز ذلك الاستعارات المستمدة من عالم الحيوان والشائعة في أشعار كاشنيتز Kaschnitz، مثل «الابتهالات إلى الدبة الكبيرة». ونستطيع كذلك أن نشير إلى قصة يوناس Jonas في الكتاب المقدّس(*).

ولا تتمتّع الصورة الثالثة بجذور أدبية دقيقة، لكنها تُحيل على مثل مألوف يرمز إلى الحساسية تجاه ظواهر لا تقبل الإدراك في الظروف العادية. فعندما نسمع عن «نمو العشب»، نصغي إلى «أحداث» غير ظاهرة تتعالى على التجربة اليومية المألوفة. وتُعدّ هذه الصورة في ذهن قارئ الكتاب المقدّس صدى الآيات التي تتحدّث في الإناجيل عن نمو غير مرئي لملكوت الله، وهو نمو يضاهي نمو الحصاد.

مرّةً أخرى، هذا ما يفترض علاقة بالزمن الذي يتعالى على التجربة الزمنية المعتادة، ويحمل طابع توتر الحياة *distentio animi* لدى القدّيس أوغسطين. فعندما ننظر إلى كلّ بيت من قرب، يثير كلّ واحد منها علاقة خاصة بالزمن. إذ يؤكّد البيت الأول تفرّد الحدث وتعذّر تكرار تجربة التقاء الآخر كلما شئنا ذلك. إننا مهتمّون بأحداث «متفرّدة في تفرّدها»، وهي أحداث قد يقول عنها فتغنشتاين إنها لا تقع إلّا عندما «تقيم اللغة احتفالًا». فالاستعداد للإصغاء هو وَحدَهُ يؤسّس خطًّا متصلًا ومفارقًا مفارقة منطقية بين حالات الاستثناء هذه.

ولو أن القصيدة قد انتهت عند المقطع الأول من الأبيات، لأصبح المقدّس «غير قابل للترجمة»، أي لظَلَّ حبيس عالم معزول. وكلما اكتسبنا تجربة «الآخر المطلق»، انتُزِعْنا من عالمنا المألوف ومن موجّهاته المكانية والزمانية. والحال أن المقطع الثاني يدخل تغييرًا جذريًا في المنظور: إذ كُرِّرَتْ عبارة «مرة» «une fois» ليُخفَّفَ منها باستعمال عبارة «مرات متعدّدة» «maintes fois». نتيجة لذلك، يُتَجاوَز التعارض الثنائي القائم بين المألوف وغير المألوف، وبين «المقدس» و«الدنيويّ»، وبين الوفرة والفراغ (الأيام الجُوف «les journées creuses»). وتظلّ كلّ الحدود، ومنها الحدود الفاصلة، مشبعة «بالصوت الرخيم للآخر - على امتداد التاريخ الإنساني بمفاجآته الطيبة والسيئة - وفي الظروف الاستثنائية التي يحدث فيها حالات التجلّي الإلهيّ théophanies و«تجلّي المقدّس»

hiérophanies أو «تجلّي المقتدر» («kratophanies»). فهل يتعلّق الأمر بمجرّد صدى لتجربة قوية في غابر الزمان؟ هذا ممكن؛ لكنّ هناك إمكانًا آخر يفيد أن أيّ محاولة للاحتفال بالطقوس الدِّينيَّة محاولة لالتقاط رجع صدى صوت الآخر.

أسئلـة

هذا المجال ليس مناسبًا للتذكير بتاريخ تلقّي أطروحات أوتو الخاصة بالمقدّس، وهو تلقٍّ نجد صداه في كتاب في مناقشة مفهوم «المقدّس»: *Die Diskussion um das «Heilige»* وهو الكتاب الذي نشره كارستن كولبه (Carsten Colpe) سنة 1977. وسأكتفي بالإشارة إلى بعض المواقف النقدية التي تثير انتباهنا إلى بعض القضايا الخلافية التي على كلّ ظاهراتية المقدّس أن تواجهها بصورة أو أخرى.

هل يُعَدّ أوتو رائد ظاهراتية الدِّين؟

بالرَّغم من أنّ أوتو قد بلور تصوّره لفلسفة الدِّين على قاعدة كانطية، وبالرَّغم من أنه كان مؤرّخًا في المقام الأوّل قبل أن يكون فيلسوفًا، يبدو أنّه كان رائد ظاهراتية الدِّين. هذه في الأقل هي الصورة التي يظهر بها لدى الناطقين الأساسيين باسم الحركة الظاهراتية، كهوسرل وهايدغر وشيلر.

وتشهد الرسالة التي أرسلها إليه هوسرل بتاريخ 5 من آذار/مارس عام 1919 على الانطباع القوي الذي خلّفه فيه بعد قراءة كتاب **المقدّس**، وهو كتاب يحيي فيه هوسرل «نقطة الانطلاق الأولى في ظاهراتية التديّن، في الأقل فيما يتعلّق بكلّ ما لا يتجاوز بالضبط حدود الوصف الخالص وتحليل الظواهر نفسها»[17]. ويخفّف هذا الانطباع على نحوٍ ما حدّة الحكم الذي كان هوسرل قد أصدره من قبل على الكتاب في رسالة أرسلها إلى هايدغر، حين تحدث بالعكس عن كتاب «شجاع وواعد، وإن كان مخيّبًا للآمال» (المرجع نفسه، ١٧

(17) Edmund HUSSERL, *Briefwechsel*, VII, p.204.

ص132). وتسمح لنا الرسالة إلى أوتو بتحديد طبيعة خيبة الأمل التي أحسّ بها هوسرل عند قراءة الكتاب، فقد خشي «أن تحمل أجنحة الميتافيزيقي (اللاهوتي) الذي في داخل أوتو الظاهراتي أوتو إلى حيث تسير به تلك الأجنحة». وقد اقترح عليه هوسرل تفريقًا أكثر جذرية بين الواقع العارض **والأيدوس** *eidos*. ونلمس هنا هاجس هوسرل الذي هدفه رسم حدود فاصلة بين ظاهراتية وصفية خالصة والظاهراتية الحق في صورتها المتعالية. لكن ذلك لم يحل بينه وبين القول إن إنجاز أوتو «سيحظى بمكانة راسخة في تاريخ فلسفة الدِّين الحق أو في تاريخ ظاهراتية الدِّين» (المرجع نفسه، ص207).

وتعكس النقاط الأساسية التي أعدّها هايدغر لمحاضرات الفصل الخريفي للسنة الجامعية التي بين عامَيْ 1919 و1920 هي أيضًا اهتمامه بمحاولة أوتو. لكن هايدغر وجّه نقدًا لاذعًا إلى أوتو بعدما أفصح عن هاجس التميّز في مجال البحث الذي كلفه إيّاه هوسرل بعد وفاة أدولف رايناخ (A. Reinach) سنة 1917. إذ رأى أنّ أوتو قد أخطأ الطريق عندما انقاد وراء تحديد مخطئ للعقلاني وغير العقلاني. فعندما نسوّي بين المقدّس أو الألوهي ومجرّد «مقولة تقويمية» لا ننصف الظاهرة الضمنية. وما نحتاج إليه على وجه الحقيقة هو «مباشرة نقاش مبدئي بشأن مصطلحي المقولة والصورة ووظائفهما»، وهذا يتضمّن كذلك مباشرة تفكير نقدي بشأن مفهوم اللّاعقل. ويتصوّر أوتو من منظوره الخاص أن «اللّاعقلي على الدوام مشروع مضاد أو حدّ فاصل، ولا يتصوّره في خاصته الأصلية أو في تكوينه الذاتي».

لكن الخطير بوجه خاص عند هايدغر هو «إنبات اللّاعقلي داخل العقلي». والطريقة المثلى لتجنّب هذا الخطر، هو الإصغاء إلى «تكوّن موضوع أصليّ» في صلب تجربة المقدّس. ويتطلّب ذلك حدسًا حقيقيًا للوعي الحيّ ولعوالمه الأصلية التي تتجذّر جميعها بطريقة أصلية، وإن حدث ذلك بطريقة جماعية ومتباينة، في المعنى الأساسي لتجربة وجودية شخصية أصيلة»[18].

(18) Martin HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Ga. 60, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1995, p.333.

«الشعور بالألوهي» «sensus numinis» هل هو منفذ داخل متاحة؟

1. لا شكّ في أنّ تلقي أطروحات أوتو لم ينحصر في داخل الأوساط الظاهراتية. فمنذ عام 1921 خصّص جوزيف غيسر (Joseph Geyser) كتابًا كاملًا للفحص الفلسفي لكتاب أوتو[19]، واستطاع التفوّق على الفيلسوف هايدغر عندما نافسه على كرسي الفلسفة بجامعة فريبورغ، وهو الكرسي الذي تشارك الكنيسة في اختيار أستاذه. وبالرَّغْم من أن النقد الذي قدّمه كان سطحيًّا، فهو يكشف عن التحفّظات التي ما فتئ التوجّه السكولائي العقلي المجرّد يوجّهها إلى محاولة أوتو خصوصًا، وإلى «الحدسية الظاهراتية» عمومًا.

2. سار فريدريك كارل فايغل (Friedrich Karl Feigel) سنة 1929 على منوال غيسر، بعدما نشر هو أيضًا دراسة نقدية عن **المقدّس**[20]. والنقطة الأساسية الفاصلة في نقده تتمثّل في الأطروحة المتصلة بوجود فرق نوعيّ جوهري بين المشاعر «الطبيعية» ومشاعر المقدس. فلو كان الشعور بالألوهي شعورًا روحيًّا أصليًّا، لكان علينا أن نصفه بصفة شعور طبيعي. وما دام أوتو يتمّسك بالرغبة في استخلاص موضوعية محور الوعي الدِّيني من شعور يبزّ كلّ المشاعر الأخرى في مطلب التوفّر على «حسّ» خاص بالفراسة، فإن ذلك يربك كلّ وجوه التمييز المفهومية، بحيث إنّه يخلق الانطباع الذي مفاده أنّه يكاد «يسمع نمو النبات»[21].

ويخلط أوتو بين مشكلتين في ذهن فايغل: فهو يخلط من جهة بين التفريق الأيدوسي بين أنماط انفعالية متعدّدة (كالتفريق بين القلق والخوف لدى هايدغر)،

---

(19) Joseph GEYSER, *Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch Das Heilige*, Freiburg, Herder, 1921.
فحص الكاتب كتاب أوتو فصلًا بعد فصل، وقرأ كتاب أوتو بذهنية متعالمة بحكم موقع الأستاذية الذي يحتله، وهذا جعله يصحّح كتاب أوتو كما يصحّح الأستاذ ورقة اختبار تلميذ موهوب، وإن كان كسولًا بعض الشيء، قبل أن يعيدها إليه ومعها ملحوظةٌ هي: «بإمكانه تقديم عمل أفضل»!

(20) Friedrich Karl FEIGEL, *«Das Heilige». Kritische Abhandlung über Rudolf Ottos gleichnamiges Buch*, Tübingen, Mohr- Siebeck, 2e éd. 1948.

(21) المرجع نفسه، ص385. إن الصيغة التي في قصيدة Kaschnitz المشار إليها آنفًا، مستقاة بلا شك من كتاب فايغل Feigel.

ومن جِهة أُخرى بين مسألة معرفة مدى كون الشعور بالألوهي يمثّل فضاء انفعاليًا مستقلًا في جوهره عن كلّ الانفعالات الأخرى. والحجة الرئيسة الموجّهة ضد هذه الأطروحة مستمدة من التحليل النفسي الفرويدي: فبصرف النظر عن الانحرافات المَرَضية التي يعرفها الليبيدو في الحقل الدِّيني، كان على أوتو أن ينتبه إلى صلات التلاحم بين **ظاهرة الليبيدو** *libidinosum* **والظاهرة الفتّانة** *fascinosum* (المرجع نفسه، ص394).

وعندما استغل أوتو مفهوم القَبْلية لدى كانط لخدمة مذهبه اللّاعقلاني، جرّده من خاصّته الصورية، بغية تعبئته بمحتوى. ويحلّ الإرجاع الإمبيريقي محلّ الاستنباط المتعالي، وهذه هي الآفة العظمى في كلّ نزعة سيكولوجيّة. ويتكلّل الحكم الذي يصدره فايغل على هذا «المشروع المضحك» (المرجع نفسه، ص404) بإدانة نهائية. وهي تقصد في المقام الأول أطروحات أوتو، ولكنها تتعلّق على نحوٍ غير مباشرٍ بكلِّ الخطابات بشأن **«الآخر المطلق»** التي تبلورت في تخوم اللاهوت الجدلي(*). ويضعنا أوتو أمام خيار صعب لا مخرج منه: فـَ «إما أن يكون الله هو «الآخر» المطلق، وفي هذه الحالة لا نحظى بتجربة بشأنه ولا نقوى على بلورة قول بشأنه، **ولا على قول إنه الآخر المطلق**(**)، وإما أن نحصل تجربة بشأن الله، وفي هذه الحالة، لا نستطيع تحديد ماهيته بأنّها ماهية «ألوهي» (المرجع نفسه، ص405).

3. وسيرًا على المنوال نفسه الذي انتهجه نقد فايغل، تشدِّدُ اعتراضات فالتر بيتكه (Walter Baetke)[22] على عدد من القضايا الخلافية التي تتطلّب توضيحًا

(*) المقصود هو المذهب الذي بلوره كارل بارت (Karl Barth) في الكنيسة البروتستانتية Théologie dialectique والذي يفرِّق بين الوحي بصفته بشارة ورسالة إلهية موجّهة إلى المؤمن والوحي بصفته مرجعًا علميًا أو تاريخيًا يدلّ على إعجازه عبر التاريخ. [المترجم]

(**) وصل امتناع قول شيء عن الله لدى المتصوّف مايستر إيكهارت، إلى درجة قوله إن أهم صفة تقال عن الله هي أنّ «الله غير موجود». إذ يتعذّر قول أيّ شيء عنه، ومن ذلك أنه موجود. [المترجم].

(22) Walter BAETKE, *Das Heilige im Germanische,*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1942, p.1-46.

وقد عدنا إليه من خلال كتاب كارستن كولب، المناظرة في المقدس:

Carsten COLPE, (éd.), *Die Diskussion um das Heilige*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p.337-379.

إضافيًا. إذ يعترف بيتكه بإنجاز أوتو عندما كشف عن مظاهر نقص النظريات التي تجعل «المقدس»، والدِّين بعد ذلك، ثمرة متأخِّرة في تطوّر متقدّم نستطيع تلخيصه في المعادلة البيانية الآتية: «الطابو» + «المانا» = «المقدّس». وبالرَّغم من وجود علاقة بديهية بين مفهومَي «القدرة» و«المقدّس»، لا نملك حقَّ اشتقاق الحدّ الثاني من الحد الأول. فليس «القدرة» (المانا) ظاهرة أصلية بالمعنى الدِّيني، بل يظلّ مرهونة بالظاهرة الدِّينيَّة المتصلة «بالمقدّس» (المرجع نفسه، ص351).

ومن خلال الاعتراف بأن المقدّس ظاهرة أصلية، يبدو كما لو أن بيتكه يؤيد أطروحات أوتو. والحق أنه يرى أن وصف الشعور بالألوهي الموجود في المقدّس لا يشكل «منعرجًا غريبًا فقط، بل يشكل كذلك طريقًا مسدودة بكلّ بساطة» (المرجع نفسه، ص354). ويرجع إخفاق المحاولة إلى عوامل متعدّدة. إذ نجد أولًا التشبّث بتحويل مسألة «الشعور بالألوهي» إلى مسألة «إحساس باطني» و«فراسة» موقوفة على بعض أهل الولاية الذين يحظون بالاصطفاء. ويطلب أوتو المحال: أن يزوّدنا الشعور في حدّ ذاته بالدليل على وجود موضوعه. ويعكس ذلك وجود «نزعة سيكولوجيَّة يائسة تقصي المعرفة، من أجل حلّ مشكلة الواقع بطريقة عاطفية خالصة». ويرى بيتكه أن أوتو «كان يعتقد إمكان التحليق مباشرة في اتجاه المتعالي المفارق على أمواج أثير الشعور بالألوهي» (المرجع نفسه، ص356).

ولا يهمّ كون بعض الأشخاص يتوفّرون على «إحساس خاص» بالألوهي؛ فالسؤال الحاسم هو أن نعرف هل تستطيع مثل هذه التجارب المعيشة والعاطفية الخالصة تفسير أصل الدِّين وتكوينه؟ يحذّرنا بيتكه من خطر الالتباس الدلالي لمفهوم الأصل: أبيقظةِ الشعور الدِّيني داخل نفس الفرد يتعلّق الأمر أم بالأصل التاريخي للديانات؟ أوَيمكن التسوية بينهما، كما يفترض بيتكه؟ إن كبيرة الكبائر لدى أوتو هي أنه «يتحدث عن الديانة الفردية وعن «مَعايِشِها»، كما لو كان تاريخ الأديان غير موجود» (المرجع نفسه، ص360). ويثير هذا الاعتراض سؤالًا عامًّا ليُعرف هل تستطيع ظاهراتية الدِّين وظاهراتية المقدّس التعايش مع العلوم الدِّينيَّة، أو هل هما محكومتان بأن تُغفِلَ إحداهما الأخرى؟ وهو سؤال سيحظى بالنصيب الأكبر في الفصل الرابع.

ولا نجد أثرًا «المعيش» خالص خاص بالألوهي في مستهل التاريخ الدِّيني

للإنسانية، بقدر ما نجد مؤسسة دينية تهيكل جماعة «المؤمنين». ويتضاعف الاتهام بإغفال التاريخية المؤسّسة للظاهرة الدِّينيَّة بالمقاربة الفردية الخالصة التي تتنكّر لواقع أن «المعتقدات الدِّينيَّة مشتركة على الدوام داخل جماعة دينية»[23]، بحيث إنّنا «حين نلحظ وجود حياة دينية، نلحظ أنها تقوم في وجودها على وجود طائفة محدّدة» (المرجع نفسه، ص61). وعندما نتصوّر المقدّس من هذه الزاوية التي تفحص الدِّين بصفته «شأنًا جماعيًّا بامتياز» (المرجع نفسه، ص65)، يتبيّن أنه لا ينفصل عن باقي الأنشطة الثقافية للجماعة. فهذه الاعتبارات «الطائفية» «communautarisme» تقود بيتكه إلى التصريح بأن «العبادة هي موطن المقدّس؛ هنا نجد النفس التي تؤجّج لهيبه الخالد»[24].

ولا وجود لتجربة دينية خالصة. ومهما رجعنا القهقرى إلى غابر الأزمنة، فسنجد أن التجربة الدِّينيَّة تخضع لوساطة **التقليد** ولنظام **الاعتقاد**. وإذا ما كان الركنان اللذان يقوم عليهما الدِّين يتمثّلان في التقليد الذي تنقله الطائفة وفي اعتقاد الفرد صحة مضامينه (المرجع نفسه، ص372)، فإنّه يحق لنا أن نتساءل: هل كان أوتو، وهو يرجع في أصوله البعيدة إلى قصّة روسّو عن نائب كاهن الرعيَّة في مقاطعة الساڤو الفرنسيَّة (*Vicaire Savoyard*)، لا يسوّي تسوية مخطئةً بين جذور شجرة الإيمان وثمراتها: جذور الدِّين هي «الاعتقاد الذي يجد قاعدته داخل موجة التقليد الدِّيني»؛ أما المعايِش والتجارب فهي أزهارها وثمراتها (المرجع نفسه، ص373).

4. بالرَّغْم من أننا قد نؤيّد منتقديه حين يرون أن عددًا من صياغاته تتطلّب توضيحًا إضافيًّا، فإن كثيرًا من افتراضاته الفلسفية الضمنية لا تقيم وزنًا للمفاهيم الأساسية في الظاهراتية: القصدية والحدس الواهب الأصلي والقبلية. ولم يكن ڤيرنر شيلنغ (Werner Schilling)[25] مخطئًا عندما عاب على المعارضينَ لأوتو

---

(23) Émile DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p.60.

(24) Walter BAETKE, *Das Heilige im Germanischen*, p.368.

(25) Werner SCHILING, «Das Phänomen des Heiligen. Zu Baetkes Kritik an Rudolf Otto», dans *Zeitschrift der Religions-und Geistesgeschichte*, 2 (1949- 1950), p.206-222;
هذا المقال منشور بالمجلة التي تعنى بتاريخ الديانات وتاريخ الأفكار، وهو مرجع يحيل عليه Carsten Colpe (مرجع سابق).

أنه لم يدر في خلدهم أن يتساءلوا: هل كانت الحلقة المفرغة المزعومة المتصلة بالنزعة السيكولوجيَّة في واقع الأمر حلقة هيرمينوطيقية لا مفرّ منها: «تظلّ كلّ وقائع تاريخ الديانات خُرسًا، إذا ما أخفقنا في إخراجها من صمتها بفضل مفتاح التجاوب الوجداني [*Nachfühlen*]. ولا يوجد إلّا ضرب واحد من ضروب الفهم التاريخي للظواهر الدِّينيَّة، أي الفهم القائم على تجربتنا الروحية الذاتية» (المرجع نفسه، ص414). ونتعرّف في هذه الأطروحة صدى «الحدس المستبق» لشلايرماخر. وعليه، قد نشكّك في قدرة شلايرماخر نفسه على تجاوز الرهان السيكولوجي. ولا نملك أن نكتشف داخل الانفعالات العاطفية أنماطًا مخصوصة من أنماط إدراك الواقع، وهي أنماط تكشف عن بعض جوانب وجودنا ـ في ـ العالم إلّا إذا كانت هذه الانفعالات العاطفية مزوّدة ببنية قصدية. ويقترح علينا شيلنغ فهم «الشعور الألوهي» بصفته تجربة أصلية، بناء على دلالته الأنطولوجيَّة لا من زاوية الحالات النفسية البسيطة، وقد استند في ذلك إلى الاقتناع بأن «المعرفة التي تنتقل إلينا عبر التقليد عاجزة عن إكراه الإنسان على السجود سجود تعظيم وإجلال، إذا لم تلتحم هذه المعرفة بتجربة شخصية بشأن المقدّس» (المرجع نفسه، ص422).

«ما يقبل التصديق» «fiable» و«السليم» «l'intact» هما مصدرا الظاهرة الدِّينيَّة.

هناك تساؤل يُلحّ باستمرار في أثناء تلقي أطروحات أوتو، وهو تساؤل يمثل رهانًا فلسفيًا ضخمًا ويتعلق بمعرفة مدى إمكان أن نُطابِقَ بين ظاهرة الدِّين وظاهرة المقدّس. ويرجعنا ذلك إلى التفريق الذي سبقت الإشارة إليه في تقديمنا العامّ بين مصدري الدينيّ اللذَينَ في دراسة جاك دريدا **الإيمان والمعرفة**[26] *foi et savoir*. إذ يثير دريدا انتباهنا إلى مسألة غريبة هي أننا نحيل على الدِّين في العالم بأسره باللفظ اللاتيني *religio*، بحيث إنّ «التفكير في 'الدِّين' يتحول إلى تفكير في 'ما هو رومانيّ'» (المرجع نفسه، ص13). ولمّا كُنّا نعيش اليوم بالتحديد في حقبة «عولمة اللاتينية» « *mondialatinisation* » (المرجع نفسه،

(26) Jacques DERRIDA, *Foi et savoir*, suivi de *Le Siècle et le Pardon*, Paris, Éd. du Seuil, 2000, p.9-100.

ص48)، كان من الضروري التفكير في رهانات هذه السيرورة، لأنّ هذا التفكير ليس مجانيًا ولا هو من كماليات البحث في الاشتقاق اللغوي. فليست المسألة مسألة لغوية أو ثقافية، ولا هي كذلك مسألة أنثروبولوجيا أو تاريخ. وقد أثار دريدا مرتين متتاليتين سؤالًا جديًا: «هب أن لفظ *religio* لا يقبل الترجمة؟» (المرجع نفسه، ص49).

إن واقع أن بعض اللغات الهندو ـ جرمانيَّة تفيد أن لفظ «sacré» «المقدّس» يرمز إلى السلامة الجسدية والصحة و«الخلاص» الذي تمدّنا به، يشهد بأننا أمام مفهوم مقول بالسلب (ما يظلّ 'سالمًا 'intact'') وبالإيجاب في الوقت نفسه. وقد تساءل عدد لا يستهان به من قراء أوتو: أفيجوزُ إحداث ترادف بين المقدّس sacré والدِّين religion (كما يفترض ذلك سودربلوم Söderblom) أم لا يجوز ترجمته إلى المعجم الدِّيني إلَّا على وفق شروط محدّدة؛ أما الشروط التي تفلح فيها الظاهراتية في الجمع بين الدلالتين، دلالة «قابلية التصديق» الدِّيني ودلالة «الصحة البدنية» في المقدّس، وهما دلالتان تفتقران في الظاهر إلى أيّ شَبَهٍ بينهما، ويعدُّهما درِّيدا مصدريْ الظاهرة الدِّينيَّة وأصليها اللذين يظهر أثرهما في ألفاظ «السلامة» و«القداسة» «intact, *heilig*, *holy*» وما إلى ذلك من جهة، وفي ألفاظ «الإيمان والثقة وقابلية التصديق «foi, confiance, fiabilité» وما إلى ذلك، من جِهة أُخرى (المرجع نفسه، ص79-80)؟

ويوجد إغراء كبير يدعو إلى إحداث تعارض بين ظاهراتية المقدّس وظاهراتية الدِّين في غياب قاسم مشترك يسمح بالجمع بين هذين المصدرين. والحق أنهما لا يكفّان عن التقاطع فيما بينهما. وهنا كذلك، نواجه مشكلة ترجمة و«انتقال» من ضفة إلى ضفة أخرى: فكيف نفكّر في وقت واحد في «التصديق» «*fiduciar-ité*» وفي «السلامة الجسدية» «*indemn-ité*» بصفتهما شرطي إمكان قَبْليين وضروريين كذلك للظاهرة الدِّينيَّة، وإن كانا متباينين فيما بينهما؟ وما التوجه الظاهراتي المؤهّل بامتياز لإعادة الاعتبار لهذا التقاطع؟ أقترح البحث عن الجواب داخل التوجّه الهيرمينوطيقي في الظاهراتية، وهو ما سأسعى إلى توضيح منزلته في القسم الخامس.

هل نحن ملزمون أن نختار بين «المقدّس» «sacré» و«القداسة» «sainteté»؟

يؤكد إميل بينفنيست[27] أنّا نجد في أغلب اللغات الهندو-أوروبية لفظين يرمزان إلى المفهوم نفسه: إذ نجد في اليونانية *hieros* و*hagios*، وفي اللاتينية *sacer* و*sanctus* وفي اللغة القوطية *weihs* و*hails*، وما إلى ذلك. ففي الأصل، يرمز المفهوم إلى «قوة منتجة وخصبة وقادرة على الإحياء وعلى إخراج ثمرات الطبيعة». إذ يحيل لفظ *sacer* بحسب ما ذَكَرَ بينفنيست على ما «يُجعَل جانبًا» و«ما يُعزَل» و«يُضَحّى به». أما لفظ *sanctus* فهو ما ينتمي إلى «الجزاء الشرعي». «يتضمّن لفظ *sacer* دلالة سرية. أما لفظ *sanctus* فهو ثمرة المحرّم الذي يتحمّل الإنسان مسؤوليته وهو أمر يستند إلى نص قانوني».

فهل يظلّ القول الفصل من نصيب البديل الذي يتيحه «المقدّس بلا إيمان»[28] «sacralité sans croyance» أو من نصيب بديل «القداسة بلا مقدّس» «sainteté sans sacralité»؟ يحاول دريدا تجاوز البديل من خلال البحث في ظاهرة الشهادة والإشهاد témoignage, *attestation* عن إمكان رفع التعارض بين «الإيمان» و«العقل»، دون إغفال الفرق الجذري بينهما. وسنعود لاحقًا إلى التساؤل عن نمط «الشهادة» الذي يتعلّق به الأمر. ويواجهنا البديل نفسه بالمسألة الشائكة المتعلّقة بإمكان «ترجمة» **المقدّس** داخل الخانة الأخلاقية التي تمثّلها **القداسة** *Sainteté* أو تعذّرها. ولا يكفّ أوتو عن تأكيد الصعوبة القصوى، بل على تعذّر كلّ مسعى من هذا القبيل على امتداد الفحص الذي يضطلع به. فهو يفعل كما فعل شلايرماخر من قبل، أي يكثر من الإشارات والتنبيهات إلى أخطار الخلط بين الدّين والأخلاق. ومنذ البدء، يسلّم بأنه ينبغي فهم المقدّس «مجرّداً من عنصره الأخلاقي» (H, 6;20)، وهذا يعني أنه بالإمكان فحصه في ذاته، ما دام يلتزم الحياد تجاه أيّ توصيف أخلاقي.

فهو يرى أنّ بإمكاننا أن نتجاوز البديل الذي بين «المقدّس» و«القداسة» إذا ما صرفنا الذهن عن ربط «إضفاء الطابع الاخلاقي moralisation على» فكرة الله

(27) Émile BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, t.II, p.179-187.

(28) Jacques DERRIDA, *Foi et savoir*, p.84.

بالتخلّص تمامًا من الألوهي. والواقع، أنّ «ما يظهر آنذاك في الوجود لن يكون إلٰهًا، بل يحلّ محلّ الإلٰه. وبعكس ذلك، فإن الألوهي هو الذي يمتلئ بمحتوى جديد؛ أي يحدث هذا التطوّر داخل الألوهي» (H, 136;159). وقد اصطدم علماء اللاهوت بهذا التحذير بالضبط، وذلك عندما بحثوا على نحو بونهوفر (Bonhoeffer) عن الفصل بين الإيمان المسيحي ومقولة المقدس، بغية إدماج الخطاب المسيحي داخل الفضاء الثقافي المتميّز بترجمة المفاهيم الدِّينيَّة إلى مفاهيم دنيوية sécularisation.

وبصرف النظر عن وجاهة هذا الاعتراض، لا ينبغي أن يتحوّل إلى محاكمة النيّات، كما لو كانت الاعتبارات الأخلاقية غريبة تمامًا عن أوتو. إذ سيعني ذلك التقليل من أهميته بصفته مؤسّس جمعية تحمل اسم **الاتحاد الإنساني الديني** *Religiöser Menschheitsbund* في أعقاب الحرب العالمية، وهي جمعية وضعت على عاتقها، إلى جانب عصبة الأمم، مهمة حمل كلّ الديانات والمذاهب والجماعات الدِّينيَّة المنتمية إلى كلّ الأمم على تبنّي قضية السلم العالمي، وهو مشروع يستبق مشروع *Weltethos* الذي دأب عالم اللاهوت هانس كونغ (Hans Küng)[*] على الترويج له مؤخرًا.

لقد خلف البديل الذي يواجهنا به أوتو آثارًا مهمّة في الفلسفة المعاصرة التي تندرج في إطار ظاهراتية هوسرل. يقول جان باتوكا (Jan Patocka): «إن الدِّين ليس هو المقدّس، وهو لا يستمد جذوره مباشرة من تجربة طقوس العربدة والاحتفالات المقدّسة. إذ يظهر الدِّين إلى الوجود عندما يتحقّق التجاوز الفعلي للمقدّس بصفته ظاهرة شيطانية démonie. وتتحوّل تجارب المقدّس إلى تجارب دينية حالما يُحاوَلُ تحميل المقدّس مسؤوليته أو إخضاع المقدّس إلى قواعد تنتمي إلى حقل المسؤولية»[29].

(*) هانس كونغ عالمٌ من أبرز علماء اللاهوت الكاثوليكيّ المعاصرين. نهج نهجًا إصلاحيًا في تجديد العمارة اللاهوتيّة المسيحيّة، وبذل جهدًا جبّارًا في إغناء التصوّر الدينيّ المسيحيّ لمسائل التعدديّة والحوار والانفتاح المسكونيّ والتقريب بين المذاهب. من ألمع أفكاره الإصلاحيّة القول بضرورة العمل على استخراج أخلاقيات كونيّة مشتركة تكفل السلام بين الأديان والسلام بين الحضارات. وهو شديد الانتقاد للسلطة الكنسيّة الكاثوليكيّة التي قرّرت فصله عن جسمها التعليميّ اللاهوتيّ الرسميّ. [المترجم].

(29) Jan PATOCKA, *Essais hérétiques. Sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1975, p.111.

ولا شيء يبرز على نحوٍ أفضل راهنية السؤال الذي خلّفه أوتو لنا غير المقارنة بين الاختيارات الفلسفية لكلٍّ من هايدغر وليڤيناس بالرجوع إلى مسألة المقدّس. إن المقدّس عند هايدغر (وهو صنف من أصناف *deinon*، **المفزع**)، كما رأينا من قبل، مشهد من مشاهد الكينونة، وهذا يحمله في آخر المطاف على وضع معالم تصوّر «لاهوتي» «théiologie» للألوهيّة[30].

أ. إن استعمال هايدغر لمفهوم المقدّس يستند خصوصًا إلى توجيه اللفظ اليوناني *to deinon*. وزيادةً على تأثير أناشيد هولدرلين، يبرز كتاب **إسهامات في الفلسفة** *Beiträge zur Philosophie* الدرجة التي نَعُدُّ بها محاولة هايدغر محاولة لرد الاعتبار لتصور «للمقدّس» يجعل الكينونة مرّةً أخرى غير قابلة للفهم ومقلقة وغريبة جدًّا، بغية التخلص من عقلانية لا تصبو في عصر العدمية إلى تحقيق هدف غير جعل الكينونة «قابلة للفهم ومألوفة *[einheimisch]* من خلال تجريدها من أيّ طابع مذهل»[31].

وأسوق هنا فقرتين من كتاب **الإسهامات** *Beiträge* تشهدان على منعرج هايدغر على طريق «إعادة القداسة» إلى الكينونة (وأنا أستبق هنا تحليلات الفصل الرابع من القسم الخامس): «إن **تفرّد** الكينونة estre (بصفته **حدثًا** *Ereignis*) **وتعذّر تمثّلها** (ليست موضوعًا) **والغرابة المطلقة** *[Befremdlichkeit]* **والاحتجاب** الجوهري، إشاراتٌ تفرض علينا السير على هديها لنجهز أنفسنا، ونحن نواجه أولئك الذين يَعُدّون الكينونة صنفًا من البداهة، لفعل تكهن نادر بامتياز ونقف عند مدخله، وإن كانت كينونتنا ـ البشرية تبحث في غالب الوقت عن صرفنا عنها» (المرجع نفسه، ص252). ونجد عبارة أكثر إثارة، يشير فيها هايدغر إلى «الكينونة وإلى الفرن» *[Herdfeuer]* l'estre, l'âtre وسط بيت الآلهة، وهو بيت يشكل في الوقت نفسه **العنصر الغريب** l'Étrange الذي يزور الإنسان، وهذا يجعله غريبًا عن كلّ الكائنات التي يألفها» (المرجع نفسه، ص487).

إن واقع أن هايدغر في كتاب الإسهامات *Beiträge* **يبحث عن تجاوز**

(30) Jacques DERRIDA, *Foi et savoir*, p.80.

(31) Martin HEIDEGGER, Ga 65, p.336.

المنطق، الذي يتحكّم في تاريخ الميتافيزيقا في اتجاه ما يدعوه «سِجيتك» «sigétique»[(32)*]، يسير في الاتجاه نفسه. فيحق لنا أن نتساءل إذن: ما «الظاهراتية» الضمنية بشأن المقدّس التي يفترضها هايدغر ضمنيًا وما هذا «اللاهوت» «theiologie» الغريب المتصل «بالإله الأخير» الذي يستنبته في داخلها. ويقدّم لنا هايدغر «إلٰهه الأخير»، وهو الإله الوحيد الذي لا يزال قادرًا على إنقاذنا، بصفته «الآخر المطلق بإزاء آلهة الماضي *[die Gewesenen]* وبإزاء الإله المسيحي خصوصًا»[(33)]. ولا تشهد الصياغة بوجود قطيعة جذرية مع المسيحية فحسبُ، بل تُحيل كذلك على «مقدّس» لا يقبل الترجمة في لغة أخرى غير لغة هايدغر. وتفيد عبارة «لا يقبل الترجمة» ما لا يقبل القياس ولا المقارنة. ولا تسمح حقيقة الكينونة [estre]، وهي حقيقة مفهومة في صورة حدث *Ereignis*، بقياسها بحقيقة الكائنات.

ب. بإزاء ذلك، لم يكفّ إمانويل ليڤيناس (Levinas) عن الدخول في مساجلات ضد المبالغة في صوفية الألوهي الذي يمثّل عنده خطرًا قاتلًا يُحدق بالقداسة الأخلاقية[(34)]. فهل ينصف الاتهام أوتو حقًّا، عندما يستند في أطروحته إلى دلالة اللفظ العبري *kadosh*، بما يدل على أن التجرّد من اللحظة الأخلاقية الذي يتبنّاه يحتمل دلالة منهجيّة خالصة؟ ولا يتعلّق الأمر عنده بإهمال المكوّن الأخلاقي في الظاهرة الدِّينيَّة؛ بل لا يتعلّق الأمر إلّا بوضعها مؤقتًا بين قوسين.

---

(32) ارجع إلى الدراسة التي أنجزتها بعنوان: «كلام الأصل وأصل الكلام. المنطق والسِجتيك في كتاب **إسهامات في الفلسفة** لمارتن هايدغر،
Rue Descartes 1. Des Grecs, Paris Albin Michel 1991, p.191-224.

(*) مصطلح مصنوع، ويحذرنا هايدغر من أن نقنع بتقديمه بوصفه مفهومًا تقنيًا يحل محل مصطلح 'المنطق' في 'نظام' ما من أنظمة الفلسفة الهايدغرية. وكذلك، ليس هذا المصطلح رفضًا غير عقلاني للمنطق، فهو لا يبطل صحة المنطق في ضمن نطاقه الخاص، بيد أن هذا النطاق إنما يحدده نطاق «السِجتيك» ويجعله ممكنًا. فالإخبار بالصمت يتضمن منطق الكينونة، مثلما أن السؤال الأساسي يتضمن السؤال التوجيهي ويحوله. أي إن السؤال المتعلق بكيفية حدوث الكينونة أساسًا يتضمن البحث عن الخصائص الأساسية للكينونات، في الوقت الذي يحول فيه معنى هذا البحث؛ فبالطريقة نفسها، يتضمن «السِجتيك» المنطق.

(33) Martin HEIDEGGER, Ga 65, p.403.

(34) Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhof f, 1974, p.49-52.

إن معرفة المخلّفات الفلسفية للأطروحات التي يطوّرها ليڤيناس في كتاب **من المقدّس إلى القدّوس** *Du sacré au saint* أهم من معرفة حقيقة قراءة ليڤيناس بالفعل أوتو: «كيف يجب علينا التفكير في المقدّس، حتى يكون مقدّس الفكر؟» هذا سؤال من الأسئلة الموجّهة في الكتاب الجماعي الذي حرّره برنهارد كاسبر (B. Casper) وهـيـمـرلـه (Klaus Hemmerle) وهـيـنـرمـان (P. Hünermann) لِمناسبة الذكرى الستين للفيلسوف برنهارد فيلته (Bernhard Welte) بعنوان: **التدبّر في أمر المقدّس** *Besinnung auf das Heilige*[35]. وهايدغر وليڤيناس موجودان هنا للدلالة على أن هذه المسألة التي ورثناها من أوتو لا تزال تؤرّقنا، وهو ما قد يؤهّلنا لفحصها بأدوات ظاهراتية أكثر وعيًا لِمناهجها وافتراضاتها الضمنية وحدودها من الظاهراتية التي استثمرها أوتو نفسه.

ج. يدافع جان نابير (Jean Nabert) في الكتاب الذي نشر بعد وفاته وهو **الرغبة في الله** *Le Désir de dieu*، والذي سأعود إليه لاحقًا في الفصل الثالث من القسم الخامس، عن الأطروحة التي تفيد أن المسألة الجوهرية للفيلسوف أمام الظاهرة الدِّينيَّة ليست وجود الله، بل هي معرفة ما يستحق محمول «إلٰهي». ولا نستطيع طرح مسألة الذات الممكنة الحاملة لهذا الصنف من المحمولات إلّا بعد بلورة تصوّر كامل لِـ «قواعد معيارية خاصة بالإلٰهي» «critériologie du divin». وقد تكون الظاهراتية الوصفية الخاصة بالمقدّس، التي وضع أوتو أركانها، بها حاجة إلى «قواعد معيارية» فلسفية خاصة بالمقدّس، حتى تصبح في مستوى المساءلة الفلسفية المعاصرة، قبل أن يستأنف كلٌّ من هايلر (Heiler) وفان دير لوف (Van der Leeuw) وإلياد (Eliade) البحث فيها. فمن هذه الزاوية، لا نملك إلّا العجَبَ من اختلاف المقاربات بين نابير وهايدغر. إذا ما كانت ظاهراتية المقدّس عند هايدغر (في صور تحديد «أنطولوجي» للغرابة المحيّرة والمثيرة للحدث *Ereignis*) هي الوحيدة التي تتيح إمكان فهم جديد للإلٰهي، فيختار نابير وجهة مختلفة تمامًا بشأن ذلك: وهي وجهة تنتقل بنا من «قواعد معيارية خاصة بالإلٰهي» إلى هيرمينوطيقا الشهادات على وجود المطلق في التاريخ. وستظل

(35) Bernhard CASPER, Klaus Hemmerle, Peter Hünermann (éd.), *Besinnung auf das Heilige*, Fribourg, Herder, 1996, p.11-12.

المسألة المتعلّقة بمعرفة المقاربة التي هي أكثر خِصْبًا من بين المقاربَتَينِ بالنسبة إلى فلسفة الدِّين حاضرة دائمًا في أذهاننا على امتداد تأملاتنا التابعة اللاحقة.

وقد يقودنا أفضل الشهود على «المقدّس» إلى مدى يسير أبعد مما تذهب إليه معضلة قابلية الترجمة وعدم قابليتها، على نحو ما فعله أنتيغون (Antigone). فالشاهد رجل أو امرأة، على نحونا نحن، وليس هو «الرجل الأعلى» ولا هو «المرأة العليا». وليس أيضًا كائنًا قادمًا من عالم آخر في غير متناول بني البشر. لكن ذلك لا يمنع من أن تستعصي بعض أفعاله وأقواله على الفهم خارج الضوء الآتي من «الآخر المطلق»، أي أن بنيتها الخلفية تقوم على «المجد الوارد من اللّامتناهي» إذا ما اقتبسنا المعجم الفلسفي الخاص بليڤيناس.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Munich, 1982; trad. A. Jundt: *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1995 (abrégé: H); *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, Tübingen, 1904; *Goethe und Darwin, Darwinismus und Religion*, Göttingen, 1909; *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie*, Tübingen, 1909; *West-Östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung*, éd. Gustav Mensching, Munich, C. H. Beck, 3e éd. 1971; trad. J. Gouillard: *Mystique d'Orient et mystique d'Occident. Distinction et unité*, Paris, Payot, 1996 (abrégé MO); *Aufsätze das Numinose betreffend*, Stuttgart, 1923; *Reich Gottes und Menschensohn*, 1934, Munich, 2e éd. 1940.

لائحة المراجع.

- BAETKE, Walter, *Das Heilige im Germanischen*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1942.
- BENZ, Eduard (éd.) *Rudolf Ottos Bedeutung für die Religionswissenschaft und Theologie heute*, Leyde, E. Brill, 1971.
- CASPER, Bernhard, Hemmerle, Klaus, Hünermann, Peter (éd.), *Besinnung auf das Heilige*, Fribourg, Herder, 1996.
- COLPE, Carsten, (éd.), *Die Diskussion um das Heilige*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

  ——. *Über das Heilige, Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen*, Meisenheim a. Glan, A. Hain, 1990.
- ELIAS, Ch., *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychosozialer Interpretationsansäte*, Munich, Kaiser, 1975.
- FEIGEL, Friedrich Karl, *«Das Heilige». Kritische Abhandlung über Rudolf Ottos gleichnamiges Buch*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2e éd., 1948.
- GEYSER, Joseph, *Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch Das «Heilige»*, Fribourg, Herder, 1921.
- GIBBONS, A., *Religion und Sprache. Eine Untersuchung über Ottos Buch Das «Heilige»*, Berne, Francke, 1970.
- GOOCH, Todd A., *The numinous and Modernity. An Intetrpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*, Berlin - New-York, W. de Gruyter, 2000.
- MÜLLER, Friedrich Max, *Vorlesungen über Religionswissenschaft III*, Strasbourg, 1876.

  ——. *Theosophie oder psychologische Religion*, Leipzig, Engelmann, 1895.
- PAUS, A., *Religiöser Erkenntnisgrund. Herkunft und Wesen der Aprioritheorie Rudolf Ottos*, Leyde, E. Brill, 1966.
- SCHILLING, Werner, «Das Phänomen des Heiligen. Zu Baetkes Kritik an Rudolf Otto», dans *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 2(1949- 1950) p.206-222; repris dans Colpe, Carsten (éd.), *Die Diskussion um das Heilige*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p.406-427.
- SCHÜTTE, H., W., *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*, Berlin, de Gruyter, 1969.
- SÖDERBLOM, Nathan, *Dieu vivant dans l'histoire*, Paris, 1937.
- WACH, Joachim, «Rudolf Otto and the Idea of the Holy», dans *Types of Religious Experience. Christian and Non-Christan*, Londres, Routledge & Kegan, 1951, p.209-227.

الفصل الثالث

منزلة الحب «Ordo Amoris»: مملكة القيم الخالدة والدِّين

-ماكس شيلر-

لِماكس شيلر (Max Scheler) (1874-1928) مكانة مرموقة بين المفكّرين الذين استثمروا ظاهراتية هوسرل بغية تجديد المقاربة الفلسفية للظاهرة الدِّينيَّة. إذ تحوّل شيلر سريعًا إلى عضو من أكثر الأعضاء تأثيرًا في الحلقة الظاهراتية بمدينة ميونيخ، بعدما اكتشف في مرحلة مبكرة جدًا منجزات هوسرل المتميّزة في كتاب **أبحاث منطقية** *Recherches Logiques*. وقد قبل المفكّرون الكاثوليك تحت رعايته أن يجازفوا في ارتياد مجال فلسفة الدِّين رويدًا رويدًا، وهو الارتياد الذي كان يبدو محظورًا عليهم بعد صدور الرسالة البابويّة ضد الحداثة(*). وقد أبرز هاينريك فرايز (Heinrich Fries)[1] أنّ الفضل يعود إليه في جزء كبير منه في تخلّي المثقفين الكاثوليك الألمان عن إشكالية فلسفة الدِّين التي كانت مختلطة

(*) الرسالة البابويّة العامّة ضد الحداثة encyclique pascendi إرشادٌ أصدره البابا بيوس العاشر (Pie X) ضد المنجزات التي حققتها العلوم المنتمية إلى الفكر الحديث في مجالات تحقيق الكتب المقدسة والنقد التاريخي والتوفيق بين العلم الحديث وعلم العقيدة. [المترجم]

(1) Heinrich FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, Heidelberg, F. H. Kerle, 1949.

كثيرًا باللاهوت الطبيعي. ونجد من بين خلف شيلر من أجرى سلسلةً من المحاولات من أجل بلورة فلسفة للدِّين لا تبتعد كثيرًا عن اهتمامات اللاهوت الأساسي théologie fondamentale. ولا ينبغي لنا إغفال التأثير الفعلي لشخصانيَّة شيلر في الفيلسوف البولوني كارول فوجتولا (Karol Wojtyla) الذي أصبح الحبر الأعظم في الكنيسة الكاثوليكية البابا يوحنّا بولس الثاني[2].

وكان شيلر، في حياته كما في فكره، متعدّد الهويات. فقد ولد يهوديًا. وعُمِّدَ في سن مبكِّرة، وشرع يهتمّ بالديانة الكاثوليكية منذ سنة 1906، واعتنقها سنة 1910 قبل أن يرتّد عن الكنسية الكاثوليكية بعد طلاقه في بداية العشرينيّات. وتنقسم مسيرة شيلر الفكرية على ثلاث مراحل متمايزة بوضوح، بصرف النظر عن التقلّبات التي شهدها مسار شخصيته المضطربة: المرحلة الأولى هي مرحلة تكوينه بمدرسة رودلف أويكن (Rudolf Eucken) (1746 -1926)؛ والمرحلة المتوسطة «الكاثوليكية» هي التي شهدت انبثاق «الأخلاق الفلسفية المادية matériale الخاصة بالقيم» وفلسفة الدِّين؛ وتميّزت المرحلة الأخيرة بالأبحاث الأنثروبولوجيَّة والاجتماعية، إذ تخلّى خلالها عن التديّن، من أجل الدفاع عن إله لا يزال في طور التكوّن.

ما بعد المغالاة في التعالي والمغالاة في التوجه السيكولوجي

تكشف الأبحاث الأولى التي قام بها شيلر عن بصمات أستاذه رودلف أويكن الذي سعى إلى استثمار فلسفته في «علم العقل» أو «noologie» في اتجاه فلسفة للدين. والمهمة العاجلة المنوطة بالفلسفة هي استرجاع وحدة الحياة التي يهدّدها الطلاق المتزايد بين الابتكارات التكنولوجيَّة والطموحات الأخلاقية للإنسانية. ويبرز لنا تحليل الحكم العلامة المميّزة للبعد الروحي: إذ يتعلّق الأمر بالصلاحية *(Geltung)* التي ترفعنا درجات فوق عالم الوقائع الأوّليَّة. والثقافات هي حامية حمى هذه الوحدة الروحية للحياة.

---

(2) Karol WOJTYLA, *Personne et acte*, trad. G. Jarczyk, Paris, Centurion, 1983. Voir Rocco Buttiglione, La penseé de koral wojtyla, trad. H. Louette, Paris, Fayard, 1982; Antoine GUGGENHEIM, *Liberté et vérité. Une lecture philosophique de «Personne et Acte» de Karol Wojtyla*, Paris, Parole et Silence, 2000.

يبرز أويكن في كتابه في فحوى الحقيقة داخل الدِّين وفي دلالة الأناجيل في تاريخ الأفكار[3] أن الدِّين معنيّ كذلك بالبحث عن التوازن السليم بين الطبيعة والروح. فهو يهتمّ اهتمامًا كبيرًا، شأنُهُ شأنُ تيليش (Tillich)، بالصِّلات التي بين الدِّين والثقافة، مع مصاحبة ذلك بتأمّلات شخصية في الصلة بين الدِّين «الكلّي» والديانات «المتميّزة» المطبوعة بخصائص تميز كل ديانة من الأخرى.

والمشكلة الأولى التي تنبثق من هذه المقاربة هي معرفة كيفيَّة استطاعتنا أن نَعُدّ الدِّين ثمرة الثقافة، مع العلم أنه لا يكون حيًّا إلا حينما يتميّز من الثقافة ومن مختلف أشكال ظهورها الفولكلورية. وقد تمثّل الخروج من هذا الخيار الصعب، من وجهة نظر أويكن، في عَدّ الدِّين بمنزلة المنبع الأول والمبدإ الذي يوحّد كلّ منتجات الثقافة.

والمشكلة الثانية التي تستبق أبحاث شيلر المستقبلية في حقل فلسفة الدِّين، هي معرفة كيفيَّة احتكام الروح إلى قيم تضفي عليها صلاحية أبدية، مع العلم أنها لا تصطدم بها إلّا في خصوصيات ثقافة محدّدة. واجتهد أويكن في تحويل التقابل الظاهر إلى توتّر خصب. إذ يجب المراهنة على إمكان نجاح الدِّين في الانفتاح على الكلّي وعلى تخطّي حدود طابعه المميّز الخاص، من داخل الدِّين نفسه، بدلًا من إحلال تصوّرٍ مجرَّدٍ للدين محلّ الديانات الحيَّة، وبدلًا من حصر التعالي الإلٰهي في مواصفات ديانة بعينها، مع إقصاء كل الديانات الأخرى. وقد دفعه الاقتناع، في الأقل في الرقعة الثقافية الأوروبية، بهذا الدور التاريخي المنوط بالمسيحية إلى إنشاء جمعية ـ أويكن *Eucken- Gesellshaft*، لِتتكفل بتطبيق هذا البرنامج الفلسفي على نحوٍ ملموسٍ.

وفي السنة نفسها التي نشر فيها هوسرل كتاب **أبحاث منطقية**، نشر شيلر بمدينة ليبزغ أطروحة الأهليّة: **المنهج المتعالي والمنهج السيكولوجي** *Die transzendentale und die psychologische Methode* (GW 1, p.197-335)، وهو ما قاده إلى القطيعة مع التعالي الكانطي، دون أن يهادن المغالاة السيكولوجيَّة. فالمنهج المتعالي والمنهج السيكولوجي منهجان متكاملان في ظنه تكاملًا صارمًا.

(3) Rudolf EUCKEN, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, Berlin, de Gruyter, 4. éd. 1920.

ويعتمد المنهج الأول خطوات تراجعية تقوم على إرجاع كلّ علم إلى شروط إمكانه المعرفية. لكن نقطة قوته هي في الوقت نفسه نقطة ضعفه: إذ إنه «لا يأتي إلّا في مساء العلوم الوضعية وتطوّرها المطّرد مثل بومة مينرفا». والفيلسوف ملزم كذلك أن يستثمر المنهج السيكولوجي من أجل فهم وقائع الوعي التي تقف خلف الموقف العلمي، وهو أمر محفوف بالأخطار. ويجازف المنهج السيكولوجي في أية لحظة بالإغراق في النزعة السيكولوجيّة. ويرى شيلر أن المنهجين قادران على أن يصحّح أحدهما الآخر في إطار ما يدعوه هوسرل «منهج علم النفس المتعالي».

وهذا ما يقوده إلى الاهتمام بظاهراتية هوسرل التي استطاعت أن تظهر، في الأقل في مرحلتها الأولى، في صورة صِنْو متعالٍ لعلم النفس الوصفي. ونحن نصنّف شيلر عادة ضمن الاتجاه الواقعي داخل المدرسة الظاهراتية، وهو الاتجاه الذي أصبح ناطقًا باسمه. إن الظاهراتية عنده «ليست علمًا محدّد المعالم، بقدر ما هي موقف فلسفي جديد، وهي «تقنية *techné* جديدة للوعي الحدسي» قبل أن تكون منهجًا فكريًا محدّد المعالم» .(GW 7, p.199) ولا شيء يحول دون استثمار «تقنية الوعي الحدسي»، دون اقتفاء آثار المثالية الألمانية التي يدعو هوسرل إليها منذ عام 1913. وكان هاجس هوسرل يتمثّل في تقريب الظاهراتية من بعض حدوس فلسفة الحياة (برغسون وديلتاي ونيتشه)، وهذا يكشف عن سبب عَدّ ترولتش (Troeltsch) إيّاهُ نيتشويًّا داخل الكنيسة الكاثوليكية.

وتقوم الصورة العامة للروح، عنده، على دعوى الصلاحية. وبصرف النظر عن المجالات المتباينة التي تتجلّى فيه، تضعنا هذه الدعوى أمام خيار يتطلّب قرارًا نهائيًا: **الصدق والكذب في المنطق والخير والشر في الأخلاق والجمال والقبح في الدّين**. وتمثّل ضرورة اتخاذ القرار، التي تكتسي وجهًا مغايرًا في كلّ مجال، «**قبلية القبليات**» التي تقوم في أساس كلّ تجليات الروح. ولا يتعلّق الأمر بعناق صوري يسمح بتجميع محتويات متناثرة، بل يتعلّق بأشكال تعالق دالّة corrélations significatives بين المضامين(4).

(4) Maurice DUPUY, *La Philosophie de Max Scheler*, t.I, *La Critique de l'homme moderne et la philosophie théorique de Scheler*, Paris, PUF, 1959.

الأخلاق المادية matériale الخاصة بالقيم والمشكلة الدِّينيَّة

هذا هو الاقتناع المتحكّم في المرحلة الثانية من مراحل المسار الفكري لِشيلر، التي تحمل شعار «الأخلاق المادية الخاصة بالقيم». ويجد هذا التصوّر تعبيره الرئيس في المجلّدين المنتميين إلى مرحلة النضج في التأليف في **الشكلانية في الأخلاق**: *Der Formalismus in der Ethik* **وفي مادية أخلاق القيم** *Ethik und die materiale Wertethik*. وقد نُشر الكتاب الأول سنة 1912، ونُشر الكتاب الثاني سنة 1916 **بالكتاب السنوي في البحث الفلسفي والفينومينولوجي التي يشرف عليها هوسرل** *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*.

وتنبع الطريقة التي يتبعها شيلر في مقاربة المشكلة الفلسفية في الأخلاق من عزوف واضح عن أمرين اثنين:

فمن جِهة، يحدث شيلر قطيعة جذرية مع شكلانية كانط، من خلال تأسيس أخلاق فلسفية قوامها القيم. وتنبني هذه الأخلاق على حدس جوهري يفيد أن القيم تمثّل عالمًا مستقلًّا من الدلالات، وينبغي دراسته بمَعزِلٍ عن الموضوعات التي تجسّده. وتظهر «مملكة القيم» هذه بصفتها حقلًا منظّمًا من الداخل على شكل هرمي، حيث تحتل قيمة المقدّس ذروة الهرم، وهي قيمة تبرز بالضرورة داخل صلة تجمعها بالموضوعات القصدية التي تُعايَنُ بصفتها موضوعات مطلقة.

ومن جِهة أُخرى، تؤدّي صلته النقدية بنيتشه هي أيضًا دورًا حاسمًا في الفكرة التي يكوّنها شيلر عن مهمّات الأخلاق المادية matériales. فالشخص الذي يتصوّره «بؤرة الأفعال» *[Aktzentrum]*، ولا يتصوّره في صورة شيء *res*، كما دأب الاتجاه الجوهري على فعله، «هو صورة الوجود الفعلي الضروري والوحيد للروح، ما دام الأمر يتعلق بروح محسوسة» (F, 404). والصلة الوثيقة التي يقيمها الشخص مع أفعاله تحظر تسويته «بالأنا» وليد اللحظة. وبخلاف هذا الأخير، «يحضر الشخص كلّه داخل كلّ فعل من أفعاله الملموسة على نحوٍ تامٍّ، كما يتباين الشخص كلّه داخل كلّ فعل ويتدخّل كل فعل - دون أن يذوب مع ذلك داخل أيّ فعل من أفعاله، كما لا يطرأ عليه تعديل، كما يطرأ على الأشياء التي في الزمان» (F, 399-400). ويقود ذلك شيلر إلى ابتكار مفهوم يفصح عن مفارقة، وهو مفهوم «substance d'actes» «جوهر الأفعال» (F, 241)، ويمثّل

لب القراءة الجديدة لشخصانية شيلر التي يقترحها كارول فوجتولا (Karol Wojtyla) في كتابه: **الشخص والفعل** *La Personne et l'Acte*.

وقد كان لهذا التعريف آثارٌ مهمّةٌ في ظاهراتية الدِّين. ويدافع شيلر، منذ أن نشر كتابه **الشكلانية** *Le Formalisme*، عن فكرة تفيد أن قيمة المقدّس بالضرورة قيمة شخصية بامتياز في آخر المطاف. إن المشكلة الدِّينيَّة، في الواجهة الموضوعية أو الواجهة الذاتية، متضمّنة مباشرة في بناء الأخلاق المادية matériale الخاصة بالقيم، وهي أخلاق تعدّ فكرة اللّه الشخصيّ مفتاحًا سحريًّا يقود إليها. ويرى شيلر أن مفردتي **المسؤولية الذاتية** *Selbstverantwortung* **والمسؤولية الجماعية** *Mitverantwortung* متلازمتان: إذ «إن الشخص مسؤول دائمًا أمام شخص الأشخاص، أي أمام الله، وسواء أكان ذلك متعلقًا بمسؤوليته الذاتية أم بمسؤوليته الجماعية» (F, 556). والله، أي «الشخص المطلق» هو الضامن النهائي لعالم القيم. ولكن، ربما يجب عكس القضية من أجل القول إن لبّ فكرة الله هو القيمة النهائية للحبّ. وإذا ما شئنا استخراج ماهية اللّه، فلا طريقة لتحقيق ذلك أفضل من القول: «الله هو المحبّة».

وتطفو هنا على السطح مشكلة ستواجهنا لاحقًا في أثناء مناقشة «القواعد المعيارية الخاصة بالألوهية» لدى جان نابير هي: كيف يحدث الانتقال من «الإلٰهي» الذي يُعَدّ خاصة معيارية qualité axiologique إلى ذات شخصية ندعوها الله؟ ويخلق التوجّه الفكري الذي اتبعه شيلر انطباعًا مفاده أنّ المسحة الشخصانية القوية في أخلاق القيم لديه تجعل هذا الانتقال إلزاميًّا. وإذا ما كان «الخير الأسمى» في مذاهب اللاهوت الفلسفي القديمة هو الإله ـ المحبّة، دون أدنى شك، وهو الذي ينص عليه الوعي الدِّيني، فالنتيجة التي لا مندوحة عنها آنذاك هي أن تتخذ تلك الذات الإلهية هيئة شخص.

وستظلّ الظاهراتية تشكو ارتياب الأفلاطونية فيها ما دامت قد أظهرت عجزها عن استكمال وصف مملكة القيم من خلال وصف الأفعال القصدية التي تُتَمَلَّك بفضلها. وتتضمن أفعال 'التقويم' بالضرورة حضور عنصر عاطفي، دون أدنى تقليل من أهمية بعدها المعرفي. ويكتشف شيلر الأفعال الأساسية المتصلة بالحب والكره وبالتجاوب والنفور في مستهل عملية تملّك القيم. والبنية الضاربة

في أعماق فعل الحب ليست رغبة في سدّ نقص، كما يوحي بذلك تحليل حب الملذات *l'éros* في محاورة المأدبة لأفلاطون، بل هي هبة الذات طوعًا، وهو الأمر الذي يفصح عنه مصطلح المحبّة الإلهيَّة *agapè* في المسيحية. ولا يصبح المرء مثيلًا لله، إلَّا إذا دخل روحًا ودمًا حظيرة المحبة (باسكال). والشخص الإنساني هو فعل الحب المخلوق بإزاء فعل الحب غير المخلوق الذي هو الله. هذه هي حقيقة «الحشوية» المشبّهة التي تتخفّى وراء مركزية الذات الإنسانية anthropomorphisme في اللغة الدِّينيَّة، وهي المركزية التي تعرضت لسهام الانتقادات الفلسفية.

ونشير الآن إلى مظهر أخير في الأخلاق المادية matériales، وهو مظهر يتعلّق بمقاربة الظواهر الدِّينيَّة مباشرة كذلك. إذ يرى شيلر أنه لا يمكن التعرّف على بعض القيم إلَّا في الوقت المناسب *kairos* وضعية تاريخية محدّدة (F, 513). و "الإلحاح على التوقيت" الذي يتحدّث عنه غوته دائمًا هاجس أصيل وفريد. وقد نتحدّث في هذا الصدد عن توسيع أكسيولوجي (قيمي) لمذهب أرسطو في الحكمة *phronèsis*.

العنصر الخالد في الإنسان عناصر أوّلية في ظاهراتية الدّين

نشر شيلر أكثر إسهاماته أهمية في موضوع فلسفة الدِّين بعنوان: **الجانب الخالد في الإنسان** *Vom Ewigen im Menschen*[(5)]، وبالرَّغم من أن بعض كتاباته السابقة تفصح عن اهتمامه بالقضايا الدِّينيَّة، لم يكن من البديهي الانتقال من الأخلاق المادية matériales إلى فلسفة الدِّين. وحقيقة الأمر أن شيلر يوحي في نهاية كتاب الشكلانية بأن أبحاثه قد تجد استمراريتها الطبيعية في «نظرية في جوهر اللّه» و«استكشاف مختلف واجهات الأفعال التي تصل فيها الخاصّية الماهوية لله إلى الكينونة ـ المعطاة» (F, 619). ولكننا، بحسب الصيغة المختارة، سنصل إما إلى لاهوت فلسفي وإمّا إلى «نظرية في الدِّين». وبالرَّغم من أن كفة «نظرية الدِّين» هي التي سترجح، لن تُغفِلَ فلسفة الدِّين لدى شيلر أبدًا قضايا اللاهوت الفلسفي.

(5) Michel DUPUY, *La Philosophie de la religion chez Max Scheler*, Paris, PUF, 1959.

إن كتاب الجانب الخالد في الإنسان *Vom Ewigen im Menschen*، الذي يتصدّر أعماله الفلسفية، يتخذ صورة طبقات مركّبة لا تظهر في صورة نسق مكتمل، وإن كان ذلك مُناقِضًا لفكرةِ شيلر للفلسفة بصفتها بحثًا عن نسق ينمو كما ينمو الجسم العضوي الحيّ، بفضل «بلورة الحياة بالفكر على نحوٍ متجدّدٍ مستمرٍّ» (EM, 4). ويشير عنوان الكتاب إلى هدفه الرئيس: إذ يتعلّق الأمر «بفحص ما يجعل الإنسان إنسانًا من داخل الإنسان، أي بفحص ما يشارك به الإنسان في صفة الخلود» (EM, 2). ويتعلّق الأمر في الوقت نفسه بتقديم إجابةٍ عن الأسئلة الشائكة التي واجهتها أوروبا في أعقاب الحرب العالمية الأولى. من هنا نتفهّم المنحى الوجداني الذي نلمسه في بعض الصفحات: إنه يدقّ ناقوس الخطر كذلك في مواجهة الوعي الدِّيني التائه، عندما ينزع إلى الانطواء على نفسه في حياته الباطنية، من أجل دعوته إلى الإسهام في مجهود إعادة البناء الروحي (EM, 124-203) والثقافي في أوروبا (EM, 204-287).

الدِّين والفلسفة: نظام التطابق.

لا يقدّم شيلر إلى قرائه «فلسفة نسقية وتفصيلية للدِّين» (EM, 4)، بقدر ما يكتفي بتقديم برنامج عمل، أشبه ما يكون ببرنامج بحث ظاهراتي. فهو لا يستبعد الحاجة أبدًا إلى إيجاد قاعدة يقوم الدِّين عليها، بخلاف من يعترض على هاجس التأسيس من المعاصرين، كأن نكتفي بالمذهب الإيمانيّ؛ فلا يطالب شيلر الدِّين إلّا بأن يؤسس نفسه بنفسه. والفرضية التي توجّه شيلر بالفعل، هي أن الأفعال الدِّينيَّة وموضوعاتها لا تقبل الردّ إلى أية فئة من الأفعال والموضوعات (EM, 321)، كما تفيد أن التديّن théisme هو الموقف الدِّيني الوحيد الأصيل. وقد عاود مطلب فهم الدِّين «بالقصد الذاتي» tautégorique ظهوره لمصلحة «مبدأ المبادئ» في ظاهراتية هوسرل، وهو مبدأ يدعونا إلى الارتقاء إلى الحدوس الواهبة الأصلية في التجربة الدِّينيَّة وإلى البداهة الوحيدة في جنسها التي تتضمّنها (EM, 582)، كما تبلور ذلك في كتاب شلايرماخر: **مقالاتٌ في الدِّين**. بهذا المعنى، يقول شيلر: «يتعذّر الكشف عن معايير الحقيقة وعن أية قيمة معرفية أخرى في الدِّين إلّا من داخل ماهية الدِّين نفسه» (EM, 605).

صحيح أن شيلر يعزف عن «كلّ محاولات الكانطيِّين والكانطيِّين الجدد «تأسيس

الدِّين على المعارف والقيم والاقتناعات الموجودة خارج الدِّين» (EM, 628)، لكنه يؤكّد بإزاء ذلك صلات القرابة التي بين القيم الأخلاقية والقيم الدِّينيَّة. وهي صلات واضحة وضوح الشمس، ما دامت تستنبط من أطروحته التي تفيد أن المقدّس هو القاعدة النهائية التي تقوم عليها كلّ القيم الأخلاقية (EM, 630).

ويتألف قسم الكتاب الذي يعرب على نحوٍ أفضل عن هاجس النسقية من دراسة طويلة عنوانها «مشكلة الدِّين». ويعرض شيلر في هذه الدِّراسة الفكرة التي يكوّنها عن الصِّلات التي بين الفلسفة والدِّين من خلال مساجلات نقدية طويلة مع فلاسفة آخرين، منهم المعاصرون له. ويدير شيلر ظهره، فيما يتعلّق بالفكر الدِّيني، دون رجعة إلى التقليد الذي أنشأه توما الأكويني وسار عليه خلفه من التومويّين الجدد، من أجل تبنّي بديل القدّيس أوغسطين الذي فيه مزيد إتاحةٍ لإمكان استئناف البحث الظاهراتي. وفي الوقت نفسه، تكشف تلك الدِّراسة عن تجاوب خاص مع الكتّاب الذين أثروا فيه (ابتداء بأوغسطين) أو الذين يحسّ بقرابة تجمعه بهم، كما هو الحال مع باسكال (Pascal) ونيومان (Newman) وسولوفييف (Soloviev) ولابرتونيير (Laberthonnière) ولوروا (Le Roy). ويدعو قرّاءه إلى الشرب من المياه المنسابة في التوجه الأوغسطيني، الذي استطاع تبيّن الصلات الفعلية بين الحبّ والمعرفة، بدلًا من النهل من البركة الراكدة التي تغذي تيار توما الأكويني، وهو تيار ملوّث بلوثة الأرسطية؛ فضلًا عن أنه يتأفّف من المياه العفنة المتسرّبة إلى السكولائية الجديدة. وإذا كان دانته (Dante) يثير في الأبيات الأخيرة من **الكوميديا الإلهية** *La Divine Comédie* مسألة «الحب الذي يحرّك الشمس والنجوم الأخرى»، فإنّه يظلّ بذلك قريبًا من فكر أوغسطين الذي يعلن أن الحبّ يحظى بالقدرة على تحريك الرغبة في المعرفة، بالقدر نفسه الذي يمنحها به امتدادًا لا مثيل له.

ويميّز شيلر بين نمطين متطرّفين، في أثناء إنجاز المقاربة التصنيفية، مستدلًا بذلك على مفارقاتها الباطنية. فمن جهة، يوجد نمط **المطابقة** *identitaire*، وهو نمط يسلّم بوجود تطابق كلّي أو جزئي بين الدِّين والفلسفة؛ ومن جِهة أخرى، يوجد نمط **ثنائي** *dualiste* يحوّل التقابل بين الإيمان والمعرفة إلى تقابل بين طرفي ثنائية. ويَعُدّ شيلر تصوّره الخاص بالعلاقة بين الدِّين والفلسفة **نظامَ توافق** *système de conformité*، ويسعى إلى تجنّب الخطأين الواردين في الحلّين غير المقبولين كذلك.

1. قد يظهر «نظام التطابق»، الذي يسلّم بوجود تناسب بين موضوعات الدِّين وموضوعات الميتافيزيقا، في صور مختلفة. والتعبير الجذري عنه هو أطروحة الهوية الكاملة بين الفلسفة والدِّين. يستهدف نقد شيلر على الخصوص صورتين بارزتين لأطروحة التطابق.

أ. الصنف الذي يدعوه صنفًا «معرفيًّا» يمثّل الخطأ الأساسي الذي يريد أنه يحاربه (EM, 326). إذ يجعل هذا التصوّر الدِّين درجة أدنى في المعرفة، وأشبه بميتافيزيقا موجّهة إلى العوام، نتيجة لإغفال أن «الدِّين يمتلك في الروح مصدرًا مختلفًا في جوهره كليًّا عن الفلسفة والميتافيزيقا» (EM, 327). وتتحوّل الميتافيزيقا بمعناها الدقيق إلى ديانة المفكّرين، بإزاء ديانة الجمهور. ويدرج شيلر تحت مفردة الصنف «المعرفي» gnostique كتّابًا مختلفين فيما بينهم بقدر الاختلاف الذي بين أفلوطين والتصوف العقلاني المنتمي إلى العصر الوسيط وبين اسبينوزا وهيغل وبين شيلنغ وشوبنهاور وإدوارد فون هارتمان (EM, 128, 324-325). ويتمثّل العيب المشترك بين الجميع في إرجاع الميتافيزيقا والدِّين إلى الحاجة الأساسية نفسها التي في النفس، مع افتراض أن الميتافيزيقا هي المؤهّلة حقيقة لإشباعها.

فلن يكون الدِّين آنذاك إلّا ميتافيزيقا معروضة بسعر مخفّض، ولن يكون غير معرفة من درجة ابتدائية أو ثانويّة على المفكّر الحقيقي أن يُخلّفَها وراء ظهره، إذا ما رغب في الارتقاء إلى معرفة من صنف ثالث أعلى. من هذا المنظور، يتحوّل مؤسّسو الدِّين، مثل بوذا وعيسى وزرادشت وغيرهم، إلى أرباب الحكمة العملية في أفضل الأحوال، أي إلى مجرّد فلاسفة بالقوة. وتتمثل نقطة ضعف هذا التأويل في توجّهه المضاد الذي لا يَعُدّ الذات الإلهية شخصًا، فضلًا عن أنه تأويل يحجب عنّا الماهية الأصلية للفعل الدِّيني. إذ يترك تمثّل إله شخصيّ، تقيم معه النفس الدِّينيّة علاقة حيّة، مكانه لمعرفة تتعلّق بكائنٍ مطلق ليست له هويّة شخصية.

ب. الإغراء المقابل هو إغراء الموقف التقليدي، وهو الذي يجسّده قول بونالد (Bonald): «بالرَّغم من أن الناس قد نسوا الحقيقة، فهي ليست جديدة أبدًا: إنها موجودة ابتداءً *ab initio*». والثمن الذي يلزم دفعه بسبب هذا التأويل المتصل بالمطابقة الكاملة بين الدِّين والفلسفة هو أن نجعل الميتافيزيقا دينًا يروج في سوق البيع بالمزاد، أو دينًا سقط من عليائه (EM, 329). ولا نستطيع حصر

المواقف المجتمعة حول هذا الاسم، إذ إنّنا نجد بينها مواقف مختلفة جدًّا بقدر اختلاف لوثر (Luther) ولامني (Lamennais) ودو بونالد (de Bonald) ودو ميتر (de Maistre) وريتشل (Ritschl) وبرغسون (Bergson). وينبني الموقف التقليدي مع ذلك على خطإٍ فادح، بالرَّغْم من أن ميزته هي أنه يثير الانتباه إلى البعد الطائفي في الدِّين. ويخلط هذا الموقف بين مستويين من المشكلات يجب التفريق بينهما بعناية: «الحاجة الميتافيزيقية» المترسّبة داخل الدهشة والحاجة الدِّينيَّة التي تُعَدّ في جوهرها رغبة في الخلاص (EM, 131).

إن نمط التطابق الذي يهيمن على مختلف أنساق اللاهوت الفلسفي يَحول دون تأسيس فلسفة للدِّين تحمل هذا الاسم بحَقٍّ، ما دام هذا النمط لا يتعامل بجدّية مع ضرورة التوسط الدِّيني للوصول إلى الله. واعتراضات شيلر على نظام المطابقة الكاملة تنطبق كذلك على أنظمة الهوية الجزئية (مثل التومويّة والكانطية) التي هي أكثر تأثيرًا في التاريخ.

إن الميتافيزيقا والدِّين يتمايزان كذلك عنده في مسوِّغاتهما ومناهجهما، بقدر ما يتمايزان في موضوعاتهما وأهدافهما. فقد حدّد أفلاطون وأرسطو المصدر الأول للميتافيزيقا بوضوحٍ: الدهشة أمام واقع أن شيئًا ما موجود بدلًا من عدم وجود أيّ شيء، وهذا ما أنتج التساؤل عن الأساس الأول لكلّ ما هو موجود. «إن الإشكالية الميتافيزيقية *katexochen* هي الآتية: المسألة المتعلّقة بماهية العالم الموجود في ذاته والمتعلّقة بالأساس الأصلي *[Urgrund]* الذي يُعَدّ شرطًا له. وبإزاء ذلك، يقوم الدِّين على حبّ الله وعلى الرغبة الجامحة في الخلاص النهائي للإنسان نفسه ولكلّ الأشياء. والدِّين قبل أيّ شيء طريق إلى الخلاص. إن الخير الأسمى *summum bonum* هو الذي يمثّل الموضوع القصدي الأول في الفعل الدِّيني، لا التحقّق الواقعي الفعلي وماهيته» (EM, 335).

2. ألا يجازف شيلر بتحويل التخلّي عن أنظمة المطابقة، سواء أكانت كاملة أم جزئية، إلى ثنائية متقابلة، عندما ينتصر بحزم للفرق الأيدوسي بين الفعلين الدِّيني والميتافيزيقي، وعندما يدافع بقوة عن التباين المطلق بين السعي إلى الخلاص والرغبة في المعرفة، وعن الفرق بين تلقائية المنهجيّة الميتافيزيقية وسلبية الموقف الدِّيني؟ وعندما نحترم الحدّ الفاصل بين مجالات الفلسفة

والعلم، لا يعني ذلك السقوط في حبائل ثنائية لا تتيح فرصة طرح المشكلة المتعلّقة بالعلاقة بين الدِّين والميتافيزيقا، إما لأننا ننزل الميتافيزيقا منزلة مستقلة تمامًا عن أيّ مجهود فكري، وإمّا لأننا نقصي الميتافيزيقا عن حقل الفلسفة، كما يفعل الوضعيون.

إن الطريقة التي ينتقد بها شيلر التوجّه الذاتي لدى شلايرماخر، تُظهِرُ أنه كان واعيًا تمام الوعي للخَطَر الذي تمثّله ثنائية القلب والعقل، وهي ثنائية تُغفِلُ أن «الدِّين معرفة وفكر في أصله أيضًا، بقدر ما هو جنس خاص من الشعور القيمي» (EM, 527). وخطأ شلايرماخر أنه استثمر مفهومًا فاسدًا للحدس ولا صلة له بالحدس الظاهراتي (EM, 595-596). وهذا ما ينطبق كذلك على مفهوم الشعور الذي لا ينبغي لنا أن نُغفِلَ طبيعته القصدية. والمشاعر الدِّينيَّة مثل الحبّ وخشية الله والتبجيل واضطراب الجوارح، وما إلى ذلك «ليست مجرّد مشاعر *Gefühle* تتسبّب فكرة الله في إيقاظها، ولا شيء غير ذلك [...] بل هي أفعال قلبية *[Gemüt]* يصبح فيها الإلهي والمقدّس مُعطيين وقابلين للإدراك» (EM, 597-598).

3. بإزاء هذين الطريقين المسدودين، يراهن شيلر على إمكان وجود نظام تطابق يسمح بالتفكير في تصالح convergence في مستوى الموضوع المستهدف من الجانبين معًا، من خلال تزكية الوعي الدِّيني «بعقلانية حدسية مباشرة» (EM, 350). ويصبح الفعل الدِّيني أكثر عمقًا من الفعل المؤسّس للتفكير العقلاني الذي تحرّكه بالأساس رغبة جامحة في المعرفة، في مستوى الوجود الأصلي. ولا نستطيع التساؤل عن تقاطع جزئي، في الأقل، بين الموضوعات القصدية المعنيّة، أي بين الموضوع القصدي الذي يتمثّل في إله الدِّين «القدّوس ثلاث مرات» والذي يتمثّل في إله الميتافيزيقا الواقعي مطلقًا *[Ens realissimum]* (EM 135) إلّا بعد الاعتراف بالفرق بين هذه الموضوعات القصدية.

وتسلّم أطروحة التوافق بأن إله الدِّين والكائن المطلق في الميتافيزيقا متطابقان واقعيًا *realiter*، بالرّغم من اختلافهما قصديًا *intentionaliter*: إذ «لا يملك الدِّين والميتافيزيقا، ما داما ملزمين أن يبلغا غايتهما، إلا أن يقودا إلى حدّ واقعي بصورة متطابقة، أي إلى واقعي يخلع على الموضوعين القصديين المختلفين أيدوسيًّا دلالة واقعية نهائية (EM, 336). وبإزاء ذلك، بالرّغم من إمكان «التطابق الواقعي بين إله

الدِّين وأصل عالم الميتافيزيقا»، «يظلّ اختلاف جوهري يفرّق بينهما بصفتهما موضوعين قصديين» (EM, 130). ولم يكن ليبنتز مخطئًا: إذ تجد الحاجة إلى الميتافيزيقا مصدرها في الدهشة أمام واقع أن شيئًا ما كائن، بدلًا من ألّا يكون. وفي أعقاب ليبنتز، يتعرّف شيلر في فرضية **القائم في ذاته** *ens a se* حدًّا أدنى من التنازل الذي على الفكر الظاهراتي الإتيانُ به من أجل وحدة العقل البشري، إذا ما رغب في تجنّب السقوط في التقابل المانوي بين الإيمان والمعرفة.

ويُلاقي هذا التطابق الذي يسلّم به هنا التباينَ الجذريَّ بين الأفعال القصدية المعنيّة: «الطريقة التي نتملّك بها **الكائن القائم بذاته** *ens a se* داخل القصد، والمظهر الأيدوسي الذي يتقدّم من خلاله أمام المعرفة الميتافيزيقية والدِّينيَّة، وكذلك الطريقة التي يوضع بها داخل صلة تصله بكلّ **الكائنات الأخرى** *Ens ab alio* تظلّ طرقًا ومظاهر مختلفة في الميتافيزيقا وفي الدِّين» (EM, 337). فإله الميتافيزيقي إله بعيد كلّ البعد عن الإنسان، في حين يقترب إله الدِّين من الإنسان اقترابًا كبيرًا. ولا تمنعنا أطروحة التطابق أبدًا من التسليم بأنّ الوعي الدِّيني سابقٌ للتجربة الميتافيزيقية.

وإذا ما كان نظام التطابق يدفعنا إلى الاحتراس من عقلانية مفرطة، تزعم استخلاص مجموع الصفات الإلهية الدِّينيَّة من ممارسة العقل الميتافيزيقي وحده (EM, 339)، فهو يرد إلى ذات العقل كامل استقلاله. وما يسمح به هذا النظام هو النقد المتبادل للخطاب الميتافيزيقي والخطاب الدِّيني بشأن الله. وتبرز لنا الميتافيزيقا، بفضل نقد تمثّلات المجسّمة، أن «الإله الحق ليس محدودًا ولا حيًّا مثل إله العقيدة الساذجة»؛ كما أن الدِّين يجعلنا نعي أنّ «الإله الحق ليس فارغًا ولا متصلّبًا مثل إله الميتافيزيقا»، عندما يعرب لنا عن عدم اطمئنانه إلى التحديدات العقلانية **للمطلق** (EM, 342).

وعندما نعترف باستقلال المجال الدِّيني الذي نسلّم بوجوده داخل نظام التطابق، تطرح مشكلة المنهج القادر على استجلاء ماهية الفعل الدِّيني والموضوع الذي يستهدفه. ويتطلّب ذلك منا التخلّي عن أشكال التذبذب التي تشهدها السيكولوجيا الدِّينيَّة عندما تقف في أفضل الأحوال عند المظاهر الفردية العارضة بامتياز، كما يظهر ذلك لدى وليم جيمس (William James). فبخلاف هذه المنهجيَّة، يطالب شيلر بضرورة وضع «ظاهراتية واقعية»

«phénoménologie concrète» (EM, 155) بشأن الموضوعات والأفعال الدِّينيَّة، وهي ظاهراتية متأصّلة داخل هذه الديانة المحدّدة أو تلك.

لكننا قبل أن نطرح معالم ظاهراتية واقعية تسلّم قيادها للمَعايش الدِّينيَّة لدى المؤمنين بكلّ ديانة معينة، يجب وضع أسس **ظاهراتية أيدوسية للدِّين**، وهي ظاهراتية مُخْلَصَة للمسألة الأساسية بامتياز المتعلقة **بماهية الظاهرة الدِّينيَّة بما هي ظاهرة**. والعبارة المقتضبة التي يتوسّل بها شيلر للتعبير عن محاولته هي «ظاهراتية الإلهي والفعل الروحاني الذي يمسك بها» (EM, 374). ونقترح تقسيم البحث على قسمين: «الموضوع» الذي يستهدفه الوعي الدِّيني والفعل القصدي الذي يستهدفه من خلاله. والواقع أن شيلر يقسِّم تحليلاته على ثلاث خانات أساسية. ويتعلّق الأمر، في الواجهة الموضوعية، «بوصف تجريبي لماهية الإلهي؛ ويقترح، في الواجهة الذاتية، وصفًا أيدوسيًّا للفعل الدِّيني؛ ونجد بينهما الحيِّز الذي تشغله أشكال التجلّي الخاصة بالموضوع الدِّيني.

ظاهراتية الألوهية.

من بين المهمّات الأساسية التي يَكِلُها شيلر إلى ظاهراتية الدِّين، نجد أن مهمة **أنطولوجيَّة الماهية** *Wesensontik* للإلهي لا تشغل القِسط الأعظم من كتاب **الجانب الخالد في الإنسان** *Vom Ewigen im Menschen* فحسبُ، بل تُعَدّ كذلك مهمة تحظى بالأولوية المطلقة. وعلينا أن نطبّق على الحقل الدِّيني القانون الذي يصدق على كلّ مجالات الخبرة: «الكينونة تسبق المعرفة والقيمة تسبق الإدراك الأكسيولوجي وتُحدّد خصوصية الأفعال» (EM, 364). ويقيم شيلر صلة متبادلة بين «الحاجة إلى الدِّين» وموضوع الفعل الدِّيني، بحيث يُوَلِّد الموضوع وحده الحاجة. وينتصر شيلر بكامل الحزم للموضوعية الدِّينيَّة، وهو يواجه كلّ أشكال التصوّرات الذاتية من شلايرماخر (Schleiermacher) إلى زيمل (Simmel)، مؤكدًا أن «كلّ المشاعر الدِّينيَّة ليست إلّا ردود فعل لاحقة حُدِّدَتْ سلفًا بفضل الاتصال الحيّ بكينونة المجال الشيئي والموضوعي *[sphère objectale objective]* للدِّين، كما يتجسّد في الختام في العقيدة بما هي إيمان يُعتقد به *fides quae creditur*» (EM, 597). ويرى شيلر أن العقيدة ترجمة مناسبة لهبة موضوعية، بدلًا من أن يجعلها مجرّد ترجمة عقلانية للشعور الأصلي.

ويبرز تصريح وارد في كتاب الشكلانية *Formalisme* سلفًا ماهيَّة الحدس الموجَّه الذي يفترض وجود ظاهراتية الإلهي: «والخلاصة، هي أننا نفكّر في الله ونتمثّله بالطريقة التي توافق النمط الذي يفيد أن ماهيته الأكسيولوجيَّة قد أعطيت من قبل. وهذا ما يضيء المفارقة الظاهرة في كلمة باسكال العميقة: 'لن تبحث عني إذا لم تكن قد عثرت عليَّ من قبل'. ويتصل 'هذا العثور' بامتلاك الماهية الأكسيولوجيَّة لله بوساطة الأعين الروحية للقلب والحبّ، وبعد انقشاع هذه الصفات في أثناء تطبيق هذه الأفعال الوجدانية، ويتعلّق ذلك والبحث بتحديد التمثّل ونمطه اللذين يتحققان في قياس «العثور من قبل» [déjà trouvé] (F, 304).

إن «إيمانًا بلا ثمرة ـ الإيمان bien-de-foi أو بلا ثمرة ـ الخلاص الموضوعي bien-de-salut «لن يكون إيمانًا [EM, 364]. ولذلك يعتقد شيلر أن تحليل العلاقة التي يقيمها المتديّن مع الله»، زيادةً على أنماط الأفعال التي تجعل الألوهية قابلة للإدراك بموجبها ـ زيادةً على نظرية الفعل الدِّيني في مُجمَلها والشكل الذي يتخذه الوعي الدِّيني ـ هذا كلّه **ينسحب إلى المرتبة الثانية**» (EM, 601).

ولا توجد صلة بين الإدراك الدِّيني للإلهي والخطوات العقلانية المرتبطة بالبراهين على وجود الله. «من وجد الله يستشعر هو وَحْدَهُ الحاجة إلى البرهنة على وجوده» (EM, 545). ولا يكفي القول إن الوعي الدِّيني قد التقى الإله الحيّ، في حين يجهد الميتافيزيقي نفسه في البحث عنه. فالواقع، على ما يقوله شيلر، «أنّ شخصيَّة اللّه [. . .] تندّ عن أيّ ضرب من المعرفة العقلانية **التلقائية** من زاوية الكائنات المحدودة ـ وليس الأمر كذلك بحكم **حدود** ملكة المعرفة ـ ولكن لأن خصوصية الماهية الشيئية للشخص الروحي **المحض** هي أن وجوده الفعلي ـ إذا كان موجودًا بالفعل ـ لا يمكن أن يعرف إلّا بفضل التجلّي ـ الذاتي (أي بفضل الوحي)» (EM, 355-6).

وعندما يساند شيلر فكرة أن «صلتنا الوجدانية **بالكائن المفارق** تسبق كلّ تشكّلات الأفكار المتعلّقة به، وهو يتحكّم في هذه البلورة ويوجّهها» (EM, 716)، لا يزعم أبدًا تذويب الأسباب الموضوعية التي تسلّم بها مقاربة البراهين داخل الدواعي القلبية الخالصة. وتسمح الأطروحة التي تفيد أن «الطموح الدِّيني يقوم في آخر المطاف على محبة لله غير محدّدة المعالم بعد من المنظور المثالي idéel»

(EM, 712)، باستخلاص صفات الألوهية في خصوصيتها الدِّينيَّة. ويقترح شيلر هنا التفريق كذلك بين سلسلتين من الصفات، أي بين الصفات «الشكلية» والصفات «المادية»، كما سبق أن فعل شيلر في كتابه الشكلانية في الأخلاق ومادية أخلاق القيم.

1. تستهدف كلّ ديانة بالضرورة موضوعًا له صفتان مميّزتان: صفة الوجود المطلق وصفة القداسة. فهاتان الصفتان: الوجود المطلق *l'aséité* والقداسة *sainteté* الإلهية تشكّلان وَحدَهما الموضوع الدِّيني في خصوصيته الصورية. وتنبثق الصفتان معًا من المبدإ الذي يفيد أننا «نعرف على الدوام الوجود الفعلي وماهية العالم من قبل في ضوء الإلهي» (EM, 409).

أ. في مرحلة سابقة لأيّ استدلال منطقي، يجعل الوجود الفعلي المطلق الإلهي (وهو مرادف للفاعلية) نفسه في متناول إدراك «العقل الحدسي المباشر» (EM, 490)، وهو عقل يكتشف هنا وهناك الأمارات والرموز والتعبيرات الدالّة على الكائن المطلق. ولا يتعلّق الأمر باستنتاج الوجود الفعلي الذي يقال عن الكائن الأول الغنيّ عن أيّ شيء من تجربة الوجود العارض الكلّي، بقدر ما يتعلق بالكشف عن المطلق الإلهي من داخل العالم «المخلوق». ويرفض شيلر، شأنُهُ شأنُ أوتو، اختزال شعور المخلوق في فكرة «إنتاج» خالق لمخلوق، لكنه يتبيّن في ذلك الشعور شعورًا بالعجز الكامل، وهو شعور ناجمٌ عن الاصطدام المباشر بالوجود الفعلي الإلهي المطلق، وهو ما يشبه الاستجداء الأنطولوجي الذي يشير إليه إيكهارت (Maître Eckhart) في بعض نصوصه. ولا شكّ في أنّه لا يظهر الفرق الأيدوسي بين التملّك الميتافيزيقي والإدراك الدِّيني للمطلق، كما لا يبدو للعيان تعذّر وضعهما في صورة بديلين متنافسين[6] إلَّا بموجب ذلك الشرط.

ب. عندما يجعل شيلر القداسة الصفة الثانية الصورية للإلهي، يعود مرّةً أخرى إلى حدوس تصوّره لِلأخلاق المادية للقيم، حيث ظهرت القداسة آنذاك في صورة

(6) بشأن وجوه اللبس التي تتضمّنها بعض توصيفات شيلر بالنظر إلى تحديد الاختلاف بين الفعل الديني والفعل الميتافيزيقي، ارجع إلى كتاب موريس دوبوي ص123-126. ويختتم الكاتب فحصه بتأكيد أنه يلوح لنا من خلال فكر شيلر أن «الدِّين ليس مَدينًا بشيءٍ للميتافيزيقا فيما يتعلّق بمبدئه وتطوّره، بالقدر الذي تُعَدّ به الميتافيزيقا مَدينة للدِّين» (ص127).
Maurice DUPUY, *La Philosophie de la religion chez Max Scheler.*

قيمة عالية وظاهرة أصلية. فمن غير «مقدّس» لا وجود «للتضحية بأُضحية»، والعكس صحيح كذلك. والشيء البديهي axiome الذي يفيد أنه يجب تفضيل ما نَعُدُّهُ مقدّسًا «على باقي القيم الأخرى، كما يحق له المطالبة بعد ذلك بالتضحية طوعًا بكلّ الخيرات المنتمية إلى صنف أكسيولوجي آخر»، يمثّل علامة على الصلة المشتركة بين الأخلاق والدِّين. فَـ «القربان بالنسبة إلى المقدَّس» هي «أخلاق الدِّين نفسه، ولكنها كذلك دين الأخلاق نفسها» (EM, 390-391).

وبالرَّغم من أن شيلر يبارك الإنجاز الذي حقّقه أوتو، يسعى إلى تجاوز جدلية **المفزِع** *tremendum* **والفتّان** *fascinosum*، من أجل تأسيس المقدّس مباشرة على قاعدة الحبّ الإلهي، كما فعل ذلك قبله الإنجيليّ يوحنا والقديس أوغسطين. ولا يُعَدُّ المقدس صفة ماهوية للألوهية نفسها، ما «لم تكن البداية أول الأمر مع الفعل بل مع العقل المسترشد بالحبّ» (EM, 483). وتزوّد إعادة تعريف القداسة الإلهية شيلر بوسائل بسط معنى ديني، بل خلع معنى صوفي على فكرة الانفصال. والاتصال الصوفي الأقوى بالألوهية يسير دائمًا موازيًا لتبجيل «الإله الخفيّ» (EM, 403).

والشعور بالتبعية الجذرية الذي يستحوذ على الإنسان، وهو يواجه مثل هذا الكائن، لا علاقة له بأية علاقة علّية. فهو يماثل ظاهرة أصلية أخرى تؤدّي دورًا مهمًّا في فكر شيلر: الظاهرة الكلّية المتعلّقة بـ **المقاومة**. إذ يواجه المتديّن موضوعًا يبدي مقاومة بطرائق متعدّدة، ويقيم الدليل بذلك على واقعيته. وانطلاقًا من هذا الأساس، يصبح بالإمكان استنباط باقي الصفات الإلهية، لكنها لن تكون صفات مشروعة إلّا إذا راعَيْنا الطابع الرمزي الذي يكتنف اللغة الدِّينيَّة نفسها.

ويرى شيلر أننا «لا نستطيع الحديث عن ديانة إلّا إذا كان الموضوع يحمل هيئة *Gestalt* **إلهية شخصية**» (EM, 535). ويُلحّ موريس دوبوي على أنّ هذه الأطروحة بالذات هي التي «تشكل بدرجةٍ ما فصل المقال بين المعرفة الميتافيزيقية والمعرفة الدِّينيَّة بالله»[7]. لذلك يُفَضَّل أن تُتَرجَمَ الصفة الإلهية *Heiligkeit* بمفردة «sainteté» «قداسة» لا بمفردة «sacré» «مقدّس». إلّا أنه لا ينبغي لنا إغفال التصوّر «الفاعلي» «actualiste» الذي كوّنه شيلر للشخص بصفته

(7) Maurice DUPUY, *La Philosophie de la religion chez Max Scheler*, p.70.

«محور الأفعال». وكما أننا لا نتصوّر الشخص الإنسانيّ بطريقة جوهرية، لا نستطيع كذلك تصوّر الشخصيَّة personnalité الإلهية على النحو نفسه. وتبرز العبارة المأثورة عن أوغسطين « *Amare Deum in Deo* » «حب الله في الله» والمبثوثة في سائر أعمال شيلر، أننا لن نفهم سرّ قداسة الله تمامًا، إلّا إذا قلّدنا الحبّ الإلهي غير المحدود تجاه مخلوقاته واستحضَرْناهُ (EM, 486).

ولا يسمح تضافر الصفتين الصوريتين بتحديد الماهية الدِّينيَّة للألوهية فحسب؛ بل يبدو الأمر كما لو كانتا تفرضان قبليًا الاعتقاد في الوجود الفعلي للذات التي لا تتعرّى عنهما. وقد نتوجّس في شيلر، كما يفعل ذلك دوبوي، محاولة السعي إلى حشر ما يشبه البرهان الأنطولوجي الذي يفيد أن الوعي الدِّيني يطرح الوجود لله بناء على الواقعة نفسها، بعد تحصيل حدس الوجود الإلهي المطلق والقداسة الإلهية، ويصرّح شيلر، بناء على ذلك، بأن «المجال الإلهي ومجال الواقعي الفعّال داخل هذا المجال يمثّلانِ معطيينِ أصليَّينِ» (EM, 542). وبخلاف ما فعله شيلر في كتابه الشكلانية Le Formalisme، لا يكتفي بطرح المقدّس بما هو قيمة عالية؛ بل يستنبط بدلًا من ذلك الوجود لله «القدّوس ثلاث مرات» من الفعل الدِّيني مباشرة.

لكن هل تتفق الأطروحة التالية مع متطلّبات الإرجاع الظاهراتي، عندما تفيد أن الموضوع القصدي في الفعل الدِّيني، بعيدًا عن أن يكون مجرّد موضوع فكري، يتمتّع «بكثافة وبغنى أنطولوجيين يزوّدانه بكينونة ذاتية ومستقلة عن الوجود الفعلي الذي يمتلكه بصفته المتعلّق corrélat الذي يرجع إليه الفعل الدِّيني» (المرجع نفسه، ص137)؟ ويرتبط معنى الواقع في ذهن شيلر، كما هو الأمر لدى ديلتاي (Dilthey) على جميع الصُّعُد، بالمقاومة التي يواجهنا الواقع بها. هذا ما يفرض علينا التساؤل عن مدى عدم تضمُّن الفعل الدِّيني في جوهره الاتصال بموضوع يتجلّى أمام الوعي بصفته واقعًا لا يقاوم.

2. نجد كذلك صفتين ماديتين للإلهي: إذ يتقدّم الإله أمام الوعي الدِّيني بصفته الروحية والشخصية على حَدٍّ سَواءٍ. ويستثمر شيلر أحيانًا الفرق الذي بين «نور الله» و«مرآة العالم» من إبراز الاختلاف بين الصفات الشكلية والصفات المادية (EM, 409). والنفس التي توصّلت سلفًا إلى ماهيتها الروحية الذاتية قادرة - بحكم

المماثلة ـ على اكتشافها مرّةً أخرى في الله (EM, 403-405). وينتقل هذا النقل المماثل transfer analogisant (الذي يجب تمييزه بوضوح من استدلال القياس ومن الاستنتاج المنطقي) من الحدس الذي يفيد أن العالم في ماهيته وحي من الله وأنه مَدين بوجوده الفعلي لفعل الخلق الإلهي. ويستوحي شيلر في هذا المقام من أوغسطين فكرة رواسب الثالوث *vestigia Trinitatis*، مع العمل على تعميمها.

أ. يرمي الإنسان، من أعماق كينونته الروحية، إلى الاقتناع بأن الله **روح**. ويتعلّق الأمر بتماثل «محفور داخل النفس البشرية، وداخل الروح والكينونة» (EM, 433). والإنسان «الروحاني»، الذي تزوّد من قبل بالخبرة الجوّانية التي ترى أن ماهيته تسكن في «مركز أفعاله **الروحانية**»، هو وَحدَهُ يستطيع الارتقاء إلى «المعرفة الدِّينيَّة بالله بصفته روحًا» (EM, 415). ويرى شيلر أن الركن الأساسيّ في التحديد المادي [détermination matériale] للإله هو أن الله يتجلّى في صورة روح، في حين لا تُعَدّ سائر الصفات الأخرى، كالحرّيّة الخلّاقة والقدرة الخلّاقة (EM, 426) سوى توضيحات إضافية.

ولا ينبغي لنا أن ننخدع بصورة الاستدلال القياسي الذي يخلعه شيلر على أطروحته، حينما يستند إلى الفارق الذي بين المحايثة الجزئية وعدم التناسب بين موضوعات العالم والفعل الروحي من جِهة، وبين إمكان وجود محايثة كاملة وتامة وتحقّق هذا الإمكان في **الروح** الإلهية من جِهةٍ أُخرى (EM, 420). ويلح دوبوي على أنّنا سنمتلك أفضل الحظوظ للاقتراب من المعطيات الظاهراتية، عندما نفصح عن عدم التناسب هذا في صورة مأساة باطنية (المرجع نفسه، ص152).

ويقيم شيلر صلة وثيقة بين **الروحانية** الإلهية وفكرة **الخلق**. فإذا ما كانت الروح تتضمّن لزومًا «وجود قصد خلّاق» في المستوى البشري *[Intention zum Erschaffen]* (EM, 479)، فلا نستطيع في هذه الحالة أن نتمثّل **الروح** الإلهية بصفتها عاقرًا غير خصبةٍ. ويتغلّب شيلر على هذا النحو على الاعتراضات التقليدية التي أُثيرت ضد فكرة الخلق، بحجّة تشبُّه الله بالإنسان لدى المشبِّهة. وما يصدق على الجانب الروحي في الإنسان يصدق **بالأَوْلى** والأحرى على الروح الإلهية: «إن الحبّ، في الحالتين معًا، هو الجذر الضارب في أعماق كل 'روح'، سواء أكانت روحًا عارفة أم روحًا مريدة» (EM, 484).

ب. لا تقلّ صفة الشخصية أهمية عن الصفة الأولى، وقد كان كتاب الشكلانية *Formalisme* مناسبة لتبيّن أهمية هذه الصفة. إذ يرى شيلر أن هذه الصفة هي الشرط الذي لا محيد عنه *Sin qua non* في إلٰه الدِّين، إذ «تمثّل الشخصية عصب الدِّين كلِّه. وحينما لا تكون الشخصيَّة أمام الأنظار وموضوع تفكير واعتقاد وإدراك باطني» لن يتعلّق الأمر آنذاك بمسألة الدِّين بالمعنى الدقيق للدِّين» (EM, 533). ومهما تكُنْ صفات المطلق التي تسمح الميتافيزيقا بالكشف عنها، تظلّ عاجزة عن إثبات شخصية اللّه.

ومن المفسرين من اكتشفوا تناقضًا في هذه النقطة بين أطروحات كتاب الشكلانية *Formalisme* وأطروحات كتاب **الجانب الخالد** *Vom Ewigen*، وهي صعوبات ما فتئ شيلر يحاول تذليلها منذ التصدير الثاني للكتاب الثاني. وتتبدّد هذه الصعوبات عندما نقبل التفريق بين المطلب البسيط الذي ينص على حمل قيمة الشخصية على الله والاعتراف الفعلي بطابعه الشخصي، ولا سيّما أنه لولا هذا الاعتراف لأصبح الفعل الدِّيني خاليًا من أيّ محتوى. وكما أنّ الشخصية الإلهيَّة لن تصبح أبدًا موضوع معرفة موضوعية ولن تقبل الردّ إلى فكرة الأنانة égoïté، يصدق ذلك أيضًا على فكرة الشخص الإنسانيّ.

الفعل الدِّيني بصفته فعلًا روحيًا: من أجل نيويطيقا دينية [noétique].

عندما نصل إلى تعريف الصفات الإلهية الأساسيَّة، تصبح الطريق معبّدة أمام الوصف الظاهراتي للفعل الدِّيني بمظاهره المتعدّدة، دون المجازفة بالانغلاق داخل وصف محايث محض. والأولوية التي يُوليها شيلر الموضوع الذي يستهدفه الفعل الدِّيني لا ينبغي أن يدفعنا إلى إغفال الصلة المتبادلة الجوهريَّة الجوهريَّة بينهما. وإذا كانت صورة الفعل تابعة للموضوع الذي يُحيل عليه، نستطيع القول إن الخصائص المميّزة للموضوع لا تقبل الحدس إلّا في صلب الأفعال التي تستهدفه. هذه هي المفارقة التي يجب ألّا تغيب عن الأذهان، وهي مفارقة فعل «يُحيل مباشرةً على الموضوع أكثر مما يحيل الموضوع على الفعل» (المرجع نفسه، 103).

والأطروحة التي تفيد أن الأفعال الدِّينيَّة هي أقرب «الأفعال إلى الإنسان وأكثرها توغّلًا في أعماقه» (EM, 550)، لا تحمل معنى إلّا إذا عزفنا عن الخلط بين الطبيعة السيكولوجيّة والخاصّيّة العقلية *noétique* للفعل. وتنحصر المقاربة

السيكولوجيَّة في التشديد على الإحساس النفسي للمتديّن مع إهمال الخاصّية العقلية noétique للفعل، ونعني بذلك جنس «المعرفة» الذي ينتجه الفعل الدِّيني. لذلك، يقرّر شيلر بشأن فعل الصلاة أن المهمّ هو دلالتها بالذات ولا تهمّ العوامل النفسية التي تتدخّل فيها: فهناك قضايا لا صلة لها بالنيويطيقا الدِّينيَّة، مثل «أن تعرف كيف تتكوّن المواد الأوّليَّة السيكولوجيَّة التي تستعمل أو تستهلك في هذا الفعل ـ كيف تتكوّن مثلًا من الأحاسيس والمشاعر والتمثّلات وأفعال التأويل ومن المفردات والتعبيرات الخارجيَّة وأنماط السلوك» (EM, 336).

1 . اعتمادًا على المسوّغات المذكورة آنفا، يجد الوصف الظاهراتي هو أيضًا مكانه تحت رعاية «مبدأ المبادئ» لدى هوسرل. إذ يراهن على واقع أن «للدِّين معياره المعرفي النهائي والأعلى في **الهبة الذاتية** (*Selbstgebenheit*) التي ينجزها الموضوع الذي يتوجّه الفعل الدِّيني إليه ـ وهذا الموضوع هو الله في نهاية المطاف ـ وفي البداهة التي تتجلّى بها هذه الهبة الذاتية أمام الوعي» (EM, 605). ويرى شيلر (شأنُهُ شأنَ هيغل، ولَو لأسباب أخرى) أن البراهين على وجود الله تفترض التجربة الدِّينيَّة سلفًا: «إذا كان الإلٰهي، زيادةً على كلّ ما يتصل جوهريًا به، 'معطى' فقط في أفعال تدخل في ماهية الفعل الدِّيني، فإن 'البراهين' المستندة إلى وقائع تجربة خارجة عن التجربة الدِّينيَّة لا تحظى بأولوية الكشف عن الوجود الفعلي لمجال كينونة تتجاوز الطبيعة، بقدر ما تحظى بها يقظة الأفعال الدِّينيَّة وصحوتها في الحياة الروحية البشرية» (EM, 537-538).

وفي حين يحاول علم الكلام الموضوعي في المسيحية apologétique objective أن يجعل «البراهين» **مدخلًا إلى الإيمان** *praeambula fidei*، يرى شيلر أن التجربة الدِّينيَّة تزوّدنا «بركن العقيدة» الذي تنبني عليه هذه الحجج. ولا يحتاج الوجود الفعلي لهذا «الركن» إلى برهان ولا يمكن الاستدلال عليه، كما لا يحتاج الوجود الفعلي للعالم الخارجي ووجود الأنا ولا وجود الآخر إلى دليل (EM, 542)[8].

(8) من أجل تحليل مستفيض في حدود منهجية البراهين، انظر:
Maurice DUPUY, *La Philosophie de la religion chez Max Scheler*, p.198-208.

ويدافع شيلر بقوة عن المفارقة التي تفيد أن «من وجد الله هو وحده من يستشعر الحاجة إلى برهان على وجوده الفعلي» (EM, 545) بالرَّغْم من شبهة اللّاأدرية الميتافيزيقية التي قد تكتنف هذا الكلام.

2. العلامة المميِّزة للفعل الدِّيني هي خاصّيته الشخصية والروحية بامتياز. وهو «فعل الإنسان الذي يحظى أكثر من أيّ فعل آخر بخصوصيته الفردية وخصوصيته الشخصية» (EM, 558). ولا يعني ذلك أنه يلتقي بالضرورة الموضوع القادر على إشباع حاجته. ولا يكفي القول إنه قد يتزوّد بموضوعات بديلة ـ مثل 'الأصنام' ـ، بل نضيف أنه قد يتعرّض لموقف إحباط مؤلم بدرجات متفاوتة، وهو ما أحسن هيغل وصفه بمفهوم «الوعي الشقي». فهدف الذهن البشري الوصول إلى موجود «مطلق» بالضرورة، ومن زاوية لا نستبعد أن تكون دينية. وقد حملت هذه الأطروحة شيلر على طرح بديل حاد عَبَّر عنه قوله: «يؤمن كلّ عقل محدود إمّا بالله وإنما بصنم» (EM, 559). وتمثّل الأصنام، سواء أكانت «دينية» أم «مفهومية»، عقبات يجب أن يتغلّب الإنسان المتديّن عليها، إذا ما رغب في تحقيق الهدف المنشود من الفعل الدِّيني بطريقة مناسبة، ابتغاء تحقيق رسالة كينونته الروحية.

3. تستوجب الأفعال الدِّينيَّة يقينًا خاصًّا في جنسه ومعارِضًا مُعارَضةً شديدةً للمعرفة الميتافيزيقية التي لا تتوفَّر على يقين غير اليقين المتضمّن في فكرة الوجود الفعلي المطلق وفي فكرة العلّة الأولى، في الأقل فيما يتعلّق بالكائن المطلق، بخلاف أفعال معرفية أخرى، منها الأفعال المعرفية الخاصة بالميتافيزيقا. ويتطلّب الإيمان الدِّيني يقينًا لا يتزحزح (EM, 358) ينهل من ينابيع أخرى. والمخاطر المحدقة هي بقدر حجم الرهان، كما يظهر ذلك من «رهان» باسكال.

ويكتفي شيلر في كتاب **الجانب الخالد في الإنسان** *Vom Ewigen* بإبراز أن الحبّ الإلهي وحده يسمح بتدقيق ماهية الفعل الدِّيني. ولم يَحُل ذلك البتّة بينه وبين الاعتراف بالحاجة إلى تحليلات ظاهراتية أكثر واقعيَّةً، وهي تحليلات تتعلّق بـ«الأفعال الدِّينيَّة التي هي أكثر أهمية» (EM, 564). وبالرَّغْم من أن مشروع الكتاب: «تحليلات الظاهراتية الدِّينيَّة» لم يَظهَر إلى الوجود قطّ، يعبِّد شيلر الطريق أمام الأعمال اللاحقة[9].

(9) Bernhard CASPER, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*. Fribourg. K. Alber, 1998.

4. تسير هذه الخطوات الأولى على طريق ظاهراتية الأفعال الدِّينيَّة المحسوسة على النهج نفسه الذي سارت عليه التحليلات المنجزة في أخلاق القيم. لكن شيلر يقرّر الآن بطريقة أكثر حزمًا أنّ وجود المجال الدِّيني وجودًا فعليًا عنصر جوهري في التكوين الأنثروبولوجي (EM, 256). إذ تسبق الأفعال الدِّينيَّة سائر الأفعال المحدودة الأخرى التي يقوم بها العقل. فالإنسان حيوان ديني قبل أن يكون حيوانًا عاقلًا. و«الإيمان» foi الدِّيني، بالمعنى العام للكلمة، ليس من كماليات العقل الذي نستطيع التخلّي عنه دون ضرر. والسؤال الحقيقي يتعلق بمعرفة مدى اكتشاف «الإيمان» الموضوع القادر وحده على إشباعه أو مدى كونِهِ ملزمًا أن يتوجّه إلى أصنام. لذلك، يستبق شيلر «أنثروبولوجيَّة الاعتقاد» بالمعنى الذي يخلعه ميشيل دو سيرتو (Michel de Certeau) على هذه الكلمة.

5. تُعَدّ المشاركة في الطائفة communautaire الدِّينيَّة خاصّية أساسية في الأفعال الدِّينيَّة(*). وبالرَّغم من أن الأفكار التي كوّنها الناس تاريخيًّا بشأن المقدّس قد أدّت إلى انقسامهم انقسامًا كالذي يُحدِثُهُ سيف قاطع، فإن الغاية المقصودة من المقدّس هي إرادة التوحيد وإعادة الصِّلة (F, 92). فَـ «**وجود مسيحي واحد، يعني انعدام وجود أيّ مسيحي**» «*Unus Christianus-nullus Christianus*»: وعندما يتحوّل الدِّين إلى مسألة خاصّة privée، يفقد خاصّته «الدِّينيَّة» (EM, 604). ففي هذه المسألة كذلك، يسير شيلر على هدي أوغسطين، من خلال إقامة صلة وثيقة بين فكرة الله وفكرة الجماعة أو الطائفة والتنديد بالتراجع إلى الحياة الباطنية المحضة والنزعة الفردية بصفتهما عاهتين ألمانيتين بامتياز. وإذا كان الفعل الدِّيني فعل حبّ في جوهره، فليس الحبّ سوى محبّة الآخر.

6. يحملنا السبب نفسه على الذهاب إلى أن الأفعال الدِّينيَّة لا ترتدّ إلى مكونها الباطني الصرف. إذ تترجم هذه الأفعال إلى مواقف جسدية وإلى ممارسات ثقافية واجتماعية تتطلّب التزام كينونة الإنسان كاملةً. وعندما نكشف

(*) عندما نرجع إلى أعمال دوركهايم، وإلى كتابه الذي خصّ به الأشكال الأساسية التي تتخذها الحياة الدِّينيَّة، يتبيّن أن لفكرة التنظيم الجماعي للدِّين أهمية جوهرية، من خلال فكرة الجماعة أو الأمة أو الكنيسة، أو ما أشبه ذلك. راجع: E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF., 1968, p.61. [المترجم]

عن البنية الصورية للأفعال الدِّينيَّة التي تحدِّد ماهيتها، يصبح بالإمكان بلورة التحليل الظاهراتي للحمولة المادية teneur matériale في هذه الأفعال التي تُحيل على البعد الجسدي للسلوك الثقافي وعلى البعد البيني للجماعة الدِّينيَّة المنتمية إلى الكنيسة.

7. يتوفَّر الفعل الدِّيني على صيغة تعبير متميِّزة، وهي صيغة تقرِّبه من الفن أكثر مما تقرِّبه من العلم (EM, 556-557). لكن أسلوب التعبير في الدِّين، على نحو أسلوب التعبير الفني، يتضمَّن حقيقة خاصة في جنسها، على الفيلسوف كشف النقاب عنها. والفعل الدِّيني الذي يهدي الإنسان إلى الله، بخلاف الأعمال الفنية، يفرض عليه في الوقت نفسه الانضمام «إلى إخوانه، روحيًا في الأقل» (EM, 557).

8. أخيرًا، نضيف إلى ذلك واقعًا يفيد أن طبيعة الفعل الدِّيني نفسه تمنعنا من الخلط بين الدِّين والقيم الثقافية الأخرى. فحينما يكشف شيلر عن وجوه اللبس التي يقع فيها عدد لا يستهان به من فلاسفة الثقافة، يؤكد أنه لا يجوز «عدّ القدّيس مجرّد درجة أسمى من درجات العبقرية الفنية، وقد يتمثّل ذلك في الحكيم أو الطبيب أو القاضي أو السخي أو المشرّع الأعظم» (EM, 648). «إن القيم الخالدة» في جوهرها التي يستهدفها الوعي الدِّيني تنصّ على نسبية الممتلكات الثقافية، ما دامت قيمًا تنتمي إلى الحياة الدنيا: فَـ «حينما يوجد كائن خالد ومفارق يتعالى على كلّ وجود عارض في موجودات العالم، وحينما يوجد الخير الأسمى *summum bonum*، وحينما توجد 'مملكة الله' كاملة، حيث يصبح مبتغى النفس البشرية هو الاتصال بهذه المملكة، على أساس أنها تمثّل الموضوع المركزي والأسمى الذي يصبو إليه كلّ انتظار، آنذاك لا نجد معطى أوضح من تدنّي أية ثقافة بشرية، أيًا تكُن - فضلًا عن الثقافات السائدة - إلى مسألة سطحية من الوجود» (EM, 650).

الفعل الدِّيني والوجود المفارق: فكرة الوحي.

المشكلة الثالثة التي تثير اهتمام شيلر هي الطريقة الأصيلة التي يتحقّق بها التنسيق بين الفعل والموضوع في الوعي الدِّيني. إذ يتعالى القصد الذي يحرّك الفعل الدِّيني بالضرورة على العالم بما هو عالم، كما فهم أوغسطين ذلك حينما فرّق بين الاستعمال والاستمتاع *uti* و *frui* (EM, 529).

1. يتميّز الدِّين بقابلية التلقّي، ما دام فعلًا روحيًا. فكلّ شيء رهين هنا بإمكان «تلقّي الحقيقة بطريقة أو بأخرى»، وهي الحقيقة التي يستهدفها الفعل الدِّيني، وهما الخلاص والسعادة اللتان «يبحث عنهما» (EM, 536). وتكشف قابلية التلقّي عن سبب عَدّ مصطلح «الوحي» مفتاح اللغة الدِّينيَّة، بمعناه الظاهراتي وغير العقدي، ويتمثّل النمط الخاص بالامتلاء الذي يتعلّق بالأفعال الدِّينيَّة، في كلّ الأحوال، في التجلّي أو الوحي من جانب الموضوع (EM, 244-245).

وإذا ما نظرنا إلى المسألة في حدودها القصوى، فقد نتساءل عن مدى كون مفهوم الفعل نفسه ما زال مشروعًا، ما دام ثَمَّةَ فارق كبير بين التلقائية التي تميّز التساؤل الميتافيزيقي وقابلية التلقّي الخاصة بالموقف الدِّيني، التي تتضمّن الاعتراف بأن الذات لا تأخذ المبادرة أبدًا في علاقتها بالألوهية. بالفعل، إذا ما كانت شخصية الله هي مبدأ كلّ **الدِّين ومنتهاه**، (EM, 244-245)، فإنّ الوحي يُمثّل بعدًا باطنيًا في العلاقة بين الفعل وموضوعه: «الوحي، بما هو وحي، -بالمعنى الواسع للكلمة - إنّما هو نمط العطاء المناسب لماهية الفعل الدِّيني بدقة متناهية» (EM, 249). ويستنتج شيلر من ذلك أن «ليس لكلّ منطق الأفعال الدِّينيَّة من حمولة غير إبراز القوانين التي تفيد أن العقل الدِّيني في الإنسان يستعد لتلقّي نور الوحي» (EM, 375).

ويُحيل الفرق بين الدِّين الوضعي والدِّين السماوي على هذه الخلفية. ويتعلّق الأمر بفهم إمكان وجود «وحي **طبيعي وعالمي ومعطى سلفاً** مع فطرة العقل البشري وصورته الوجودية نفسها» (EM, XXI)، وهو مسألة تمثّل إرهاصًا لإشكالية كارل رانر (Karl Rahner) في نص **المستمعون إلى الكلمة** *Hörer des Wortes* كنّا قد قدمناه في القسم الأول. ولا يشكّ شيلر في أن هذا الإمكان لا يصبح واقعًا متحققًا إلّا في شخص «القدّوس المطلق»، وهو الكائن الذي «يتجلّى فيه التجلّي الذاتي لله، بالمعنى الذي يفيد تداخلًا ماهويًا وماديًا للطبيعتين الإلهية والبشرية» (EM, 698).

وتجد هذه الأطروحة أساسها الموضوعي في الفكرة التي كوّنها شيلر عن الشخصية الإلهية. فخصوصية الكينونة الشخصية هي قدرتها على الاختفاء وعلى الانفلات، وكذلك القدرة على التجلّي طوعًا لشخص آخر. وليس الله «إلٰهًا خفيًا» إلّا لأنه الشخص الكامل. وبخلاف ما يعتقده هيغل، لا شيء ولا أحد يلزمه أن

يتجلّى. ولكن للسبب نفسه، يمتلك القدرة على التجلّي الحرّ للإنسان: فَـ «لا يستطيع الإنسان، بموجب أفعاله التلقائية، التماس المعرفة والحقيقة اللتين تتعلّقان بإلهٍ ممكنٍ يتّخذ شكل كائن شخصيّ، بل الله هو الذي يهب تلك المعرفة وتلك الحقيقة بحكم قوانين ماهوية lois d'essence» (EM, 697).

2. لذلك، لا يمكن قياس صور التقدّم التي يحرزها الوعي الدِّيني بناء على معايير الأشكال الأخرى للمعرفة. وتتضمّن فكرة الوحي تاريخية من نوع خاص، ولا علاقة لها بالتحرّر المتدرّج من مملكة الظلمات. وبخلاف ما يعتقده ليسنغ، لا يمتثل الله لقوانين «تربية الجنس البشري»(*). ويتخلّى شيلر عن هذا التصوّر من خلال التساؤل البلاغي الآتي الذي نتعرّف فيه أصداء قول *logion* معروف في الأناجيل: «ماذا علينا القول عن إلٰه شخصي يهب نفسه طوعًا بفعل الصلاح الذي يفصح عنه، مع أنه إلٰه وهب نفسه لأبنائه على نحو رهن معه فعل هبة نفسه وهبة نفسه أكثر بالمصادفات التي تجعل بشرًا أو شعبًا ينتمي إلى مرحلة متأخرة و«أكثر تقدّمًا» في التاريخ؛ أو على نحو رهنه بواقع أن هذا الإنسان يحقّق كلّ الشروط القبلية المعقّدة المطلوبة حتى لا يكون الإنسان إنسانًا فقط، بل يكون كذلك عالمًا وحكيمًا؟» (EM, 688).

ويُحيلنا التجلّي الشخصي لله بطريقة مخالفة تمامًا على تاريخية أساسية، يظهر فيها كل شخص بصفته كينونة متفرّدة. ويستطرد شيلر انطلاقًا من هذه الفكرة في ما يشبه استنباط المقولات الأخرى المتصلة مباشرة بفكرة الوحي. فهل معنى ذلك أن كلّ شيء سيتحوّل ببساطة إلى مسألة «وحي» بُشِّرْنا به أو لم نُبَشَّرْ به؟ وهل يقدّم شيلر حججًا جديدة إلى مذهب الإشراق والحالمين بأحلام اليقظة؟ سيكون الأمر كذلك لو أن فكرة الوحي قد استبعدت كلّ وجوه التوسّط.

(*) يقصد الكاتب الكتاب الذي كان ليسنغ قد أصدره بعنوان **تربية الجنس البشري** (ترجمة حسن حنفي) ويبرز فيه أن تاريخ نزول الوحي موازٍ لتاريخ تطور الجنس البشري. فيوافق الدين طفولة البشرية، على النحو الذي يوافق فيه العلم بلوغها سن الرشد. لكن الحقيقة واحدة بالرغم من اختلاف طرق الوصول إليها بحسب مستوى ارتقاء الجنس البشري. راجع: G. E. LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Reclam, 2003. [المترجم]

3. إن الفعل الدِّيني لا يقتلعنا من العالم؛ والنور الإلهي بإزاء ذلك هو الذي يضيء كلّ موجود عارض، ويكشف فيه عن أعماق لا جدال فيها. وخاصيته هي «الرؤية من وراء حجاب»، لكنه يستمر في البحث عن امتلاء نهائي (EM, 561). ها هنا يظهر طابع المجازفة اللصيق به لا محالة: فـ«على الإيمان وعلى المجازفة التي يُجازِفُ بها أن يتدخّلا في الدِّين، حينما تتعذّر رؤية الموضوع الدِّيني» (EM, 614). وهنا بالتحديد تظهر إلى الوجود ضرورة وجود مؤسسات متوسطة تؤدّي دورًا آخر يختلف عن دور وسطاء المعرفة الميتافيزيقية أو الثقافية. هؤلاء الوسطاء هم **القدّيسون**. إذ يمتلك القدّيس «هالة خاصة به لا تنتمي إلى أيّ شكل من الأشكال العليا التي تكتنف شخصية ـ العبقري والبطل مثلًا ـ ويثير الشعور بالثقة ولا ينتزع الإيمان إلّا بناء على تصديقنا إياه ـ بصفته هو «حامل» هذه الصفة ـ وهو يتكلّم ويتصرّف ويُفصح عن نفسه» (EM, 328).

سوسيولوجيا المعرفة والمعرفة المتعلّقة بالخلاص والفداء

نشر شيلر سنة 1926 في دا **الروج الجديد** *Neue-Geist Verlag* بمدينة ليبزغ كتابه **أشكال المعرفة والمجتمع** *Die Wissensformen und die Gesellschaft*(10)، الذي أودَعَهُ الخطوط العريضة لعلم اجتماع المعرفة. وعندما يطأ هذا المجال، يكتشف مرّةً أخرى بعض أسئلة «الظاهراتية الواقعية» concrète الخاصة بالدِّين، وهي الأسئلة التي ظلّت معلّقة في كتاب **الجانب الخالد في الإنسان** *Vom Ewigen*. وإذا ما أردنا تكوين فكرة صحيحة عن آفاق البحث المتعدّدة التي تفتحها ظاهراتية الدِّين لدى شيلر، فعلينا أن نُراعي أعماله في حقلي سوسيولوجيّة المعرفة والأنثروبولوجيا، وهي الأعمال التي شغلته على نحوٍ متزايدٍ خلال السنوات الأخيرة من حياته.

لقد جازف بنفسه بصفته فيلسوف الظاهراتية والميتافيزيقا والأنثروبولوجيا في حقل علم الاجتماع، بعد أن حرّكه الاقتناع بأن المجتمع موجود بالفعل على نحوٍ

---

(10) في الآتي سنحيل على قسم الكتاب الذي يتعلّق بسوسيولوجية المعرفة من خلال ترجمة Sylvie Mesure إلى الفرنسية: *Problèmes de sociologie de la connaissance*, Paris, PUF, 1993؛ ومن أجل التحوّلات في فكرة شيلر في المرحلة الثالثة، ارجع إلى كتاب دوبوي: *La Philosophie de Max Scheler*, t.II, *De l'éthique à la dernière philosophie*, Paris, PUF, 1959.

ما داخل كل فرد منا. وحتى لو كانت الذات الظاهراتية مونادا monade، فإنها أبعد ما تكون عن الأنا المتوحّدة: إذ «لا توجد 'أنا' بلا 'نحن'؛ و'نحن' قبل 'أنا' ممتلئة على الدوام فيما يتعلّق بمحتواها من زاوية تكوينية» (SC, 88). هذه الفرضية المتعلّقة بنوع من أسبقية 'نحن' لِـ 'أنا' تميّز مقاربة شيلر من المقاربة البينية والتذاوتية intersubjectivité لهايدغر، وهو الذي يسلّم هو أيضًا بوجود صلة أصلية جامعة بين **الكائن-هنا** *Dasein* **والكائن-مع** *Mitsein*، لكن من غير أن يستنتج من ذلك أسبقية 'نحن' لِـ 'أنا'. وإذا ما قبلنا البديهية التي تفيد أن «'أنت' هي المقولة الوجودية الأساسية بامتياز في الوجود الإنساني» (SC, 88)، فعلينا أن نَعُدّ الغيرية altérité مؤسّسة لمعنى الذات نفسها ipséité. ويتضمّن ذلك وجود حلقة مفرغة تمامًا بين أنا ونحن تشكّل ظاهرة العلاقة البينية التذاوتية، فيما يتعلّق بكثيرٍ من 'الآخرين' المجهولي الهوية الذين ندخل معهم في علاقات اجتماعية. والذات التي لا تستطيع النطق بكلمة سوى 'أنا'، ولا تعني عندها مفردة 'نحن' أيّ معنى، تظلّ مجرّد سراب زائل، على النحو نفسه الذي سيكون فيه 'نحن' مجرّد وهم حينما لا تتلفّظ به إلّا مجموعة معيّنة.

وإذا ما كانت العلاقة البينية، كما سبق أن بَيَّنَ هوسرل في «تأمّله» الديكارتي الخامس، ظاهرة أصلية لا تقبل الردّ إلى شيء آخر، فلن ينفصل وصف «الوجود ـ مع» الاجتماعي عن سوسيولوجيّة الثقافة. وقد جازف شيلر بنفسه في حقل علم الاجتماع تحت شعار سوسيولوجيّة الثقافة، من خلال الاهتمام بمختلف أشكال «التعاون الروحي» وبحواملها الاجتماعية والمؤسساتية.

والمشكلة الرئيسة التي ينبغي لكلّ عالم اجتماع مواجهتها، هي مشكلة معرفة مدى إمكان سقوطنا في حبائل نسبية معمّمة، فنخاطر بفكرة العقل نفسه حينما نهجر صنم الذات المتعالية ونسلّم بتعدُّد تنظيمات العقل، حينما يرى عالم الاجتماع أنه «من بين عناصر الانتماء إلى 'الجماعة' نجد معرفة معيّنة بوجودها وكذلك بالقيم والغايات المشتركة بين أعضائها، وإن ظلّت معرفة مبهمة» (SC, 87).

وبإزاء تصوّر الإنسان في ضوء خط سلالي وحيد monophylétique، وبإزاء «الفلسفات المتسرّعة المأخوذة بالمطلق» (SC, 49) التي تتوصّل في آخر المطاف إلى إنزال نموذج ثقافي منزلة معيار يبتّ في كلّ النماذج الأخرى، يرى شيلر أن «العقل لا يوجد منذ البدء إلّا داخل تعدّدية واقعية من الثقافات ومن التجمّعات

المتباينة تبايُنًا لا مزيد عليه» (SC, 48). ولا يتعلّق هذا التكثّر بتعدّد الوسائط الثقافية فقط، بل يميّز العقل نفسه. ويرى شيلر أنّنا «لا نجد أنفسنا أمام العقل esprit الواحد نفسه الذي ينتج المنجزات غير المحدودة، لكن العقل يتعرّض لتغيّر يدخل في تكوينه نفسه» (SC, 52).

على هذا النحو، نفهم الانتقادات اللاذعة التي يوجّهها شيلر إلى التمركز الأوروبي على الذات؛ إلّا أن الفكرة التي يكوّنها عن النسبية التامة لتنظيمات العقل نفسه لا تدفعه إلى تعميم النسبية. وبالفعل، إذا ما كنا نرفض تخيّل التقدّم الثقافي على وفق نموذج التراكم المتدرّج للمعارف أو نرفض عَدَّهُ سيرورة طبيعية تكاد تكون عضوية، فإنّا نستطيع التمسك **بأخرويّات** eschatologie العقل، أي إننا نستطيع التمسك بأطروحة تفيد أن كلّ تنظيمات العقل تندرج في الأفق الغائي نفسه، وهو أفق اللوغس، أي أفق العقل الكلّي والخالد.

الأشكال الأساسية للمعرفة وصور تعبيرها الاجتماعي.

لا نستطيع حلّ مشكلة التعدد الثقافي ووحدة العقل إلّا بفضل تحليل التنظيمات الرئيسة للعقل من خلال مقاربة النماذج ـ المثالية. ومن بين الإسهامات الرئيسة التي قدّمها شيلر إلى سوسيولوجيّة المعرفة، نجد التمييز الذي أقامه بين ثلاثة أنماط رئيسة من المعارف: المعرفة المتصلة **بالخلاص والفداء** (*Heils-, Erlösungswissen*) **والمعرفة المتصلة بالثقافة والتربية** (*Bildungswissen*) **والمعرفة التقنية** والعلمية المتصلة بالسيطرة على العالم (*Herrschaftswissen*). وتشكّل هذه الثلاثية العمود الفقري في كلّ سوسيولوجيّة للمعرفة.

ويفترض كلّ نمط من المعارف وجود «أشكال اجتماعية من التعاون ومتفاوتة في درجات تنظيمها قوة وضعفًا» (SC, 56). ويتمثّل الحامل الاجتماعي للنمط الأول في الكنائس والطوائف الدِّينيَّة والجماعات الدِّينيَّة الشاذة والمجموعات الصوفية. وينبني الحامل الاجتماعي للنمط الثاني على «مدارس الحكمة» والطوائف المهتمة بالتربية من كلّ حدب وصوب. ويستند الحامل الاجتماعي للنمط الثالث إلى قاعدة هيئات البحث والمختبرات والجمعيات العلمية، وما إلى ذلك.

ويرفض شيلر اختزال «التصوف» في النمط الأول من المعارف، ولا سيّما أنّه يرى أنّ التصوف «مقولة مستقلة في جنسها من السلوك الروحي»، وهو سلوك يعرّفه بأنّه «وعيٌ حدسيٌّ ووجدانيٌّ للهويَّة الوجدية extatique المباشرة» (SC, 55). ويتعلّق الأمر عنده بمقولة «تتجاوز ـ البعد المذهبي»، بل بمقولة مستقلة «تتجاوز ـ البعد الدِّيني» و«تنتمي إلى أشكال معارف وإلى ضروب مشاركة في المطلق الأنطولوجي والمعياري الذي نفترضه دون أن يكون أبدًا ثمرة مصادر المعرفة التي هي في المتناول» (SC, 56).

ويفرز كلّ نمط من أنماط التنظيم الاجتماعي لغته المستقلة «العالمة» التي قد تتحوّل إلى لغة اصطلاحية إذا ما توافرت لها الظروف المناسبة. ومن زاوية أخرى، يسير كلّ تنظيم سيرًا مُوازيًا لمجموعةٍ من «الأحكام المسبقة» التي قد تتحوّل إلى «أيديولوجيا» إذا ما اكتملت في صورة نسق. ولا شيء يجيز لنا افتراض أن «المعارف المتصلة بالخلاص والفداء» هي الوحيدة التي قد تشهد انحرافات أيديولوجيَّة.

وتسلّم المقاربة المنبنية على النماذج ـ المثالية في دراسة الأشكال الرئيسة للتعاون الروحي وإدارة «المعارف» الموازية بوجود علاقة جوهرية بين المضامين العقدية والأشكال التنظيمية. وهكذا، قد يسمح التصوُّر العضوي للجامعة الدِّينيَّة (الكنيسة وجسد المسيح) بظهور تمثّل عضوي لتطوّر العقائد. ونستطيع عَدَّ الصراع في العصر الوسيط بين المذهبين الاسمي والواقعي «واقعة سوسيولوجيَّة» (SC, 61).

الدّينامية الاجتماعية والتحوّلات الثقافية.

على عالم الاجتماع دراسة العوامل الواقعية، والعوامل الفكرية ـ المثالية كذلك، بحكم انتمائها إلى ضروب الوعي القصدي. والمشكلة الحقيقية هي معرفة «القانون الأسمى» الذي ينظّم التداخل الذي بينهما باستمرار. ويُعنى شيلر عنايةً وثيقةً بالتفاعل بين المضامين الموضوعية والأفعال الروحية التي تتأسّس من خلالها.

وإذا كانت سوسيولوجيَّة الثقافة تُعنى أول الأمر بالعوامل الفكرية ـ المثالية و«بمنطق المعنى» المتحكّم فيها، فإنّ ذلك لا يعني أبدًا وجوب إهمال «العوامل

الواقعية» التي يُعنى بها علم الاجتماع «الوضعي». والواقع أنّ شيلر شنَّ حربًا على جبهتين في الوقت نفسه: فمن جِهة، كان يحارب المثالية التي لا تُعنى إلّا بالمعنى والقيم، مع إغفال القوى الاجتماعية والشروط الاقتصادية. ومن جِهة أُخرى، كان خصومه الأساسيّون متمثّلين في المذهب الطبيعي وفي الماركسية والوضعية. «يحتاج رافائيل إلى فرشاة؛ ولن تخلقها أفكاره ورؤاه الفنية من عدم» (SC, 44). وبإزاء ذلك، لا يكشف واقع أن الرسّام ميكال ـ آنجلو قد رسم الكنيسة سيكستين Sixtine بتعليمات من البابا يوليوس الثاني سبب اعتماده هذا الأسلوب الفني في الرسم.

ولِشيلر إضافاتٌ مهمّةٌ إلى فلسفته في الدِّين من خلال الاهتمام بالدِّينامية السوسيولوجيَّة وبالقوانين المتحكّمة في التحوّلات الاجتماعية، من خلال إثارة السؤال المتعلّق بمعرفة الحدّ الذي «تستطيع فيه الثقافة 'البقاء على قيد الحياة' بعد زوال المجموعات التي كانت وراء إنتاجها» (SC, 62). فهل، بالإمكان، مثلًا، وجود «ثقافة دينية» وأية ثقافة ستكون، خارج مجموعات الانتماء التي تكوّنها الجماعات الطائفية المختلفة؟ مثال آخر: ما رأيكم في قراءات «الكتاب المقدّس المفتوح» المنتشرة اليوم بين الناس؟ بكثير من الحذق، يستخلص شيلر جدلية الإبداع والترسّب التي تتحكّم في «تداخل بنيات العقل واندماجها في داخل ثقافة جديدة» (SC, 63).

الوجوه المتعدّدة للوجود ـ الجماعي الاجتماعي.

يتضمّن القسم الثاني الذي يتعرّض فيه للمشكلات الصورية المتعلّقة بسوسيولوجيَّة المعرفة محاور كثيرة تهمّ فيلسوف الدِّين مباشرة، بالرَّغْم من اقتضاب ذلك القسم. ويضع شيلر في هذا العرض معالم وصف مختلف الأنماط التي قد تكتسبُها المشاركة في تجربة الغير في حضن المجتمع، انطلاقًا من المطابقة ووصولًا إلى النقل المماثل transfert analogique. وهو يرى أنّ علينا أن نُراعيَ الوعي الذي يمتلكه الفاعلون الاجتماعيون لأنفسهم وللآخرين في تحديد الموضوع الصوري لعلم الاجتماع. وبالفعل، إذا ما شئنا تكوين فكرة عن الوجوه المتعدّدة للوجود ـ الجماعي الاجتماعي، فعلينا أن نُراعيَ كلّ أفعال العقل التي تندرج في إطار العلاقة بالآخَر (التعليم والتثقيف التبليغ والإخفاء

والتوجيه والطاعة والاحتمال والصفح والوعد، وما إلى ذلك). ونجد الحدس نفسه في الأعمال الظاهراتية لعالم الاجتماع ألفريد شوتس (Alfred Schütz)(*).

وإذا كان شيلر يرى أننا لا نستطيع تجاوز مفاهيم النفس الجمعية [âme collective]، وكذلك الروح الجمعية في سوسيولوجيَّة المعرفة، فهو يرفض بإزاء ذلك تشييئها في قوالب ميتافيزيقية. ويتعلّق الأمر فيهما معًا بوصف خصوصية الأفعال القصدية المنجزة جماعيًّا، بطريقة مبنية للمجهول (كما هو الشأن في ديانة العوام التي تمثّل شاهدًا من الشواهد الممكنة على وجود النفس الجمعية)، أو بطريقة شخصية (كما هو الحال في القضاء، وهو تعبير من التعابير عن وجود الروح الجمعية). ويتكامل المفهومان تكاملًا تامًّا. إذ تصبح النفس الجمعية فاعلة داخل الجماعة من 'الأدنى' إلى 'الأعلى'؛ في حين تفعل الروح الجمعية فعلها من 'الأعلى' إلى 'الأدنى'. وعلى عالم اجتماع الدِّين أن يصغي بالانتباه نفسه إلى التوجهين معًا. وعلينا الاهتمام كذلك «بعقلية» المنتمين إلى مجموعة دينية، بالقدر نفسه الذي نهتم به بعلاقات السلطة التي تهيكلها، إذا ما وددنا فهم نمط اشتغالها.

درجات المعرفة والتراتبيات الاجتماعية.

تتضمّن البديهية الصورية الثالثة في سوسيولوجيَّة المعرفة أيضًا رهانات فلسفية هائلة، تسلّم بأن حقل المعرفة الإنسانية مجموع كلّي مهيكل هرميًا، ونستطيع الكشف فيه عن خمسة مجالات أساسية تحدّد نظامًا قبليًا من «الهبة المسبقة». ويحتلّ «المجال المطلق الذي يجسّد في الوقت نفسه الواقع والقيمة، أي يجسّد المقدّس»، ذروة السلّم. والمجال الثاني هو المجال الاجتماعي بامتياز ويتعلق «بعالم الآخرين» الذي لا ينفصل عن المجال التاريخي الذي يشكّله «عالم الأسلاف» و«الخلف» (SC, 92). هذا هو مجال «الآخر» بالمعنى العام للكلمة. ويتشكّل المجال الثالث من «مجالات العالم الخارجي والعالم الباطني، وكذلك من مجال الجسد الخاص ومن بيئته» (SC, 92). ويُلحَظُ في داخل هذا الاستنباط أن العلاقة بالغير تسبق السِّمة الخارجيَّة للعالم المحيط، وتسبق حتى الجسد

(*) يُعَدّ شوتس الذي ولد بألمانيا سنة 1889 من روّاد علم اجتماع الفهم، من المدخل الذي كتبه سنة 1932 بعنوان: *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. 2.Auf. Frankfurt, 1982. [المترجم]

الخاص والعالم الباطني. وتتحدّد الدائرتان الأخيرتان بمجال ما نفترض فيه أنه «حيّ» (مثل الحيوان الأليف) وبمجال الأجسام الجامدة التي تظهر بتلك الصورة.

ويؤكّد شيلر «الخاصّية السوسيولوجيّة التي تكتنف كلّ معرفة وسائر أشكال التفكير والحدس والمعرفة» (SC, 95)، ومنها أشكال التفكير داخل الحقل الدِّيني بلا شكٍّ، بالرَّغْم من اعتراضه على هيمنة النزعة السوسيولوجيّة، للأسباب نفسها التي يعترض فيها على هيمنة النزعة السيكولوجيّة. إذ يرى أنّ من الضروري فِعْلَ ما فعله ماكس فيبر وكارل شميت(*) (Carl Schmitt) من الاهتمام «بأشكال التطابق الهيكلية بين رؤية العالم وتصوّر النفس وصورة اللّه ومراحل التنظيم الاجتماعي» (SC, 96).

تعدّد رؤى العالم واقع ثابت

يوجد مجال لا يقلّ أهمية عن البحث الصوري ويتعلّق بمشكلة تنوّع رؤى العالم. فبأيِّ معنى تجد الأنماط الثلاثة الرئيسة، وهي **المعرفة المتصلة بالخلاص** *Heilswissen* **والمعرفة المتصلة بالتربية** *Bildungswissen* **والمعرفة المتصلة بالسيطرة** *Herrschaftswissen*، جذورها في تنوّع «رؤى العالم». ويعتقد شيلر، على نحو ما كان يسلّم به ديلتاي وياسبرز، أنّ من الضروري بلورة مفهوم نقدي بشأن «رؤية العالم»، في الأقل من أجل إقصاء مفهوم «الرؤية الطبيعية للعالم» التي ترهن عددًا لا يستهان به من المذاهب الطبيعية في فلسفة العلوم أو الإبستيمولوجيا(11).

وكان شيلر، الذي يُعَدّ من أوائل الفلاسفة الذين انتبهوا إلى مخاطر المركزية

(*) كارل شميت فيلسوف وفقيه قانونيّ الذي كان من ألدّ أعداء فكر الجمهورية والديموقراطية بعد الحرب العالمية الأولى في ألمانيا وخلال حكم النازية، وكان رائد مذهب «اللاهوت السياسي» الذي ينتصر لحكم الله بدلًا من حكم البشر. من أهم أعماله: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 4. Auf. Duncker & Humblot/Berlin, 1985. [المترجم]

(11) حاول هايدغر في درس ألقاه بجامعة فريبورغ Fribourg-en-Brisgau بينَ سنَتَيْ 1928 و1929 أن يدعم بقاعدة وجودية مفهوم **رؤية العالم** *Weltanschauung* الموروث عن ديلتاي وياسبرز وشيلر، من خلال إبراز أن المفهوم يُحيل على تصوّر محدّد للطابع المفارق للكينونة - في- العالم الخاصة بالكائن-هنا :Dasein؛
Martin HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie*, Ga 27, p.229-239.

الإثنية، قد كتب منذ سنة 1914 قائلًا: «إن لائحة المقولات الكانطية هي لائحة مقولات الفكر الأوروبي». ولم يَحُل ذلك بينه وبين الدفاع عن أطروحة وجود «رؤى طبيعية نسبية بشأن العالم» (SC, 101). ولن نستطيع الإفلات من شَرَك نسبية عامة تؤدّي إلى إخفاق أي حوار بين الثقافات إلّا إذا استجبنا لذلك الشرط.

والمعرفة الدِّينيَّة على اختلاف أشكالها، ابتداء «من الحدس الورع والحارّ والفضفاض، وانتهاء بالعقيدة القائمة على أسس واضحة داخل الكنيسة» (SC, 102)، تمثّل هي أيضًا مرحلة خاصة على طريق بلورة «رؤية طبيعية نسبيًا للعالم». ويؤكّد شيلر، من زاوية سوسيولوجيَّة الدِّين، «أن المجموعات والتقنيات والسلطات التي ترتبط بها «كلمة الروح القدس» داخل الطوائف الدِّينيَّة في الحقبة الثقافية المسيحية، كالبابويَّة والمجمع الكنسي وجماعة **الروح القدس الباطني** *spiritus sanctus internus* لدى لوثر، «تمثّل أهم صفة مميّزة لها (SC, 104). والمعرفة الصوفية، سواء أكانت دينية أم ميتافيزيقية، انطلاقًا من التصوف الحيوي الغامض إلى التصوف الذهني **للأفكار** هي وَحدَها تشكّل استثناء من هذه القاعدة، ما دامت «من حيث المبدأ 'لا تقبل الوصف ineffable'» (SC, 103).

إن فحص مختلف أشكال التعبير التي تتخذها الرغبة في المعرفة والتي تُستَنبَتُ اعتمادًا على تصنيف المعارف إلى جنس **معرفة الخلاص** وجنس **معرفة التربية** وجنس **معرفة السيطرة**، يتحقّق في منتصف الطريق الواقع بين سوسيولوجيَّة المعرفة والأنثروبولوجيا. والحاجة إلى الأمن هي الحاجة المهيمنة داخل الأشكال الدِّينيَّة (ومنها البحث الذي تنهض له الغنوصية عن الخلاص بفضل المعرفة). والرغبة في المعرفة الميتافيزيقية متجذّرة في «الشعور القصدي بالدهشة» (SC, 106). أما المعرفة العلمية، فهي تجد مصدرها في «الرغبة في القوة وفي السيطرة على مجرى الطبيعة» (SC, 107).

الإدارة الاجتماعية للمعارف الدِّينيَّة: من أجل سوسيولوجيا العقيدة

ينفتح القسم «المادي» من سوسيولوجيَّة المعرفة على الفصل الموسوم بـ «سوسيولوجيَّة الدِّين والعقيدة» (SC, 113-133)، وهو ما يوازي لدى شيلر المقالة الرابعة من المقالات التي نشرها شلايرماخر عن الدِّين. ويسلّم شيلر بأن «ديانة الجمهور» أو «ديانة العوام» تشكّل مبدأ سائر الديانات، ولاسيّما أنها ديانات تتجاوز دائمًا «الديانات الشخصية التي أخرجها المؤسّسون في البداية إلى

الوجود» (SC, 113). وتعيد هذه الأطروحة الاعتبار إلى الدور التاريخي الذي أدّاهُ هؤلاء المؤسّسون، بدلًا من التقليل من أهمية هؤلاء العباقرة الأفذاذ المتديّنين الذين يُعَدّونَ مؤسّسي الديانات العالمية العظمى: إذ يتمثّل دورهم التاريخي في تحرير الدِّين من «أشكال خضوعه الأصلية لعصبية الدم» (SC, 113). والشخصيَّة المزوَّدة بسلطة كارزميَّةٍ هي وَحدَها تستطيع أن تنزع شوكة السحرة والكهنة (و«المولعين بتقنيات الخوارق الطبيعية») والرهبان (موظفي العبادات). وتُعَدّ الحقبة التي ظهر فيها واضعو الديانات الكبرى معاصرة لنشأة المجتمع السياسي، من منظور عالم الاجتماع.

والمعارف المتعلّقة بالألوهية التي ينشرونها بين أتباعهم خليط من التقاليد والحدوس الحيّة «ومن الأقوال المقدّسة» المدوَّنة أحيانًا في كتب مقدّسة والأفكار الميتافيزيقية. وتتجسّد هذه المعارف في مبادئ عقدية، حينما تستشعر «الكنيسة»، أيًّا كانت، حاجة إلى الاسترشاد بسلطة المؤسّس من أجل محاربة «الهرطقات» التي تعرّض وحدة الدِّين للخطر.

ويسلّم شيلر، شأنُهُ شأنُ ماكس فيبر، بوجود علاقة شرطية متبادلة بين مصادر المعرفة الدِّينيَّة والتنظيم الاجتماعي للطوائف الدِّينيَّة، دون اختزال تلك المعرفة في صرامة العلاقة العلّية الحتمية. ويبحث شيلر اعتمادًا على هذه الخلفية عن فهم السرّ الذي وراء النجاح التاريخي الذي حقّقته الديانات السماوية، ولا سيّما اليهودية والمسيحية اللتان كان لهما أثرٌ في أفول الميتافيزيقا لا يقل أهمية، عنده، عن أثر الوضعية العلمية فيها.

والواقع الذي يشهد أن أغلب الديانات قد استشعرت، بطريقة أو بأخرى، حاجة إلى «تأليه» مؤسّسها، يعكس إكراهًا سوسيولوجيًّا هو أيضًا: إذ إن سيرورة التأليه «ترفع المؤسّس في جوهره أعلى الدرجات فوق البشر، وتبوّئه مرتبة متميّزة في صلته بالألوهية، سواء أتعلّق الأمر بالمسيح أم ببوذا» (SC, 119). ويُبدي شيلر حساسية خاصة تجاه اللبس الذي يصحب هذه السيرورة من الأساس، وهي سيرورة لا يتوانى عن نعتها بصفة السيرورة «الشيطانية» (SC, 119). وكلما وجد المؤسس نفسه محاطًا بهالة الجلال الرباني و«بالآخر المطلق»، ضعف نزوع المريد إلى تقليده على نحوٍ حقيقيٍّ.

ويهتم شيلر بالتأثيرات النموذجيَّة للدّين والكنائس في تطوّر العلم والفلسفة، سواء أكانت تأثيرات إيجابية أم سلبية، مثيرة أم محبطة، بدلًا من دراسة المعرفة الدِّينيَّة نفسها ودراسة طريقة اشتغالها. إذ ينتصر شيلر لمقاربة أفقية عامة macroscopique للمشكلة، وهي وحدها القادرة على الكشف عن المواقف النموذجيَّة التي تكمن خلف التشكيلات التاريخية الجزئية. ومن النتائج الأساسية التي تمخّضت عنها هذه المقاربة التخلّي عن هذيان أوغست كونت الذي يرى أن العلم، عاجلًا أم آجلًا، «سيحلّ محلّ» الدِّين. فالواقع أنّ كلّ دين يحمل في ذاته بذور أفوله. وكلما أصبح الدِّين عاجزًا عن التعامل مع المشكلات التي أفرزها بطريقة عقلية (مثل مشكلة إلهام الكتب المقدّسة)، تحوَّل إلى جسده المحرّم. إذ «يحدث دائمًا وعلى نحوٍ ضروريٍّ أن تختفي الطابوهات التي تفرضها الديانات على مجالات الموضوعات المتباينة في المعرفة الإنسانية، وهي مجالات تتحوّل إلى «حقول مقدّسة» وإلى «قضايا إيمان»، لمسَوِّغاتٍ دينية أو ميتافيزيقية، عندما تصبح الموضوعات المعنيّة من نصيب العلم» (SC, 122).

أوجه الصراع بين «الإيمان» و«المعرفة» والوظيفة الجوهرية للميتافيزيقا.

يلحّ شيلر بقوة على نقطة أخرى: أنّ المشهد الذي تدور فيه الصراعات بين «الإيمان» و«المعرفة» أو المشهد الذي يشهد توقيع معاهدات عدم ـ الاعتداء بين المؤسستين هو المشهد الذي يبرز الصلة بين علم العقيدة والميتافيزيقا. ولا يتمتّع العلم بالمصداقية إلّا إذا كان يفكِّر (وأنّى له أن يفكِّر، هذا مستبعد في كثير من الأحيان)(*). ويجد الخطر مصدره، عند وجوده، في تجربة التفكير. ويظلّ الفلاسفة خصوصًا في آخر المطاف عنصر تشويش حقيقي، حتى لمن يبدي «تحمسًا مغرورًا» لتبجيل «الكنيسة العلمية» التي أصبح إرنست ماخ الحبر الأعظم الذي يمثّلها (SC, 127).

(*) وهي عبارة هايدغر الشهيرة التي تقول «العلم لا يفكّر». لكن هذه المقولة لا تفيد التقليل من شأن العلم، أو تحويله إلى آراء العوام، بقدر ما تبرز الاختلاف القائم بين العلم الذي يقوم على الملاحظة والتجربة والقياس والفلسفة التي تقوم على الفهم والتأمل. لذلك يجب عدم الخلط بين الفلسفة والدِّين والعلم، لأن هذه المجالات ليست فروعًا لأصل واحدٍ. [المترجم]

ويقود شيلر حربًا شعواء من أجل إعادة الاعتبار إلى الميتافيزيقا التي تحضر في كلّ قضايا سوسيولوجيّة المعرفة، بغية مواجهة كلّ أشكال التهوين من قدر الفكر الأصيل، والأشكال التي تلتقي فيما بينها، وهي تحمل شعار: «أعداء ألدّ أعدائي أصدقائي» (SC, 132). وتمثّل المقاربة السوسيولوجيّة للمعرفة الميتافيزيقية ولشروط إنتاجها عنده مجالًا بكرًا على نحو ما في سوسيولوجيا المعرفة. إذ لم تستطع هذه المعارف أن تتطوّر إلّا في المجال الحضري. فهي ثمرة «النخب الروحية التي تستحبّ تخيُّل وجود العالم في بنياته المثالية من منظور نظري خالص، وتستمرئ صياغة افتراضات محتملة بشأن الأسس النهائية للأشياء، بحكم أنها نُخَب متحرّرة من عبء التقاليد الدِّينيَّة وما شابه ذلك، ومن ضغط الطائفة التي تعيش في حضنها، ومتحرّرة كذلك من أيّ نشاط اقتصادي، بالنظر فقط إلى المعرفة المتوافرة في مجال العلوم الوضعية» (SC, 134).

ولا تستطيع الميتافيزيقا إلّا أن تكون ثمرة أشخاص فرادى ومتميّزين، بخلاف المعارف التي تنتجها فرق البحث العلمي. إذ تستهدف الميتافيزيقا إدماج عناصر الحقيقة الموروثة عن الأنساق الميتافيزيقية المنتمية إلى الماضي، بالرَّغْم من أنها تتلوّن تلوّنًا كبيرًا بألوان ثقافة محدّدة، وبالرَّغْم من أنها ابنة زمانها، ومن المفيد أن يُراعيَ مؤرّخو الفلسفة (وأُضيف مؤرّخي فلسفة الدِّين!) هذه المعطيات السوسيولوجيّة في الطريقة التي يعيدون بها كتابة تاريخ التخصّص.

ولا يرى شيلر أن الوقت قد حان لإحياء الميتافيزيقا في ختام فحص سوسيولوجيّة العلم والتقنية والاقتصاد فحسب، بل يرى كذلك أننا قد وَطِئنا عتبة مرحلة ثقافية غير مسبوقة وموسومة بسِمة اللقاء الخصب بين العقلية الشرقية والعقلية الغربية، إذا ما ألقينا نظرة عامة أكثر إحاطة. والشرط المتحكّم فيها هو اشتراط «حرية التفكير 'الدِّيني' من زاوية الدِّين، واشتراط تحالف الميتافيزيقا والعلم الوضعي من زاوية المعرفة التلقائية، من أجل توطيد علاقة تكامل مضبوطة بدقة، دون أن تتخلّى الميتافيزيقا عن استقلالها وحيويتها بعد أن تلقّت دعمًا من التقنية السيكولوجيّة» (SC, 229).

بهذه الكلمات يبلور شيلر الرهان الحاسم المتحكّم في كتابات المرحلة الثالثة من تفكيره. ليس من نافلة القول التذكير بأن كتاب شيلر **قضايا سوسيولوجيا**

المعرفة *Problèmes de Sociologie de la connaissance* ينتهي بالإفصاح عن حلم تأسيس «جامعة أوروبية تُعَدّ بمنزلة قطب الرحى لحركة مجموع دول أوروبا للسير قدمًا في اتجاه الأنوار»، (SC, 277)، في هذا الوقت بالذات الذي تبنت فيه أغلب دول الإتحاد الأوروبي العملة الأوروبية الموحّدة.

ما بعد التدّين: «إله غير مكتمل»

إن القضايا التي يطرحها شيلر داخل سوسيولوجيّة المعرفة مثقلة بالرهانات الميتافيزيقية. وتدعونا هذه الرهانات إلى «فحص كينونة الإنسان والطريقة التي يتصرف بها ويقوّم الأشياء ويشتغل، ما دامت أنشطته تحتكم في المقام الأول إلى الروح وتتجه صوبَ أهداف روحية، أي صوب أهداف مثالية» (SC, 38). والمهمة المهيمنة هيمنةً كبيرة على المرحلة الثالثة من أعماله الفكرية، حينما فرَغَ لمحاولة جريئة ترمي إلى إعادة تأويل مذهب هوسرل في الحدس الأيدوسي، هي مهمة توضيح الأفق الميتافيزيقي والأسس الأنثروبولوجيّة التي يقوم فكره عليها. والشاهد الأخير على هذه المهمة نجده في كتاب: **وضع الإنسان داخل العالم** *La Situation de l'homme dans le monde*. ويُعَدّ هذا الكتاب، مع كتاب هيلموت بليسنر Helmuth Plessner: **درجات الجسم العضوي والإنسان** *Die Stufen des Organischen und der Mensch* الصادر كذلك سنة 1928 والأعمال المتأخرة لأرنولد غيلن (Arnold Gehlen)، من الكتب الأساسية في الأنثروبولوجيا الفلسفية التي تركت بصمات مؤثِّرة في أعمال الأنثروبولوجيا اللاهوتية المنتمية إلى القرن العشرين، كما تشهد على ذلك أعمال فولفهارت بانبيرغ (Wolfhart Pannenberg) ويورغن مولتمان (Jürgen Moltmann).

وتسعى الأنثروبولوجيا التي كان شيلر يقصدها، والتي يكتفي الكتيِّب المنشور سنة 1928 بتقديم برنامج عمل لها، إلى التشديد على الجانب الفلسفي والظاهراتي، من خلال التفرّغ لإبراز أصالة حال الإنسان الميتافيزيقية داخل الكون. وإذا كانت تأمّلاته تتبنّى النهج التقليدي الذي هدفُهُ إحداث مقارنة بين الإنسان والحيوان والنبات، فلا يتعلّق الأمر عنده بتحديد منزلة الإنسان في السلّم البيولوجي للحيوانات الثديية العليا، بقدر ما يتعلّق بإنتاج «تصوّر أيدوسي للإنسان» (SK, 22)، وهو وحده المؤهّل لمساعدتنا على فهم خصوصية نمط الكينونة الإنسانية.

وما يميّز العقل esprit عند شيلر من الحياة البيو-نفسية هو القدرة على التحقّق الموضوعي objectivation، وإمكان الإحالة على «موضوعات». والمهمّ في الأمر هو تحديد الحدّ الفاصل بين الإنسان والحيوان. ويتضمّن سلّم الكائن الحي، بناء على الدّراسات التي أنجزها شيلر، درجات تعقيد كثيرة، انطلاقًا من الدفعة الانفعالية التي تميّز الحياة النباتية للنباتات وغريزة الحيوان، والتعوّد، كما يظهر ذلك في صورة الذاكرة الترابطية وانتهاء بالذكاء العملي الذي تفصح عنه الحيوانات العليا. ولا شيء يجيز حصر الذكاء العملي في المجال البشري، ونعني به القدرة على إيجاد ردّ الفعل المناسب على حالٍ غير مسبوقة، وهذا يتطلّب بالضرورة الالتجاء إلى الاستباق والدهاء وإعمال الحيلة. وقد برهنت تجارب كوهلر على أننا نصطدم بأفعال ذكاء حقيقية في عالم الحيوان(*).

والواقع الذي يفيد أن «الفرق بين أديسون Edison، الذي يُعَدّ تقنيًّا فقط، وقرد الشمبانزي الذكي، فرق في **الدرجة** فقط، وإن كان فرقًا شاسعًا» (SK, 52)، لا يعني أبدًا أنه لم يعد هناك فرق جوهري بين الإنسان والحيوان. بل بعكس ذلك، علينا تحديد هذا الفرق على نحوٍ آخر، بعيدًا عن **الإنسان الصانع** *homo faber*. ولو كان الإنسان أمهر الحيوانات فقط، لكان تفضيله على سائر الخلق تفضيلًا في الدرجة. والواقع أن ظهور الإنسان يَعْدِلُ ثورة حقيقية في التطوّر الطبيعي للكائن الحيّ. وقد تجلّى فيه للمرة الأولى، ظهور مبدإ جديد تمامًا: ظهور العقل أو الروح الذي يُعَدُّ الشخص مركزه، وهو الشخص الذي تلتقي فيه الأفعال العقلية أو الروحية.

بل العقل وحده هو الذي يحرّر الإنسان من نزوات الحياة العضوية ومن الضغط الذي تمارسه، إذ: «يشكّل التركيز ووعي الذات والقدرة على التحقّق الموضوعي لما كان يُعَدُّ في الأصل سعيًا إلى **مقاومة النزوات** [...] **البنية الواحدة المتلاحمة نفسها** التي لا تقال بهذه الصفة إلّا على الإنسان» (SK, 57). **والإنسان منفتح على العالم** *(Weltoffenheit)* بما هو عالم، على

(*) يُعَدّ (Köhler) من روّاد علم النفس الغيشطلتي Gestalt الذي طبّق مبادئ الغيشطلت على سلوك الحيوانات، بعد أن تجاوز الطابع الفردي في مجال الإدراك مع ماينونغ (Meinong) أو مع ستومب (Stumpf) أو كريستيان فون إهرنفيل (Christian von Ehrenfels) في مجال إدراك الأصوات الموسيقية أو إدراك الأشكال في المكان. [المترجم]

خلاف الحيوان، بدلًا من أن يظلّ متعلقًا بذيول البيئة المحيطة أو الوسط *(Umwelt)* [SK, 54].

العقل: «البروتستانتي الأبدي».

إذا كان الإنسان هو «الكائن الأعلى له وللعالم» (SK, 63)، فمرجع ذلك إلى أن عقله واقع متحقّق خالص. ومن النتائج المترتّبة على ذلك تعذّر وجود استثناء «في الصلة الوثيقة التي لا تنفصم بين الفكرة والفعل» (SK, 65). والمشاركة في الأفكار الخالدة إما أن تكون خلّاقة وإما ألّا تكون، ما دام المهمّ هو المشاركة على نحوٍ حميميٍّ قدر الإمكان «في نشاط الإنتاج والتكوين الذي يعمل على انبثاق **الأفكار والقيم المتصلة بالحبّ الأبدي، انطلاقًا من مبدأ الأشياء أنفُسها**» (SK, 65).

إن مصدر سمو العقل، الذي يميّزه «تمييزًا كاملًا من سائر مظاهر الذكاء العملي» (SK, 67)، يتمثّل في **فعل الأَمْثَلَة** *idéation* الذي يمثّل له شيلر بمثال باهر يتصل باعتناق بوذا للدِّين. إذ يكفي بوذا أن يتأمّل فقيرًا ومريضًا وميتًا، كي تنبثق في ذهنه فكرة المعاناة الباطنية. فإذا كانت النفس البشرية تمتلك «نوافذ مفتوحة على **المطلق**»، كما يؤكّد هيغل، بفضل فعل الأَمثَلَة، فإنّ شيلر يُشدِّدُ بإزاء ذلك على الثمن الذي يجب أن نؤدّي به القدرة على تمييز الوجود الفعلي effectivité من الخاصّية الماهوية essentialité. وذلك ما يخلق الانطباع الذي مفادُهُ أنّ هذا الفصل الذي نقيمه بينهما يؤدي إلى إحداث تمزّق.

ويحمل ذلك شيلر على اقتراح تأويل خاص ـ يكاد يكون تأويلًا بوذيًّا ـ للإرجاع الظاهراتي. إذ لا يفترض الفعل الأساسي الذي ينجزه العقل، وهو فعل التحقّق الموضوعي objectivation، الفصل بين الوجود الفعلي والماهية فقط، وهو فصل يُنجَزُ داخل الإرجاع الظاهراتي. فالعقل هو القدرة على قول 'لا' للواقع المعطى، كيفما كان هذا الواقع. وهو ليس إلّا هذا: أي إنه قدرة على إدارة ظهره للواقع الذي يواجهه من جهته بمقاومة شرسة. ويتمثّل الإرجاع الظاهراتي كذلك بدوره في فعل إعدام زاهد للعالم. والعالم الذي يضعه بين قوسين ليس هو العالم كما نتمثّله، أو عالم الحكم الحملي jugement thétique، بل هو الشعور بالعالم الذي نتلقّاه بما هو شعور بالمقاومة، يسبق أيّ وعي، وأيّ تمثّل وأيّ إدراك.

ويصف شيلر الفعل المؤسّس للعقل بأنّه فعل رفض زاهد: «الإنسان هو '**الكائن القادر على قول لا**' و'**الزاهد في الحياة**' والبروتستانتي الأبدي بإزاء كل ما لا يعدو أن يكون إلّا واقعاً، بالقياس إلى الحيوان الذي يستجيب دائمًا للواقع بما هو واقع ، حتى في الحالة التي يشعر فيها بنفور منه ويتهرّب منه» (SK, 72). ولا تتهرّب هذه الرؤية التي يلقيها على العقل، وهي رؤية تذكّرنا بفاوست، أبدًا من الصراع المحتدم بين **العقل** *Geist* **والنزوة** *Drang*، وهو ما يتضمّن 'مأساة' متعدّدة الفصول (SK, 55). ويستطيع الإنسان التنكّر لنوازعه، كما يستطيع كبتها، بصفته ذاتًا عاقلة، ولكن المسألة الأساسية هي المتعلّقة بمعرفة المصدر الذي يستمدّ العقل منه قواه التي تسمح له «**بالتسامي** بطاقته الغريزية وتحويلها إلى نشاط روحي عقلي»، كما كان فرويد يرى ذلك من خلال إشارة شيلر إليه في هذا المقام (SK, 73).

ويقدّم شيلر، بغية حلّ هذه الصعوبة، افتراضًا ميتافيزيقيًّا بامتياز ومثقلًا بالرهانات في فلسفة الدِّين، هو الآتي: يظلّ العقل بلا قوة اعتمادًا على ذاته؛ وعليه استمداد طاقاته من مصدر آخر غير مصدره، إذ: «**لا يتوفّر العقل، بطبيعته وفي الأصل، على طاقة ذاتية**» (SK, 85). وتحمله هذه الأطروحة على التخلّي في الوقت نفسه عن الأنثروبولوجيا الروحانية والعقلانية، وعن «النظريات السلبية المتعلّقة بالإنسان»، أي عن نظريات بوذا وشوبنهاور وفرويد.

وينبني التصوّر الأول على المسلّمة التي تفيد أن القدرة تزداد بأسًا كلما أصبحت روحيّة، إذ إنّ «الإله الروحاني والقادر، والقادر بالضبط ما دام روحانيًا، يحتل ذروة سلّم الكائنات» (SK, 76). وتُصوِّرَ العقل طاقة خلّاقة تؤدّي إلى تمثُّل النفس بما هي جوهر روحاني، بل تؤدّي إلى التسليم بوجود عقل واحد أحد لا تمثّل بإزائه العقول الجزئية إلّا أنواعًا ووجوه تعبير بفضل صور التعبير المختلفة، انطلاقًا من فلاسفة اليونان، ومرورًا بالتديُّن اليهودي ـ المسيحي، ووصولًا إلى المثالية الألمانية. ويؤدّي ذلك إلى المبالغة في التقويم الإيجابي للغائيّة. ويصبح نقد الغائية مُرادِفًا لنقد تصور المتديّن للّه. ويلقي شيلر النظرة الأخيرة على إله المتدين ويودعه الوداع الأخير، مؤكدًا «**أننا نجد بداخل الله ذلك التوتّر الأصلي بين العقل والنزوة**» من خلال التصريح بأن «**ما هو أدنى مزوّد من الأصل بطاقة؛ في حين يتصف ما هو أعلى بالعجز**» (SK, 85).

والإله الذي سيكون عقلًا خالصًا لن يكون إلهًا حيًا. ويسير شيلر على هدي يعقوب بومه (Jakob Böhme)، مثلما كان الشأن مع شيلنغ من قبل، حينما يرى شيلر أن المعاناة هي الشهادة الأصلية على كلّ ما هو حيّ ومتحرّك[12]. وما يمنع شيلر من مباركة «تلك النظرية السلبية» التي لا تَعُدُّ العقل سوى ثمرة تعويض مفرط عن واقع أن الإنسان هو أضعف الحيوانات تسلّحًا بالغرائز من بين سائر الحيوان، هو أن تلك النظرية عاجزة عن تفسير السبب الذي يجعلنا نَعُدُّ العقل قوة نفي في جوهره.

والحلّ الذي يؤيده شيلر هو التسليم بأن التعارض بين الحياة والعقل لا يمكن أن يرتفع، وبعيد عن أية مصالحة، على خلاف ما كان لا يزال يعتقده أستاذه أويكن (Eucken). إذ لا يملك الإنسان القدرة على التغلّب على غرائزه الخبيثة؛ وأفضل ما يمكن أن يفعله هو تعلّم احتمال نفسه بنفسه. صحيح أن «العقل يخلع معنى فكرانيًا *'idéifie'* على الحياة»، لكن «الحياة هي وحدها التي تستطيع إطلاق العنان للعقل ومدّه بواقع فاعل، ابتداء من البذرة الأولى للفعل ووصولاً إلى إنجاز عمل كامل نخلع عليه دلالة روحية عقلية» (SK, 101-102).

وما يصدق على العقل الإنساني يصدق بالأحرى على العقل الإلهي، وهو خالق العالم. و«كذلك لا يستطيع الكائن الذي لا يوجد إلا بذاته ولا يوجد شيء آخر إلّا به، امتلاك بأس أو قوة أصلية، ما دمنا نخلع عليه عقلًا» (SK, 89). ويقترب شيلر المتأخر يومًا بعد آخر من اسبينوزا، في الأنثروبولوجيا أو فلسفة الأخلاق.

إله في طور التكوّن.

إنّ النتيجة التي تُعَدُّ مغامرة حقيقية في هذا الانتقال والتي تحمل شيلر خارج المواقع التي كان يدافع عنها في مرحلته المتوسطة، تفيد أن الإله ليس مستثنى من التوتر الأصلي بين العقل *(Geist)* والنزوة *(Drang)*. ويتعلّق الأمر بإله في طور

(12) «إذ إننا نجد أن الشهادة الرسمية على الحياة والحركية موجودة في القسوة العنيفة». ونجد مفهومًا مماثلًا في كتاب إسهامات في الفلسفة *Beiträge zur Philosophie* حيث يتحدث هايدغر عن «العنف المصاحب للكائن-هنا» *«Grimmbeständnis des Daseins»* (Martin Heidegger, Ga, 65, p.33).

التكوّن عبر التاريخ. وانتقد شيلر في كتاب **الجانب الخالد في الإنسان** *Vom Ewigen* فكرة برغسون عن التطوّر الخلّاق، بدعوى أنها تفرض علينا على ما يبدو فكرة «**إله يتكون**» (EM, 476, 482-483). وهذه هي الفكرة بالضبط التي تعود بقوة في الكتابات المتأخرة التي نشرها شيلر. فما يَعُدُّهُ المتديّن بمنزلة مبدأ تاريخ العالم، يَعُدُّهُ هو مسك الختام: «على مبدإ الأشياء، حتى **يحقّق الواجبات** *deitas* الخاصة به ووفرة الأفكار والقيم المحايثة له، أن يعمل على **تحرير** القوة الخلّاقة حتى يحقّق ذاته في المسار الزماني لصيرورة الكون، ـ وعليه التكيّف، إن جاز القول، مع هذه الصيرورة حتى يحقّق بذاته وبوساطة ذاته ماهيته الذاتية. ولا يصل «الكائن ـ الموجود ـ بذاته» فعلًا إلى الوجود الفعلي الإلهي إلّا إذا حقّق في الإنسان وبوساطة الإنسان **الواجب** *deitas* الخالد، في خضم هذه **الحركة الجارفة في التاريخ الكوني**» (SK, 89-90).

ويستند المنظور الميتافيزيقي الذي تؤول إليه أنثروبولوجيّة شيلر إلى تصوّر خاص جدًّا للعلاقة الميتافيزيقية بين الإنسان والمبدإ الأول لكلّ الأشياء. إذ تظلّ فكرة الكائن الذي «يتعالى على العالم وفكرة الكائن غير المحدود والمطلق» (SK, 112)، مشروطتين بتحديد جوهري للفعل العقلي. ويشكّل الوعي بالعالم والوعي بالذات والوعي بالله «**وحدة بنيوية لا انفصال بين أجزائها**» (SK, 113). لكن شيلر يوضح أن هذا الوعي بالذات صوري خالص. فهو ليس سوى فكرة «كائن قدّيس» لا يتحقّق ولا يأخذ وعيًا بذاته في مكان آخر غير الإنسان نفسه: «**يأخذ الكائن الأولوي وعيه بذاته داخل الإنسان**، وداخل الفعل نفسه الذي يرى الإنسان أنه يتأسّس به **داخله**» (SK, 116).

وكان شيلر يعتقد أنه مؤهّل لتكليل الحدوس الموجّهة لظاهراتية الدِّين بمسك الختام الجذري، بعد أن عمل على فتح هذه النافذة الميتافيزيقية الجوهرية برأيه، وهي نافذة «الإله غير المكتمل والإله في طور التكوّن». وليس المهمّ بعد ذلك «**الحاجة إلى إيجاد ملاذ وسند في القدرة-الكلّية** الخارجة عن الإنسان وعن العالم» (SK, 117) ـ وهي الحاجة الجوهرية إلى الدِّين ـ بل المهم هو «**الفعل الأولي المتصل بالالتزام الشخصي** الذي يحسّ به الإنسان تجاه الألوهية والشعور بالتماهي الكامل الذي يعني تماهي ذاته مع التوجّه الروحي ـ العقلي لأفعال هذا

الإنسان» (SK, 118). فعلى الإنسان الإسهام بفعالية، ما دام «مُسهِمًا في تشكيل co-formateur الماهيَّة الإلهيَّة، ومُسهِمًا في تأسيسها co-fondateur ومُسهِمًا في تحقيقها co-réalisateur» *(Mitbildner, Mitstifter, Mitvollzieher)* في إطار التكوّن ـ الإلٰهي للإله.

أسئلة

تعود الصعوبات التي تثيرها ظاهراتية الدِّين لدى شيلر في المقام الأوّل إلى الفكرة التي كان قد كوّنها عن الظاهراتية وعن مُهمّاتها، ولا ينبغي أن ننسى التحوّلات التي شهدها جوهر فكره، وهي التحوّلات المثيرة التي أثارت حفيظة عدد من الدارسين الذي تتبّعوا مسار فكره، فضلًا عن التشتّت النسبيّ الذي نلحظه في محاور كتاب **الجانب الخالد في الإنسان** *Vom Ewigen*، مع أن شيلر كان يَعُدُّ الكتاب مدخلًا إلى ظاهراتية الدِّين، دون أن يدّعي التوصل إلى وضع نسق قائم الذات. ويُشير دوبوي إلى أنّ الكتاب لا يُعاني وجودَ ثغرات فقط، بل لا يخلو أيضًا من عيوب نظرية[13].

1. وتتمثّل بعض الصعوبات في كثرة الأهداف المطلوبة. وبالرَّغم من أن شيلر يعلن جهارًا حياد الوصف الأيدوسي، يلوح من بعض أجزاء كتاب **الجانب الخالد في الإنسان** *Vom Ewigen* أنه يبطن سرًّا في تضاعيف الكتاب هاجس الدفاع عن الدِّين، وهو هاجس ينتمي بالدرجة الأولى إلى الفلسفة الدِّينيَّة أكثر مما ينتمي إلى فلسفة الدِّين بالمعنى الدقيق للكلمة. فهو كتاب مساجلات يُفصِحُ عن الوضع التاريخي للمرحلة. ويسعى شيلر في الكتاب إلى تقديم بديل للأزمة الروحية الخطيرة التي كان يُعانيها الجيل الجديد في أعقاب النكسة التي تلت الحربَ العالمية الأولى، ولا سيّما بعد تبخر أحلام إمكان إيجاد وسيلة مناسبة للتعبير عن المثل العليا المتمثّلة في المحبة والحياة الجماعية التي كانت جذورها تعود إلى العقيدة المسيحية. والسبب الذي يجعل الكتاب يفصح عن «ثنائية مذهلة أحيانًا» (المرجع نفسه، ص9) هو الحرص على عدم إغفال «قضايا الساعة»، ولا سيّما أن غلوّ نجم التيار العدمي nihilisme، الذي تعرب الحرب العالمية عن أحد تجلياته،

(13) Maurice DUPUY, *La Philosophie de la religion chez Max Scheler*, p.8.

يجعل مسألة الإصلاح الروحي وإعادة الاعتبار إلى الثقافة، بإزاء الهمجيَّة وإعادة اكتشاف الخصائص الروحية للمسيحية مسألة حياة أو موت.

2. ولا يخفى على شيلر أن الفلسفة وحدها لا تُحدث مباشرة هداية روحية حقيقية. لكنه يرى بإزاء ذلك أن الفلسفة قد تُسهِمُ في إعداد الظروف الملائمة داخل الذات الفردية من التحوّل. إلّا أننا قد نتساءل: هل تحوَّل في أثناء تحقيق هذا الغرض إلى واعظ ومعلّم روحاني لا يكترث لِغيرِ الدخول في معركة الدفاع عن ملّة محدّدة، بدعوى الإقدام على إنجاز تفكير فلسفي عميق في ماهية الدِّين ومكانته داخل حياة العقل؟ فلو تأكّد ما نقول عن «مفهومه المزدوج» (المرجع نفسه 13) لأصبحت الأغراض التي انبرى لإنجازها منطوية على التباس فاضح لا سبيل إلى إغفاله.

ويتبيّن من مقدّمة الطبعة الثانية أن شيلر كان قد انتبه مبكرًا إلى الاعتراض الذي يفيد أنه أقحم بظاهراتية هوسرل في «منعطف لاهوتي» غير مشروع، حينَ جعل الحاجة إلى الافتداء «حقيقة ميتافيزيقية» (EM, 502). فهو لا يفتأ يبرّئ نفسه من شبهة الخلط بين الدِّراسة الفلسفية واعترافات الإيمان (EM, 515) عندما يؤكّد أن الطريقة التي يعالج بها القضايا العامة المتصلة بماهية الدِّين وبالحقيقة التي يتضمنها الدِّين تتعالى على كلّ المذاهب العقدية الطائفية (RM, V).

وعندما نتساءل: هل كانت نتائج الفكرة الماهوية *Wesenseinsicht* الظاهراتية مؤهّلة للإحاطة بالإيمان الدِّيني المنتمي إلى مرجعية مخصوصة، يتبيّن أن هذا المسعى مثالي يفتقر إلى الواقعية. لكن ذلك لا يستبعد وجود وجوه قرابة محيّرة بين بعض أطروحات شيلر ـ مثل الاقتناع بأن التديّن يقوم في آخر المطاف على فكرة السقوط التي يقدّمها في صورة «حقيقة عقلية» (EM, 495)، وأطروحة وجود حاجة كونية إلى افتداء الإنسان والعالم (EM, 495)؛ وأطروحة وحدانية الموحي؛ وأطروحة وحدة الكنيسة وعصمتها، وما إلى ذلك ـ وهذا هو ما حدا بعضَ النقاد إلى الإعراب عن خشية أن يكون شيلر استنبط الديانة المسيحية استنباطًا فلسفيًا، بما يعني أن الظاهراتية لن تؤدّي آنذاك دورًا غير دور «الخادمة التي تجعل العقل خادِمًا لكُلِّ سيد» (EM, IX). وتفيد ردود شيلر على منتقديه أن الأمر لا يتعلّق البتة باستنباط حدوس ظاهراتية من قضايا عقدية (EM, 52).

3. من مصادر الالتباس ما يطلق عليه دوبوي اسم «الالتباس الظاهراتي» (المرجع نفسه، ص17). ويتعلّق الأمر، خصوصًا، بالقضايا المتعلّقة باستعمال ما يدعوه شيلر «تقنية ظاهراتية» والمتعلّقة كذلك بأبعادها ودلالتها. وعندما نتساءل: ما مدى احترام شيلر الحدود الباطنية للإرجاع الظاهراتي، وهو الإرجاع الذي يسمح له بالانتقال من الواقعة إلى الماهية، نكتشف تعارضًا بين النيّات المعلنة التي تَحظُرُ الخلط بين المعرفة الماهوية *Wesenswissen* الظاهراتية والمعرفة الواقعية *Realwissen* الحادثة أو الميتافيزيقية وبين التطبيق العملي، إذ يفاجئنا وهو في حالة تلبّس بإعلان يعلن بموجبه مواقف تتصل بتسخير الوجود الفعلي لموضوعات تصبو الأعمال الدِّينيَّة إلى الوصول إليها.

فهل يقوى فيلسوف الظاهراتية، الذي يعنى بوصف فعل الوعي الدِّيني، على مدّ يد العون إلى الإنسان المتديّن، من خلال مباركة اعتقاده في الوجود الواقعي للموضوع؟ باختصار، هل هو ملزم أن يتبنّى ما تصفه بنية الوعي القصدية؟ يبدو أن شيلر يُقرّ شخصيًّا بعدم وجود التزام أنطولوجي داخل الظاهراتية عندما يعلن أن الحدس الظاهراتي لا يتصل إلّا بالمكوّن الماهوي في الفعل الدِّيني (EM, 20)، وهو الأمر الذي يحظر علينا أيّ خلط ممكن بين ظاهراتية الوعي الدِّيني والمعرفة الدِّينيَّة. لكن هذا الإقرار لم يَحُل بينه وبين القول: «إن دائرة الظواهر التي تنفتح أمام الفكر في أثناء الفعل الدِّيني تشكل معطى أوّليًا، مثل ظاهرة الألوهية والموجود الفعلي بما هو موجود داخل هذه الظاهرة» (EM, 542).

4. ووَجَّهَ شيلر انتباهنا إلى مشكلة سنعود إليها في الفصل الخامس حينما جعل الوحي جوهر العلاقة المتبادلة بين الفعل الدِّيني وموضوعه: فإذا كانت مفردة الوحي مرادفة على نحو ما لمصطلح «الهبة»، فما جنس الظاهرة التي يتعلّق بها الأمر هنا؟ وربما استبق شيلر هنا المعالم العامة لمفهوم يختزن مفارقة، وهو مفهوم «الظاهرة المشبعة»، وهو مفهوم يؤدّي دورًا جوهريًا في «ظاهراتية الهبة» لدى جان لوك ماريون.

5. ويستبعد أغلب الفلاسفة وعلماء اللاهوت المنتمين إلى التوموية الجديدة ظاهراتية هوسرل، وعليه فهم يرفضون شيلر لأسبابٍ لا يصعب فهمها. إذ اتهمه برتسوارا (Przywara) منذ عام 1923 بالانغلاق داخل محايثة الوعي، بالرّغم من شهادته صراحةً بأنه يحاول طبع الظاهراتية بألوان المنعطف الواقعي

والأنطولوجي[14]. وكان هذا الكاتب الذي يثني رانر (Rahner) على «تبصّره المحيّر» ويجعله محاورًا لكبار الفلاسفة وعلماء اللاهوت المعاصرين له تقريبًا[15]، يتتبّع من قرب التطوّر الفكري الذي شهده شيلر. وكان يجعله في مأمن من ردود الفعل المناوئة والحادة التي كان يبديها خصوم شيلر المعادون للحداثة، ومنهم جوزيف غيسر (Geyser) (1869-1948) واليسوعي لينرس (Lennerz H.) اللذان كانا يعتقدان أن رفض البراهين على وجود الله يدخل شيلر في تناقض مع تعاليم المجمع الفاتيكانيّ الأوّل[16]، ويفضي به إلى تبنّي «لاأدرية ميتافيزيقية»[17]. وبإزاء ذلك، يبارك برتسوارا ما يجده فيه من كونه «رائد نزعة موضوعية جديدة»[18] بإزاء حساسيته المفرطة تجاه التقاطبات المؤسسة للواقع. ولا ريب في أن انتصاره لشيلر هو الذي منحه الفرصة الأولى للظهور أمام الملإ. ويرى برتسوارا أن مظاهر قصور فكر شيلر، تتمثّل أساسًا في البديل القائم على معنى القيم ومعرفة الوجود، بدلًا من اتهامه بتفضيل المعرفة المباشرة[19].

وفي حينَ ظلّ شيلر يدافع في مقدّمة الطبعة الثانية لكتاب **الجانب الخالد في الإنسان** *Vom Ewigen* عن «التومويَّة الحقة المنتمية إلى العصر الوسيط» بالضدِّ من التومويَّة الجديدة المعاصرة لجيله، أعلن لاحقًا أنه تعلّم «بِبُطءٍ ومرارةٍ» (SC, 128) الكيفيَّة التي تحوّلت بها المعرفة العقلانية لله بناء على الاستدلال العلّي شيئًا فشيئًا إلى عقيدة راسخة حقيقية.

---

(14) Erich PRZYWARA, *Religionsbegründung. Max Scheler-J. H. Newman*, Fribourg, Herder, 1923, p.106.

راجع كذلك:

«Zu Max Schelers Religionsauffassung», *Zeitschrift für katholische Theologie*, 47 (1923), p.25-49.

(15) Karl RAHNER, «Laudatio auf E. Przywara», in: *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge*, Fribourg, Herder, 1968, p.267.

(16) H. LENNERZ, *Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche*, Münster, Aschindorff, 1924.

(17) Erich PRZYWARA, «Simmel-Husserl-Scheler», *In und Gegen*, p.53s.

(18) Erich PRYZWARA, *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, Nuremberg, Glock & Lutz, 1952, p. 30.

(19) Erich PRYZWARA, *Religionsbegründung*, p.26.

6. ويحق لنا التساؤل عن الطبيعة الخاصة لمذهب أوغسطين الذي يتبنّاه شيلر. إذ لم تكن قراءة شيلر للقدّيس أوغسطين محورًا في النقد الذي يهتم به المتخصّصون في فكر هذا الأخير[20] فحسب، بل أدَّت دورًا هائلًا في الدرس الذي ألقاه هايدغر في السنة الدِّراسيَّة التي بين عامَيْ 1920 و1921 بجامعة فرايبورغ[21] في موضوع: «أوغسطين والأفلاطونية الجديدة». ويعيب هايدغر على شيلر في هذا الدرس أنه اكتفى باستئناف التضخّم الأنطولوجي السابق، بعد أن زيّنه بطلاء ظاهراتي خفيف[22]. ويعتقد هايدغر أن التوجّه المعياري الكامل الذي انزلق فيه فكر شيلر قد حال بينه وبين اكتشاف خصوصية التأويل الذي أقدم عليه القديس أوغسطين وأصالته فيما يتعلّق بالوجود المسيحي.

7. وبعد أن كان شيلر مناضلًا من أجل وضع فلسفة الدِّين بمنزلة تخصّص مستقل، وقع شيئًا فشيئًا في خريف عمره في حبائل تيارات روحانية تقتات على الفلسفة والدِّين، مثل تيار التيوصوفيا Théosophie(*). ويمثّل هذا الانحراف أخطر الانحرافات المصاحبة لفلسفة الدِّين، وهو ما أُشيرَ إليه مع شيلنغ. وعندما تصبح الفلسفة واعية للصلة الحميمة التي يقيمها الوعي الدِّيني بين الله والإنسان، قد تسلّم قيادها بكل يسر للصُّداع الذي تُحدِثُهُ الكينونة وكأنها الله *Eritis sicut Deus*، وقد تَعُدّ الإنسان (أو الإنسانية) فاعلًا رئيسًا في صيرورة كونية في فعل التأليه، وهي صيرورة توصِّل الإنسانية في ختامها إلى إنتاج الإله. وقد نتساءل عما

(20) Charles BOYER, *Essais sur la doctrine de saint Augustin*, Beauchesne, 1932, p.46-96.

(21) Martin HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Ga. 60, p.159.

وسأعود بالتفصيل إلى هذا الدرس في الجزء الخامس من الكتاب. وراجع الكتاب الآتي من أجل أخذ فكرة أوّلية:

Jean GREISCH, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, Paris, Éd. du Cerf, Coll. «Passages», 2000, p.219-251.

(22) Ga 60, 159.

(*) تمثل هذه الطرق خليطًا من الآراء الدِّينيَّة الروحانية وتصوّرات الفلسفة العملية التي تبنّاها الكهنة و الرهبان وأهل الإشراق والتصوف. وتمثّل طرقًا مختلفة في البحث عن الخلاص الفردي اعتمادًا على كلّ هذا الموروث، ومن غير الاحتكام إلى تصوّر فلسفي مضبوط، كما ظهر ذلك في كتابات رودولف شتاينر Rudolf STEINER: *Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung*. Rudolf Steiner Verlag, 1998. [المترجم]

بقي من الفضائل الدِّينيَّة الأساسية التي أبرزها شيلر في مرحلته المتوسطة ـ مثل فضائل التواضع والندم والثقة إلخ. ـ بعدما تحوّلت المسؤولية تجاهَ الله إلى مسؤولية من أجل الله.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- *Gesammelte Werke*, 13 vol., édités par Maria Scheler, S. Frings et S.Manfred, Bonn, Bouvier, 1970-1971 (abrégé: GW); *Vom Ewigen im Menschen (Gesammelte Werke*, éd. Maria Scheler, t. V), Berne, Francke, 1954 (abrégé: EM); *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (*Gesammelte Werke* t. II), Berne, Francke, 1954, trad. M. de Candillac: *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, Paris, Gallimard, 1955 (abrégé:F); *Probleme einer Soziologie des Wissens*, trad. S. Mesure:*Problèmes de sociologie de la connaissance*, Paris, PUF, 1993 (abrégé: SC); *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, trad. M. Dupuy, *La Situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1951 (abrégé: SK); *Six Essais de philosophie et de religion. Introduits par un commentaire de Hans Urs von Balthasar*, conception et traduction de Philibert Secrétan, Fribourg (Suisse), Editions Universitaires, 1996.

لائحة المراجع.

- BALTHASAR, Hans, Urs von, *Apokalypse der deutschen Seele*, Heidelberg, Kerle, 1939, p.84-192.
- BLESSING, E., *Das Ewige im Menschen. Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie Max Schelers*, Stuttgart, Schwabenverlag, 1954.
- DAHM, Helmut, *Vladimir Solov'en und Max Scheler. Ein Beitrag zur Gerchichet der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation*, Munich-Salzbourg, Pustet, 1971.
- DUPUY, Maurice, *La Philosophie de Max Scheler*, t.1, *La Critique de l'homme moderne et la philosophie théorique de Scheler*, t.II: *De l'éthique à la dernière philosophie*, Paris, PUF, 1959.

  ——, *La Philosophie de la religion de Max Scheler*, Paris, PUF, 1959.
- EUCKEN, Rudolf, *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusßtsein und That der Menschheit*, Leipzig, Veit, 1888.

  ——, *Prolegomena und Epilog zu einer Philosopie des Geisteslebens*, Leipzig, veit, 1888.
- FERRETTI, Giovanni, Max Scheler, vol. I: *Fenomenologia e antropologia personnalistica*; vol. II: *Filosofia della religione*, Milan, Publications de l'Université catholique du Sacré Cœur, 1972.
- FRIES, Heinrich, *Die Katolische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Scheler auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, Heidelberg, F. H. Kerle, 1949.
- FRINGS, Manfred (éd.), *Max Scheler (1874-1928), Centennial Essays*, La Haye, Nijhoff, 1974.
- GABEL, Michael, *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler*, Leipzig, St. Benno Verlag, 1991.
- GEYSER, J., *Max Schelers Phänomenologie der Religion*, Fribourg, Herder, 1924.

- GOOD, P. (éd.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern- Munich, Francke, 1975.

- HASKAMP, R. J., *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus. Einflüsse J. G. Fichtes und Rudolf Euckens auf Max Schelers Philosophie der Person*, Fribourg- Munich, Alber, 1966.

- HEBER, J., *Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie Max Schelers*, Leipzig, Deichert, 1931.

- HESSEN, Johannes, *Die Werte des Heiligen*, Regensburg, Pustet, 1938.

——. Max Scheler, *Eine kritische Einführung in seine Philosophie aus Anlass des 20. Jahrestages seines Todes*, Essen, Chamier, 1948.

- KALINOWSKI, Georges, *La Phénoménologie de l'homme chez Husserl, Ingarden et Scheler*, Fribourg, Editions Universitaires 1991.

- KREPPEL, F., *Die Religionsphilosophie Max Schelers*, Munich, Kaiser, 1926.

- LENNZER, H., *Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholichen Kirche*, Münster, Aschendorff, 1924.

- NEWE, H., *Max Schelers Auffassung von der religiösen Gotteserkenntnis und ihrem Verhältnis zur metaphysischen*, Würzburg, Becker, 1928.

- PRZYWARA, Erich, *Religionsbegründung. Max Scheler, J.-H. Newman*, Fribourg, Herder, 1923.

——. «Zu Max Schelers Religinsauffassung», *Zeitschrift für katholische Theologie*, 47 (1923), p.25-49.

- SCHAEFFLER, Richard, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt, WBG, 1980.

- WOJTYLA, Karol, *Personne et Acte*, trad. G. Jarczyk, Paris, Centurion, 1983.

الفصل الرابع

ظاهراتية الدِّين والعلوم الدِّينيَّة
من أجل مناظرة ثلاثية

-فريدريك هايلر، يواكيم فاخ،
غيرادوس فان دير لوف، ميرسيا إلياد-

أعكف في هذا الفصل على تحليل الطريقة التي لجأ بها بعض المختصين في العلوم الدِّينيَّة وفي تاريخ الأديان على الخصوص إلى اعتماد المنهج الظاهراتي، من خلال العودة إلى ظاهراتية هوسرل، على نحوٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ. فكيفَ السبيل إلى تقويم الرهانات الفلسفية التي ترفعها هذه المحاولات الساعية إلى استحداث صلة ما موجودة بين المجالين معًا؟ يعتقد المدافعون عن العقلانية العلمية في صورتها المجرّدة الخالصة أن الأمر لا يخلو من أن تكون تلك المحاولات مجرّد محاولات متعثّرة، أو أن تكون بعكس ذلك محاولات رزينة أكثر ممّا ينبغي، عندما تبتغي الاستفادة من الموقفين معًا في الوقت نفسه. وأقتصر في هذا الفصل على مناقشة أربعة كتّاب «معتمدين» في فلسفة الدِّين، وهم فريدريك هايلر (Friedrich Heiler) (1892-1967) ويواكيم فاخ (Joachim Wach) (1898-1955) وغيرادوس فان دير لوف (Geradus Van der Leeuw) (1890-1950) وميرسيا إلياد (Mircia Eliade) (1907-1986).

ولم تكن النبوءة التي افتتح بها بورنوف (Burnouf) كتاب علم الأديان نبوءة كاذبة، وهي: «لن تغيب شمس القرن الحالي دون أن تشهد توحيد هذا العلم الذي لا تزال عناصره مشتتة، وهو علم نصطلح عليه لأول مرة بعلم الأديان[1]، مع التذكير بأنه علم لم يعرفه الأسلاف، ولا يزال غير محدّد المعالم». ولم تراود أحدًا، بعد قرنٍ من ذلك، فكرة التشكيك في الوجود الفعلي لهذا العلم. ونجد من بين روّاده المباشرين أو غير المباشرين كثيرًا ممن نَعُدُّهم روّاد المقاربة الظاهراتية: فعلى الجانب الألماني نجد كريستوف ماينرس (Christoph Meiners) الذي يُحيّي فيه فان دير لوف «الظاهراتي الواعي» الأوّل ويوهان غوتفريد هيردر (Herder) (1744-1803) وفريدريخ شلايرماخر؛ ونجد على الجانب الفرنسي بنيامين كونستان (Benjamin Constant) (1767-1830) وبيير دانييل دو لاسوسي (Pierre-Daniel Chantepie de la Saussaye) الذي ابتكر مصطلح «ظاهراتية الدِّين».

وقد استعمل فريدريك ماكس مولر (Friedrich Max Müller) (1823-1900) أوّلَ مرة المصطلح الألماني *Religionswissenschaft* (علم الدِّين) بمعناه الاصطلاحي سنة 1867. وقد أنشئت بعدَ سنوات من ذلك الكراسي العلمية الأولى في تخصّص تاريخ الأديان بمدينة جنيف بسويسرا سنة 1873، وبهولندا، إذ أسندت إلى بيير دانييل دو لاسوسي وإلى بتروس تيله (Petrus Thiele) (1830-1902). وقد افتُتِحَ كرسي بالكوليج دو فرانس بمدينة باريس عام 1880 شغله على التوالي كلٌّ من ألبرت (Albert) وجان ريفيل (Jean Réville) وجان باروزي (Jean Baruzi) وهـ.ش. بيوش (H. Ch. Puech) وألفرد لوازي (Alfred Loisy)، وكذلك افتُتِحَ كرسي آخر بالمعهد الكاثوليكي بباريس أيضًا. ولم تشهد ألمانيا إنشاء الكراسي الأولى في تاريخ الأديان إلّا ابتداء من سنة 1910 بمدينتي برلين وليبزغ.

وقد يُستحسَنُ أن يعودَ القارئ الفرنسي إلى الدِّراسات التركيبية التي نشرها كلٌّ من جان سيغي (Jean Séguy)[2] وميشيل ميسلان (Michel Meslin)[3] وجاك

(1) E. L. BURNOUF, *La Science des religions*, Paris, Maisonneuve, 3e éd. 1870, p.3.

(2) Jean SÉGUY, *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Cujas, 1970.

(3) Michel MESLIN, «L'histoire des religions» H. C. Puech (éd.), *Histoire des religions*, Paris, GALLIMARD, coll. «Encyclopédie de la Pléade, 1976, vol. III, p.1279-1328; Id., *Pour une science des religions*, Paris, Éd. du Seuil, 1973; Id., *L'Expérience humaine du divin. Fondement d'une anthropologie religieuse*, Paris, Ed. du Cerf, 1985.

واردنبورغ (Jacques Waardenburg)[4]، لمن شاء الاطّلاع اطّلاعًا عامًّا على القضايا المعرفية (الإبستيمولوجيّة) والأنثروبولوجيَّة التي تثيرها المباحث الغامضة التي نطلق عليها تارةً مصطلح «علم الدِّين» «science de la religion» ونطلق عليها تارةً أخرى مصطلح «علوم الأديان» «sciences des religions» أو مصطلح «العلوم الدِّينيَّة» «sciences religieuses». وعلينا عدم التقليل من أهمية البعد المعرفي الذي تكتسبه ملاحظة عابرة في الظاهر افتتح بها واردنبورغ Waardenbourg[5]. مقدّمة كتاب علم الأديان، هي: «حينما تتوخّى دراسة الظواهر الدِّينيَّة أن تصبح علمية، تؤدّي إلى إحداث «قطيعة معرفية» مع الفكرة التي تكوّنها الذات المتديّنة عن نفسها وعن موضوع اعتقادها». ومن جانب آخر، لا ينبغي للعالم أن يُغفِلَ كونَ مجال دراسته يفترض سلفًا وجود «أنطولوجيا جهوية» ontologie régionale بناء على الأطروحة المشهورة لهايدغر. فقد حاول فلاسفة ظاهراتية الدِّين، موضوع فحصنا الآن، احتلال منزلة بين المنزلتين في مثل هذه الوضع غير المريح بين مجال البحث العلمي الذي ينشئ فيه الباحث موضوعات البحث الخاصة به، ومنطقة محدّدة من الظواهر يحسن أن يطلق عليها الباحث العبارة المأثورة: «بِقَدْرِ الظاهر، تكوّنُ الكينونة».

وعندما سعت مدارس فينومينولوجيا الدِّين إلى تحقيق هذا المسعى واجهت الاعتراض الذي يفيد أنها تبحث دون جدوى عن ربع خالٍ لا حياة فيه. وسأستوحي الصياغة العامة لمشكلتنا من المؤرخ الإيطالي الكبير رافائيل بيتازوني (Raffaele Pettazzoni)، وهو تلميذ بينيديتو كروتشي (Benedetto Croce). إذ يرى المؤرخ أن كلّ ظاهرة *phainomenon* تمثّل بنية وراثية *genomenon*[6]، بالمعنى الذي يفيد أن معناها لا ينفصل عن تكوينها. ولكن، ألا يحق لنا التساؤل

---

(4) Jacques WAARENBURG, *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Genève, Labor et Fidès, 1993.

وهذا الكتاب نسخة معدّلة من الكتاب الذي نشر أولًا بالألمانية بعنوان:

Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft, Berlin, W. de Gruyter 1986; Id., *Perspektiven der Religionswissenschaft*, Altenberg- Würzburg, Oros- Echter, 1993.

(5) Jacques WAARENBURG, *Des dieux qui se rapprochent*, p.11.

(6) Raffaele, PETTAZZONI, *La Religion dans la Grèce antique*, trad. J. Gouillard, Paris, Payot, 1953, p.18-19.

بإزاء ذلك: ألا تَتَوَفَّرُ البنية الظاهرة *phainomenon* على قابلية تعقّل خاصة بها وتختزل في الأسباب التي تفسّر تكوينها التاريخي؟ قد يراهن بيتازوني على تكامل المقاربتين، عندما يؤيِّدُ فكرة أن «الظاهراتية والتاريخ الدِّيني ليسا علمين، بل يُعَدّانِ مظهرين متكاملين لعلم الأديان بصورته الشمولية، ويتوفّر علم الأديان بما هو علم على خاصة محدّدة يمنحه إياها محوره الخاص والفريد في البحث»[7].

وتجعلنا هذه الأطروحة نواجهُ مباشرة المشكلاتِ التي تقدِّمُها «المناظرة الثلاثية» التي أشرنا إليها في التقديم العام للكتاب. فقد كان التتبّع النظاميّ لإمكان مقاربة «ظاهراتية» في حقل علم الأديان ثمرة جهود الجيل الأول من تلامذة ترولتش (Troeltsch) وفيبر (Weber) وسودربلوم (Söderblom) وأوتو (Otto). وقد ظهرت الأعمال الأولى المهمّة في ظاهراتية الدِّين في مستهل العشرينيّات، إذ ينتمي قسم كبيرٌ منها مباشرة إلى اللاهوت البروتستانتي. والكفايات الفلسفية واللاهوتية والتاريخية التي يفصح عنها هؤلاء الروّاد تجعلهم بمنزلة «الآخر المثقف» «tiers instruits» بالمعنى الذي يخلعه ميشيل سير (Michel Serres) على هذه العبارة. ويحدث هؤلاء الرواد قطيعة نهائية مع الكتّاب الذين أشرنا إليهم في مستهل الفصل الثاني والذين يُحيلون جميعًا، بطريقة أو بأخرى، على نظرية الإحيائية animisme التي انتصر لها تايلر (E. B. Taylor) وأتباعه. وأبحاث ظاهراتية الدِّين التي ندرسها الآن هي معاصرة بخلاف ذلك لأعمال ليفي برول (Levy-Bruhl) في «العقلية البدائية»، وكذلك تعاصر مرحلة ازدهار اللاهوت الجدلي الذي كان كارل بارت (Karl Barth) (1886-1968) وغوغارتن (Friedrich Gogarten) (1887-1967) وتوينزين (Eduard Thurneysen) (1888-1974) وبرونر (Emil Brunner) (1889-1966) أبرز حملة ألويته. وقد زامَنَ العصر الذهبي لظاهراتية الدِّين تقريبًا المرحلة التي ابتدأت بكتاب ليفي برول بشأن العقلية البدائية (1922) وانتهت بكتاب ليفي ستروس (Lévi-Strauss) بشأن الفكر البرّي (1962).

---

(7) Raffaele, PETTAZZONI, «The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development» In, M. Eliade et J. M. Kitagawa (éd.), *The History of Religions: Essays in Methodology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1959, p.66.

ماهية الدّين وتجلّياته

- فريدريك هايلر -

حينما نشر أوتو كتاب المقدّس خلال سنة 1917، ناقش فريدريك هايلر (Friedrich Hellier) (1892-1967) بجامعة ميونيخ أطروحته في الفلسفة في ظاهرة الصلاة، وقد كانت أضخم أطروحة كُتبت حينئذ في الموضوع. وقد أتبع أطروحة الدكتوراه مباشرة أُطروحةَ الأهلية في مفهوم التأمّل في البوذية، بِما خوّل الباحث الشاب أن يشغل كرسي التاريخ العام للديانات بكلّية الفلسفة بجامعة ميونيخ. وقد أثارت أُطروحة **الصلاة** *Das Gebet* التي نشرت سنة 1918 انتباه سودربلوم وأوتو. وقد استدعى سودربلوم هايلر إلى جامعة أوبسالا بالسويد لإلقاء محاضرات عن ماهية الكاثوليكية، وكان أن أدّت زيارته لكنيسة فادستينا Vadstena وممارسة شعائر غير كاثوليكية إلى إحداث قطيعة مع الكنيسة الكاثوليكية. وقد عُيِّنَ سنة 1930 أسقفًا في الكنيسة الغاليكلنية.

وكانَ لِسودربلوم وأوتو أثرٌ حاسمٌ في تعيين الباحث الشاب في منصب كرسي تاريخ الأديان بكلّية اللاهوت بجامعة ماربورغ، وهي التي كانت آنذاك بألمانيا كـ «قبلة علم الدِّين». وقد شغل هذا المنصب بين سنتي 1920 و1960، مع نفي إجباري تعرّض له سنة 1935 إلى كلّية الفلسفة، عقابًا له على توقيع عريضة الاعتراض على المرسوم الذي أصدره النازيون سنة 1934 والذي كان هدفهم فيه إقصاء الجنس غير الآري من الحرم الجامعي.

كان هايلر متعاطفًا مع تيار الحداثة، كما تشهد على ذلك مراسلاته المبكرة مع البارون فون هوغل (von Hügel)، وقد وقّع سنة 1947 سيرة ذاتية لألفرد لوازي (Alfred Loisy) نقرأ فيها سيرته الذاتية بين السطور. ونجد نصًا للوازي يُظهِرُ الروح التي تدب في أعمال هايلر من بدايتها إلى نهايتها: «بالرَّغم من أن الأجواء مكفهرة اليوم، يلوح أن قوى المذاهب العقدية dogmatismes، المختالة على الدوام والمزدانة بلغة البيان، بدأت تخور شيئًا فشيئًا بفعل الشطط الذي تقع ضحيَّةً له، وكذلك يبدو أن العقول بدأت تضيق ذرعًا بالرموز الضيقة وأن الأنفس تنفر من تصلُّب القلوب ومن تحوُّلها إلى كراهية. وعليه، يحق لنا أن نخلّف بين

ظهرانينا كلمة سلام ونية صادقة لمن يحتفظون من الإنجيل القديم بفكرة أن الحقيقة هي المحبة وهي الطيبة[8]، عندما نراعي ترتيب الأشياء الأخلاقية». وفي الصفحات الأخيرة من دراسته عن لوازي، يعرب هايلر عن اقتناعه بأن العناصر الدِّينيَّة بحقٍّ، التي يتضمّنها فكر لوازي، سواء أكانت عناصر مسيحية أم كنسية، ستحظى في النهاية بمكانتها اللائقة داخل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية نفسها. ويعرب بعد ذلك عن حلم يراوده كذلك في أثناء الاضطلاع بدراساته الظاهراتية للكاثوليكية وللكنائس الشرقيَّة، وهو حلم أن يعترف «الحبر الأعظم» أمام الملأ بالجرائم التي ارتُكبت باسم الدِّين الكاثوليكي.

ولا تنفصل أعمال هايلر في ظاهراتية الدِّين، التي نجد بينها دراسة عن دور النساء في الديانة، عن التزامه الشخصي بلا هوادة من أجل الحوار المسكوني بين الكنائس، وهو التزام اتّسعَ ليشمل حلم تعايش الديانات الكبرى فيما بينها، على أسس الحوار والتفاهم. ويجد هايلر صورة رمزية تشهد لذلك في نصب Hsi-an-fu المحفوظ بمتحف كسيان بالصين، حيث تحيط رموز الديانات الصينية التقليدية الثلاث، (وهي التنين في الكونفوشيسية، والسحابة في الطاوية، واللؤلؤة وورقة التوت lotus في البوذية) بالصليب المسيحي (RM, 783).

ولا يزال هايلر يفضّل المقاربة السيكولوجيَّة في كتابه في ظاهراتية الصلاة، وهو كتاب سرعان ما تحوّل إلى مرجع لا محيد عنه، ولو كان يؤكد أن أهم مصادر الباحث تعود إلى تاريخ الأديان أنفسها. ولا يوجد طريق مختصر بامتياز للكشف عن ظاهرة شديدة التعقيد مثل ظاهرة الصلاة غير طريق المقارنة المهتمة بإقامة تنظيم داخل فئات نموذجيَّة (G, 17). ولم يكفّ هايلر، منذ درسه الافتتاحي بجامعة ماربورغ، عن تأييد فكرة أن مثل هذه المقاربة القائمة على المقارنة التاريخية والسيكولوجيَّة وليس «الأفكار المذهبية المسبقة والمتواضعة» هي وحدها القادرة على إنصاف عبقرية مارتن لوثر الدِّينيَّة. بعد ذلك فقط، يحق لفيلسوف الدِّين أن يشرع في عمله وأن يحكم على قيمة التجربة الدِّينيَّة، وهو حكم قيمة ملزم أن يستحضر ذاتية المفكّر على نحوٍ ما.

---

(8) Alfred LOISY, *Choses passées*, Paris, Nourry, 1913, p.VIII.

ولعلَّ عصارة فكر هايلر متضمّنة في دراسته مظاهر الدِّين وماهيته *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*، وقد صدرت سنة 1961 بصفتها المجلّد الأول الذي يفتتح سلسلة «ديانات الإنسانية»[9] «Religionen der Menschheit». وقد قُدِّمَت المقاربة الظاهراتية في هذه الدِّراسة بصفتها أحَدَ المناهج المعتمدة في التاريخ المقارن للأديان.

وعلى العالم المقارن الذي يتبنّى بحسب هايلر مقولة ماكس مولر (Max Müller): «من اكتفى بمعرفة ديانة واحدة، لم يعرف في الحقيقة أيَّة ديانةٍ» احترام خمسة مطالب أساسية، إذا ما رغب في تجنّب الوقوع في مقاربات سطحية، بل اعتباطية.

ويفرض عليه المطلب الأول الإقدام على مقاربة استقرائية صارمة، بإزاء القَبْلية الفلسفية أيًا كان مصدرها. ويتعلّق الثاني بالمهارات الفيلولوجيَّة المطلوبة لتجنُّب المماثلات السطحية والمضلّلة. ويُلاقي مبدأ «العودة إلى الأشياء أنفسها»، بالنسبة عند مؤرِّخ الأديان، في جزء كبير منه، مطلب العودة إلى الينابيع، أي إلى النصوص المؤسّسة لمختلف التقاليد الدِّينيَّة. وعلى مؤرخ الأديان (وفيلسوف الظاهراتية دون شك) معرفة لغةٍ شرقية واحدة في الأقل، زيادةً على اللغات الثلاث المحفورة في صليب المسيح (Jn 19, 20). وليس مُصادَفةً أن يكون كبار فلاسفة الظاهراتية متبحّرين في الوقت عينه في حقل الفيلولوجيا (فقد كان سودربلوم في البدءِ مختصًا في الفارسية، وكان أوتو مختصًا في الدِّراسات الهنديَّة، وكان فان دير لوف عالمًا في حقل الدِّراسات المصرية القديمة).

ويتكامل المطلب المنهجي الثالث والمطلب الثاني. إذ يدعو هايلر فلاسفة الظاهراتية إلى التشبّع بالمناخ الخاص بكلّ ديانة، بِما يقتضي ضرورة الإقبال على طقوسها ومعابدها. ويبدو الأمر كما لو أن كلّ ديانة تتمتّع بمناخ وجداني خاص بها، يكشف عن طريقة مخصوصة تفصح بها الذات عن وجودها ـ تجاهَ ـ العالم، أي يفصح عن مزاج أساسي *Grundstimmung* لا ينفصل عن

---

(9) نجد نسخة محمّلة بين الصفحتين 13 و45 من الكتاب الجماعي *Die Religionen der Menschheit* وهو كتاب يتضمّن كذلك تقديمًا للمسيحية (637-783) بتوقيع هايلر.

الوجدان *Befindlichkeit*، إذا ما شئنا صياغة ذلك على وفق معجم تحليلية هايدغر للكائن ـ هنا (الدازين).

والمطلب الرابع هو مطلب المنظور الكوني visée الذي يُعارِضُ كلّ انغلاق عقدي dogmatisme لا يُقسم إلّا بالأركان التي بني الدِّين عليها، أو يرسّخ عقيدة رجال الدِّين داخل الديانات المختلفة. والمطلب الخامس والأخير ظاهراتي بامتياز. إذا يَنوطُ هايلر بفيلسوف الظاهراتية، بالرجوع إلى مقاربة شلايرماخر وبنيامين كونستان (Benjamin Constant)، مهمة الانتقال من الكثرة الملازمة **للظواهر** *phainomena* إلى **الأيدوس** *eidos*. ويعتمد التوجه العام الذي تستند إليه مقاربته الذاتية على الانتقال من الظواهر إلى الماهية، بخلاف مقاربة باقي ممثّلي ظاهراتية الدِّين. وتقوم المقاربة المعتمدة لديه على قلب الترتيب الذي تبنّاه شلايرماخر في **مقالات في الدِّين**: سنكتشف الماهية المحتجبة للدِّين انطلاقًا من التجلّيات التاريخية.

ولا تخضع هذه المقاربة للإكراهات المنهجيَّة «الموضوعية» التي رتّبناها فحسب، بل تفترض كذلك موقفًا معيّنًا من جانب الباحث. ويرجع هايلر عناصر هذا الموقف إلى تعليمات ثلاثةٍ رئيسة. إذ ينص العنصر الأول في هذه التعليمات على الموقف الأساس المتصل بالاحترام، وهو ما نجد شهادة له في سفر الخروج الذي يمثّل الخيط الناظم في كلّ هذا البحث. ومبدأ «إنقاذ الظواهر» (*sôzein ta phainomena*)، بحسب صياغة أفلاطون وأرسطو، لا يفيد غير ذلك. فلا «نحافظ» على الظواهر إلّا إذا احترمنا الطريقة التي تُقَدَّم بها، أي إذا احترمنا شكل ظهورها الخاص بها.

والعنصر الثاني في التعليمات شائك أكثر: فمن يسعى إلى فهم الظواهر الدِّينيَّة لا ينبغي له إخفاء خبرته الذاتية الخاصة. فهل يعني ذلك أن مهمة وصف الظواهر الدِّينيَّة تظلّ مقتصرة على من يعتنق عقيدة دينية محدّدة؟ هذا ما يوحي به القول المأثور «*Similia similibus cognoscuntur*» («معرفة المثيل») ومقابله المتشدّد في القول المأثور عن القديس أوغسطين «*res tantum cognoscitur, quantum diligitur*» («لا نعرف شيئًا إلّا بِقَدْرِ ما نحبّه»). ويتضاعف تعقيدُ المشكلة في المطلب الثالث الذي يطالب فيلسوف

الظاهراتية بالتعامل بجدّية مع ادّعاءات الحقيقة التي ترفعها مختلف الديانات. أفلا يعني ذلك أننا ندخل من النافذة شيطان الانغلاق العقدي الذي طردناه من الباب؟ يعتقد هايلر أن أفضل طريقة لحل المعضلة هي «تحصيل إيمان كوني» بالإلٰه الحيّ وبتجلّياته في التاريخ.

ويقترح هايلر التفريقَ بين مقاربات ثلاث ممكنة، بغية التطبيق العملي للمنهج الظاهراتي.

وتعتمد المقاربة الأولى تقطيعًا طوليًّا، تقارن بموجبه ما يقبل المقارنة بين الديانات. أمّا المقاربة الثانية فتعتمد تقطيعًا عموديًّا تُصَنِّفُ بموجبه الديانات المختلفة تصنيفًا عقلانيًّا إلى فئات تضمّ الخصائص المميّزة للديانات، بناء على معايير التنظيم الاجتماعي وتمثّل الألوهية والمواقف المتخذة من العالم والحياة وعلى معيار المنظور السيكولوجي.

وتتسرّب المقاربة الثالثة، وهي أكثر المقاربات طموحًا من الناحية الفكرية، إلى سائر منشورات هايلر. وتقوم على معالجة الظواهر الدِّينيَّة بوساطة دوائر تضيق شيئًا فشيئًا باتِّجاه المحور:

1. إذ تتشكّل «الدائرة الخارجيَّة» للدِّين من التجلّيات الحسية للظاهرة الدِّينيَّة التي يقسمها هايلر إلى ثلاثة مقاطع: **الموضوعات والأفعال** التي نَعُدُّها «مقدّسة»، والتي تُحيل على **مكان وزمان وأعداد** «مقدّسة»؛ **والأحاديث والكتب** «المقدّسة»؛ **والإنسان القدّيس والجماعة القدّيسة**.
2. وتحدّ الدائرة الثانية المحصورة أكثر مجال التمثلات الدِّينيَّة. وتشكّل هذه التمثّلات نواة عقلانية لا تخلو منها الديانات التاريخية، بالنظر إلى فكرة **الله** وفكرة **الخلاص** وفكرة **الوحي**.
3. وتتشكّل الدائرة الثالثة من **التجربة الدِّينيَّة** بمعناها الدقيق ومن أشكال المعيش الوجداني داخل الوعي الدِّيني. ويردّ هايلر كل هذه الظواهر إلى ثلاثة مواقف أساسية: **الاحترام والحبّ والإيمان الواثق**.

ويخطو بعد ذلك خطوة حاسمة على طريق فهم ماهية الدِّين من خلال افتراض أن كلّ هذه المظاهر الروحية المختلفة لا تعدو أن تكون الآن مظهرًا خارجيًّا لتجربة

صوفية ضمنية يتجلّى الله بفضلها للإنسان بما هو قداسة وحبّ وحق مطلق. لكن الله الذي يتجلّى هكذا يظل «إلٰهًا محتجبًا». وتردّنا كلّ محاولة للكشف عن ماهية الدِّين من خلال الظاهراتية إلى هذا السرّ المتصل بالإله المحتجب.

ويعيد هايلر الصلة بحدس نيقولاوس الكوزانيّ (Nicolas de Cuse) الذي يفيد أن المطلق الإلٰهي يتعالى على كلّ ما يستطيع الوعي المحدود إدراكه. وتصبح كلّ ديانة مطالبة بتحمّل أمانة ثقيلة تتصل باكتشاف التعبير الأكثر صدقًا عن جوهرها الخاص بها، بدلًا من البحث عن جوهر الدِّين في قاسم مشترك فضفاض. بهذا المعنى وَحدَهُ تصبح الديانة مؤهّلة للإدلاء بدلوها في أفق تفاهم أفضل بين الديانات.

ولا ينبغي لنا أن نفهم برنامج عمل هايلر كما لو كان إطلالة عامة ومختصرة على مجموع الديانات، مقارنة لها بالنظرة التي يلقيها رائد الفضاء على كوكب الأرض من فوق محطته الفضائية. فلا يتعلّق الأمر إلّا بخطوط توجيهية يستطيع فيلسوف الظاهراتية والمؤرخ، وربما عالم الدِّين كذلك، الاستئناس بها من أجل السير قدمًا في الدِّراسة، من خلال طرح أسئلة خصبة. ونجد مثالًا لافتًا لتطبيق هذه الخطاطة التوجيهية في الطريقة التي استُثمِرَ بها هايلر مؤخرًا من لدن بيتر ماك كينزي (Peter McKenzie)، وهو من جامعة لايسستر، من أجل محاولة بلورة تصوُّره الخاص لِلظّاهراتيّة المسيحية[10].

(10) Peter MCKENZIE, *The Christians. Their Practices and Beliefs. An Adaptation of Friedrich Heiler's Phenomenology of Religion*, Nashville, Abingdon Press, 1988.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, Munich, (1918), Munich- bâle. E. Reinhardt, 5. éd. 1969 (abrégé : G); trad. E. Kruger et J. Marty, *La prière*, Paris, Payot, 1931 ; *Das Wesen des Katholizismus*, Munich, E. Reinhardt, 1920 ; *Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Munich, 2. éd. 1922 ; *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*, Munich, Reinhardt, 2. éd., 1970 ; *Die Ostkirchen*, Munich, 2. éd., Reinhardt, 1971 ; *Die Frau in den Religionen der Menschheit*, Berlin, W. de Gruyter, 1977 ; *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961 (abrégé : EWR) ; *Die Religionen der Menschheit*, Ph. Reclam, 3. éd. 1980 (abrégé : RM); Der *Vater des katholischen Modernismus, Alfred Loisy (1857-1940)*, Munich- bâle, E. Reinhardt, 1947.

لائحة المراجع.

- HEILER, Anne-Marie (éd.), *Interconfessiones. Beiträge zur Förderung des interkonfessionnellen Gesprächs. Friedrich Heiler zum Gedächtnis*, Marbourg, Elwert, 1972.
- LANCZKOWSKI, Günter, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt, WBG, 1978.
- PRZYWARA, Erich, « Gott in uns oder Gott über uns ? Immanenz und Transzendenz im heutigen Geistesleben », *Stimmen der Zeit*, 53 (1923), p.343-362.
- WAARDENBURG, Jacques, « Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie. Eine kritische Würdigung ». *Marburger Universitätsreden*, 18 (1992), p.21-50.
- MCKENZIE, Peter Rutherford. *The Christians.Their Practices and Beliefs. An Adaptation of Friedrich Heiler's Phenomenology of Religion*. Nashville, Abingdon Press, 1988.

الإنساني الأبدي والخاصّية الاجتماعية الدِّينيَّة

- يواكيم فاخ -

إذا كان هايلر ما فتئ يؤكد منذ أعماله المبكرة أهمية الدور الذي يؤدّيه مصطلح الفهم في علم الأديان، فالفضل يرجع إلى أحد تلامذة الجيل الأول الذي يصغره بثماني سنوات في تبويئه صدارة مذهبه الإبستيمولوجي المتصل بعلم الدِّين. ويتعلّق الأمر بيواكيم فاخ المنحدر من مدينة كيمنتس Chemnitz، وهو من سلالة المؤلف الموسيقي ميندلسزون (Felix Mendelssohn Bartholdy) الذي ينحدر من سلالة الفيلسوف اليهودي الكبير موسى ميندلسزون (Moïse Mendelssohn) (1729-1786).

شرع فاخ (Wach) في دراساته الجامعية سنة 1918 بليبزغ، حيث تابع محاضرات هانس هاس (Hans Haas) المختص في الدِّراسات اليابانية. وفي ختام رحلة أكاديمية واسعة، تميّزت بالإقامة بمدينة ميونيخ لمتابعة محاضرات هايلر، وبمدينة فريبورغ المطلّة على بريسغاو حيث تلمذَ لهوسرل، وبمدينة برلين حيث تلمذَ لترولتش (Troeltsch) ولفون هارناك (von Harnack)؛ ثم ناقش سنة 1922 (وهي السنة نفسها التي نشر فيها روزنتسفايغ (Rosenzweig) كتابه **نجمة الفداء** *Etoile de la Rédemption* أطروحة في الفلسفة، وقد خُصِّصَت الأطروحة لعرض الخطوط الموجّهة لظاهراتية فكرة الفداء، المنشورة بالألمانية بعنوان **فكرة الفداء وتأويلها** *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung*.

وقد حَصَلَ فاخ بعد سنتين من ذلك على الأهلية من جامعة ليبزغ بأطروحة تحمل عنوان **معالم على طريق تأسيس علم الدِّين** *Prolégomènes à la fondation de la science de la religion*، وهو ما قد يُعَدّ بمنزلة أول كتاب منهجيّ خاص بإبستيمولوجيَّة العلوم الدِّينيَّة. ويُظهِرُ الكتاب أحد طموحات فاخ الكبرى التي تندرج ضمن خط فلسفات الحياة لكلٍّ من فلهلم ديلتاي (Wilhelm Dilthey) وجورج زيمل (Georg Simmel): وهو طموح استكمال كتاب ديلتاي الذي يحمل عنوان **مَدخل إلى علوم الروح** أو «**العلوم الإنسانية**» بتأمّل فكري في الافتراضات الإبستيمولوجيَّة الضمنية والرهانات الفلسفية التي يفصح عنها **علم الدِّين** *Religionswissenschaft*، وهو علم لم يصل إلى نضجه الكامل إلّا في أعقاب

الحرب العالمية الكبرى. وقد قاده الدفاع المستميت عن استقلالية العلوم الدِّينيَّة إلى مناصرتها في الوقت نفسه بالضدِّ من عالم الدِّين ألتهاوس (Althaus) وظاهراتية الدِّين التي تزعّمها شيلر.

ولم يكفّ فكره عن الدوران حول قضايا تهم فلسفة الدِّين وعلم اللاهوت في الديانات، بالرَّغْم من إلحاحه على استقلالية «علم الدِّين». وتتعلّق القضية المحورية عنده بشروط فهم الظواهر الدِّينيَّة فهمًا حقيقيًّا.

ويفصح هذا الانشغال عن نفسه في الدِّراسة العملاقة المتألّفة من ثلاثة مجلّدات التي عكفت على فحص ازدهار نظريات الفهم والتأويل في القرن التاسع عشر. وقد ظهرت الدِّراسة بعنوان **الفهم** *Das Verstehen* (1926-1933)، وقد خوَّلَهُ نشر المجلّد الثاني الحصول على شهادة الدكتوراه في علم اللاهوت من جامعة هايدلبيرغ.

وقد فحص الدرس الافتتاحي الذي ألقاه فاخ بجامعة ليبزغ علاقة الأستاذ بالتلميذ. وتشهد الدِّراسة التي نشرت سنة 1925 بعنوان **الأساتذة والتلامذة** *Meister und Jünger* على جانب آخر من شخصية فاخ الثقافية. إذ يشارك فاخ آخرين في الدعوة إلى ثقافة نخبوية تعنى بابتكار وسائل تعبير جديدة عن علاقة الأستاذ بتلامذته، وهي العلاقة التي نهض لها الشاعر شتيفان جورج (Stefan George) وتلامذته[11]. وقد شغل فاخ سنة 1927 أول كرسي أنشئ بالجامعة الألمانية على الإطلاق في تخصّص سوسيولوجيَّة الأديان. وهاجَرَ فاخ، بعد استغناء الجامعة عنه بحكم انتمائه إلى «جنس غير آري» عام 1935، إلى الولايات المتحدة، حيث درَّسَ تاريخ الأديان بجامعة براون برود إيسلاند Brown de Providence طوال عشر سنوات، قبل تعيينه بجامعة شيكاغو سنة 1945، حيث خَلَفَهُ ميرسيا إلياد (Mircia Eliade).

والتحق فاخ، بحكم انتمائه في الأصل إلى كنيسة لوثر، بالكنيسة الأسقفيَّة الأميركيَّة بمدينة شيكاغو. وتمثّل هذه الكنيسة غاية **التعبّد** *worship* أفضل تمثيل،

---

(11) عن الموضوع نفسه، انظر:
Michel MESLIN (éd.), *Maîtres et disciples dans les traditions religieuses*, Paris, Éd. du Cerf, 1990.

وهي غاية تجسّد عندَهُ روح الديانات. لكن موته المفاجئ حالَ بينه وبين الاستجابة للدعوة التي وجّهتها إليه السلطات الأكاديمية بجامعة ماربورغ، والتي كانت تمنّي النفس بأن يقبل كرسي علم اللاهوت النظامي الذي كان رودلف أوتو يشغله آنذاك(12).

التفسير والتأويل والفهم: «شيوخ الفهم ومهمّات ظاهراتية الدِّين».

بالرَّغْم من أن الدِّراسات التي اضطلع بها فاخ كانت تنصبّ بالأساس على تاريخ الديانات، فقد اقتصر إسهامُهُ المدوَّن الوحيد على نشر كتيِّب عن بوذية ماهايانا Mahayana، وهو الكتيّب الذي نشره بتوبنغن سنة 1925. غير أن إسهامه الشخصيّ في مجال علم الديانات ظهر على وجه الخصوص في الحقل المعرفي وحقل سوسيولوجيا الدِّين. إذ يدافع فاخ بقوة، على منوال ديلتاي، عن انتماء على نحوٍ كامل لـ «علم الدِّين» إلى أُسرة «العلوم الإنسانية» (RW, 2-3). ولا يجوز لهذه العلوم الاكتفاء بالتفسير explications، ما دام هدفها الرئيس يتمثّل في فهم الخبرة الروحية وصور الإعراب عنها بصورة موضوعية. وتتمثّل المهمة الأساسية لِعلم الدِّين في فهم الأسلوب الذي تخرج به الذاتية الدِّينيَّة إلى الواقع الخارجي بناء على المنظومة البيانية المتميزة التي تختصّ بها كلّ ديانة.

ويفرِّق فاخ بين أبعاد أساسية ثلاثة في علم الدِّين: **البحث الهيرمينوطيقي** ووصف مختلف أصناف **التجربة الدِّينيَّة** و**سوسيولوجيا الدِّين**، ويمثّل هذا الحقل مجال البحث الذي يُفَضّله بامتياز، كما تشهد على ذلك منشوراته المتعلّقة «**بالمدخل إلى سوسيولوجيا الدِّين**» *Einführumg die Religionssoziologie*، التي أتبعها سنة 1931 كتابًا بالإنكليزية **في سوسيولوجيا الدِّين** *Sociology of Religion*.

ولا يقلّ علم الدِّين أهمية عن الكتابة التاريخية، ما دام يستحضر هو أيضًا مقولتي 'الصدق' و'الكذب'. بهذا المعنى، يظلّ هذا العلم منفتحًا على المساءلة الفلسفيَّة. إلَّا أنّ علينا تأويل معنى الظواهر الدِّينيَّة على نحوٍ سليمٍ قبل أن نعكف

(12) في أثناء مراسيم الجنازة، ألقى أستاذه السابق فريدريش هايلر كلمة رثاء في حقه، وهو الرثاء الذي نُشِرَ، مع دراسات أخرى، وهي دراسات مذيّلة بجرد كامل لأعمال فاخ من إعداد تلميذه كيتاغاوا (J. M. Kitagawa) ضمن الملف الخاص بفاخ بالمجلة الآتية: *Archives de sociologie des religions*, 1 (janvier-juin 1956).

على تحديد القيمة المعيارية التي يفصح الدِّين عنها. ونحن ننتظر من الهيرمينوطيقا، التي قدّمت خدمات جليلةً لعلم اللاهوت والفلسفة ونظرية الحق، أن تمدّ يد المساعدة إلى علم الأديان، ليستطيع استعمال تعريفات اصطلاحية دقيقة وليستطيع الكشف عن نوع المشكلات التي عليه حلّها. بهذه الطريقة، تعيد الهيرمينوطيقا الصلة مرّةً أخرى بروافدها المبكرة: بالفعل، لم يستطع التأمّل الفكري في الفهم أن يتحوّل إلى نظرية إلّا عندما حاول حلّ المشكلات التي يُثيرها تأويل النصوص الدِّينيَّة.

ولا يجوز لنا تأويل الأبحاث التاريخية التي أنجزها فاخ عن روّاد القرن التاسع عشر الذين يَعُدُّهم «**أساتذة الفهم**» «*Meister des Verstehens*» كما لو كانت أبحاثًا مستقلة ومنفصلة عن بقية إنجازه الفكري. إذ تُلقي هذه الأبحاث أضواء كاشفة على الأساس الإبستيمولوجي (المعرفي) التي يقوم عليها علم الدِّين، بحيث تجعلنا نرى فيها ما يشبه **مداخل تمهيدية** *Protreptique* إلى هذا العلم الجديد. وتسمح لنا المداخل التي استهلّ بها هذه الدِّراسة العملاقة بالاطّلاع على معالم نظرية الفهم التي تُعنى بالبعد الهيرمينوطيقي لهذا العلم على نحوٍ مباشرٍ.

والرغبة في الفهم قديمة قدم الإنسانية، لأنّ الفهم وعدم الفهم (وسوء الفهم أيضًا!) «ظواهر أصلية». إلّا أن الفهم لا يصاغ بالضرورة داخل قالب فني مخصوص ولا يتحقّق بمقتضى تطبيق قواعد محدّدة المعالم. ثُمَّ إنّ الفهم لم يصبح موضوع تأمّل نظري أو صياغة منهجيَّة أكثر عمقًا إلّا نادرًا. ويهتمّ فاخ في دراسته بهذه الزاوية الأخيرة، أي بزاوية **نظريات الفهم**؛ وقد أنجز هذه الدِّراسة في ثلاثة مجلّدات:

1. يقدّم المجلّد الأول، الذي يستهله بشعار «كلّ معنى باطني هو معنى المعنى»، رواد النموذج الإبدالي الجديد في الهيرمينوطيقا، وينقلنا من المنظور التقليدي الخاص بـ **فنّ التأويل** *ars interpretandi* إلى فحص شروط إمكان الفهم. ويتعلّق الأمر بفولف (F. A. Wolff) وآست (F. Ast) وشلايرماخر (Fr. Schleiermacher) وبوك (Boeckh) وهومبولدت (Humboldt). وما يثير انتباه مؤرخ الهرمينوطيقا هو أن فاخ يخصّص مكانة خاصة لأطروحة هومبولدت التي تفيد أن كلّ لغة تاريخية تعرب عن رؤية خاصة للعالم[13]، في أثناء تتبّع الشجرة

(13) لمزيد من المعرفة بشأن راهنية هذه المناقشة، راجع:
= Jean QUILLIEN, «Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique». In:

الأُسريّة لهذا النموذج الإبدالي الجديد. وحينما يورد «نظريات هومبولدت الهيرمينوطيقية» (V 1, 227) بصيغة الجمع، يتجنّب وصفه بعرض منهجي للهيرمينوطيقا، دون أن يصرفه هذا الموقف عن محاولة استنباط تصوّر أصيل للفهم من مؤلّفات هومبولدت، وهو تصوّر لا تكفّ فيه الاعتبارات المعيارية عن التداخل مع الاعتبارات الوصفية (V 1, 241).

فما دواعي اهتمام فاخ بأعمال هومبولدت؟ يرجع السبب الأول إلى أن هومبولدت يُضفي أهمية إيجابية على المسافة (أكانت زمانية أو ثقافية أو سيكولوجيّة فحسب) التي تفصل المؤوِّل عن الموضوع الذي يسعى إلى فهمه، بدلًا من أن يَعُدَّ المسافة الفاصلة ضارّة بالتأويل. ويضيف إلى ذلك الأطروحة التي تفيد أن الفهم، شأنُهُ شأنُ المخيلة المنتجة لدى كانط، لا يكتفي بإعادة الإنتاج، بدعوى أن الفهم يكتفي بشرح المعنى الموجود سلفًا. وعلى المؤوِّل إثباتُ أهليّة استثمار المخيّلة من أجل بلوغ المعنى (V1, 234).

ويحظى هومبولدت بمكانة خاصة لدى مؤرِّخ الأديان وفيلسوف الظاهراتية، لأنّه كان سبّاقًا إلى إنزال مفهوم «النمط» «type» منزلة مفهومية معرفية (V 1, 233). وقد اعتمد كلٌّ من ترينديلينبورغ (Trendelenburg) وديلتاي (Dilthey) وفيبر (Weber)، على هذا التصميم الهيكلي في تشييد أنماطهم النموذجيّة الخاصة بكلٍّ منهم، وهي تصنيفات تشكّل العمود الفقري في مذاهب ظاهراتية الدِّين التي سنعكف على دراستها في هذا الفصل. واستطاع فيبر وديلتاي تشييد تصنيفات خاصة بهما، وهي تصنيفات تشكّل كذلك العمود الفقري في مذاهب ظاهراتية الدِّين. ويسمح التصنيف بإيجاد توازن سليم بين المفهوم العقلاني «للنسق» والتوجّه الجمالي أو التلفيقي الذاتيين بامتياز. ويسمح التصنيف، كما توحي إحدى صياغات هومبولدت المشهورة، «بمقارنة الواقع بالممكن، من أجل الحكم على مدى قدرته على الاقتراب من الضروري» (V 1, 237).

ولا تخفى على هومبولدت صعوبات التطبيق العملي للهدف المثالي الذي

André LAKS et Ada NESCHKE (éd.), *La naissance du paradigme herméneutique, Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*, Lilles, Presses universitaires de Lilles, 1990, p.69-121.

وضعه نصب عينيه، وهو القدرة على أن «يضع المرء نفسه في مكان الآخر» *Sichversetzen*. ويتعلّق الأمر بغاية مثاليَّة توجيهية أكثر مما يتعلّق بإمكان واقعي. وإذا ما كان الفهم منتجًا، ولا يكتفي بإعادة الإنتاج، فهو يحتمل بالضرورة بعدًا «متكهّنًا»، أي قدرة على الفراسة *Ahnungsvermögen* في معنى شليغل وشلايرماخر. لكننا سنجانب الصواب حتمًا إذا استنتجنا من ذلك وجود ثنائية تقوم على التعارض بين «الإحساس» الذي يجب أن يقود المؤوّل في عملية الفهم وصرامة العقل التحليلي الحريص على ردّ الوقائع بعضها إلى بعض، وعلى احترام منطق العلّة والمعلول بكلّ صرامة. وإذا ما كان هومبولدت لا يكفّ عن التذكير بأن الفرد سرّ لا يوصف ineffable، فإنّه يمنعنا بإزاء ذلك من استنتاج أن السرّ المكنون لا يقبل الفهم. وينبني الفهم بمعناهُ الحق، وإن ظلّ فهمًا ناقصًا على الدوام وقابلًا للمراجعة، على نحو بناء الهرم: إذ تقوم قاعدته العريضة على عدد كبير من الملحوظات التجريبية؛ في حين تتكوّن قمته من عبارة واحدة مقتضبة. هذا هو صنف الهرم الذي حاول هايلر وفاخ وفان دير لوف وإلياد تشييده كلٌّ بطريقته الخاصة.

ويستمدّ فاخ من هومبولدت الأطروحة التي تفيد وجود مستويات متعدّدة من المعطيات العارضة، بما يعني لظاهراتية الدِّين تعذر التمييز بحدّ السيف بين المعطيات العارضة والمعطيات الضرورية. ويفصح الأسلوب، الذي ينجح من خلاله الدِّين في إدماج عناصر متباينة أو يستبعدها بإزاء ذلك بصفتها عدوى قاتلة، عن «طابعه» المميّز إفصاحًا بلاغيًّا. وترى بعض الديانات أن التوجّه التلفيقي الذي يقوم على إدماج عناصر متباينة خطر قاتل؛ في حين ترى ديانات أخرى أنه ثمرة امتزاج إيجابي.

ولم يتعرّض فاخ إلّا في ختام مراجعته للرهانات الهيرمينوطيقية المتصلة بأطروحات هومبولدت الخاصة بصلة اللغة برؤية العالم، وهي الأطروحات التي أثارت كذلك اهتمام غادامير. وبالرَّغم من أن اللغة هي الجسر الذي يسمح للأفراد بالتواصل، تسمح لنا في الوقت نفسه بإدراك حجم الاختلافات التي تفرّق بيننا، وهي المحكّ الذي يواجهه كل مترجم يعلم علم اليقين أن اللغة تشبه آلة البيانو، الذي لا تؤدّي أوتاره الصوت نفسه الذي تعزفه أوتار أخرى عند استعمال آلة بيانو أخرى. وما يصدق على «تجربة الغربة» (أ. بيرمان) التي تضع المترجم

على المحكّ، يصدق على صعوبات فهم ديانة أخرى غير ديانتنا الأصلية «من الداخل»(*). والفهم الحق يشترط «الوعي المتزامن وغير الخافت للصورة اللغوية المألوفة والصورة الغريبة» (V 1, 254). ويحذّر فاخ قرّاءه، من خلال انتباهه إلى مشكلات التفاهم الدِّيني المتبادل، من فكرة أن تتحوّل عدم قابلية إرجاع رؤى العالم إلى ظواهر أبسط منها إلى عقبة أخيرة ضد الفهم. ومصادر الفهم الحقيقية (ومصادر المثبّطات الحقيقية) عند هومبولدت، كما هي عندَ فاخ، لا تتشكّل من العقبات اللغوية، بل تقوم داخل الإنسان نفسه. وهذا هو كذلك شرط التواصل الروحي بين الديانات: «لا نفهم الحديث المسموع إلّا إذا كان بإمكاننا النطق به» (V 1, 255).

ويتحوّل الفهم، من هذا المنظور، إلى مهمّة لا نهاية لها. إذ لا يوجد أبدًا فهم كامل، بل نجد أشكال فهم متفاوتة في «نجاحها». ويحتمل عمل الفهم درجات. ونحن نفهم دائمًا «فهمًا تقريبيًّا على نحوٍ حسنٍ». وهذا ما يجب علينا ألّا نُغفِلَهُ حينما نطالب علم الدِّين بمساعدتنا على فهم الديانات فهمًا تامًّا بقدر الإمكان.

2. ويستهل فاخ المجلّد الثاني بأطروحة ديلتاي التي تعلن أن المهمّة الحالية للهيرمينوطيقا تتمثّل في الدفاع عن يقين الفهم ضد الشكّية التاريخية والاعتباط الذاتي arbitraire subjectif[14]. ويقدّم فاخ في المجلد سيرة أربعة عشر ممثّلًا للهيرمينوطيقا الدِّينيَّة، إذ يضع فاخ شلايرماخر في مقدّمتهم. وتجد قراءتُهُ الجديدة للهيرمينوطيقا الدِّينيَّة المنتمية إلى القرن التاسع عشر مُسَوِّغها في رفض اختزال الهيرمينوطيقا الدِّينيَّة في حالة خاصة داخل الهيرمينوطيقا العامة، وهي القراءة التي لم يكن مسبوقًا إليها. وقد كان مُدركًا أنّه استنفر جهد البحث، في وقت كان فيه عدد كبير من الفلاسفة (مثل كاسيرر وليت وهايدغر وياسبرز وشبرانغر وبينسفانغر، وغيرهم) يهتمّون بمشكلة الفهم. وسرعانَ ما تخلّت هذه المقاربات، بحسب ما يذكُرُه فاخ، عن ميراث ديلتاي وترولتش (Troeltsch)

(*) المقصود هو الكتاب الذي نشره الكاتب الفرنسي الراحل أنطوان بيرمان بشأن نظرية الترجمة في الرومانسية الألمانية، اعتمادًا على ثنائية الألفة والغربة. راجع: Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, Gallimard, 1984. [المترجم]

(14) Wilhelm DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS VII, 1926, 8. éd. 1992, p.217

(V 2, 8) عندما أدارت ظهرها للقضايا التي يطرحها المذهب التاريخي. ولذلك يقترح التفريق بين 'الفهم' *(Verstehen)* و'التأويل' *(Deuten)*، محاولًا أن يجعل مهمة 'الفهم' متمثّلة في تجاوز مخلّفات المعرفة المتعلّقة بالشروط الموضوعة (V 2, 10)، أو في ضمان حيادها في الأقل. وقد يسمح التأويل لنفسه بكماليات انتقاء موضوع التأويل؛ أما الفهم فهو مطالب بإزاء ذلك بأن يتسلّح بمنهجيّة صارمة بما يكفي لتجاوز هذا الخطر، بفضل توجيهنا إلى المعايير التي تسمح بتحقيق غائية «الموضوعية النسبية» (V 2, 11).

وبالرَّغْم من أن فاخ يشيد بالأسلوب الجديد الذي واجه به هايدغر مشكلات الحياة الوجودية، يتهمه بالتحوّل إلى ذئب ميتافيزيقي يكتفي بمجرّد التستر بجِلد الخروف لـ «الظاهراتية الهيرمينوطيقية» (V 2, 14). ويؤكد الإلحاح على أولوية الممكن بإزاء الواقع، وهو إلحاح يميّز هايدغر بامتياز، أن كفّة التأويل الذاتي ترجح لديه كفّة الفهم الموضوعي. وبهذا المعنى يؤكّد فاخ أن «لا 'استجلاء' «explicitation» للكائن ـ هنا، ولا نجد غير محاولات لتأويله بالمعنى المحدّد آنفًا. وحدود المعنى المحدود هي كذلك حدود الفهم؛ الله والعالم والإنسان: هنا لم يعد ثَمّة وجود للمعنى المحدود. ولا نفهم التاريخ أبدًا كما هو؛ وبإزاء ذلك، نفهم أشكال التعبير التي تتقدّم أمامنا في صورة مادة تاريخية» (V 2, 15). وهذا الموقف المضاد لهايدغر علامة بارزة أساسية بالرجوع إلى المشكلات التي سنُناقشها في الفصل الرابع من قسمنا الخامس.

وتبرز الهواجس المعرفية التي تراود فاخ على نحوٍ أكبر في مقدّمة المجلّد الثاني ممّا هي عليه في مقدمة المجلّد الأول. وتقوده هذه الهواجس إلى إبداء ملحوظةٍ عابرة، وهي أن التفسير في التحليل النفسي لا هو تأويل ولا هو فهم بالمعنى الهيرمينوطيقي للكلمة (V 2, 17)، بل يفترض نظرية معرفة خاصة به. و«الذوق السليم» «tact» الذي على المؤول أن يحوزَهُ يُعَدُّ من الاهتمامات الأساسية التي تُشَدِّدُ عليها الهيرمينوطيقا الدِّينيَّة، في أثناء الاضطلاع بتأويل يتبلور تحت شعار 'التملّك' «appropriation» (V 2, 19). وموقف فاخ بهذا الشأن ليس هو موقف غادامير الذي يجعل الاجتهاد(*) أساس كلّ فهم. إذ يؤكّد فاخ ضرورة

(*) المقصود من اصطلاح application الذي نسيء ترجمته إلى العربية عندما نستعمل مفردة =

التفريق الكامل بين فعل التوضيح وفعل التطبيق، لدواعٍ تتصل مباشرة بقضايا المنهج التي يواجهها الباحث في علم الدِّين (وهي في الغالب قضايا أخلاقية كذلك!): «المؤوِّل ليس نبيًّا ولا واعظًا، بل هو فقط من يساعد الآخر على الفهم. وليس المؤوّل هو من يحمل إليه رسالة أو معارف لا تَقبَلُ، بل هو من يريد إقداره على التوصّل بنفسه إلى المعنى وعلى ممارسة الاجتهاد (التطبيق) عند الحاجة. وما ييسر على المؤوّل تحقيق مهمته هو أن الحاجة إلى الفهم لا تقاوم لدى الآخر وأن كل المؤسسات التي توضع في متناوله تجبره على ذلك. ولا يستطيع المؤوّل بما هو مؤوِّل توجيه الاجتهاد (التطبيق) الذي ينجزه الآخر. وهذا ما على الهيرمينوطيقا أن تحترمه هي أيضًا» (V 2, 20).

ويتعامل فاخ بالحسّ المرهف نفسه مع مسألة مدى تضمُّن الفهم حكم قيمة. وبالرَّغْم من أننا لا نستطيع عمليًّا الفصل بين العمليتين، يَصُبُّ التمييز بينهما في مصلحتنا، وهو التمييز الذي لم توفّق مدارس الهيرمينوطيقا الدِّينيَّة في القرن التاسع عشر في التزامه التزامًا كافيًا. والمسألة الشائكة هي مسألة المعايير الموضوعية التي قد يُقرُّ بها كلّ الباحثين وتتعلّق بالمنزلة الخاصة التي يكتسبها الكتاب المقدّس (V 2, 34). إذ تجبر هذه المسألة عالم الدِّين، عند فاخ، على توضيح الصِّلات بين علم اللاهوت والعلوم الإنسانية، وتتعلّق كذلك بتحديد الصِّلة بين الفلسفة وعلم اللاهوت. وممّا يؤسَفُ عليه أنّه إذا ما كان شلايرماخر أول من فكّر في ضرورة التحليل الفلسفيّ لفعل الفهم، فإنّه لم يحظَ بإزاء ذلك بالخَلَف الذي يليق به (V 2, 39). والحق أن التفكير في الهيرمينوطيقا الدِّينيَّة لا يكتسب أهمية تاريخية فقط. فهو يسمح بالكشف عن بعض القضايا الأساسية التي يكاد يحجبها بالضرورة كلّ علم دين يميل إلى تبنّي روح الوضعية.

3. ويقترح فاخ في المجلّد الثالث قراءته الخاصة لرهانات ظهور التفكير في الفهم التاريخي، بصفته تلميذ ديلتاي وترولتش. وتدور هذه القراءة حول محور

= «تطبيق» بمعناه الحرفي، هو ما يفيد الاجتهاد الذي يقوم على تحقيق المناط، وكذلك يقوم على عمليات أخرى، ما دام وجود القاعدة لا يوجّهنا إلى كيفية تطبيق القاعدة. ويفترض الاجتهاد في أثناء تطبيق القاعدة قدرًا من النباهة والكياسة، بغية تجنّب التطبيق الأعمى للقاعدة. [المترجم].

ليوبولد فون رانكه (Leopold von Ranke) ودرويسن (Droysen) وتمتد إلى محاورةٍ نقديَّةٍ للوضعيَّة. ويستهل المجلّد بقولَين استمدّهما من غوته («من يهمه الحاضر هو وَحدَهُ مَن يستطيع تقديم عرض كرونولوجي») ومن درويسن («ماهية المنهج التاريخي هي التقدّم في الفهم بفضل البحث»)، إذ يؤكّد أهمية مثل هذا الاستقصاء لظاهراتية الدِّين التي لا تنفصل أبدًا عن المعطيات التي يزوّدنا بها تاريخ الديانات. ويصرّح المقال المشهور الذي نشره هومبولدت بشأن مهمّات المؤرخ سلفًا بضرورة تبنّي نظرية بيّنة بشأن الفهم التاريخي. والفهم «مهمّة تاريخية» كذلك (V 3, 2).

وبعد ظهور علم التاريخ المزوّد بآليات منهجيَّة خاصة به، أصبحت المسألة الحاسمة متصلة بالتعديلات التي تدخلها «العملية التأريخية» ـ بلغة ريكور ـ على نظرية الفهم. والقضايا التي يطرحها «الفهم التاريخي» كانت موضوع العلمين الكبيرين من «أعلام الفهم» المتجسّدين في رانكه (Ranke) «المعلّم الكبير للتاريخ» (V 3, 90) وفي درويسن (Droysen)، زيادةً على اللغوي شتاينتهال (Steinthal) الذي حمل الراية بعد هومبولدت. والشعار الذي انطلق منه رانكه، الذي كان متفرّغًا لمهنة المؤرخ تفرّغ المعتكف لصلواته، هو الآتي: «أن تفهم وأن تساعد على فهم كلّ حِقبة في ذاتها ولذاتها» (V 3, 96)، و«أن تتيح الفرصة للأشياء كي تتكلّم بذاتها» (V 3, 97)، وهو شعار يخلّف أصداء مدوية في ذهن المختص في ظاهراتية الدِّين الحريص على إتاحة الفرصة أمام الظواهر الدِّينيَّة كي «تتكلّم بذاتها»، دون أن يُهمل أشكال ظهورها التاريخي.

المنزلة المعرفية لعلم الدِّين.

إن الهدف الرئيس لعلم الدِّين عندَ فاخ، هو بلورة أنثروبولوجيا دينية. والسؤال الكانطي: «ما الإنسان؟» لا ينفصل عن التأمّل في مصيره وفي الأسلوب الذي يتخذ من خلاله موقفًا في مواجهة الواقع إجمالًا. وعلينا العودة أولًا إلى الأنثروبولوجيا لمعرفة جذور الاختلاف القاطع بين الديانات الآسيوية والديانات بالغرب. فإذا ما كانت هذه الأنثروبولوجيا تذكّرنا، من جهة، بـ «**الإنساني الخالد**» المتستّر وراء كلّ التحوّلات التاريخية، فإنّها تثير انتباهنا من جهة أخرى إلى خاصّية الألفة convivialité التي تُعدُّ بعدًا جوهريًّا في الكائن ـ إلى ـ العالم الإنساني.

وتُعَدُّ عبارة «الإنساني ـ الخالد» *«das Ewig-Menschliche»* (RW, 147)، وهي العبارة التي يفضّل فاخ استعمالها، صدى للعنوان الذي أطلقه ماكس شيلر على تصوّره الخاص لظاهراتية الدِّين: الخالد في الإنسان (*Das Ewige im Menschen*)، لكن فاخ يَسِم العبارة بِسِمة تشي بنفحة الأنثروبولوجيا أكثر ممّا تشي بنفحة الميتافيزيقا. وهذا الانزياح الدلالي شهادة كافية على اختيارات فاخ المعرفية. لأنّهُ يقرّ بقرابة بعيدة تجمعه «بشلايرماخر الكبير»، يَدْفَعُ عنه انتقادات برونر (Brunner)، مؤكِّدًا بالضِّدِّ من تيله (C. P. Thiele) الطابع الإمبيريقي الكامل الذي يميِّز علم الدِّين. وإذا ما أصبحَ بديهيًّا له أن فلسفة الدِّين قد تحوَّلت اليوم إلى علم الدِّين، فإن الفكرة التي يكوّنها عن العلاقات التي قد تربط مثل هذا العلم ـ الذي بلغ معرفيًّا مرحلة النضج ـ بفلسفة الدِّين، ليست بالضبط هي العلاقة نفسها التي لدى ترولتش. إذ يعتقد فاخ أنه ينبغي الحفاظ على العلاقة الجدلية بين المنظورين، على النحو الذي حاول شيلر فعله في تصوّره لظاهراتية الدِّين الأيدوسية (RW, 129). لكن فاخ لا يريد التردّد، مثل شيلر، بل يريد الانطلاق من المعطيات التاريخية قبل الإقدام على تأويل دلالة الظواهر، وهو تأويل ليس بديهيًّا بحدّ ذاته.

وتوجد واجهة خاصة في محاولة فاخ تستحق منّا العناية بها. إذ لا يكتفي فاخ بالتفريق بين أنماط تاريخية وأنماط سيكولوجيَّة فحسب، بل يقترح فضلًا عن ذلك نقل التيار «الكلاسيكي» من مجال الأدب إلى المجال الدِّيني. وهذا هو الذي يجعله يتساءل عن المعايير التي تسمح بِعَدِّ إيكهارت (Eckhart) أو الغزالي أو سانكارا (Çankara) أعلام الطبقة «الكلاسيكية» في التصوف.

فما المهمّة الخاصة بالفيلسوف، في ضوء تقسيم العمل هذا؟ تحتاج الفلسفة إلى «التصحيح» الذي يمارسه علم الدِّين عليها، وكذلك علم اللاهوت. فهو يضع حدًّا نهائيًّا للمساجلات العقيمة بشأن معرفة ماهيَّة المَلَكة النفسية التي تطالب بِعَدِّها مقر الحياة الأصلية للدِّين *Sitz im Leben*: العقل أو الإرادة أو المشاعر؟ وبإزاء ذلك، عندما يساعد الفيلسوف على التحديد السليم لمفاصل عمليات التفسير والتأويل والفهم، يمدّ آنذاك مؤرخ الدِّين «بمنطق البحث»، في الوقت نفسه الذي يحدّد فيه موقع علم الدِّين داخل منظور فلسفي لنظام المعرفة.

ويجد فاخ موقعًا لفلسفة الدِّين بين تخصّصيْ علم اللاهوت بصفته علمًا معياريًّا للدِّين، والعلم الوصفي الخاص بالدِّين، مع تجنُّب البتّ في منزلتهما. ويبدو أنه يستشفُّ لدى الفلاسفة إرادة تفضيل العبارات النظرية (الأسطورة والمذهب والعقيدة) والنظر إليها كما لو كانت قدرًا محتومًا، على حساب العبادات ومختلف أشكال التقوى، وأدهى من ذلك، على حساب أسلوب عمل المجموعات الدِّينيَّة، حيث تمثّل الدِّراسة التنميطية الموضوع الشكلي في سوسيولوجيا الدِّين.

وفي نهاية المطاف، وبالرَّغْم من هذا التوجّس، يظلّ الفيلسوف مطالبًا بقبول الهدية المسمومة المتمثّلة في تحديد فكرة الدِّين أو ماهيته، مع تجنُّب استعمال الظاهراتية مجرّد قنطرة. وتظلّ فلسفة الدِّين علمًا معياريًّا يحتفظ بحقِّهِ في إلقاء نظرة نقدية على أشكال التصنيف داخل الأنماط typologies التي ينجزها فيلسوف الظاهراتية. يقول ديلتاي، وهو أحد المروّجين الأساسيين لمفهوم «النمط»، إن «التصنيف داخل النمط» ليست لَهُ غاية غير مساعدتنا على النفاذ بعمق أكبر داخل التاريخ، انطلاقًا من الحياة[15]. والمهمّة النهائية للفيلسوف هي تحديد حقيقة الدِّين، دون إغفال أطروحة بارون فون هوغل (Baron von Hügel) التي تفيد أنّ ثَمَّةَ بالفعل حقيقة نهائية واحدة، لكن أقرب طريق إليها يمرّ بالضرورة عبر تعدّد التجارب الدِّينيَّة الفعلية.

الدِّين بصفته لحمة التماسك الاجتماعي.

يستهلّ فاخ سوسيولوجيَّة الدِّين التي تسير على منوال فيبر وترولتش وسومبارت (Sombart) بأطروحة تفيد أن «العلم العام بالدِّين» تخصّص وصفي في جوهره، ويستعين بالظاهراتية والتاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع (SR, 7). وتشكّل الدِّراسة الوصفية لمختلف أشكال تكوين الجماعات والروابط داخل الدِّين إقليمًا مستقلًا «داخل علم الدِّين». ويبلور فاخ هذه الدِّراسة اعتمادًا على شعار بيكون: الديانة السمحة هي الرابطة داخل المجتمع الإنساني «*Religio*

(15) Wilhelm DILTCHEY, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, GS VIII, 1960, p.100.

proecipium humanae societatis vinculum. وعندما يرجع الدِّين إلى «تجربة المقدّس» (SR, 17)، يأخُذُ على فيبر عدم اهتمامه اهتمامًا كافيًا بالدلالة البدائية للظواهر الدِّينيَّة، وهذا ما يَحول دون تحديد سليم للمقولات التي تتحكّم في تصنيفاته النمطية. وتلتمس مقاربته النمطية الخاصة به موقفًا وسطًا بين «نزعة تاريخية غير متبصّرة تُقصي الحق في الانتقاء» والاقتصار على عقيدة دينية واحدة وعلى مخلّفاتها الاجتماعية (SR, 13). وتقوم تقنية عالم الاجتماع على «المزاوجة بين التجاوب التي يُبديها مع معنى التجارب الدِّينيَّة التي ينفذ إليها، وهي تجارب تختلف عن تجاربنا في المكان وفي الزمان، وبين معرفة نقدية بالصِّلات التي تقيمها تلك التجارب مع الحياة ومع المشكلات الحديثة» (SR, 11).

ويُشاطِرُ فاخ في موقفه المضاد للنزعة السيكولوجيَّة المدرسة الظاهراتية النمساوية والألمانية (برينتانو Brentano ومايننغ Meinong وهوسرل) وامتداداتها لدى مفكّرين نحو غارديني (Guardini) و شيلر وماريتان (Maritain). ويجتهد فاخ كذلك في كسر الحلقة المفرغة السحرية التي تكتنف التصور الذاتيّ للدِّين، مؤكدًا أنه «يتعذّر فهم التجربة الداخلية» من غير تأويل الإفصاح الموضوعي عنها، لكن التأويل المناسب نفسه يفترض أولًا فحص التجربة الباطنية» (SR, 17-18).

هنا بالتحديد نستشعر «الحاجة إلى ظاهراتية تمسّ مختلف أشكال التعبير عن التجربة الدِّينيَّة، والحاجة إلى 'نحو' اللغة الدِّينيَّة، وهو نحو يقوم على دراسة ميدانية وظاهراتية ومقارنة» (SR, 18). ويرى فاخ هو أيضًا، شأنُهُ شأنُ ديلتاي، أنه حتى في حالة عدم إقرارنا تعريف هيغل للدين بصفته تجلّي الروح المطلق، لن يُعفينا ذلك من مواجهة القضايا التي أثارها هيغل، كما يتبدّى ذلك في مختلف المحاولات الحديثة الرامية إلى تكييف الحدس الهيغلي وتأويله مرّةً أخرى. أفلا نزال نتوفّر على الأدوات المفهومية لتمييز «المنشآت الموضوعية للثقافة (مثل الفنّ والحق والدِّين والفلسفة) التي يجمعها هيغل في خانة 'الروح المطلق' من 'تنظيمات المجتمع' (الزواج ونظام القرابة والجمعيات والدولة) التي تدخل في إطار ما يطلق عليه هيغل مصطلح «الروح الموضوعي»؟

المشكلة هي معرفة المعنى الذي يحظى بمقتضاهُ «مذهب ديني وصلاة وشعيرة 'بتحقّق موضوعي' أقل من تحقّق قانون أو إنتاج صناعي» (SR, 18 -

وهذا ما لا ينسينا بلا شكّ وجود معامل تصنع فيها السبحات بطريقة آلية متسلسلة، وغيرها من أدوات العبادة. سنرى لاحقًا أن هذه المشكلة كانت كذلك مشكلة ديلتاي الذي يعيب فاخ عليه أنه «بالغ في الميل كلّيًا إلى تصوّر الدِّين بصفته أحد أنساق الروح الموضوعية، دون إبداء أدنى تحفّظ بشأن التصنيف» (SR, 19). والمؤرّخ الذي يُعنى «بتشييد العالم التاريخي داخل علوم الروح» يجيز لنفسه تصوّر الدِّين بصفته غصنًا من الأغصان الكثيفة التي لا حصر لها في شجرة الثقافة الشامخة. وبعكس ذلك، على عالم الاجتماع وفيلسوف ظاهراتية الدِّين، على وَفْق الصورة التي يظهران عليها لدى فاخ، أن يتساءلا: هل يشكل الدِّين جذع الشجرة؟

وعليهما للسبب نفسه الاهتمام بجدلية التلقائية والتراث، أي بما نستطيع أن نرمز إليه تبعًا لريكور بجدلية الترسّب والابتكار. فهل مصطلح «الدِّين» مرادف «للتوجّه التراثي التقليدي»؟ ولم يكفّ هذا السؤال عن فرض نفسه على امتداد القرن العشرين. ويرى فاخ أن خصوصية الحياة الدِّينيَّة تتمثّل في الازدهار في منزلة متوسّطة بين قطب الإذعان السلبي للتراث وقطب تغييره الخلّاق، بالرَّغْم من أن روث بينيديكت (Ruth Benedict) يذهب إلى أن التمسّك بالأعراف سِمة تميّز المؤسسات الدِّينيَّة في جزء كبير منها.

إن السوسيولوجيا الفاهمة للدِّين، والحريصة على فهم ماهية الظواهر التي تُعنى بها، لا تستطيع إغفال التساؤل الفلسفي عن الأدوار التي يؤدّيها الفكر والانفعال والإرادة داخل المعتقد الدِّيني. ولا يجوز اختزال الدِّين عندَ فاخ في مجرّد «صرخة تنفيس» «cri primal» داخل النفس الدِّينيَّة. إذ لا وجود «لمذهب إيماني فطري» «foi de de charbonier». بل نجد حدًا أدنى من التعبير النظري حتى في أشد أشكال الحدس والتجربة الدِّينيَّة بساطة: فهناك «فعل تفكير» مُضمَرٌ داخل الدِّين، بالرَّغْم من أن بعض أشكال التفكير الدِّيني قد تحيّر الفيلسوف المختص في التفكير.

ولا تخرج «الأفكار» من القوة إلى الفعل اعتمادًا على أقوال الذات المتديّنة (*legomena*) فقط، بل تخرج كذلك اعتمادًا على الأفعال (*dromena*) التي تُمارسُها. وتصدق هذه الملحوظة كذلك على مؤسسي الدِّين، دون أن يعني ذلك أن المسيح أو بوذا قد تحوّلا بالقوة إلى عالمي لاهوت. فلا يشرع «اللاهوت» في الوجود إلّا عندما تنوب «العقيدة» مناب مختلف أشكال التقاليد الأسطورية،

ابتغاء اقتراح معرفة متماسكة عن الله والعالم والإنسان وعن الصِّلات القائمة بين هذه الأطراف.

ولا يجوز، عند فاخ، الفصل بين العبارات العملية، الثقافية في جوهرها، داخل الدِّين *(dromena)* وبين التعبيرات العقدية، كما يؤكد ذلك القول المأثور: «*Lex orandi, lex credendi*»، «ما يُبَلوَرُ داخل الإعلان النظري للإيمان يُنجَزُ داخل أفعال مستلهمة من الدِّين» (SR, 26). وما يهمّ عالم الاجتماع هو «العلاقة المتبادلة المتواصلة التي بين الإجبار والتراث من جِهة، وبين المجهودات الدائبة التي تُبديها الحرية الفردية الساعية إلى خلق دينامية جديدة، والنشاط الخلّاق للإنسان المتدين *homines religiosi*، من جِهة أُخرى» (SR, 28).

ويسلِّم فاخ هو أيضًا، شأنُهُ شأنُ شلايرماخر في المقالة الرابعة، بأنّ على «الديانة الحيّة أن تعمل على الابتكار بحكم طبيعتها وأن تحرص على توطيد العلاقات الاجتماعية» (SR, 28). وكلّ ديانة تنكمش كلّيًا داخل نطاق المجال الخاص تُعَدُّ ديانة «مضادة للطبيعة». وربّما لا يبقى بعد ذلك إلّا خطوة واحدة لتحويل تناول القُربان communion بالكنيسة إلى مجرّد تعبير عن الحاجة الاجتماعية الملازمة للكينونة البشرية. لكن فاخ يعزف عن الإقدام على تلك الخطوة، بحكم التمسّك بالاختلاف القائم بين الإنسان المتديّن *homo religiosus* والحيوان السياسي *zoon politikon*. إذ يؤكّد فاخ، شأنُهُ شأنُ مالينوفسكي، أنّ «البعد الجماعي والبعد الدِّيني، بالرَّغم من وجود نقاط تماس بينهما، غير متطابقين أبدًا» (SR, 32). وعلينا أن نبحث من داخل التجربة الدِّينيَّة نفسها عن جواب عن مسألة مدى كون «الحياة الجماعية والتعاونية والمشتركة المتعلّقة بالشأن الدِّيني، تشكّل جزءًا أساسيًا من التجربة الدِّينيَّة، أو كونها لا تشكّل إلّا ظاهرة عارضة في هذه التجربة» (SR, 29).

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Das Verstehen, Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert, 3 vol., Tübingen Mohr, 1926- 1933 (abrégé V); *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1922; *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig, J. C. Hinrichts, 1924 (abrégé: RW); *Meister und Jünger. Zwei religionssoziologische Betrachtungen*, Tübingen, Mohr, 1925; *Einführung in die Religionssoziologie*, Mohr, 1931, trad. M. Lefèvre: *Sociologie de la religion*, Paris, Paris, 1955 (abrégé: SR); *Typen religiöser Anthropologie. Ein Vergleich der Lehre vom Menschen im religionsphilosophischen Denken von Orient und Okzident*, Tübingen, Mohr, 1932; *Types of Religious Experience - Christian and Non-Christian*, Chicago, Chicago University Press, 2. éd. 1972; *Understanding and Believing*, New York, Harper & Row, 1968.

لائحة المراجع.

- *Archives de sociologie des religions*, 1(janvier-juin 1956)
- FLASCHE R., *Die Religionswissenschaft Joachim Wachs*, Berlin, W. de Gruyter, 1978.
- «BIBLIOGRAPHIE JOACHIM WACHS», dans J. M. Kitagawa, *Gibt es ein Verstehen fremder Religionen*?, Leyde, Brill, 1963, p.32-36.
- MENSCHING, Gustav, *Sociologie religieuse. Le rôle de la religion dans les relations communautaires des humains*, trad. P. Jundt, Paris, 1951.
- SÉGUY, Jean, «*Joachim Wach, sociologue des religions*», Archives de sociologie des religions, 14 (1962), p.27-34.
- WOOD, C.M., *Theory and Understanding. A Critique of the Hermeneutics of Joachim Wach*, Missoula, Scholars, Press, 1975.

التجارب المعيشة الدّينيَّة والشواهد عليها

- جيراردوس فان دير لوف -

نشر جيراردوس فان دير لوف (1890-1950)، وهو مستشرق ومتخصّص في الديانة المصرية، سنة 1925 كتابًا يحمل عنوان: **مدخل إلى ظاهراتية الدِّين**. والكتاب، الذي شجّعه رودلف بولتمان على نشره، موجّه إلى كلّ من يُعنى بدراسة تاريخ الديانات. ويشكّل الكتاب المجلّد الأول من سلسلة «المسيحية والديانات الأجنبية» التي يصدرها هايلر. وقد تحوّل ذلك الكتاب سنة 1933 إلى مؤلف ضخم يحمل عنوان: **ظاهراتية الدِّين**(16)، إذ يفحص الأبعاد المؤسّسة للظاهرة الدِّينيَّة من زاوية دراسة نمطية typologie تشمل كلّ الديانات بقدر الإمكان.

من التجربة المعيشة إلى الشاهد على وجودها.

إلى جانب الخصائص الأدبية المتميّزة، يُفصح الكتاب عن بعض الخصائص الأسلوبية التي جعلت فان دير لوف يدخل مباشرةً في صلب الموضوع *in medias res* من الصفحات الأولى للكتاب، اتباعًا للمبدأ الهوسرلي: «الذهاب إلى الأشياء نفسها» وقد وفّر بذلك على قرائه مؤونة قراءة عرض مستفيض مسبق للمنهجيّة الظاهراتية ورهاناتها فيما يتعلّق بظاهراتيَّة الدِّين. وقد أرجأ الحديث عن الاعتبارات المنهجيَّة إلى 'ملحوظات' مقتضبة في آخر الكتاب. ويُفَضَّل الابتداء بقراءة هذه الصفحات الختامية، إذا ما رغبنا في تقديم تقويم فلسفي لإسهام فان دير لوف في ظاهراتية الدِّين.

وتواجه الظاهراتية «الظاهرة» الدِّينيَّة بما هي ظاهرة، وهي التي يعرّفها بأنّها «موضوعٌ يحيل على الذات وذاتٌ تنتسب إلى الموضوع» (RM, 768 ; 655)، بخلاف الميتافيزيقا التي تهتم «بالشيء في ذاته» والسيكولوجيا التي لا تكترث إلا لِلتجارب النفسية المعيشة. ولأنّ ماهية الظاهرة هي تجلّي ذاتها عينها soi، تتضمّن ثلاثة مستويات في التمظهر phénoménalisation، ونستطيع إرجاعها

---

(16) *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 4ᵉ éd. 1977; trad. J. Marty: *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1948.

هذه الترجمة الفرنسية نسخة معدّلة من الأصل الألماني أُنجِزَت بتعاون مع المؤلف نفسه.

إلى ثلاثة من مظاهر الحياة: التجربة المعيشة المتميّزة بعتمتها النسبية؛ والفهم الذي يقوم على الكشف المتدرّج *révélation*؛ والشاهد عليها *attestation* الذي يعكس شفافية نسبية *transparence relative* (RM, 769 ;655). وليست الظاهراتية عنده سوى تطبيق متأنٍ ومنهجي للفهم والشهادة.

فهل يحق للظاهراتية أن يكون لها حضورٌ في محافل العلوم الدّينيَّة المتداخلة التخصّصات؟ ليس الأمر مؤكدًا، إذ يؤكّد فان دير لوف ذلك بنبرة ساخرة، فيقول «يذهب كلّ تخصّص من التخصّصات الآتية، كتاريخ الدِّين وفلسفة الدِّين وسيكولوجيَّة الدِّين، بل علم اللاهوت، أن سيادته الكاملة تُخَوِّلُهُ حقَّ أن يفرض على رعاياه الطوق الذي أعدّه لهم سلفًا. ولا تريد ظاهراتية الدِّين التميّز من هذه التخصّصات فقط، بل تودّ، بقدر المستطاع، أن تلقّنها درسًا في الاعتدال» (RM, 783-784 ; 667).

والمفهوم الظاهراتي الذي نفترضه هنا أقرب إلى هيرمينوطيقا ديلتاي منه إلى الظاهراتية المتعالية لدى هوسرل. ويهتمّ فان دير لوف على الخصوص، شأنُهُ شأنُ ديلتاي، بالصِّلة الجوهرية التي بين التجربة المعيشة والتعبير والفهم. وما يدهشه أكثر هو وجود تلك «المفارقة العجيبة» (RM, 770 ; 656) المتمثّلة في تعذّر الولوج مباشرة إلى الحياة. وتمرّ أقرب طريق من الحياة إلى الحياة عبر التعبير والفهم. إذ «لا يوجد معطى مباشر، لا في الزمان ولا في المكان؛ فنحن مضطرون إلى إعادة بنائه. ونحن لا نملك نفاذًا إلى 'ذواتنا'، أي إلى حياتنا الباطنية التي هي أكثر حميمية. فليست 'حياتنا' هي المسكن الذي نقطنه، ولا هي الجسد الذي نستطيع، في الأقل، أن ننجز بعض الأفعال التي لها صلةٌ به» (RM, 769-770 ; 655-656).

وتسمح «الحلقة الهيرمينوطيقية» المتصلة بالحياة وبالفهم بإيجاد حلّ لهذه المفارقة. ويستخلص فان دير لوف منها مفهومين حاسمين كذلك لخدمة تصوُّرِهِ للظاهراتيَّة: البنية والنمط.

ويكشف الفهم داخل هذا الخليط الذي تتشابك فيه خطوط الحياة عن وجود بنية معنى معقولة، على النحو الذي نمرّ به من ظَهر «بِساط الحياة» إلى

وجهه، وهو البِساط الذي يشير إليه شتيفان جورج (Stefan George)[17] في قصيدة شعرية. ويتعذّر أبدًا تجزيء فعل الفهم (الظاهراتي والهيرمينوطيقي) إلى مكوّن «ذاتي» (ما أفهمه شخصيًا) و«موضوعي» (ما يُعطاه الفهمُ). ويعود فضلُ «ظهور معنًى بين أيدينا» إلى الاستحالة التي تؤسّس الدائرة الهيرمينوطيقية.

ولا نجد في صيرورة انبثاق المعنى قدرًا من التجارب المعيشة المعزولة يفوقُ قدر التجارب المعيشة الخالصة. ويندرج كلّ معنى جديد داخل أفق أرحب 'للدلالة' ويحيل على ما يدعوه هايدغر **شمولية التماسك الوظيفي** *Bewandtnisganzheit*. ولكن فان دير لوف يقتفي أثر ياسبرز وشيلر، ذاهبًا إلى أن هذه المجموعات الدلالية تشكّل أنماطًا، بخلاف هايدغر الذي ينتقد بقوة مفهوم «النمط». وتتمثّل إيجابية مقاربة النمط المثالي في سماحها بتمييز مستويات مختلفة في المعنى داخل الظاهرة نفسها.

وتتفرّغ «ظاهراتية الدِّين» لمهمة الكشف الشمولي عن معنى الظواهر الدِّينيَّة. والمرادفات الدلالية المختلفة التي يشير إليها فان دير لوف («العلم العام بالدِّين» و«علم الصور المتعالية» «eidologie» و«علم النفس المتعالي» و«نظرية أشكال التمثّلات الدِّينيَّة»، وما إلى ذلك) تبرز أنه يفتقد الصرامة المفهومية التي يطالب بها هوسرل. ولم يَحُل ذلك بينه وبين الاضطلاع باستنباط يحمل أكثر من دلالة للعقل الخاص بالظاهراتية، مميِّزًا فيه خمس مراحل مختلفة.

1. فالمرحلة الأولى هي مرحلة ابتكار المصطلح المناسب. فعندما نسمّي «الأشياء أنفسها» بأسمائها، في أثناء الحديث عن 'التضحية' و'الصلاة' و'الأسطورة' و'المخلّص'، وما إلى ذلك، نكون قد اضطلعنا سلفًا بتصنيف أوّلي للظواهر على وفق «نظام» معين. ويؤدّي وضع مصطلح جديد إلى إدراج وقائع فردية داخل نظام ما. وعندما أطلق آدم أسماء على الحيوان، عرّف آنذاك 'مملكة الحيوان' التي يرجع إليه فضلُ تسميتها.

2. وعلى فيلسوف الظاهراتية أن يظلّ مُدرِكًا للأخطار المحدقة بكلّ

(17) راجع بشأن هذه القصيدة وبشأن إسهامها في هيرمينوطيقا الوجود الواقعي العارض كتاب:
Jean GREISCH, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, p.51-76.

«مذهب اسمي» nominalisme. فعندما نلتصق بالأسماء وحدَها، دون غيرها، نكاد نفقد الصلة «بالشيء نفسه»، أو بعبارة أخرى 'نفقد الصِّلة بالحياة'. وقد بيّن ديلتاي من قبل الكيفيَّة التي نستطيع بها تجاوز هذا العائق: فعندما نزجّ بالظاهرة في خضم حياتنا الخاصة نضاعف حظوظنا في الكشف عن معناها. وليست هذه المَلَكة مهارة في متناول الجميع، وقد تؤدّي بسهولة إلى إيجاد قدر من التحكّم داخل التأويل. لكن فان دير لوف يرى، كياسبرز، أن هذه المجازفة في أثناء التأويل شرط **لا محيد عنه** لكلّ فهم لا يريد أن يضلّ طريق الحياة. و«العبارة المشهورة: *homo sum, humani nil a me alienum esse puto* «إنّي بشرٌ، وإنّي لأحسب أنّ كلّ ما هو من البشر ليس بغريب عنّي» لا تفتح نافذة على الفهم الأكثر عمقًا للتجربة المعيشة التي هي أكثر التجارب بعدًا، لكنه يؤكّد مع ذلك، بطريقة احتفالية، أنّ كلّ ما هو إنساني في جوهره يظلّ إنسانيًّا على الدوام ويظلّ قابلًا للفهم بما هو إنساني كذلك، إلّا إذا كان من يفهم قد أخذ أكثر ما يكفي عن الأستاذ، لكنه لم يأخذ ما يكفي عن الإنسان» (RM, 773; 659).

3. ويشير فان دير لوف، بعد هذه المرحلة فقط، إلى ضرورة الاضطلاع بالإرجاع الظاهراتي الذي يؤهّلنا «لرؤية ما يتجلّى»: أي رؤية الظاهرة في خاصّتها الظاهراتية الذاتية. ويؤوّل **التعليق** *épochè* على نحوٍ أقرب إلى طريقة شيلر المتأخر من خط الظاهراتية المتعالية الذي سار فيه هوسرل. ويتعذّر على الظاهراتية تحقيق غايتها وهي أن تصبح مذهبًا إمبيريقيًّا جذريًّا إلّا إذا اضطلعت «بما ليس في متناول الحيوان ولا في متناول الله: وهو أن تقترب بطريقة فاهمة مما ينكشف وأن تشاهده» (RM, 775; 660).

4. وليس من البديهي تطبيق **التعليق** *épochè* الظاهراتي على الظواهر الدِّينيَّة. ولو كانت «الرؤية» الظاهراتية تقبل الردّ إلى مجرّد 'مشاهدة' أو 'ملاحظة' من خارج، لكان المرء، أيًا كان، قادرًا على إنجاز الرؤية على نحوٍ تلقائيّ. والحق أنه لا يوجد منظور أعمى يضاهي منظور الرؤية الاعتيادية للأشياء. ولا يصبح هذا المنظور متبصّرًا إلا إذا نجحنا في الكشف عن شبكة علاقات معقولة داخل المعطى، أي عند الكشف عن **أنماط مثالية**. وعليه، يشكّل **منهج النموذج المثالي** لفان دير لوف بعدًا ملازمًا لمنهجيَّة **الاستجلاء** *élucidation* الظاهراتي. وقد نتساءل: **هل يشكل ذلك المنهج لبّ هذه الأخيرة؟**

5. وتتحقّق المرحلة الخامسة والأخيرة في المنهج تحت الشعار المزدوج: **التأويل والشهادة** *attestation*. إذ يتحول فيلسوف الظاهراتية في هذه اللحظة إلى شاهد على ما رآه وفهمه. وحتى إذا تعذّر النفاذ الظاهراتي إلى الأشياء أنفسها ما لم نحترم الوقائع التاريخية والفيلولوجيّة أو الأركيولوجيّة التي تقدّمها العلوم الدّينيّة بكلّ صرامة، فلا يعني ذلك أن الظواهر التاريخية العارضة تقطع في الأمرِ بقول فصل. ويطبّق فان دير لوف على الظواهر الدِّينيَّة ما يقوله ليوبولد فون رانكه عن المراحل التاريخية: إذ تقيم كلّ مرحلة صلة مباشرة بالله (RM, 777 ; 662).

وتمدّنا هذه الملحوظة بمفتاح تعريف الدّين الذي تفترضه كلّ الدّراسات الوصفية التي ينجزها فان دير لوف. إذ يفترض الدِّين لا محالة التخلّي عن كلّ ما هو إمبيريقي مباشر، بصرف النظر عن تصوّرنا للدِّين، سواء أكان تصوّرًا في إطار المحايثة أم التعالي. ولا تكتفي الحياة أبدًا بذاتها، بل لا تتوقّف بإزاء ذلك عن مضاعفة قوتها. ولا ينفصل البحث عن السلطة عن البحث عن المعنى النهائي. وعندما ننظر إلى الأمر من منظور محايث «يسير الإنسان المتدين *homo religiosus* في طريق القدرة الكليّة والفهم المطلق والمعنى النهائي» (RM, 779 ; 663). وبحكم تعريف الطريق، لا نستطيع السير فيه إلى نهايته. إذ نصطدم لا محالة بحدّ، مثل القدّيس كريستوفورُس (Christophe) الذي يبحث عن سيده، لكنه يجده في المكان الذي لا يكاد يدور بخلده أن يكون فيه.

وعندما ننظر إلى الدِّين من زاوية الوجود المفارق transcendance، سنذهب إلى أنه يتلقّى الوحي «الذي لا يقبل الفهم» بحكم تعريف الوحي نفسه. ويصطدم فان دير لوف هنا بمشكلة كان قد عَرَّج عليها شيلر من قبل، وسنعود إليها في الفصل التالي: فبأيّ معنى يحقّ لنا الحديث عن «ظاهرة» الوحي؟ ألا يتعلق الأمر بتناقض *contradictio in adiecto* في المصطلحات المستعملة أنفسها؟ أتكفي الإشارة إلى سلطة أوتو، من خلال القول إنّه حتّى إذا كان الوحي لا يقبل الإدراك ولا الفهم بالرجوع إلى المصطلحات الدقيقة للظاهراتية، فإن الانعكاس الظاهراتي الذي يخلّفه هو الشعور «بالآخر المطلق» وبتلك «الغربة المطلقة»؟

ويوجد قرار لا يقلّ أهمية لديه، عندما يوجد صلةً وثيقةً بين الدِّين و«الخلاص». وعندما يرى فان دير لوف أن الدِّين في جوهره دين خلاص، يبدو

أنه يفضّل «السلامة الجسدية» «indemnité» على «الإيمان القلبي» «fiduciarité» (دريدا)، وهذه إحدى العلامات المميّزة لمذاهب ظاهراتية الدِّين التي ندرسها في الفصل الحالي.

ويَعُدُّ فان دير لوف ظاهراتية الدِّين تخصّصًا غير فلسفي يؤدّي في أبعد تقدير دور الدِّراسة الإعدادية لفلسفة الدِّين. وتضاف إلى التخصّص وظيفة نقدية إلى جانب الوظيفة الإعدادية *propédeutique*، إذ إنّ التخصّص يحذّر من مغبة إغفال المعطيات الواقعية، وهذا ما يحمد له. ويَعُدُّ الفيلسوف والظاهراتي بمنزلة راقِصَيْنِ على الحبل حَكَمَ عليهما التخصّص بالقيام برحلات شاقة، جيئة وذهابًا، بين الوقائع والمعنى، أي بين «المعطى» و«تأويله». لكنهما لا يسيران على الحبل الغليظ نفسه. وما يسمح للفيلسوف بالحفاظ على توازنه هو «حركة الروح الجدلية» المحايثة له. و«ينطوي كلّ فيلسوف على شيء من الله بداخله: فعليه تحريك العالم من داخله. لكن فكرة التشبه بالله لا تثير في الظاهراتي خوفًا حقيقيًّا فحسب، بل إنّها لا تملك إلّا أن تبثّ الرعب في نفسه، كالذنب الذي يقترفه في حقّ روح علمه» (RM, 786 ; 670).

وبالرَّغْم من المغزى المهمّ الذي قد تحتمله هذه المقارنة، قد نتساءل: هل تنطبق بالأَوْلى على فلسفة الدِّين العقلانية التي تلجأ إلى المصادر الجدلية للمفهوم؟ وبكلمة أخرى: نجد عبارة فان دير لوف تترك مسألة العلاقات بين فلسفة الدِّين والظاهراتية معلّقة تمامًا، دون أن تجد لها حلًّا. ويقترح علينا تطبيق الاستعارة نفسها للبهلوان على الشريك الثالث في هذه «المناظرة الثلاثية»، أي على عالم الدِّين. فعليه المجازفة بالذهاب جيئة وذهابًا بين الإله الذي يحتجب والإله الذي ينكشف، بين السماء والأرض، وربما بين الجنّة وجهنم. هذه وقائع لا تعرف عنها الظاهراتية شيئًا، إذ إنّ «مقر إقامتها الاعتيادي هو الأرض، بالرَّغْم من أنها تعلم أنها ترنو إلى العالم الآخر بوساطة الحبّ» (RM, 878 ; 670).

المعطى والممكن: قوى المقدّس وصورها الظاهرة phénoménalité.

لا يخلو الهيكل العام الذي يقوم عليه كتاب فان دير لوف الأساسي من تذكيرنا ببنية ظاهراتية الدِّين لدى شيلر. إذ يوجّه فان دير لون عنايته في البداية إلى

موضوع الدِّين قبل أن يتوجّه إلى الذات الفردية والجماعية في الدِّين: الرجل المتديّن والطائفة الدِّينيَّة. ويتعلّق القسم الثالث في هذا البحث الميداني الواسع بالمظاهر الخارجيَّة (السلوك التعبّدي) والباطنية (التجربة والحالات الدِّينيَّة) التي يفصح عنها التضايف بين الموضوع والذات. ويضيف إلى ذلك قسمين مخصّصين للرؤية الدِّينيَّة للعالم ولتعدّد الديانات.

وتتميّز كتابته بأسلوب سلس وعذب، لكنها لا تخلو أحيانًا من سخرية لاذعة[18]، وكذلك يتميّز العرض بحشد هائل من الأمثلة التي تجعلنا نقلّب صفحات الكتاب كما نقلّب ألبومًا أو نصًّا مفهرسًا. لكن يجب ألّا يخفى علينا أن الكتاب مصمّم بصرامة كتابة موسيقية من تأليف الموسيقار باخ (Bach). وستتوقّف قراءتي الفلسفية للكتاب، التي ستركّز على المقولات الكبرى التي توجّه التحليلات، على هذا التصميم وعلى التصنيفات النمطية المتحكّمة فيه.

فكرة الدِّين: قوى المقدّس.

تُقرّ ظاهراتية الدِّين، التي لا تبتعد قيد أنملة عن واجهة المحايثة الظاهرية، بأن الموضوع الأصلي في الدِّين ليس هو الله، بل كلّ مغايرة اكتسبت قوة استثنائية أو تُثير الانتباه في الأقل. والرؤية الدِّينيَّة للعالم رؤية حقل مشحون بطاقات متفاوتة في مفعولها الإيجابي. إن المفهوم العام (الملتبس تمامًا) الذي يكتنف لفظ «القدرة» «*Macht*» هو الذي يمثّل الخيط الناظم الواضح الذي يوجِّه صراحةً القسم الأول من كتاب فان دير لوف، لكنه يوجّه سرًّا كلّ الدّراسات الوصفية اللاحقة. وينطلق الفحص المتعلّق «برؤية العالم المحتكمة إلى القدرة»

(18) وإليك هذا المثال. فمن أجل توضيح فكرة أن الانخطاف المؤدي إلى الوجد ليس مرادفًا بالضرورة للمسّ العقلي، يرجع فان دير لوف إلى حالة مريض عقلي أوردها كارل ياسبرز في كتابه السيكولوجيا المرضية العامة *la Psychopathologie générale*. إذ وجّه المريض الالتماس الآتي إلى القاضي: «اسمحوا لي مرّةً أخرى بأن ألتمس من سيادتكم استرجاع أفكاري الشخصية». وأضاف قائلًا: «كان بإمكان هذا الفصامي أن يكون نبيًّا، لو أنه لم يبالغ في الاكتراث لقيمة أفكاره الشخصية! (R.M. 244; 216-217). وعندما نذهب بالنبرة الساخرة بعيدًا، نتساءل عن التظلّمات التي يرفعها أنصار فويرباخ المعاصرون إلى الخضوع الديني: هل تدخل على نحو من الأنحاء في إطار ملتمس العفو نفسه؟

(RM, 8; 14) من مفهوم **المانا** *mana* ومن مرادفاته. ويستعرض مختلف الصياغات النظرية في مفهوم **التاو** *Tao* الصيني ومفهوم **رتا** *Rta* الهندي ومفهوم **القدر** *Moira* اليوناني. وتمثّل مسك الختام في هذه الصياغات النظرية في المطابقة بين أتمان (Atman) وبراهمان (Brahman) في «التصوّر الدِّيني الواحدي monisme» بالهند (RM, 18; 23).

وعندما نتصوّر المقدّس في صورة قدرة و«طاقة» *(Mächtigkeit)*، يتسلّل آنذاك إلى كلّ أبعاد العالم التي يعيشها المتديّن، وهي أبعاد «**العالم المحيط**» *(Umwelt)* وعناصره المكوّنة له من أحجار وأشجار مقدّسة وماء ونار؛ و«**العالم المشترك**» *(Mitwelt)* الذي تؤدّي فيه الحيوانات المقدّسة دورًا شديد الأهمية؛ و«**العالم المقدس في الأعالي**» *(Oberwelt)* الذي ترمز السماء إليه. ويبلور فان دير لوف، بناء على هذه الخلفية، وصفه لصور المقدّس، إذ يستحضره بصفته فيضًا عن الإرادة الخيّرة والشريرة، ويجعل صورة **الأم الكبيرة** على رأس صور المقدّس. ويغتني وصف العالم المقدّس، الذي يحظى بالأولوية داخل الدِّين، ببعد جديد، و«**بعالم خلفي مقدّس**» *(Hinterwelt)*، أي بطاقة وبقوة ملغزة تتحكّم في الأحداث وفي مصير الإنسان، مع فكرة القدرة التي ترمز صورة **الأب** إليه.

وبعدما استهلّ فان دير لوف دراسته الظاهراتية لموضوع الدِّين بالفكرة العامة لـ «القدرة»، اختتمها بافتراض وجود **قدرة** خالصة ومطلقة وتتعالى على أيّ تشبيه، وهو السلطان الذي يلوح أن بعض نصوص **باغافاد جيتا** Bhagavad-Gita تسير في اتجاهه. هنا، «تتحوّل القدرة دائمًا إلى مزيد من السلطة المطلقة. ويذوب كلّ حدّ وكل تحفّظ. وينبني كلّ شيء على الطاقة الكامنة التي لا تتوزّع ولا تنقسم؛ وتتحقّق كلّ الآمال وترفع أعلام السلم. وكل شيء موجود في الداخل ولا شيء في الخارج، إلّا لمن يرفع السيف بدلًا من راية السلام» (RM, 207; 185). وتوحي هذه السطور التي تختتم دراسة موضوع الدِّين بأن ثَمَّةَ حكمًا ضمنيًا يستمر في اصطحاب وصف البنيات الموضوعية للظاهرة الدِّينيَّة.

الحياة المقدسة: الذات في الدِّين.

يشكل وصف الذات في الدِّين بناء ثلاثيًا شَيَّدَهُ بمهارة العالم: «الإنسان

المقدّس والجماعة المقدّسة والنفس». وهناك ما يُسَوِّغُ استغراب عالم النفس وعالم الاجتماع بإزاء تراتب الحجج العقلية الذي يتبنّاه هنا، ولا سيّما أن كلّ شيء يبدأ وينتهي بصور «المعيش» الذاتي عند عالم النفس، وأن عالم الاجتماع لا يحلف إلّا بالمجتمع والعقلية الجماعية.

أ. وعندما ينطلق فان دير لوف من الإنسان، لا يختار أبدًا إعطاء «الأنثروبولوجيا» الأولوية، بل لا يُقرّ إلّا بواقع أن الدِّين في مظهره الذاتي يتصل بالمعطيات الأساسية للحياة الدِّينيَّة كما هي. وكما أن تحليل القطب الموضوعي في الدِّين ابتدأ بمقولة القدرة، وهي مقولة ليست عامة فقط، بل أساسية أيضًا (تمثّل خلفية كلّ المقولات الأخرى)، يتشكّل القطب الذاتي من المقولة الأساسية للحياة المقدّسة. ونستهل دراسة الذاتية الدِّينيَّة بدراسة الصِّلة التي تقيمها الذات بالحياة كما هي، وهي الحياة التي ترجع إلى أبسط الأشكال وأكثرها جوهرية: «الحياة التي تتوجّه إلى القدرة والتي تدركها تلك القدرة، ليست بعد ذلك هي الحياة العاطفية الشخصية ولا هي حياة الأفكار، بل هي الحياة في صورتها العارية الخالصة والبسيطة» (RM, 209;187).

وليس من نافلة القول التذكير بالسطور التي تفتتح بها دراسة التعبيرات الدِّينيَّة عن الحياة: «كما أن موضوع الدِّين يمثّل ذاتًا للإيمان القلبي، كذلك تصبح الذات موضوعًا. وينتبه علم الدِّين إلى وجود رجل يمارس الدِّين ويقدّم القرابين ويصلّي، وما إلى ذلك. وينتبه الإيمان القلبي إلى وجود رجل تعرَّض لحدث ما. وتصف الظاهراتية كيفيَّة توجُّه الإنسان إلى هذه القدرة» (RM, 208 ; 186). ويدعونا الأصل الألماني، بخلاف الترجمة الفرنسية المعتَمَدَة، إلى المقارنة بين ثلاث رؤى: الرؤية العلمية التي تلحظ الممارسات والرؤية الدِّينيَّة التي تكشف عن تجربة الاتصال والرؤية الظاهراتية التي تصف التوفيق بين هذين المنظورين. ونعبّر عن ذلك بالصورة المجازية التي توجهها دراستنا: إذ يتعذّر على «العوسج الملتهب» أن يصبح موضوع ملحوظة علمية؛ وتتجه النظرة الدِّينيَّة إلى هذه الظاهرة من خلال الكشف فيها عن تجلّي الحضور الإلهي. والمهمّة الصعبة التي يتحمّلها الظاهراتي هي وصف أي نوع من الظاهرة حملت موسى على خلع نعليه، وفهمها كذلك.

وتحول صورة الحياة، التي تواجه في أية لحظة قوى لا نملك بإزائها حولًا ولا قوة، بيننا وبين أن نتصوّر مجرى الحياة كما لو كان مجرى «جدول منساب في هدوء». بل إنّها، بعكس ذلك، تشبه تيارًا مائيًا سريعًا وخَطِرًا في بعض الأماكن: «ليست الحياة سلسلة من الوقائع، بل هي تيار يتطلّب تجاوز عقباتها الخَطِرَة. قد تتعرّض قوة الحياة للكبح، لكننا قد نتحكّم فيها أيضًا» (RM, 212 ; 189).

ولا يكفّ الإنسان عن البحث عن «الحياة المقدّسة المفعمة بالقدرة، بدلًا من الاكتفاء بالحياة البسيطة والخالصة» (RM, 212 ; 190). وتوجد طقوس بلوغ تميّز كلّ مرحلة من مراحل الحياة الشائكة، كالولادة والمراهقة والاتصال الجنسي والموت. وليست هذه الطقوس مجرّد مناسبات للاحتفال، إذ إنّ موضوعها هو تجديد الحياة. فهي تؤكّد، بعكس ذلك، أن الوجود لا يتحوّل أبدًا إلى حق مكتسب بصورة نهائية، بقدر ما هو إمكان لا يصبح واقعًا إلّا بعد تحصيل مزيد من القدرة.

ولا تكفّ الطقوس عن توجيه كلّ تأمّلات فان دير لوف، وهي الطقوس التي يعود إليها حتى قبل أن يرفع ممارسة الطقوس إلى رتبة مقولة أساسية. وإذا ما كانت المدارات الكبرى، من جِهة، تسمح «بإعادة تعبئة الحياة» من خلال استئناف صلتها بالمقدّس، فهي تدخل عليها، من جِهة أُخرى، ترتيبًا وانتظامًا: «بقدر كون الطقوس خلّاقة، تؤدّي كذلك وظيفة تنظيمية على الدوام. فهي لا تهتم بحفر منبع فقط بل تسعى إلى تنظيم المجرى كذلك» (RM, 220 ; 196). ويمدّنا كونفوشيوس الذي حوّل «الروح الطقسي» *(li)* إلى علامة مميّزة تدلّ على الكائن الإنساني، محذرًا في الوقت نفسه من تحويل الطقوس إلى ممارسة آلية، مثال مثير يقول فيه: «يصرخ المعلّم: «الطقوس، وما الطقوس! أليسَتْ هي التزيّن باللؤلؤ والحرير فحسبُ؟ الموسيقى، وما الموسيقى! أليسَتْ هي قرع الأجراس والطبول فحسبُ؟»[19].

وقد يتحوَّل تقنين الطقوس إلى وبال على الحياة نفسها، بعد التضييق عليها تحت وطأة ضغط المقدّس. وبعض الأساطير البوذية مثال لهذا الخطر: «لا شيء يأتي ولا شيء يحدث داخل الحياة التي تراجعت إلى حالة الوعاء المثقوب؛

(19) CONFUCIUS, *Entretiens*, trad. A. Cheng, Paris, Éd. du Seuil, XVII, 11; Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Éd. du Seuil, 1997, p.68-71.

فالمعلّم المقدّس هو الحيّ وحده؛ والقدرة سحقت على الحياة» (RM, 225; 201). وحتى إذا كان الهاجس الوصفي لدى الظاهراتي يصرفه عن إصدار حكم متسرّع، فإنّ الوصف يمهّد الطريق لنقدٍ ممكن، وهو نقد سيؤدّي فيه حكم الفيلسوف دورًا ما.

ويتضمّن إدراج المقولات بحد ذاته رهانات فلسفية، لأنّه ينبري لتأويلٍ معيّن للوجود الإنساني. وهذا ما يبرزه التفريق الجوهري بين الحياة بصفتها «معطاة» و*(Gegebenheit)* والحياة بصفتها «إمكانًا» *(Möglichkeit)*. وعندما نَعُدُّ الحياة مقدّسة، نحول المقدّس آنذاك إلى معطى أوّلي للحياة كما هي ومزوّد بقوة خاصة، ونحوّله في الوقت نفسه إلى إمكان يجب تحيينه actualisée. ويضع الظاهراتي إصبعه على مفارقة مؤسّسة للدِّين. إذ لا يحترم الدِّين الحياة إلَّا من خلال إخضاعها للنقد: «لا نتخيّل وجود ديانة خارج نقد الحياة. إذ يعني الدِّين بالفعل أننا نرفض **تقبّل الحياة تقبُّلًا سلبيًا**، وذلك لأن الدِّين يستهدف الآخر على الدوام. وحتى إذا ما عَدَدْنا الدِّين خروجًا عن الحياة، فإنّه لا يمكنه استهداف الحياة الدنيا كما هي (RM, 226; 201). وحتى الموت لم يعد معطى خامًا، وهذا ما يمنعنا من عزل الموتى، الذين 'غادروا الحياة'، عن جماعة الأحياء. ولا يعني كفّ المرء عن الوجود هنا، أي لا يعني 'الموت'، أن المرء لم يعد موجودًا في نطاق القدرة.

وتزوّد «المعطيات» الأساسية للحياة، كالولادة والميلاد والاختلاف الجنسي والموت، إلخ.، الإنسان بما يكفي من فرص مواجهة «الآخر»، وهذا ما لا يملك له سبيلًا إلّا إذا عَدَّ هذه المعطيات بمنزلة «هبات» (RM, 228; 203). وليست الحياة مقبولة أبدًا سلبيًا، في واقعيتها الخام facticité brute؛ بل تحتاج الحياة إلى قدر من «التقديس» وطقوس الرقص التي تخلع عليها أهمية وقيمة «مقدّسة». ولا تنفصل الطقوس هنا عن الثقافة، (culte وculture).

ويدرج فان دير لوف، بالرجوع إلى هذه الخلفية، المقولة الأساسية التي ستدور كلّ توصيفات الإنسان المقدّس حول محورها: وهي مقولة التمثيل *Vertretung*. وحتى إذا قبلنا ترجمة اللفظ الألماني إلى المعجم الفرنسي الذي يفيد التمثّل représentation، فعلينا تهذيبه من كلّ المشكلات الكثيرة المتصلة بالانتقادات المعاصرة الموجّهة إلى «ميتافيزيقا الحضور»

représentation. ويحتاج المقدّس إلى «ممثّلين» له، وإلى أبدال داخل عالم الإنسان، من أجل إظهار قوته. ويظهر الممثّلون في صورة الملك والشامان (الكاهن) والراهب والناطق باسم المقدّس، ويتمثّلون في النبي والواعظ وكلّ الرجال والنساء المتفرّغين لخدمة المقدّس و«القدّيسين» وفي كل من يمثل الوجه الآخر، كالكائنات الشيطانية والشريرة التي تحمل الجوانب السلبية، بل التي تدمّر المقدّس.

ويمرّ الفهم السليم لهذه المقولة بالانتباه إلى المفارقة المنطقية التي تفيد أن «الإنسان الذي يبحث عن الله إنما يفعل ذلك بدفع من الله» (RM, 235 ; 209). هذه «الدفعة» هي التي تحوّله إلى «ممثّل» ينوب عن قدرة لا تقاس بطاقاته ولا يمثّل إلّا أداة طوع بَنانها: «ليس هو عبقريًا دينيًا ولا هو مبدع في مجال الدِّين، بقدر ما هو اليد التي تبطش بها القدرة. فوظيفته هي التي توجّهه» (RM, 235 ; 209). وتضعنا هذه الأطروحة على الجانب الآخر المناقض للمنظور المعتمد لدى شلايرماخر في مقالته الرابعة.

ألا يُسَوِّغ هذا الكلام سائر أشكال النفاق والرياء التي يبطّنها 'موظفو العبادات'؟ ويحوِّل فان دير لوف 'مفارقة الممثّل' إلى ممثّلي المقدّس، بخلاف النظريات العقلانية التي تستنكر التضليل الأسطوري والشطط في استعمال السلطة ما يجعل الطبقة الكهنوتية في موضع اتهام. وممثّلو المقدّس هم أول من يصبح ضحية تضليل ذلك السرّ الخفيّ الذي يتحدّثون عنه، وهم أول من ينحني أمام القوة التي تسكن بداخلهم، لكنها قوة لا تحتاج إلى ثقتهم بأنفسهم حتى يؤمنوا بها (RM, 238-239 ; 212). وحالات الكآبة التي مرّ بها أنبياء بني إسرائيل مثال صارخ لهذه المفارقة.

ب. وتسلّلت جدلية المعطى والممكن سرًّا إلى الطريقة التي يتصوّر بها فان دير لوف البعد الجماعي والطائفي في الحياة الدِّينيَّة، بعدما اطّلع اطّلاعًا جيّدًا على أعمال فيبر وفاخ. ويعلن فان دير لوف تحفّظه تجاه المدرسة السوسيولوجيَّة التي أسّسها دوركهايم وتلامذته، وهي المدرسة التي يتهمها بالمبالغة في السير على هدي فويرباخ، بالرَّغم من اقتناعه بأن الدِّين ليس مجرّد مسألة شخصية أبدًا. ويعترض على كلّ من تستهويهم فكرة تذويب العنصر الدِّيني داخل العنصر

الاجتماعي بأطروحته التي تفيد أن «المقدّس التي تشترك الجماعة فيه ليس مقدّسًا لأنه مشترك، بل هو مشترك لأنه مقدّس. ولا تعبد الإنسانية نفسها عندما تَعبُدُ الله، بعدما اجتمعت فيما بينها على نحوٍ ما» (RM, 303 ; 265).

ويختتم الكاتب وصف الأشكال الدِّينيَّة للحياة الاجتماعية، كما استهلّها من قبل، بتجربة العزلة الجذرية، كما كانت عزلة المسيح في حديقة الجيتسيماني Gethsémani : «ترعب العزلة الجميع، لا فرق في ذلك بين الطفل، والإنسان - الإله. فلا نملك القوة، ولا الحياة معها، إلَّا في صلب الجماعة. هذا القلق المتأصّل angoisse هو الذي وَلَّدَ الآلهة، لا الخوف الساذج. إذ يضعنا القلق بين يدي الله أو يقذفنا في حبائل الشيطان. ولا تزال ثَمَّةَ حياة حتى في حضن الشيطان، ولا يزال ثَمَّةَ مخاطب بصيغة أنت. وبإزاء ذلك، لا يوجد شيء داخل العزلة» (RM, 270 ; 238). والقلق الوجودي الذي تثيره فينا العزلة الجذرية تضعنا في مواجهة الكائن الذي يثير أعظم قدر من الهواجس المقلقة: وهو «الآخر المطلق»: فالعزلة والمجتمع يشترط أحدهما، وجود الآخر. فلا معنى لأن تكون وحدك، إلا أن توجد أمام الكائن الأخير، أي أن تكون أمام الله (RM, 270 ; 238).

وإذا كانت الحياة الجماعية تشعرنا بأننا أحياء، فإنّ الجماعة المقدّسة تقوم على ثلاثة ثوابت موجّهة أساسية ومتشابكة على وَفْق زوايا معقّدة في العطاء والتمكين: صلات الدم والطوطم واقتسام الممتلكات. وتتعلق ظواهر الزواج والأسرة والعشيرة (يجب تجنب ترجمة *Geschlecht* إلى race في الفرنسية) والقبيلة بالجانب الأول. وكان فان دير لوف يلحّ على واقع أن «الدم لا يشكّل عنصرًا مشتركًا إلَّا في حدود أنه يمثّل إحدى الطاقات الكامنة الأساسية والقوى المقدّسة»، وهو ما يمكن «تعويضه بوسائط أخرى للمقدّس» (RM, 282;248)، في الحِقبة نفسها التي كانت فيها أيديولوجيا «الدم والتربة» «*Blut und Boden*» قد بدأت تَشيع على نطاق واسع. ونستطيع أن ننزع عن الدم طابع القداسة، بدلًا من أن نحوّله هو نفسه إلى رمز الحياة التي تقدّس اسمها*.

---

* [تحيل أيديولوجية «الدم والتربة» أو «الدم والشرف» على أيديولوجية تبجيل الدم والعنف التي كانت شائعة في مرحلة النازية].

ونكتشف لديه تحفّظات مماثلة على كلّ استعمال أيديولوجي للتفريق بين الطائفة *communauté* والمجتمع *société*، حيث نُقَدِّسُ الطائفة تقديسًا أُحاديًا على حساب المجتمع. والفرق الحقيقي الذي يسمح بتمييز العلاقات القائمة على الانتماء إلى الطائفة من العلاقات التعاقدية هو الفرق بين المعطى والممكن. وقد نختار إحداث قطيعة مع الأُسرة من أجل الانتماء إلى مجتمع مقدّس أو إلى فئة مختارة تفرّغت لخدمة «قضية مقدّسة». وقد تتحوّل هذه المجموعة في بعض الحالات إلى «فرقة دينية بِدعِيَّة» «secte». لكن فان دير لوف، شأنُهُ شأنُ ترولتش، يستعمل هذا المفهوم بمعنى وصفي (ظاهراتي) لا بمعنًى معياري. فالفرقة هي مجموعة دينية لا تتميّز بالقطيعة التي تُحدثها مع مجموعة أخرى، ولا تتميّز بإخراجها من صفة الانتماء إلى الجماعة»، بدعوى أنها تتبنّى «هرطقات» عقدية أو أخلاقية، بل تمثّل مجموعة دينية لأن أعضاءها ينذرون أنفسهم كلّيًا لخدمة قضية دينية ومشهورة لدى الناس بكونها قضية مقدّسة. وهناك إضافة مهمّة إلى هذا التعريف تفيد أننا لا نستطيع فهم طائفة دينية من غير فحص الفرق التي انشقت عن الجماعة (RM, 296; 259)، وهي القاعدة التي نستطيع بلورتها على النحو الآتي: «قل لي مَن الهراطقة، أقل لك مَن أنت»!

وتتعدّى الكنيسة المسيحية صفة فرقة دينية تتميّز بكونها أكثر عددًا من كلّ أتباع الفِرق الأخرى، ثُمَّ إنّها ليست فرقة دينية لأنها نجحت في فرض اعتراف السلطات العمومية بها. وسيرًا على هدي بولتمان (Bultmann) وبيترسون (Peterson)، يقترح فان دير لوف للكنيسة المسيحية فحصًا ظاهراتيًّا، تؤازره فكرة كنيسة شعب الله، وهي كنيسة متحيّرة بين إغراءين: إما الالتحام الكامل بالشعب، وإمّا عدّت نفسها طائفة روحية خالصة ومتميّزة من كلّ الطوائف الأخرى. ويجب التفريق بوضوح بين ما ينتمي إلى الوصف الظاهراتي «لظاهرة الكنيسة» والفروق القائمة فيما بينها (الكاثوليكية والأرثوذوكسية والبروتستانتية، وما إلى ذلك) وبين ما يقوله اللاهوت الكنسي عن الظاهرة نفسها. «فليست الكنيسة شأنًا ظاهراتيًا، على وفق الصورة التي تحيا بها في وعي المؤمنين. بل الكنيسة جسد المسيح؛ وبهذه الصفة، تندّ كلّيًا عن الفهم، بل يصبح وجودها افتراضًا ضمنيًا في كلّ فهم» (RM, 300; 263). ولا يعني ذلك أن المعايير الكلاسيكية التالية لا تنفتح أبدًا

على أية مقاربة ظاهراتية، ويتعلّق الأمر بالمعايير الخاصة بالوحدة والرسولية) apostolique وبمعايير العالمية (أو «الكاثوليكية») والقداسة (التي تثبرها الخصائص الكلاسيكية في علم الكلام المسيحي [اللاهوت الدفاعيّ] من أجل حسن تدبير **الاستدلالات الكاثوليكية** *demonstratio catholica*).

وتقود العالمية التي تطالب بها الكنيسة المسيحية (وهي العالمية الوحيدة التي تستحقّ أن نطلق عليها هذا المصطلح) إلى التساؤل: ألا تزال الدولة والأمة والشعب والإنسانية كلّها تنتمي إلى ظاهراتية الطوائف المقدّسة؛ وعندما يلحظ فان دير لوف فيما يتعلّق بالوطنيَّة أنه لا يخلو أن نجد من يقيم «مذابح من أجل الوطن» في ظروف الأزمة، يرى فيها تيارًا دينيًا هدفه ضمان تواصل الأمة على نحوٍ أوثق بالسلطة المقدّسة للطبيعة (RM, 304 ; 266). ويوافق كارل شميت (Carl Schmitt) على أطروحته التي تذهب إلى أن أيديولوجيا منطق الدولة raison d'Etat ترجمة مُعَلْمنة لعلم اللاهوت، وهي أطروحة تحظى بأهميَّة كبيرة، لأنّ الهتلرية نفسها تقدّم مثالًا بليغًا وشرّيرًا لها.

وإذا شئنا المقارنة، فإنّ فكرة الإنسانية المتحدة اعتمادًا على قوة العقل فحسب تُعَدّ اكتشافًا جديدًا لا يتعدّى قرنين من الزمان. وبصرف النظر عن الإغراء الذي تمارسه علينا هذه الفكرة، لم تفتح المجال، إلا في استثناءات نادرة، أمام ظهور طقوس ديانة جديدة. وبخلاف ما نجده في الكنيسة، ترجمت تلك الفكرة الانتماء الطائفي إلى الانتماء إلى الجنس البشري. والحقيقة أن الأمر يتعلّق بمعطى جوهري، لكنه معطى لم يؤتمن على رسالة محدّدة: «وجود الإنسانية وجود بديهي لا شك فيه، ونحن جميعًا ننتمي إليها ولا يبقى أمامنا أيّ موجود بالقوة. هذا هو بؤس الإنسانية عندما نَعُدُّها طائفة» (RM, 309 ; 270). ويمثّل الانتقال من مفهوم «الجنس البشري» إلى التصوّر الذي يَعُدّ الإنسانية أسرة واحدة مغالطة منطقية، وتماثل هذه المغالطة **اختراق الحدود الفاصلة بين الأجناس** *metabasis eis allo genos*. والدِّين وحده هو القادر على تحقيق هذا الانتقال، لأنّه يتطلّع إلى العالمية.

ويختتم الكاتب وصف التعايش الاجتماعي الدِّيني socialité religieuse بالفكرة المسيحية الخاصة «بالاتحاد بجسد القدّيسين» communion الذي يدمج الأحياء والأموات بعضهم ببعض. والمفارقة هي أن هذا التصوّر الأُخرويّ يرجع

الظاهراتي إلى المحور الذي انطلق منه في البداية: فإذا كانت الكنيسة المسيحية تمثّل «أرقى طائفة عرفناها من قبل»، فإن مصدرها الأول هو «فعل من يتنقّل خلال حياته من عزلة إلى عزلة» (RM, 310 ; 271).

ج. وإذا نظرنا إلى دراساته من زاوية عدد الصفحات، فالذي يلوح أن التحليلات الطويلة التي خَصَّصها فان دير فوف للنفس، بصفتها تجلّي «المقدس داخل الإنسان» (*« das Heilige am Menschen »*)، تشير إلى أن الظاهراتي تصله قرابة 'بعالِم النفس' أكثر مما تجمعه 'بعالِم الاجتماع' في الواقع. هذا الاستكشاف المطوّل لـ «موطن النفس الدِّينيَّة يواجه الإنسان، وهو إنسان يرى أن النفس (على افتراض أن هذا المفهوم لا يزال يحتمل معنى لديه) تعني: «الوعي» و«الروح» أو «الذهني»، بمشكلات الفهم، التي هي أكثر خطرًا من التي تطرحها الأشكال للاجتماع الديني.

وهو يعلن المفارقة الرئيسة منذ البدء: «لم تكن فكرة النفس قطّ في يوم ما أداة لتكوين فكرة منظّمة جيدًا وشديدة الوضوح لوظائف الوعي الإنساني. بل كانت بعكس ذلك منذ البداية ومن خلال البنيات غير المحدودة التي تفصح عنها، وسيلة الإشارة دائمًا إلى وجود المقدّس داخل الإنسان. إذ يستطيع اللّاشعور أن ينطوي على نفس. الألوهي هو الذي يمدّ الكائن الحيّ بالوعي، لا العكس». (RM, 311 ; 272). وعندما نتصوّر النفس على هذا النحو، لن تقلّ آنذاك صعوبة معرفة النفس عن صعوبة معرفة الجسد؛ وعلينا بإزاء ذلك أن «نخترعها» أو أن نكتشفها، دون أن يكون التمييز بين الحدّين واضحًا على الدوام. ونوجد في موقف مخالف كلّيًا للموقف الذي اختتم به ديكارت «التأمّل الميتافيزيقي الثاني» «إن معرفة النفس أصعب من معرفة الله»، عند فان دير لوف» (RM, 353 ; 307).

إن المسالك الطويلة والشاقة المؤدّية في الوقت نفسه إلى اكتشاف النفس وابتكارها، وهي المسالك التي انهمك في إعادة بنائها، تبتدئ بالنفس ـ الكلّية، المتكوّنة من مادة نفسية يجب إعالتها والعناية بها لتجنيبها خطر الضمور. بهذا المعنى الواسع، ليست النفس سوى ما يفوق الحياة البسيطة داخل الحياة نفسها.

ويتناول التصوّر الثاني النفس بصيغة الجمع. فالإنسان، رجلًا كان أو امرأة، مسكون بكثرة من «النفوس» التي لا يجوز عَدُّها ممهّدة لمدرسة «سيكولوجيَّة المَلَكات».

والمرحلة الثالثة هي «مرحلة المرآة» التي تمثّلها أسطورة نرجس. إذ يرى الإنسان نفسه أوّلَ مَرَّةٍ ذاتًا عائدة إلى ذاتها soi، وهي تجربة لن نفهمها فهمًا سليمًا إلّا إذا اكتشفنا فيها حضور بالألوهي. ويرى فان دير لوف في قراءته أن كلّ نرجس يحترم نفسه يجد نفسه مُتَوَّجًا بهالة «المقدّس» والمفزع *tremendum* والساحر الأخاذ *fascinosum*: «تجربة نرجس هي في جوهرها تجربة متصلة بالألوهي؛ فهي اكتشاف القدرات الكامنة للذات العائدة إلى ذاتها، وهي ذات لا تقلّ عن غيرها في كونها غريبة بصورة عجيبة ولا يمكن التحكم بها، وسامية ومملوءة بالأسرار» (RM, 323; 282). وتتخذ النفس «هيئة»، في هذا المكان بالتحديد، في صورة اسم أو ظلّ أو ازدواجيَّة الكائن الحيّ.

وإذا مضينا بعيدًا في هذه الازدواجيَّة، فسنشهد آنذاك ظهور تمثّل نفس خارج الجسد تحيا حياة مستقلة. وسَيَسْهُلُ على هذه الأنفس أن تزوّد بأجنحة، وهذا سيمكّنها من أن تجوب العالم في صورة طيور. ويتعلّق الأمر، في بعض الأحيان، بأجنحة ملائكة: فسيكون الملاك الحارس هو مسك الختام في صيرورة التحوّل التي شهدتها هذه النفس الحرّة (RM, 327; 293).

ويظهر تغيّر حاسم في تمثّل المعطى النفسي عندما تُنافِسُ النفس المادة «غير الحيّة» بالمعنى الدقيق أي التي تفتقر إلى أية طاقة كامنة متصلة بالألوهي. وتؤدي هذه المنافسة إلى ظهور تقنيات روحية خاصة بالتخلية والتطهير، وهي في الواقع تقنيات إفراغ الطاقات الكامنة dépotentialisation. ولن نفهم مغزى هذه التقنيات الروحية إلّا إذا راعَيْنا هدفها الحقيقي: وهو دَعْمُ قوة «البعد الروحي». ويرى فان دير لوف أنّ التصوف السلبي يظلّ هو نفسه، وهو تصور يَعُدُّ شرارة النفس «عدمًا»، شأنه شأنُ العدم الإلهي غير المخلوق، مَدينًا في وجوده للمفارقة التي تفيد أن أيّ نقص في القدرة يُفيد زيادة في القدرة: «الفراغ هو الامتلاء الأسمى، والسلبي هو الإيجابي الأسمى» (RM, 347; 301).

ويُعَدّ الإيمان بخلود النفس وبالمفاهيم ذات الصلة («صعود النفس إلى السماء») ثمرات فرعية ومتأخرة جعلت تجربة البعد النفسي مُلازِمَةً لتجربة محدّدة العقل المفكر، كتجربة النشوة الروحية التي يشير إليهاالقدّيس بولس في الرسالة الثانية إلى مؤمني كورنثوس (2 Co, 12, 1-10). فالمهم هو ألّا نخلط بين العلّة

والمعلول. وفكرة خلود النفس مرتبطة بتمثّل الألوهية والعالم الآخر، لا العكس! ولا سبيل إلى تصوّر إمكان الإيمان ببعث الأجساد بعد الموت إلّا إذا سلّمنا بفكرة أن الله قد يهب الحياة الأبدية للخلق، وهي فكرة تجد صعوبة أقوى في التسليم بها من صعوبة التسليم بخلود النفس: «لا تعرف العقيدة المسيحية foi خلود النفس، بل تعرف البعث، أي إنها تعرف الخلق الجديد. وهي ترى أنّ الإنسان لن يُصبح إلٰها أبدًا، بل كان مخلوقًا وسيظلّ كذلك، وتنبني سعادته بالضبط على فكرة أن يكون مخلوقًا» (RM, 355; 309). ومن مهمّات مؤرخ الديانات، بيان كيفيَّة تلوُّث فكرة جزئية كهذه بعدوى النفس الخالدة.

التفاعل بين الذات والموضوع: الفضاء الانتقالي للطقوس وللتجربة الدِّينيَّة.

خُصِّصَ الجزء المركزي من الكتاب لدراسة أشكال التفاعل بين الذات والموضوع في الدِّين، وهي دراسة قد تعتمد أسلوبين مختلفين: أسلوب الأفعال الخارجيَّة، أي **العبادات** *culte*، وأسلوب التجارب المعيشة الباطنية، أي مختلف أشكال **التجربة الدِّينيَّة**. ويساعدنا الوصف الظاهراتي على فهم كيفيَّة عدم كفّ الساحة الخارجيَّة والساحة الباطنية الواحدة عن الإحالة على الأخرى.

أ. ويهيمن مفهومان مختاران بعناية على وصف الأفعال الخارجيَّة، وهما المفهومان الألمانيان *Benehmen* و*Begehen*. ويحق لنا ترجمة هذا الزوج بالمصطلحين الفرنسيين «*comportement*» و«*célébration*»(*)، لكن، يجب ألّا يظلّ خافيًا علينا أن الأمر يتعلّق عند فان دير لوف بواجهتين أساسيتين في الوجود ـ إلى ـ العالم. والأمر الحاسم ليس هو معناهما التداولي القائم على الملاحظة الإمبيريقية البسيطة، بل دلالتهما الوجودية التي ترجعنا إلى التقاطب الأساسي الذي بين المعطى الفعليّ والمعطى الممكن. «إذ لا ينتبه الإنسان في حياته إلى المعطى فقط، بل يكشف فيها أيضًا عن الممكن. لكن هذا الإمكان يتطلّب منه أن يصبح نشيطًا. ويجب أن يتحوّل استغرابه *(Befremden)* إلى سلوك؛ ويجب أن يتحول سلوكه إلى احتفال» (RM, 383; 333). والمفردة المفتاح هنا هي مفردة

(*) كما فعل المترجم الأصلي للكتاب، كما يحق ترجمتهما بعد ذلك إلى مرادفهما العربي، وهما: «السلوك» و«الاحتفال».

Befremden، وهي ترجمة دينية لـ «قلق» souci هايدغر. فليس العالم معطى ذاتيًا، بل يثيرنا ويسائلنا بحكم غرابته نفسها التي تبلغ ذروتها في لقاء «الآخر المطلق».

ونحن لا «نتصرف» بالطريقة نفسها في حضور الغريب، كما في حضور «المألوف». إذ تكتسي الحركات الجسدية والمواقف مسحة أكثر «مهابة» وحذرًا في الحالة الأولى. ويدلّ مصطلح *Benehmen* على هذا التحوّل الذي نلتمس من خلاله إقامة صلة صحيحة الألوهي. وعندما نزوّد السلوك بمزيد من الأشكال، يصبح «احتفالًا». وننتقل من السلوك *Benehmen* إلى اقتراف فعل *Begehen*، أي إننا ننتقل إلى سلوك يتلوّن بطقوس معيّنة، وننتقل في النهاية إلى طقوس دينية rituel تحتكم إلى سنن يجب تطبيقها كما هي. وكان الإنسان المتديّن يتصرّف بصفته «حيوانًا احتفاليًا» قبل أن يتحوّل إلى «حيوان عاقل»: «فعندما تحتكم اللعبة إلى قواعد، تكون قد انتقلت سلفًا إلى منزلة الطقوس والسلوك؛ فهي فعل امتلاك. وعندما تتحكّم الطقوس في الحياة، تمتص منها قوتها ردحًا من الزمن قبل أن يصبح الفكر قادرًا على فعل ذلك» (RM, 383; 333).

ويستعرض فان دير لوف في تصوّره لـِ «ظاهراتية الاحتفال» (RM, 385; 335) مختلف أنواع الطقوس، كالتطهير والقربان وأشباه الأسرار والأسرار(*). فأمّا هذا المفهوم الأخير، فيفرّق فيه بين أنماط ثلاثة: إذ نواجه في النمط الأول «احتفالًا ينتج حركة»؛ ونواجه النمط الرومانسي بعد ذلك، وهو

(*) تميّز العقيدة المسيحيّة أشباه الأسرار من الأسرار. والسرّ، في اللاهوت المسيحيّ، فعلٌ عباديٌ طقوسيٌّ حسّيٌّ ينطوي رمزيًّا على حقيقة مقدّسة غير منظورة، هي حقيقة النعمة الإلهيّة أو الفضل الإلهيّ الذي يُسْبِغُهُ الله على خليقته. فالسرّ، حين يمارسه المؤمن المسيحيّ ممارسةً لائقة، يستنزل رحمة الله ورضوانه عليه، فيُسَوِّغُهُ ويُشركه في عمل الفداء الذي أنجزه السيّد المسيح لجميع الناس. وتعترف الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة الأرثوذكسية بسبعة أسرار (سر المعموديّة، وسرّ التثبيت، وسرّ الإفخارستيا، وسرّ التوبة، وسرّ الزواج، وسرّ الكهنوت، وسرّ مسحة المرضى). أمّا أغلب الكنائس البروتستانتيّة، فتكتفي بسرّين، هما سرّ المعموديّة وسرّ الإفخارستيا. وأمّا أشباه الأسرار (sacramentaux)، فهي عباداتٌ وطقوس وصَلَواتٌ وابتهالاتٌ لا ترقى إلى رتبة الأسرار (sacrements) السبعة، ولكنها تسوقُ إلى المؤمن ثمار البركة الإلهيّة. [المترجم]

النمط الذي نجد مثالًا له في الاحتفال بالميلاد لمؤلّفه شلايرماخر، و«يتحول الاحتفال نفسه هنا إلى حركة»؛ وينبني النمط الثالث على احتفال لا يستطيع الإنسان التحكّم فيه. والنمط الثالث وحده هو الذي يقابل التصور العقدي للسرّ sacrement بصفته **عملًا منجزًا** *opus operatum* (RM, 420 ; 362).

والقيّمون على ممارسة هذا النوع من «الاحتفال» هم بالفعل ممثّلون، لكنهم ليسوا 'منشّطين' بالمعنى المألوف اليوم. فالقيّمونَ «موظفون لخدمة الطقوس الدِّينيَّة» بالمعنى الراقي للموظف. وما يفعلونه يدخل في خانة 'الخدمات' أو 'المراسيم': «**فليسَ الفاعل** *agens* في أثناء ممارسة الطقوس الدِّينيَّة بكلام أدق، هو الإنسان ولا هو الجماعة البشرية، بل الفاعل هو القدرة المقدّسة» (RM, 421 ; 364). هذا هو ما يضفي بعدًا دراميًّا على العمل الذي يصبح تابعًا للقوى التي يطلق عنانها، بالرَّغْم من أنه يتخذ شكل 'إخراج مسرحي' أو صورة 'عرض مسرحي للعبة المقدّسة'. وتصبح 'الخدمة دينية'، كما يصبح «القيّمون» عليها، في خدمة التوازن بين القوى الذي يقوم عليه نظام العالم.

وعلينا أن ننظر من زاوية «الأسرار» «sacramentelle» نفسها إلى أفعال اللغة الطقوسيَّة. فهنا كذلك، لا ينفصل 'المعنى' عن ' القوة'. والعبارة المشهورة التي أطلقها أوستين (J.L. Austin) «**كيف ننجز الأفعال بالكلمات**» (*«how to do things with words»*) لا تجد تطبيقها الحقيقي بامتياز في غير هذا الموضع[20].

وإذا كان الاحتفال سيرورة دينامية، فهو يحتاج إلى 'بعض الوقت' ويتطلّب 'مساحة اللعب'. وتفتح هذه الملحوظة التي تبدو ساذجةً أوّل وهلةٍ الباب على مصراعيه أمام الفحص الذي سيتفرّغ له أيضًا إلياد (Eliade) للأزمنة المقدّسة ولأطوارها (المدوّنة في سجلات مواقيت العبادات) وللأمكنة المقدّسة التي تحوّل

(20) John Langshaw AUSTIN, *How to do things with words*, Londres, Oxford University Press, 2ᵉ éd. 1976; trad. G. Lane: Quand dire, c'est faire, Paris, Éd. du Seuil, 2ᵉ éd. 1991.

وسنرى في القسم الرابع أنّا لم ننتبه بما يكفي إلى أن كتاب أوستين يرجع في الأصل إلى محاضرات «William James Lectures» التي ألقاها بجامعة أكسفورد سنة 1955.

'الأماكن' البسيطة إلى 'مواقع' أو إلى 'معابد' «*Stätten*» معدّة لاستقبال تجلّيات المقدّس. فالغابة المقدّسة في محجّ أفينتين *Aventin* بروما يمثّل «موقعًا» حرمًا حيث نلتقي فيه الألوهي بحسب كلمات أوفيد Ovide: « *Lucus Aventino suberat niger ilices umbra/quo posses viso discerne, numen inest*[21]. وهذه الأشعار مثال رائع للتعريف الظاهراتي للمكان المقدّس الذي يقترحه فان دير لوف لنا: «المكان المقدّس محلّ يتحوّل إلى موقع عندما يُستَثمَرُ مفعول القوة بداخله أو عندما يُجَدِّدُ الإنسان تلك القوة» (RM, 446 ; 385).

ولا يكتفي الظاهراتي بسبر أغوار هذه الأماكن، فهو يُراعي كذلك التصرّفات التي تحدث فيها، والطرق المؤدّية إليها. وعليه، نستطيع وصف الحج بأنّه خطوة في طريق «وطن من القوة الثانية» (RM, 456 ; 393)، ثُمَّ إنّ موكب الحجيج يُعَدُّ فضاء مقدّسًا تحوّل إلى فضاء متحرك.

وقد تتوسّل حركية قوى المقدّس بوسائط الكلام أو الكتابة المقدّسة. فالمهمّ هو إطلاق العنان للقوى، سواء أتعلّق الأمر بكلام التنبّؤ أم التبريك أم اللعن أم كلام التكريس بالمعنى الحصريّ للعبارة *Stricto sensue* (RM, 460 ; 396). وإذا كان 'الكلام المقدس' يظهر في صورة سردية، أي في صورة حكاية أسطورية، فمن المهمّ ألّا تغيبَ عن أذهاننا صلته الوثيقة بالطقوس التي تجعلُهُ تعقيبًا سرديًا على الاحتفال أو تجعله شكلًا من أشكال الاحتفال، أي تدخله داخل شكل وتجعله «تشكيلًا» *Gestaltung* سرديًّا للحدث. ونستطيع أن نطبّق على الأسطورة ما يقوله ريكور عن التشكيل المسبق préfiguration والتشكيل configuration وإعادة التشكيل السردية refiguration narrative. وادعاء تفسير الأساطير بالعودة إلى «الأسباب» ليس هدفُهُ تفسير علل الظواهر بطريقة عقلانية، بقدر ما هو «خلق وابتكار» حقيقي للظواهر أنفسها (RM, 471 ; 406). وتنفتح بوابة هنا على البعد «الإنجازي» لبعض أفعال لغوية الدِّينيَّة، التي سنعود إليها في القسم الرابع.

وفي هذا السياق برزت إلى الوجود مفاهيم نحو «كلام الله» و«تاريخ الخلاص». ويرى الظاهراتي أن الكلام النافع الذي ينطق به الإنسان ـ بصيغته

(21) OVIDE, *Fasti*, III, 295s; In: RM (466; 385).

المزدوجة التي تفيد الصيغة السحرية، كما تفيد الصلاة (وإن صعب التمييز بينهما) ـ وأن كلام الله الذي يخاطب به الإنسان لا يكفّ أحدهما عن الإحالة إلى الآخر. إذ «يجد كلام الإنسان صداه في مجرى الكلام الإلهي. والحقيقة أنّه قلما نستطيع التفريق على نحوٍ مناسب بين كلام الله وكلام البشر. إذ يفصح الكلام المدوّي عن سلطته، سواء أنطق به الله أم نطق به البشر» (RM, 480; 414).

وسواء أتخذ كلام البشر صورة أغنية أم صورة ابتهالات أم كان مجرّد صراخ، نجد كلّ أشكال التعبير هذه تفصح عن وجود الألوهي والقدرة المقدّسة. والمفارقة هي أن هذا السلطان قد يفصح عن وجوده من خلال سلطان الكلمة الذي يتبدى في الصمت. وكما أن العتمة الغالبة على الأضرحة لا تفيد بالضرورة وجود نقص في الإضاءة، بل تتيح حضور الألوهي، يستطيع الصمت أداء وظيفة هيكلة شبيهة بالتوقف المعروف في القطع الموسيقية. ولا تفيد العتمة ولا الصمت أن الأمر مجرّد توقف. وقد تعلّم المتصوفة الدرس واستوعبوه من الداخل: فالصمت الجوهري داخل النفس هو وَحدَهُ يخلي المكان الذي يسمح «للآخر المطلق» بالتجلّي.

وعمل دريدا في مقالته المشهورة «صيدلية أفلاطون»[22] على شرح أسطورة أفلاطون المتصلة بابتكار الكتابة في محاورة فيدون *Phédon*. ومن المفيد أن نجد صلة بين الفقرة 64 من كتاب فان دير لوف ظاهراتية الدِّين التي تدرس الكلام المكتوب وبين هذه التأمّلات، في الأقل لأن ذلك يذكّرنا بأن أصل «الصيدلية» «pharmacie» يعود إلى «كتابة مقدّسة» «sacristie»[*]! ولا تقل الكتابة ولا الكتب عن الكلام الحيّ إشعاعًا فيما يتعلّق بالسلطان المقدّس، بل قد تفوق الكتابة الكلام في إنتاجها. وهذا هو مسوّغُ التفكير العميق في منزلة الكتب

(22) Jacques DERRIDA, «La pharmacie de Platon», *La Dissémination*, Paris, Éd. du Seuil, 1972, p.69-197.

(*) يحسن التقريب بين هذا التفسير الذي يسوقه دريدا والدلالة التقنيّة لعبارة السّكرستيّا التي يستخدمها المسيحيّون في كنائسهم للإشارة إلى الموضع الذي فيه يستعدّ الكهنة لممارسة شعائرهم العباديّة. فالسّكرستيّا موضعٌ في الكنيسة يحتجب وراء الهيكل، يَنضد فيه الكهنة الألبسة الكهنوتيّة والأواني الكنسيّة والكتب الطقسيّة، ومنه يخرجون مُجلّلين ثيابهم الكهنوتية للشروع في الاحتفال بالصلاة. [المترجم]

المقدّسة مهمًّا، انطلاقًا من تشكّل **القانون المعيار** *canon* في الكتابات المقدّسة (قانون الأسفار المقدّسة)، وصولًا إلى تداوليات **القراءة الإلهية** *lectio divina*. ويعترض فان دير لوف بِحقٍّ على عبارة «ديانات أهل الكتاب»، وهي العبارة التي يختلف معناها باختلاف تطبيقها على الديانات اليهودية والمسيحية والإسلام. لا تنطبق هذه العبارة في معناها الحرفي إلّا على القرآن. وهذا ما قاد فان دير لوف إلى أن يتساءل عن السبب الذي حدا بـ «التوحيد الانفعالي» في الإسلام، دافعاً بفكرة توحيد الذات الإلهية إلى أبعد الحدود، قد انتهى في الأخير إلى إنشاء عقيدة أصولية شمولية تُعظّم النصّ المكتوب إلى درجة عدّ ورق القرآن ومداده غير مخلوقين في الأصل (RM, 498 ; 430).

إن «رموز الإيمان» عنده، شأنُهُ شأنُ شهادة الإيمان (credo) في الطقوس المسيحية والشهادة في العقيدة الإسلامية والبوذية هو كذلك «أقوال قوة» لا تُردّ إلى مجرَّد مضمونٍ من القضايا. فَـ «من ينطق بالشهادة، لا يدعو إلى تبنّي رؤية معيّنة للعالم، بقدر ما يتخذ قرارًا ويصبح موضوع قرار» (RM, 505 ; 435). هذا ما يجب ألّا يغيبَ عنّا، في الوقت الذي لا نفتأ نشهد فيه تضاعف كتابات لا تخرج عن تكرار ما هو مدوّن في الجملة الآتية: «هذا ما أعتقد به». فأهَمُّ من ذلك لموضوعنا الفكرة التي يكونها الظاهراتي عن الجوانب العقدية في الإيمان الدِّيني. فإذا كانت العقيدة الدِّينيَّة «بلورة مفهومية للكلام المقدّس المُعطى» (RM, 506 ; 435)، وَجَبَ الخلط بينها وبين تأمّل فلسفي يشترك فيه الناس.

وعلى «علم اللاهوت» المطالبة بمنزلة «**العقيدة المقدّسة**» «*doctrina sacra*» التي تحتلّها عند توما الأكوينيّ. لكن هذه الصياغة مثال يبرز صعوبة الاستئناف النظري الذي يجمع التقاليد الدِّينيَّة المتكوّنة من عناصر شديدة التباين: «من استيهامات الأسطوريين وشطحات الحالمين والأسلوب الوجداني للأنبياء والروايات والحكايات والأناشيد والبيانات الحِكْميَّة؛ إذ يجب صهر كل هذه العناصر وصياغتها في قوالب عقدية مزوّدة بقوى وتسمح في الوقت نفسه بالفهم» (RM, 507 ; 437). وما يصدق على «العقيدة» يصدق كذلك على «الشريعة».

شيئًا فشيئًا، يتبيّن أن الطقوس الدِّينيَّة ظاهرة فريدة وذات مظاهر متعدّدة وتستجمع كلّ الإغراءات التي تجعلنا في حضرة القدرة (RM, 507 ; 437). ويُعَدُّ

الوجود في حضرة القدرة و«التشكيل» *(Gestaltung)* بعدين مزدوجين للظاهرة الواحدة نفسها. ويفتح هذا الافتراض المجال أمام ظاهراتية الصور الثقافية والأيقونات والعِمارة والموسيقى الروحية، وهي الظاهراتية التي تسمح بفهم كيفيَّة امتداد الطقوس داخل الأعراف، وهي الأعراف التي تحتلّ «منزلة متوسّطة بين امتلاك الصفة فقط والخاصّية الأخلاقية» (RM, 517; 445).

ب. وعلى غرار شيلر، يعترض فان دير لوف، على أيّ تمييز كاذب بين الداخل والخارج، فضلًا عن إقامة أيّ فصل بين التجربة الدِّينيَّة والمؤسسة. إذ يقوم كلّ موجود خارج النفس على موجود بالداخل؛ وبإزاء ذلك لا وجود لداخل بلا خارج؛ وحتى إذا افترضنا أنه موجود، فلن يكشف عن وجهه. فالحجر المقدس والإله والسرّ تجارب حيّة، كالخشية والحب والورع. إذ إن الأمر يتعلّق في الحالتين معًا بما يتجلّى وبما يكشف عن نفسه بوساطة أمارات. ولا يوجد شعور بلا كلام أو حركة؛ ولا وجود لفكر بلا شكل ولا فعل. حتى التصوف يحتاج إلى كلمات» (RM, 522; 450). وتتحكّم هذه المسلّمة في وصفه الكامل للتجارب الدِّينيَّة الحيّة في ما بين الفقرتينِ 67 و82 من كتاب ظاهراتية الدِّين.

وتوجد ملحوظتان تستحقان إثارة انتباه فيلسوف الدِّين:

1. إذ يقدّم لنا فان دير لوف تحقيقاته بما هي محاولة الانتقال من «العالم» الذي كان يصدمنا «بغرابته» *[Befremden]* «étrangèreté» ثم يؤدّي إلى قلقنا *[Besorgen]* «souci» ويحفّزنا على «احتفالنا» «célébration» *[Begehen]* إلى العزلة الأخيرة التي يقف فيها الإنسان أمام الله داخل قلق انتزعه من العالم» (RM, 524; 451). و«التجارب المعيشة» *(Erlebnisse)* التي ترمز إلى هذه الطريق ليست مجرّد 'مشاعر' أو حالات نفسية فقط، بل هي كذلك محاولات متواصلة من أجل الفهم. وتتصل الظواهر لزومًا بالتجارب المعيشة، لكن الظواهر تفصح عن معنى لا يُعَدّ عارضًا كعوارض الحياة. وحينما يعترض فان دير لوف على الطريقة التي اختلق من خلالها بنيامين كونستان (Constant)، وهو مَدين كذلك بالكثير لشلايرماخر، نزاعًا بين الشعور الدِّيني الداخلي والمعتقدات والممارسات والاحتفالات، يرجع وصف «الحياة الباطنية» التي يحياها المتديّن كي يحوّلها إلى نقطة وصول،

بدلًا من أن تكون نقطة انطلاق. ويبدو له أن المعطيات التي يؤكّدها تاريخ الأديان تنزع المصداقية عن الاقتناع الذي يفيد أن «الشعور هو الكلّ، وأن العمل الخارجي ليست سوى شكليات لا صلة لها بماهية الظاهرة» (RM, 599; 515).

2. وانطلاقًا من هذه النقطة، يلج لفظ «الله» مجال الوصف الظاهراتي الذي يحمل هاجس التوقّف عند الأساليب المتعدّدة التي يحضر بها في وعي الذات المتديّنة، ومنها أسلوب «معصية الله» المتجسّدة في الخطيئة. ويبتدئ الوصف «بتجنُّب الله»، المتضمّن في كلّ الأشكال الدِّينيَّة للقلق. ومن التجارب المفزعة تجربة السقوط بين يدي الله، وهي تجربة يمكن التحكّم فيها بطرائق كثيرة ممكنة: **التدبير السحري** للمقدّس الذي قد يثير في نفس الساحر **شططًا** *hybris*؛ **والعادة** التي لا تستطيع أن تكون إلا جزئية أمام «**الآخر المطلق**»؛ والإيمان القلبي الذي يسلّم قياده دون تحفّظ للمشيئة الإلهية.

وتتبلور هذه التجربة المفزعة داخل فئة بالغة الغنى تتعلّق بمشاعر الطاعة الدِّينيَّة، حيث يتحوّل الإنسان إلى خادم لربِّهِ أو إلى عبدٍ له، وتتعلّق كذلك بالإخلاص للميثاق الذي يبلغ درجة الوئام مع الله. ويظهر أن هذه الأخيرة أرقى أشكال **الحكمة** أو «المعرفة» التي يُفَرِّق فيها فان دير لوف بين ثلاث صور أساسية: الحكمة التي يضرب بها المثل، والحكمة التي يسكنها هاجس الحياة ومشكلاتها، كالحكمة المرّة في سفر الجامعة Qohélet، والحكمة التي يثير الله قلقها، كحكمة أيوب.

و«إذا كانت الحكمة تأخذ هيئة معينة وتسير في اتجاه معقول، فبإمكان الإنسان اتباعها» (RM, 550; 473). وهكذا، نكتشف انبثاق محور «اتّباع الله» الذي يجد أحد أمثلته الباهرة في مقولة «اتّباع المسيح» لدى بولس، لكننا نجد مرادفات لهذه المقولة في ديانات أخرى وفي بعض أشكال التجربة الصورية. ويختتم فان دير لوف هذا القسم من العرض بأوجه التجربة الصوفية: الامتلاء الإلهي، ابتداءً من انخطاف transe الشامان وانتهاء بالسكْر الصوفي لدى متصوفة الإسلام؛ والتجربة المعيشة الخاصة بالحبّ الإلهي التي قد

تُحسّ النفس المتصوفة بأنها «شعلة الحب المتوهّجة» وبأنها المحبّة التي لن تمضي أبدًا.

ويرى فان دير لوف أن خصوصية الموقف الصوفي، وهو ظاهرة «عالمية تتجاوز الحدود الطائفية»، تتمثّل في الإلغاء النهائي لكلّ أشكال التفريق بين الذات والمطلق، بالرَّغْم من أن كل واحدة من تلك التجارب تختزن مكوّنًا صوفيًا. ونحن نفهم المشكلات التي تطرحها «غبطة félicité الإفناء المخيفة» على المؤسسة الدِّينيَّة التي لن تتقبل إلَّا «تصوفًا مرتبكًا» (RM, 563; 484): إذ «لا يبالي المتصوف بالتفاصيل ولا بالخصوصيات ولا بالمكوّنات التاريخية في الدِّين. ذلك أن العزوف عن الصيرورة *[Entwerden]* يؤثّر أيضًا في كلّ الصور والتمثّلات والأفكار التي تخلع الديانات عليها أهمية. إذ يتحدّث التصوف لغة كلّ الديانات، لكنه لا يتماهى مع أيّ دين محدّد. فيظلّ الفراغ فراغًا والعدم عدمًا، في ألمانيا أو الهند، وفي الإسلام أو المسيحية» (RM, 572; 494).

«مسار الدِّين داخل العالم» «Itinerarium religionis in mundum»: الدِّين بما هو رؤية للعالم

بالرَّغْم من أنه يبدو أوّلَ وهلة أن الظاهراتي قد أكمل مهمته بعد الانتهاء من وصف الذات والموضوع داخل الدِّين والتفاعلات التي بينهما، يغني فان دير لوف ظاهراتية الدِّين بمحورين إضافيين. ويتعلّق المحور الأول بخصوصية «رؤية العالم» داخل الدِّين. فما الذي نحتاج إليه إذا شئنا الحديث عن «رؤية دينية للعالم»؟ لا نحتاج إلى «ممثّلين» للدِّين يحتلّون الواجهة الدِّينيَّة فقط: أي إلى إله أو آلهة وإلى أرواح أو زمرة من الشياطين والملائكة إلخ.، بل نحتاج أيضًا إلى طريقة لا تجعل تصوّر العالم موضوع حدس، بل تحوله إلى فضاء يؤهلنا للاقتراب داخله من المقدّس ومن الألوهية.

ونستطيع استثمار هذا الفضاء بطرائق مختلفة. فعندما نناضل من أجل التحكّم في القوى، نتحدّث عن موقف **سحري**؛ وعندما نعيش المشاركة من خلال التصوير figuration، نتحدّث آنذاك عن موقف **أسطوري - مجسّم** (RM, 617; 531). ولا يكتسب النضال في الحالتين معًا صورة «النضال من أجل الاعتراف»، وهو نضال يتوّج الانتقال من وعي الموضوع إلى وعي الذات في

كتاب هيغل ظاهرانية الروح(*). ويرى فان دير لوف أنه لا يجوز لنا إقامة تقابل حاد بين الموقفين، بالرَّغم من الفرق الذي بينهما: «حيثما وجدنا الدِّين، وجدنا السحر، بالرَّغم من أن الدِّين لا يظهر فيه في مظهره الأساس. وحيثما وجدنا السحر وجدنا الدِّين، ولو في صورة واضحة القَسَمات» (RM, 619 ; 531).

ويستعير فان دير لوف مفهوم **التوحّد** *autisme* من علم النفس، لاستثماره في الكشف عن خصائص الموقف السحري، بالرَّغم من محاذير اختراق الحدود الفاصلة بين الوصف الظاهراتي والتفسير السيكولوجي. ويتعلّق الأمر في هذا الشأن بادّعاء الهيمنة على العالم بوساطة قوة الإرادة، وهذا ما يتعذّر تحقيقه إلّا إذا تحوّل العالم إلى عالم موجود داخل الإنسان: إذ «لا يستطيع الإنسان السيطرة على غير العالم الذي أصبح يتجه صوب الداخل» (RM, 622 ; 534). بهذا المعنى، لا يحمل التوحد معنى قدحيًّا؛ فضلًا عن أنه لا ينتمي إلى علم النفس المَرَضي، بالرَّغم من أن فان دير لوف يستعير جملة من الأمثلة المستوحاة من الطب العقلي.

وإذا نظرنا إلى الإنسان من زاوية العالم السحري، فسيصبح إنسانًا «متمردًا» يناوئ العالم الذي لا يمتثل لرغباته. وعليه، يتعلّق السؤال بمعرفة كيفيَّة نجاح الإنسان في تجاوز الموقف السحري. إن اليونان الذين ابتكروا «الطبيعة» بالمعنى الحديث للكلمة بحسب فان دير لوف، قد ابتكروا كذلك ديانة تمتثل للمعطى. و«ديانة المعطى» «religion du donné (RM, 625 ; 536)» هي التي تكشف كشفًا أفضل عن خصوصية الديانة اليونانية، لا «ديانة الجميل» كما هو الشأن لدى هيغل. والإمكان الآخر الباقي بغية التخلص من السحر هو فكرة الخلق في اليهودية والمسيحية، وهي الفكرة التي تحوِّل الله إلى الساحر الوحيد الذي لا يتقبّل وجود أنداد له.

والأسطورة الدِّينيَّة تفكير حول العالم، وهو تفكير لا يقف ببساطة عند استعراض حياة الآلهة théogonie. فهو يقلب منظور «التوحّد» الذي يردّ كلّ شيء إلى الذات وإلى إرادتها، بعد إسقاط الذات داخل العالم، بالرَّغم من أن العالم

(*) الإحالة هنا على هيغل وعلى الصيرورة المعرفية التي تتحكم في انتقال الوعي عبر مراحل متوالية، من الإحساس والاشتهاء ووعي وجود الموضوع إلى وعي الذات. راجع كتاب هيغل «ظاهرانية الروح»، *Phänomenologie des Geistes*». [المترجم]

يظل عالم القوى. ولذلك يرى فان دير لوف أن التوحّد السحري والتجسيم الأسطوري طريقان مختلفان في المسار الواحد نفسه الذي ستصبح الإنسانية مجبرة على السير فيه، إلى أن تفهم أنهما طريقان مسدودان يحب أن يتركا مكانهما لمواقف أكثر عقلانية.

وبعكس ذلك، علينا ألّا ننسى أننا نجد بداخل كلّ عالم يتفرّغ كلّيًا للتحكّم العقلاني في العالم بوساطة العلم والتقنية، نجد ساحرًا في مرحلة سبات ومبتكر أساطير يجهل قدره. وقد يجب علينا أن نصدر الحكم نفسه على الفهم العقلاني للعالم الذي حقّقه التفكير الفلسفي. ويذكر فان دير لوف، إميل برونر (Emil Brunner)، ويبارك ما يقوله حينما يعلن أن «كلّ ميتافيزيقا وكل عقيدة فلسفية عن الله ثمرة من ثمرات الدِّين؛ فهي تستمد حياتها من حوافز هذه الديانة أكثر مما تستمدّها من مصادرها الذاتية». ويقوده ذلك إلى الانقلاب على الكلام النابي الذي أصدره ألان (Alain) في حق علم اللاهوت، حينما يرى أنه لا يعدو أن يكون «فلسفة دون تأمل الموضوعية». وبإزاء ذلك، يرى فان دير لوف أن الفلسفة نفسها ربّما لا تكون «غير ديانة تنتظر الوقت المناسب للظهور» (RM, 633; 534).

وليس مُصادَفَةً أن تبرز إشكالية منزلة علم اللاهوت في هذا السياق بالضبط. إذ يخط علم اللاهوت طريقًا يقود إلى العالم الذي يحمل بصمات الإيمان القلبي الطيّع، بما يجعل موقفنا مضادًّا للموقف السحري. وللسبب نفسه، نجد سيرورات التشكيل التي ينجزها علم اللاهوت تتخطّى إطار الفكر الأسطوري. فالمهمّة المنوطة به ليست هي فهم شكل العالم كما هو، بل هي فهم «شكل النعمة الإلهية» (RM, 635; 544) grâce التي تجسّدت داخل العالم، «في كل مظاهر النعمة والحقيقة» (JN 1, 17). ويمكننا إيجاز المسلّمة التي يقوم عليها الخطاب اللاهوتي بشأن العالم على النحو الآتي: إن أقرب طريق يقود إلى العالم هو الطريق الذي يمرّ عبر الله. «ولذلك، هو بالضرورة طريق الطاعة، ويجب الاقتراب من العالم انطلاقًا مما فعله الله من أجل العالم. وتنص الديانة المسيحية، وهي الديانة الوحيدة التي تتوفّر على علم اللاهوت(*)، على أن ما

(*) يتوفّر الإسلام كذلك على ما يعنيه فان دير لوف بهذا العلم، إذا ما نظرنا إلى علم اللاهوت من الزاوية الخاصة بمباحث الإلهيات والعلم الإلهي وعلم الكلام في الفلسفة، =

فعله الله من أجل الإنسان يتضمّن الخلق وإعادة الخلق أو الفداء، من خلال تجسّد المسيح incarnation. وهما فعلان نستطيع التمييز بينهما، لا الفصل» (RM, 637; 546).

ونستطيع مقارنة هذه الأطروحة بآراء روزنتسفايغ (Rosenzweig) التي درسناها في القسم الأول. وأصبح هذا التقريب ضروريًا لأنّ الوصف الظاهراتي للطرق الدِّينيَّة المنفتحة على العالم يقف في الأخير هنا أيضًا عند مقولة الوحي. فالوحيُ وَحدَهُ يشق طريقًا إلى العالم، من خلال تزويده بهدف يتعلّق بالإنسان والعالم، بالقدر نفسه الذي له صلة بالله أيضًا. ولكن هنا تطفو مشكلة أساسية على السطح: هل تملك الظاهراتية أهليّة وصف الخاصّية الظاهرة في الوحي، أي أهليّة وصف التجلّي الذاتي لله والمفاهيم ذات الصّلة، كمفهوم «المعجزة»، ولا سيّما أن الظاهراتية تُراعي خاصية الظهور في الظواهر، أي الأسلوب التي تبرز الظواهر من خلاله؟ وسنعود إلى هذه المشكلة في الفصل التالي. ويجيب فان دير لوف بنفي قاطع: فـ «أمام الوحي، تقف الظاهراتية» (RM, 640; 548). ولكن الظاهراتي قد يبذل جهده لوصف التجارب المعيشة الخاصة بوعي من يرى أن الوحي «موجّه إليه». ويستطيع «الإنصات إلى النبرات للتثبُّت من سلامة مخارجها ووصف الموضوعات أو الظروف التي يحدث فيها نزول الوحي، بناء على ما يقوله المؤمن» (RM, 642, 550).

ونجد معنى حدود الوصف الظاهراتي نفسه في الطريقة التي يتصدّى بها، فان دير لوف لمسألة الأخرويّات eschatologie، أو مشكلة «المستقبل المطلق» بالمعنى الأثير لدى روزنتسفايغ. إذ لا تنفصل البداية عن النهاية في الوعي الدِّيني. والتساؤل عن الطريقة التي قد يصبح بها العالم ملكوت الله هو على نحو ما أكثر أهمية من أيّ تأمل عقلي للعلّةِ الأولى للأشياء جميعًا. وعندما ننظر إلى العالم من منظور الأخرويّات، هل يظلّ العالم ظاهرة بعد ذلك؟ يجيب فان دير

= أو من الزاوية الخاصة بعلوم التوحيد والعقيدة وأصول الفقه والمناظرة في العلوم الشرعية. لكنْ إذا كان المقصود بعلم اللاهوت هو الربط بين الزاويتين وإيجاد التأصيل الفلسفي لقضايا العقيدة وعَدّ هذا التأصيل جزءًا من عقيدة المسلم، كان حضور علم اللاهوت آنذاك حضورًا باهتًا في الإسلام، ولا سيّما الإسلام السني. [المترجم]

لوف بالنفي: فـ«ليس العالم ظاهرة؛ إذ لا يستطيع الإنسان النظر إليه، لأنه هو كذلك ينتمي إلى العالم، ولا يمكنه من داخل فكره أن يضع نفسه خارج العالم. وإذا ظلّ بإمكانه الحديث عن معنى العالم، فسيكون ذلك من طريق الإيمان فقط *foi*. فليس العالم هو الذي يتجلّى له، بل الله هو الذي يوحي له بمعنى العالم داخل بيئته التاريخية. وعليه، **فالخلاص الذي نتلقّاه هبة هو الذي يشكّل دلالة الظاهرة ومعناها الذي نفهمه، ولو تعلق الأمر بالعالم. ويكشف الله من داخل التاريخ عن معنى العالم بوصفه خلاصًا»** (RM, 658 ; 563).

ولم يعد الظاهراتي هو الذي يتكلّم هنا، بل المتكلّم هو «عالِم اللاهوت» وقبل ذلك المؤمن البسيط الذي يكتشف في تراثه الدِّيني الذي ينتمي إليه إمكان توطين العالم في الله. ويحظر فان دير لوف على الظاهراتي السير في طريق دو فيوري (Joachim de Fiore) وتلامذته الذين يراهنون على مجيء مملكة ثالثة، هي مملكة الروح. ويرى الظاهراتي، بما هو كذلك، أن العالم لن يظلّ إلّا العالم الواحد نفسه، ولن يصبح **ملكوت الله**، وهو موضوع الرجاء الأخرويّ. «وهكذا، تُغلَقُ حلقة 'الظواهر' التي لا تُعَدُّ ظواهر، لأنها لا تتجلّى أمامنا، بل يُوحى بها فحَسْبُ. وتوجد **الحياة** من جانب دائرة الشفافية الظاهراتية، وتوجد **الخطيئة والإيمان القلبي والعالم** بصفته **مملكة الرب**. . ومن جانب العالم أو بعد العالم، **توجد الكنيسة** في مكان وسط» (EM, 668 ; 572).

الدِّين وتعدّد تشكلاّته: البحث عن ظاهراتية الدِّين

يذكرنا ما سبق بيانه كثيرًا بمحاور المقالات الثانية والثالثة والرابعة التي نشرها شلايرماخر بشأن الدِّين. وسيكون من المستغرب ألّا يستشعر الظاهراتي الحاجة إلى خلق مقابل ظاهراتي للمقالة الخامسة بشأن الدِّين، ولاسيّما أنّه لا يكفّ عن تأمل دروس تاريخ الديانات. هذا هو ما يتعلّق به الأمر في القسم الخامس من **ظاهراتية الدِّين**: ترتيب الأشكال figures التاريخية للدِّين داخل أنماط، دون أن يُعارِض وضع الأنماط المعطيات التاريخية.

ويبتدئ فان دير لوف باتخاذ قرار سلبي، كما فَعَلَ شلايرماخر: هو الإحجام عن كلّ مزايدة تأمّلية «بشأن الديانة البدائية أو الأصلية أو الطبيعية». ولا

نستطيع العكوف على بحث «الأنماط المثالية»، التي تيّسر لنا فهم الأشكال التاريخية للدِّين، إلّا إذا أدرنا ظهرنا لمثل هذا النوع من التأمّلات. والمعضلة هي مدى القدرة على خلق «نمط مثالي» ينجُمُ عن التعاون الوثيق بين الفهم الظاهراتي وفحص المعطيات التاريخية» (RM, 673 ; 575). ولا سبيل إلى تجاوز التعميمات الجزافية، التي ترجع جذورها أحيانًا إلى أحكام مسبقة مغرضة، إلّا إذا استجبنا لهذا الشرط. وهذا ما يبيّنه فان دير لوف من خلال انتقاد الطريقة التي همَّ بها بعضهم أن يستحدثوا تعارضًا بين تصوّر «السامية» والتصوّر «الهندو-جرماني» للألوهية، وهو تعارض ارتكز على تصوّراتهم العنصرية. والمعيار الذي يوجّه وضع أنماط مناسبة، هو مدى قدرتها على تأهيلنا على نحوٍ أفضل لفهم الأشكال التاريخية التي اتخذتها الديانات.

والحدس الذي يوجّه فان دير لوف في إعادة البناء النمطية، هو الحدس نفسه الذي انتبهنا إلى وجوده لدى ترولتش: فليس حقل الممكنات الذي يمدّنا به التاريخ حقلًا غير محدود، بخلاف ما يفيده الظاهر، بل هو حقل محدود جدًّا. «وكما أن الإنسانية عبر تاريخها تعيد التوجّه باستمرار إلى عدد محدود من الرموز، كذلك نجد الصفات المميّزة التي تعتمدها في وصف ماهية القدرة صفات محدودة جدًّا، زيادةً على وجود عدد محدود جدًّا من المواقف التي قد نتبنّاها تجاهها» (RM, 724 ; 648).

ولا يعيش التصنيف الجيد للأنماط عالة على المعطيات التاريخية؛ بل يمتلك قدرة كشفية تسمح له بتشييد حقل قَبْلي للممكنات. وبالرَّغم من أننا ربّما لا نوفق في إيجاد رابط بين هذا الإمكان الذي يتيحه النمط المثالي أو ذاك وبين ديانة تاريخية محدّدة، علينا أن نعترف بأنه عامل يعتمل بداخل الديانات المختلفة. ويسمح تصنيف الأنماط المثالية بوضع تصوّر حقيقي «لظاهراتية الديانات»، بدلًا من الإقدام على تعميم نتائج تاريخ الديانات (RM, 675 ; 578). وقد شقّت الطريقة التي تعرّض بها هيغل للديانات المحدّدة طريقًا أمامنا لا يحق النظر إليها بازدراء. ويحمل الإطراء الذي حظيت به محاولة هيغل مغزى عميقًا، إذ إنَّ التصنيف النمطي لفان دير لوف يكشف عن مشابهةٍ صوريّةٍ قويّةٍ لتصنيف هيغل. وابتكَرَ هيغل هو أيضًا تحديدات مفهوميّة déterminations conceptuelles قابَلَها بعد ذلك بالواقعة التاريخية، بغيةَ التثبُّت من مدى نجاحها في التحقّق التاريخي.

والنمط الأول هو نمط **ديانات الابتعاد والفرار**، وهمّه الأساسي هو الحفاظ على مسافة كافية تفصل عن المقدّس، بل الاحتراز منه. ونجد تجسيدًا لهذا النمط في الكونفوشيسية وفي الاتجاه الروحاني في القرن الثامن عشر (إذ حدثت العودة باستمرار إلى المثل الصيني) وفي بعض صور الإلحاد المعاصرة. وهذه ديانات «الأبناء التائهين» الذين لا تستهويهم رغبة العودة إلى بيت الأب، أو الذين يعتقدون، كما تبيّن نهاية **دفاتر مالطا** لـ **كتيبات مالتي لوريدس بريغ** *Carnets de Malte Laurids Brigge* التي كتبها ريلكه، أن أية عودة تعادل عندَهم التدمير الذاتي. وقد يكون سبب ذلك هو أنهم فقدوا أمل وجود أب محبّ ينتظرهم بكلّ أناة في مكان ما. وكان فان دير لوف يعي الصعوبات التي يطرحها التأويل الدِّيني «للإلحاد». ولم يكن هدفُهُ تحويل الملحدين إلى نفوس سخط الدِّين عليها، بل كان هدفه إبراز أن «الإلحاد» بُعد جوهري في كلّ الديانات التاريخية، بما هو تجربة فرار الله أو تراجعه.

والنمط الثاني هو نمط **ديانات المبارزة**. وقد رُكِّزَ على المبارزة التي تدور رحاها بين قوى تعلو الإنسان، وعلى الطريقة التي يُقذَفُ بها الإنسان داخل معتركها. ويجد هذا الشكل أسمى تعبير تاريخي مثير عنه في ديانة زرادشت وفي الديانة المانوية التي تلتها. وما دامَ فان دير لوف قد حاول إيجاد مقابل لها في **ديانة السكينة**، فإن ذلك يحمل أكثر من معنى بشأن فعالية التصنيف داخل أنماط، ويُظهِرُ أيضًا بإزاء ذلك الأخطارَ المحدقة بكلّ مقاربة نمطية، وهي مقاربة تذكّرنا بمنهجيَّة هوسرل في الفروق اللطيفة المتخيّلة variations imaginatives. ويستوجب الحديث عن ديانة السكينة بالضرورة تعريف مواصفات النموذج المثالي الذي يميّز **ديانة القلق**، أي يميّز ديانة لا ينام الله فيها ابداً، ولا يدع أتباعه في سلام بسبب ذلك، على نحو ما عليه حال **إله العهد القديم** و**إله العهد الجديد**.

ولا يجوز أن تكتفي المقاربة النمطية بعرض الهيكل العام الذي ينبني الدِّين عليه. بل عليها كذلك الكشف عن ديناميته الباطنية. ويهتمّ فان دير لوف بالتعبيرات الإيجابية والسلبية من خلال تبنّي هذا المنظور الدِّينامي للتوفيقيَّة الدِّينيَّة syncrétisme والرسالة mission. ولا تتعلّق هذه الدِّينامية بالعلاقات الخارجيَّة *ad extra* فقط؛ بل تتعلّق كذلك بالصّلة التي تقيمها الديانة بذاتها. وهي تجد فرصة التعبير عنها في حركات الإصلاح الفردية والجماعية (وفي كل صور الإحياء)، وهي حركات يبادر إليها «مصلحون» كبار أو صغار.

وكما فعل شلايرماخر في مقالاته من قبل، تقترب التمييزات النمطية التي يقترحها فان دير لوف من الواقع التاريخي للديانات الكبرى بوساطة دوائر تضيق أكثر فأكثر، كي تتحوّل إلى محاولات كبيرة للكشف عن ماهيتها. وتقفز هنا إلى الذهن القرابة التي تجمعها بمحاولة هيغل، بالرَّغْم من وجود اختلافات بينهما في المواصفات المفهومية. إن الديانة الإغريقية، على ما يُبَيِّنُهُ فان دير لوف في قراءته النقدية لكتاب أوتو (W. F. Otto) التي تحمل عنوان: **آلهة الإغريق** ***Die Götter Griechenlands***، لا هي «ديانة الجميل» ولا هي ديانة الشكل الجميل. بل هي **ديانة الاندفاع** *élan* **والشكل المجسّم**، وهي تعكس التجاذب الأساسي الذي يفصح عنه الفكر الإغريقي، بالصورة التي يظهر بها في **محاورة المأدبة** ***Le Banquet*** لأفلاطون: «اندفاع أبدي، يلد ولادةً لامتناهية، لكنه يجد التحقّق الأسمى في التأمّل السعيد في الشكل المجسّم figure» (RM, 707 ; 604). وإذا كان تاريخ الديانات قد ترك حيّزًا «للمعجزة إغريقية»، فهي معجزة النفس المتديّنة التي نجحت ديانة الشكل المجسّم وديانة الحبّ éros في التعايش معها.

ونشهد في ديانات الهند، بعكس ذلك، انتصار التسامي على الشكل المجسّم، وهو نجاح يميّز **ديانات اللّامتناهي ومجاهدة النفس** *ascèse*. ولن نفهم جيدًا مفهوم «المجاهدة» إلّا إذا سلّمنا بأننا لا نُنَمّي بمحض اختيارنا مجهود «مجاهدة النفس»، بل تستحيل الحياة نفسها إلى مجاهدة ما دامت تولي وجهها نحو طاقاتها الكامنة (RM, 715 ; 611). وبهذا المعنى فقط، يجوز عَدّ البراهمانية «ديانة اللّامتناهي»: اللّامتناهي (أو الكلّ) لا يشكّل فيها هدفًا فحسب، بل هو مهمّة كذلك. وإذا كان شانكارا (Shankara) هو النبي الذي امتلك وعيًا حادًّا لِعظمة الهدف والمهمة، فعلينا ألّا ننسى أن الهند قد عرفت كذلك النزعة الدِّينيَّة *bhakti*، النعمة والفضل الإلهي. ويُسهم الكلّ في عملية البحث غير المحدودة: إذ «يتحرّك العالم ولا تستطيع الحركة أن تكون إلّا لعبة القدرة مع ذاتها» (RM, 719 ; 613).

ويظلّ علينا سبر أغوار الديانات الكبرى الأخرى، في هدي التأمل في «لياليها المقدّسة»: الليلة المقدّسة في الإسلام، وهي ليلة القدر، ليلة نزول القرآن إلى الأرض، والليلة المقدّسة في المسيحية التي يتخذ فيها المخلّص صورة بشرية، والليلة المقدّسة في البوذية التي يتلقّى فيها بوذا نور الإشراق

illumination في صورة الحقائق الأربع الأساسية التي تفتح طريق الإعتاق. لكن ما نستغربه هو أن المؤلف قد أغفل الفصح، وهو «الليلة المقدسة» في اليهودية.

وتتمثّل خصوصية البوذية في كونها ديانة **العدم والتعاطف**. إذ لا تستضيء الليلة المقدسة في البوذية «بلهيب عوسج»، أي إنّه لا يوجد لهيب عوسج إلّا حيثما وجدت الرغبة. والحال أن هذا اللهيب هو ما يجب إخماده. «هنا، تسلّحت بفأس التأمّل وشذّبتُ أغصان العاطفة الجامحة على شجرة كينونة العوالم وأحرقتُها بنار المعرفة؛ جفّفت شمس المعرفة تيار جشع الحواس: هنا، انفتحت أمامي عين المعرفة بكلّ صفائها ومزّقت هذه العين أنسجة الضلال: تحرّرت من كلّ سلاسل وجود العوالم» (RM, 719 ; 614). وبصرف النظر عما قد يقال عن التقريب بين التعاطف البوذي والمحبة المسيحية، لا سبيل إلى إنكار فرق أيدوسي يميّز بينهما: فـ «التعاطف حركة كرم يُقدِمُ عليها من يعلم أنه قادر على التحرّر؛ أما الحبّ فهو حركة من يعلم أنه محبوب» (RM, 723 ; 617).

وتظهر اليهودية، من منظور فان دير لوف، في صورة **ديانة الإرادة والطاعة**، حيث يخضع كلّ شيء لإرادة الإله الواحد الذي يظهر قوته داخل التاريخ. وإذا كانت هذه الديانة قد استطاعت إعلان حضور الذات الإلهية من خلال رمز لهيب العوسج، فليس هذا محض مُصادَفَةٍ: إذ ننتبه إلى هبوب رياح الصحراء اللاهبة التي تشدّ أنفاس المؤمنين الذين اختارهم الله كذلك، في كلّ نصوص العهد القديم تقريبًا. وبالرَّغْم من أن هذه الأوامر الصارمة تتخذ صورة **شريعة** لا تحمل طابعًا شيطانيًا، فإن حبّ **الشريعة الإلهية** الذي يتأمّله الحكيم في باطن قلبه، ليس دائمًا إلّا الهدوء الذي نحسّ به عقب «الريح اللاهبة في الصحراء» (RM, 731 ; 623).

ويفرض الإسلام على الظاهراتي مواجهة مسألة مدى كون هذه الديانة المنحدرة من اليهودية والمسيحية تشكّل نمطًا خاصًا ووجهًا روحيًا مستقلًا. ويرى فان دير لوف أن الإسلام تجسيد فعلي **لديانة الجلال والتواضع**، حيث يبدأ كلّ شيء من الواحد القهار ويعود إليه النشور. ولهذا السبب، يرى أن الإسلام هو **الدّين الذي يحمل بحقّ صفة دين الله**، لأنّه دينٌ يتصدّى كلّيًا للدفاع عن وحدانية الله، بما يجعله كذلك **دين يوم الحساب**. وتسير عظمة مثل هذه الدّين جنبًا إلى جنب مع شيء من البساطة الساذجة. إذ لا يعلم المسلم شيئًا عن الله سوى أنه

«موجود وأنه القاهر لكلّ شيء» (12M 736; 628). وهذا إنجاز كبير، لا شكّ في ذلك، لكنه مع ذلك إنجاز غير كافٍ بالنظر إلى ديانات لا تكتفي بالرجوع إلى الفطرة.

إن الكلمة المفتاح في المقاربة النمطية للمسيحية (وهي مقاربة تشترط التراجع عن عقيدة الباحث الشخصية، أو ما يُدعى **التعليق** *épochè*) هي كلمة: الحبّ. ويوجد مُسَوِّغٌ مزدوج يُسَوِّغُ حصول المسيحية على صفة **دين الحب** التي تحملها، لأنّ «حركة القدرة في اتجاه العالم تدعى حبًّا»، كما أن «حركة العالم في اتجاه الله تعبير عن حبّ يبادل الله الحبّ نفسه» (RM, 738 ; 630). ولا تصبح «صفات» إله الحبّ صفات معقولة إلّا إذا كَفْفنا عن عَدِّها صفات مميّزة تقال على جوهر، بقدر ما عَدَدْناها خصائص مختلفة لهذا الحب الإلهي نفسه، وهو حبّ يستوجب بإزاء ذلك حبّ الإنسان، بخلاف صفات الله التي يستخرجها اللاهوت الفلسفي.

وبالرَّغْم من أن فان دير لوف لا يستعمل العبارة الهيغلية «الدِّين المطلق»، لا جدال في أنه يَعُدُّ المسيحية «وجهًا مركزيًّا في كلّ الديانات التاريخية» (RM, 737 ; 629). ويحقّق توحيد التثليث، الذي تؤمن به ديانة الحبّ، الوحدة المتناسقة بين ديانة الإرادة الإلهية في اليهودية وديانة الشكل المجسّم في الديانة الإغريقية وديانة **ما لا يسعه شيء** Immensité في الديانة الهندية. بهذا المعنى، نستطيع أن نَعُدَّ الإنجيل «تجسيدًا فعليًّا لحقيقة الدِّين»، دون إهمال التمسك بالمعايير الظاهراتية الخالصة (RM, 738 ; 629).

ويقترح فان دير لوف، سيرًا على طريق هايلر، «تاريخًا للكنيسة الظاهراتية» (RM, 744 ; 634) ويضطلع بمهمّة تحديد المواصفات النمطية لكلّ طائفة مسيحية من الطوائف الكبرى. والحدس الذي يوجّهه، وهو حدس لا تخفى فائدته في الحوار المسكونيّ بين الكنائس، هو أن «الكنيسة المسيحية تحمل وجهين: وجهًا موجّهًا إلى جهة الغرب ووجهًا آخر موجَّهًا إلى جهة الشرق» (RM, 744 ; 635). ولن نفهم الاختلافات التي بين الكاثوليك والبروتستانت والأنغليكانيين إلّا بالرجوع إلى هذه الخلفية.

وتكتسب المقولة التي يختتم بها فان دير لوف ظاهراتية الدِّين أهمية خاصة لفيلسوف الدِّين. فحينما نتساءل عن الدور الذي تؤدّيه بعض الشخصيات في تأسيس الديانات من الناحية التاريخية، علينا استحضار مقولة «التأسيس»

Stiftung. وقد تسفر ترجمة مصطلحي *Stiftung* و*Stifter* إلى الفرنسية بلفظي تأسيس «fondation» وتأسيس «fondateur» عن سوء تفاهم. والواقع أنّ فان دير لوف يحرص على تأكيد أن الأمر يتعلّق بمقولة ظاهراتية خالصة، وتحتمل معنى أوسع من المعنى الذي نقرنه عادة بمفهومي «المؤسس» «fondateur» «*Gründer*» و«الأب المؤسس» «*Gründer*» «père fondateur» أو «المبتكر» «*Erfinder*» «inventeur». والمفهوم الدِّيني «للتأسيس» «fondation» مفهوم غير مستقرٍ بالقياس إلى الدلالة الاعتيادية لكلّ هذه المفردات، وذلك لأن «الديانات لم تحظ بكيان قائم الذات *[begründet]* ولم تُشَيَّدْ *[gegründet]*، بل بُنِيَتْ (RM, 750-1) «instaurées» *[gestiftet]*.

وليست هذه التدقيقات المعجمية، التي تخفيها الترجمة الفرنسية، مجرّد حذلقة لغوية؛ بل هي بعكس ذلك أساسية لفهم الأسلوب الأصيل الذي اعتمده فان دير لوف في تجديد النظر إلى مشكلة «تأسيس» الديانات، وهي المشكلة التي اطّلعنا على رهاناتها الأساسية في قراءتنا لبلوخ. وحتى إذا ذهبنا إلى أن كلّ تجربة دينية حقيقية تحمل صفة البناء، ولا سيما أنها قد تثير تجارب جديدة، فلن نتحدّث عن بناء إلّا حين تترك التجربة آثارًا واضحة في التاريخ. من هذه الزاوية، فإن الشخصيات التي أَدَّتْ، بطريقة أو أخرى، دور الباني في ظهور دين معيّن، وتطوّره شخصيات لا يمكن حصرها وهي متعدّدة تعدّد «الشهود».

وتحظى كلّ ديانة تاريخية من الديانات الكبرى «بالبُناة» الذين تستحقهم، كما يبرز فان دير لوف ذلك من خلال استئناف المقارنة التي أثرناها من قبل بين «الليالي المقدّسة» في مختلف الديانات من زاوية نظره الجديدة. وعليه، يرجع «تأسيس» الديانة اليهودية إلى حدث «لهيب العوسج» الذي يدور فيه كلّ شيء حول محور كلام الله وإنصات الباني الذي كان يتجسّد في موسى. ويمكن إرجاع المقارنة النمطية بين الديانات الأربع الكبرى، وهي اليهودية والإسلام والبوذية والمسيحية، إلى الطريقة التي عاش بها المؤسسون الصّلة بالقدرة في تجارب مؤسّسة: إذ «يتكلّم القدير ونحن نستمع إليه؛ ويتكلّم ويرسل رسالته؛ ويكشف القدير عن ذاته أمام النظر في صورة عدم؛ والسلطة الممنوحة إلى المؤسس تتطلب منه التخلي الكامل عن ذاته إلى درجة الإصابة الكاملة بالعجز» (RM, 754; 643).

فهل ينتهي فعل «التأسيس» بوفاة المؤسّس الأول؟ لا ، أبدًا! إذ تعرف كلَّ الديانات صورة المصلح و«المعلّم» الكبير بل المفكّر الذي تترك مؤلفاته آثارًا بالغة الأهمية في التاريخ، بما يمكّنه من تأسيس تقليد خاص بالدِّين. إن ذلك لم يقتصر على جَعْلِ فان دير لوف يُقِرُّ بأن واضعي الأنظمة الكبرى، الذين أثّروا في الفكر الدِّيني، كالقدِّيس أوغسطين وتوما الأكويني ولوثر وكالفن، كانوا مؤسّسين حقيقيين، بل جعله كذلك يفكِّرُ في إنشاء «ظاهراتية الفلسفة» (RM, 760 ; 648) التي تتولّى مهمة تتبع الدور الباني الذي أدّاهُ كبار الفلاسفة الذين يستحق بعضهم أن يُدرَس من زاوية تاريخ الديانات.

وستظلّ كثير من الأشياء رهينة بالقيمة النموذجيَّة التي نخلعها على حياة «البُناة» وعلى مدى وجود صلة وثيقة بين حياتهم ورسالتهم: إذ «يوجد مؤسّسون لا يعتبرون الرشاد هو الأساس، وحاصل القول في تنصيبهم هو أنّهم أصبحوا مرآة النعمة الإلهية التي أضاءت في داخلهم» (RM, 764 ; 650). وعندما نتقدّم خطوة جديدة، يحدث تطابق مطلق بين الرسالة والمؤسّس، كما هو الشأن في حالة السيد المسيح الذي لا يكفّ تبشيره بملكوت الله عن الإحالة على الوقائع الخاصة به وعلى تصرفاته. ولم يخطئ أوريجينس (Origène) عندما ذهب إلى أن المسيح «ملكوت الله وقد تجسّد في شخصه» «*autobasileia*». ويعني ذلك عند الظاهراتي أن المؤسّس يتقدّم في صورة الوسيط Médiateur. فهل هو الوسيط الوحيد؟ لا يملك الظاهراتي حقَّ البت في هذه المسألة التي تبلغ فيها الظاهراتية حدودها: فـ «الشكل المتجسّد في الوسيط، وهو موضوع العقيدة المسيحية، ليس ظاهرة؛ فلا يستطيع الظاهراتي أن يرى مكان دخول هذا الشكل المجسّم في عمق التاريخ ولا كيفيَّة دخوله» (RM, 766 ; 652).

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, Munich, 1925;
- *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 4. éd. 1977, trad. J. Marty: *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1970; *l'Homme primitif et la religion anthropologique. Étude anthropologique*, Paris, Alcan, 1940 (abrégé: RM).

لائحة المراجع.

- BEEKER, C. J., *The Sacred Bridge. Researches into the nature and Structure of Religion*, Leyde, E. J. Brill, 1963.
- HIRSCHMANN, Eva, *Phänomenologie der Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung von Relgionsphänomenologie «und religionsphänomenologischer Methode»* in der *Religionswissenschaft, Würzburg*, Anmuhle, 1940.
- KIPPENBERG, Hans-Gerhard et Luchesi, B. (ed.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik. Beiträge zur Konferenz, The History of Religions and Critique of Culture in the Days of Gerardus Van der Leeuw (1890-1950)*, Marbourg, Diagonal Verlag, 1991.
- KRISTENSEN, William Brede, *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*, La Haye, M. Nijhoff, 1960.

تجلّيات المقدّس وجدلية المقدّس والدنيوي

- ميرسيا إلياد -

يَصْعُبُ علينا أن ندرج الأعمال الغزيرة التي نشرها ميرسيا إلياد (Mircea Eliade) (1907-1986)، الذي خلَف فاخ بجامعة شيكاغو، ضمن مفهوم فلسفة الدِّين. ومع ذلك، لا يجوز لنا إغفال تلك الأعمال في إطار دراستنا هذه. وقد نَعُدُّ إلياد آخر الممثّلين الكلاسيكيين لنموذج ظاهراتية الدِّين قيد الدِّراسة، لأنه يقع في تخوم الظاهراتية والتاريخ المقارن للأديان والهيرمينوطيقا. ولم تثر مؤلفات إلياد اهتمام الفلاسفة وعلماء اللاهوت فحسب (إلى درجة المفارقة التي أثارتها عندما ألهمت اجتهادات مثيرة في محور «موت الإله بصفته مشكلة لاهوتية»)[23]، بل شكّلت إلى جانب ذلك علامة بارزة في المستوى القيم الذي بلغَهُ التقليد الظاهراتي موضوع الفصل الحالي.

وعندما ظهر كتاب مارسيل غريول (Marcel Griaule)، المختص الفرنسي في الدِّراسات الإفريقية، بعنوان: **إله الماء** *Dieu d'eau*، نشر إلياد أول مؤلف له عن اليوغا yoga، وقد وجّه التحية في الكتاب إلى إسهام أعمال جورج دوميزيل (Georges Dumézil) في الأيديولوجيَّة الثلاثية الخاصة بالديانات الهندو - أوروبية. وبالرَّغْم من أنه يثمّن العمل الريادي الذي أنجزه فان دير لوف، يؤاخذه بعدم الإقدام على بلورة «مورفولوجيا للدِّين أو ظاهراتيَّة تكوينيَّة للدِّين» phénoménologie génétique (NO, 82). وهذه هي الثغرة التي شاء إلياد تداركها، على وَفْق شروط سنصِفُها بإيجاز.

المقدّس والدنيوي: مورفولوجيا الدِّين.

نشر إلياد سنة 1957 كتابه: **المقدس والدنيوي**، بعد أربعين سنة على نشر كتاب أوتو المشهور، وهو كتاب يقترح رؤية تركيبية لتصوره لماهيَّة البعد الدِّيني. وكان هاجسه يتمثّل في الكشف عن كلّ جوانب ظاهرة المقدّس، مع الاحتراس من مغبة تفضيل البعد غير العقلاني. وتلتقي دراسةُ إلياد المقاربةَ الظاهراتية،

---

(23) Thomas J. ALTIZER, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphie, The Westminster Press, 1963.

حينما يسعى إلى فهم الظاهرة الدِّينيَّة في ذاتها، وإلى فهم كلّ ما هو أصيل فيها وجوهري، وحينما يحرص على تأسيس أنثروبولوجيا **الإنسان المتديّن** بناء على هذا الأساس. وبالرَّغم من أن مؤرّخ الأديان يعلم علم اليقين أنه لا توجد ظاهرة دينية خالصة، يجب ألّا يدفعه ذلك إلى إنكار خصوصيتها.

والظاهرة الأصلية عند إليـاد هي التي سبق لأوتو أن أبرز هويتها: تجربة **المقدّس**. لكن، إذا كان تركيز أوتو قد انصبَّ على بؤرة التقابل بين العقلاني وغير العقلاني، فإنّ إليـاد ارتادَ أُفقًا واعدًا جديدًا. فهو يهتمّ بتجلّيات المقدّس داخل التاريخ، أي **بتجلّيات المقدّس** *hiérophanies* **وبتجلّيات المقتدر** *cratophanies*، التي ظلت تمثّل علامات بارزة في التاريخ الدِّيني للإنسانية من البداية إلى النهاية، انطلاقًا من الاختلاف الأصلي بين **المقدّس والدنيوي** (SP, 14-15). وليس «**المقدّس**» و«الدنيوي» عندَهُ مقولتين تأويليتين، بل هما موجّهان وجوديان لصيغ الوجود (SP, 17). فلهذا السبب، يمثّلان رهانًا فلسفيًّا أساسيًّا. ويفصح المقدّس عن طبيعته الحقيقية بفضل التميّز من الدنيوي. ويرى إليـاد أن تجلّيات المقدّس وظهور «**الآخر المطلق**» داخل العالم الاعتيادي بمنزلة الصِّلة المشتركة بين مختلف تجلّيات المقدّس، سواء أتعلّق الأمر بأقدم تجلّيات المقدّس بدائية (كالشجر أو الحجر المقدّسين) أم بأسمى تجلّياته المسيحية (حلول اللاهوت في الناسوت في تجسّد المسيح).

إن فكرة المقدّس أكثر من مصطلح «الدِّين» مناسبةً للتجربة التي تقيم صلة وثيقة بين أفكار **الوجود والقدرة والدلالة والحقيقة**» (T, 385 ; NO, 7). ويتصل الوعي بوجود العالم الواقعي، الذي يُحيل وجوده على معنى، اتصالًا وثيقًا باكتشاف المقدس، عند إليـاد». (NO, 8). وتُحيل مفردتا «**المقدّس**» و«الدنيوي» على طريقتين متمايزتين جذريًّا في الوجود - إلى - العالم. ولا نبالغ إذا قلنا إن المقدس يؤدّي لدى إليـاد الدور نفسه تقريبًا الذي يؤدّيه القلق angoisse لدى هايدغر في الكشف عن الاختلاف الأنطولوجي. ويعادل التقابل بين المقدّس والدنيوي، على نحوٍ ما، التفريق بين الواقع واللّاواقع، في فكر ديني حق.

لكن «الاختلاف» لا يحظى بالمنزلة نفسها لدى إليـاد ولدى هايدغر. فإذا كان الأمر لدى هايدغر بالاختلاف الذي بين الكائنات والكينونة، فإنّ الأمر لدى

إليـاد يتعلّق «بالاختلاف الذي بين ما يتجلّى بصفته موجودًا واقعيًّا وقويًّا وغنيًّا ويحمل معنى، وبين ما يفتقد هذه الصفات، وهو هذا الهدير الأعمى والخطير للأشياء، حين تظهر وتختفي مُصادفةً ومن غير أيّ مُسَوِّغ» (NO, 8). وقد يتوجّس أتباع هايدغر في هذا الفصل بين الوجود الجوهري والوجود العارض، عادِّينَ إياه آخر مخلّفات المذهب الأفلاطوني.

وتقوى هذه الشبهة أكثر إذا راعَيْنا أن كلّ شيء يظلّ مرهونًا بإمكان تقليد **نماذج أصلية** *archétypes* تتجاوز الإنسان، داخل الرؤية الدِّينيَّة للعالم. وبإزاء ذلك، كان إليـاد يرى أنّه عندما لا يغمض الفيلسوف عينيه أمام واقع أن «جدلية المقدّس قد سبقت كلّ الحركات الجدلية التي اكتشفتها الروح بعد ذلك ووضعت نفسها نموذجًا لها» (NO, 9)، يجب عليه بادئ ذي بدء أن يتعلّم الدرس من «مؤرّخي الأديان وظاهراتية الدِّين». وتحمل هذه العبارة مغزى مزدوجًا: فهي لا تكتفي بالتسليم بوجود تكامل بين البحث التاريخي والوصف الظاهراتي، بل يبدو أنها تسلّم كذلك بأن الظاهراتية منهجيَّة تقع خارج الفلسفة.

ويجتهد إليـاد في إبراز أن «المقدّس» و«الدنيوي» يوازيان أسلوبين مختلفين في ـ الوجود ـ إلى ـ العالم، وهما أسلوبان تشكّلا على امتداد التاريخ الإنساني، انطلاقًا من الحقول الأربعة التي تمثّل مجالات البحث المفضّلة لديه: وهي تقنيات المجاهدة في **اليوغا**، و**الشامانية** *chamanisme* و**الخيمياء** *alchimie* و**طقوس الميلاد الجديد** *renaissance*.

وكان الاشتغال على الشامانية فرصة تكوين صورة تركيبية لظاهرة دينية معقدة، وهو كذلك يتعقّب تعقّبًا حيًّا كلّ المخلّفات السيكولوجيَّة الناجمة عن طريقة معيّنة في إحداث فصل جذري بين الدنيوي والمقدّس (C, 10). وفي كلّ مرة، نواجه منعطفًا ناجمًا عن ظاهرة الانتقال من مستوى إلى آخر. ويرى إلياد أنه مما لا شك فيه أننا نشهد هنا بنية مؤسسة **للإنسان المتديّن**، بالرَّغم من كلّ هذا التعدّد والتنوّع في طرق تجلّي المقدّس. وهو الأمر الذي يبذل جهده لإبرازه من خلال منشوراته النظرية الأربعة الرئيسة، التي نشرها خلال العقد الخامس: **أسطورة العود الأبدي** *Le Mythe de l'éternel retour*، **والديانات والمقدّس** *Les Religions et le sacré*، **والأساطير والأحلام والأسرار** *Mythes, rêves, et mystères* **والصور والرموز الأبدية** *Images et symboles éternels*.

1. يضع إليـاد قرّاءه، منذ البداية، في السياق الرمزي التي يوجّه سائر تأمّلاته: وهو سياق موسى أمام لهيب العوسج. فالفضاء الذي نعيش فيه فضاء غير متجانس، لأنّه يضمّ مناطق وأماكن ومَحالَّ تحمل بصمات المقدّس. وبشأن هذه النقطة كذلك، تبتدئ تحليلية الوجود لدى إليـاد، بخلاف تحليلية هايدغر، بالمكان الذي طُهِّرَ وقُدِّسَ، أو تبتدئ بضرورة تأسيس العالم، للتعبير عن ذلك بمصطلحات ميتافيزيقية. ويعادل الكشف عن المقدّس التأسيس الأنطولوجي للعالم، بالرجوع إلى محور مرجعي مطلق يُعَدُّ في الوقت نفسه حضن المعنى المطلق. والرغبة الأساسية التي تشكّل خلفية تصرّفات **الإنسان المتدّين** هي العيش قريبًا قُربًا مباشرًا من مركز العالم الذي قد نرمز إليه بحجر دلفي (omphalos de Delphes)، أو بمِسلَّة، أو شجرة أو جبل أو بناية أو نصب، إلى آخره.

ولا سبيل إلى فهم مسألة «معنى المعنى» إلّا إذا أرجعناها إلى المشكلة العامة الخاصة بالتوجّه، وهي المشكلة التي عُنِيَ بها كانط في مقالة: **ماذا نعني بالتوجّه داخل الفكر؟**[24] *Qu'appelle-t-on s'orienter dans la pensée ?*. فالعالم الذي يخلو من أدنى توجّه أشبه بعالم غير مأهول وأقرب إلى فوضى سديمية لا شكل لها، إلّا إذا لم نعنِ بالعالم غير ما يأتي: أن يكون عالمًا لا أركان له ولا حياة فيه. ولا نصبح بإزاء «الكوسموس» «cosmos» (عالم الإنسان)، إلّا إذا استُجيبَ لشرطي «قابلية السكن» و«قابلية الحياة». وتحويل العالم إلى كوسموس هو الخدمة الأساسية التي يقدّمها الدِّين إلى الإنسانية. وبهذا المعنى نستطيع فهم الطريقة التي رفع بها في مؤلفاته شأن البعد المتصل «ببعد الكوسموس» «cosmogonique» داخل التجربة الدِّينيَّة. ولا معنى «للتقديس» consécration إلّا إذا لُوِّنَ بألوان الكوسموس «cosmisation». ونستطيع إعادة قراءة المحاضرة المشهورة التي ألقاها هايدغر «البناء والإقامة والتفكير» في ضوء الفكرة التي كوَّنها إلياد عن تشييد صرح ديني أو تهيئة فضاء ديني بصفته **صورة للعالم** *imago mundi*.

ونعثر في كلّ أرجاء رحاب الدِّين على الخط الفاصل بين المقدّس والمقتدر، كما تشهد على ذلك ظواهر العتبة والحدّ التي تستحق وصفًا ظاهراتيًا

---

(24) راجع الكتاب الآتي بشأن الرهانات الميتافيزيقية والهيرمينوطيقية التي يتضمنها كتيب كانط:
Jean GREISCH, *Le Cogito herméneutique*, Vrin, 2000, p.201-248.

معمقًا. والمكان الذي يحدث فيه تجلّي المقدّس يجعل العالم منفتحًا انفتاحًا مضاعفًا: إذ يجعله منفتحًا إلى «أعلى» (تفتح 'أبواب السماء')، ومنفتحًا إلى «أسفل سافلين» ('جهنم'). وبالرَّغْم من حرية الإنسان في اختيار المكان الذي يَعُدُّهُ «مقدّسًا» لإقامة مناسك التقديس عندما ننظر إلى الإنسان من خارج، لا يُعَدُّ الإنسان حرًّا في تقديس أيّ مكان يشاء، من منظور الفهم الباطني. ولا يبتدع الإنسان هذا المكان ابتداعًا، بل يكتشفه بإسهام القرائن المناسبة، كما في حالة ادّعاء معرفة الغيب géomanie.

2. وقد يستيقظ الحنين إلى الأصول داخل الكون الذي تحوّل إلى كوسموس، كما تظهر الحاجة إلى العيش داخل عالم بِكْر وصحّي وأصيل، كما كان عليه من قبل في الساعات الأولى للخلق. ويكشف إلياد عن المعنى الدِّيني الذي يفصح عنه التوجّه الزماني وعن مشكلة **الزمان المقدّس**، بناء على هذه الأطروحة. وهنا كذلك نصادف الاختلاف الأصلي بين المقدّس والدنيوي. إذ يتقبّل الزمان المقدّس العودة إلى الوراء، ما دام قادرًا على إعادتنا إلى الأصل الأول لكلّ الأشياء، بخلاف الزمان الدنيوي الذي يحمل خاتم الأفول وعدم العودة إلى الوراء. ويخلد العيد الدِّيني زمانًا أصليًّا لا يوجد فيه شيء عابر. ولا نستطيع الاستحمام في الانسياب غير المنقطع للتيار الزماني، إلّا حينما يتعلّق الأمر الاغتسال الطقسي أو التعميد الذي يحمل معنى تجدّد الحياة والبعث من جديد.

وكما أن إلياد يفضِّل البعد المرتبط بالعالم cosmogonique في الرموز الدِّينيَّة، نجدُهُ يفضل، فيما يتعلّق بتمثُّلات الزمان، الأساطير التي تحكي الخلق الأصلي للعالم، سواء أكان الخلق فعل خالق أم لم يكن. ويؤكّد من جِهة أُخرى، تبعا لأوزونر *Usener*، وجود قرابة دلالية بين لفظي **المكان المقدّس** *templum* والزمان *tempus*: الزمان المقدّس في الأصل زمان «تحيّز في المكان»، بمعنى آخر يختلف عن معنى برغسون.

والمقابل الزماني للمكان المقدّس أو المعبد *templum* هو «السنة المقدّسة». ويتحدّث إلياد هنا عن «الحنين الأنطولوجي»، بما يسمح له بالتخفيف من حدة الفصل بين الزمان الدائري والزمان الخطّي. وليس المهمّ هو التكرار

بحدّ ذاته، بل المهم هو إمكان تكرار يسمح لنا بتجدّد الحياة و«استرجاع» الزمان لاستعماله مرّةً أخرى، من خلال الاتصال بالأصل الأول لكلّ الأشياء.

وشيئًا فشيئًا، يترك التفريق الأساسي بين المقدّس والدنيوي مخلّفاته في كلّ مستويات الواقع. فلا يوجد شيء في الطبيعة ليس بمستطاعه التحوّل إلى مكان تجلّي المقدّس. إذ يمكن «خلع هالة التقديس» على أيّ شيء من حيث المبدأ. وتصدق الملاحظة نفسها على الحياة وعلى التعبير الأساسي عنها: على الجنس. فمن هنا تأتي أهمّيَّة مقاربة ظاهراتية لطقوس البلوغ التي تعلن انتقال الإنسان إلى صورة جديدة من صور الوجود. وبالرَّغْم من أن المجتمعات الحديثة التي عكفت على نزع هالة القداسة عن نفسها، تشهد اختفاء طقوس البلوغ شيئًا فشيئًا، لم تختفِ المشكلاتُ التي كانت هذه الطقوس تسعى إلى حلّها عند إلياد.

البنية والتكوين: المقاربة المورفولوجيّة والمقاربة التاريخية للظواهر الدّينيَّة.

بخلاف فان دير لوف، يسعى إلياد علنًا، إلى تسويغ الفكرة التي كوّنها عن التكامل المطلوب بين البحث التاريخي عن الأصول والاستجلاء élucidation الظاهراتي. وهو يرى أن «البديل الذي يُخيِّرنا بين **الظاهراتية الدِّينيَّة وتاريخ الأديان**» أصبح بديلًا متجاوزًا لمصلحة «منظور أرحب نطبّق فيه هاتين العمليتين العقليتين معًا» (NO, 31). ولا يضع ذلك حدًّا للتوتر الذي بين هاجس فهم ماهية الظواهر الدِّينيَّة وبنيتها وبين غاية تتبّع تاريخها. لكن التوتّر بين التوجّهين يتحوّل إلى تكامل منتج بعد التخلّي عن التفكير فيه من موقع التنافس.

وما يوجّه تحليلات إلياد وتأمّلاته، من وجهة النظر المعرفية، هو المسلّمة المزدوجة التي تفيد أن «السُّلَّم هو الذي يخلق الظاهرة» وأنه لا توجد ظاهرة دينية «خالصة» لا صِلة لها بالظروف التاريخية (T, 11). ومن زاوية أخرى، «لا يكشف لنا تاريخ الظاهرة الدِّينيَّة عن كلّ ما تسعى الظاهرة، بحكم تجلّيها فقط، إلى توجيه انتباهنا إليه» (C, 11). من هنا تأتي ضرورة الاضطلاع بمقاربة ظاهراتية (أو مورفولوجيّة) لا يمكنها أن تكون إلّا مقارنة للتجربة الدِّينيَّة، وهي مقاربة متكاملة مع المقاربة التاريخية (T, 14). وإذا كانت المقاربة التاريخية **تُفَسِّرُ التكوين** من خلال النفاذ إلى «المتاهة المعقّدة للوقائع» (T, 12)، فإنّ المقاربة الظاهراتية تَصِفُ بنية. وتُعَبِّرُ المقاربة الأولى عن وضعٍ خاصٍّ للإنسان تجاه

المقدّس، (SP, 16) وتظهر المقاربة الثانية نمط ظهور المقدّس بصفته تجليًا للمقدّس hiérophanie. ويؤكّد إلياد ضرورة إقامة تفريقٍ واضح بين «الدِّراسة الجنينية والدِّراسة المورفولوجيّة للروح» (NO, 55).

ونجد شاهدًا باهرًا على هذا التقابل والتكامل بين المقاربتين، وهو لا يفتأ يعود إلى هذا المثال. وليكن مثال عبادة الشجرة المقدّسة. فقد ظهرت هذه العبادة في لحظة معيّنة من التاريخ، من الزاوية التاريخية، وشهدت تحوُّلات من مستويات مختلفة، إلى درجة الأفول المحتمل. وتحيل هذه الواقعة التاريخية، من زاوية مورفولوجيّة، على عنصر بنيوي تشترك فيه كثير من الديانات التي لم تكن قد تواصَلَتْ قطّ فيما بينها، من جهة ثانية: يتعلّق الأمر **بمحور الكوسموس** أو *axis mundi*، وهو شرط جوهري في تنظيم الفضاء المقدّس الذي يحيل دائمًا على محور. ولن يجد مؤرخ الأديان الذي يهتدي بالأطروحة التي تفيد أن «جدلية المقدّس تميل باستمرار إلى استظهار سلسلة من النماذج الأصلية archétypes (C, 13)، أدنى صعوبة في الانتباه إلى وجود تماثلات بنيوية بين أشكالٍ لـ تجلّيات المقدّس hiérophanies تفصل قرون كاملة بينها.

ويكتسب التقابل بين «الظاهراتيين» و«التاريخانيين» معناه الكامل بعد انصرام زمن تأسيس التاريخ المقارن للديانات الذي رسم كيبنبرغ (Kippenberg) معالمه حديثًا. وقد تميّزت المرحلة التي تبتدئ عند إلياد بأعمال مولر (F. M. Müller) وتنتهي بكتاب فرويد عن **الطوطم والطابو** *Totem et tabou* بالغلو في البحث عن الأصول، وهو البحث الذي هيمنت عليه مختلف تعابير نظرية ما قبل الإحيائية préanimisme. ويطرح سؤال جديد، بعد تبخّر حلم التوصّل إلى الأصل الأول والمطلق للدِّين، هو: «إذا لم نكن قادرين على التوصّل إلى أصل الدِّين، فهل يعني ذلك أننا عاجزون عن التوصّل إلى ماهيّة الظواهر الدِّينيّة؟» (NO, 114) ربّما لا يتردّد عدد لا يستهان به من قرّاء كتاب ميشيل فوكو الذي عنوانه **حفريات المعرفة** في الجواب بالنفي، زاعمين أن الحلمين المتجسدين في حلم الأصل الأول وحلم الماهية الخالصة حلمان لا يفترقان.

لكن إلياد لا يقدّم الجواب نفسه. إذ يرى أننا نستطيع الابتداء من الصفر لمواجهة سؤالَيْ: ما المقدّس، وماذا تعني التجربة الدِّينيّة على وجه الحقيقة، ما

دمنا قد تعلّمنا عَدَّ المواد الأوّليّة الدِّينيَّة وثائق تاريخية (NO, 115) تتيح الدِّراسة المقارنة للأديان معرفة نسبة كبيرة من أنماط ظهور المقدّس.

ويستدعي منا الامتياز الذي يحظى به المنهج المزدوج الذي يدعو إلياد إليه ويمارسه، وهو الذي يتجسّد في المنهج التكويني والمنهج المورفولوجي، تفكيك صلة التكافؤ بين **العتيق الأصلي** *(archaïque)* **والبدائي** *(primitif)* **والمَرَضي** *(pathologique)*. وهذا ما تشهد عليه طريقته في فحص مسألة الشامانية، من خلال رفض إرجاع تقنيات الوجد extase العتيقة هذه إلى أمراض عقلية تقترب من عصاب الهستيريا أو من الصرع (C, 36)، ومن خلال عَدّ ظاهرة الانخطاف الشاماني transe chamaniste ظاهرة صوفية **مستقلة** (C, 394).

الأساطير والرموز.

ينجم عمّا سبق تعقّد الظواهر الدِّينيَّة التي يقال عنها إنها «بدائية». وهذه الظواهر أقل بساطة مما نتخيّله، بما أنها تفترض ضمنيًا الاختلاف الأساس بين المقدّس والدنيوي، وهو اختلاف يترك أثره على الخصوص في تمثّلات المكان والزمان «المقدّسين».

وتضاف صفتان لا تقلان أهمية إلى ما سبق.

1. إذ لا نستطيع أبدًا عزل «**تجلّيات المقدّس**» الأولية، ما دامَ وجودُها مُتلاحمًا مع وجود مجموعة من **التقاليد** النظرية. وتُعَدُّ «الأسطورة» في المستوى الأولي الأدنى بمنزلة الهيئة الوسيطة التي تسمح للدِّين باكتساب الانسجام الباطني الذي يبلغ مستوى النسق (ayant valeur de système). والجديد الكبير الذي يمدّنا به تاريخ الديانات هو أنه يزوّدنا بإمكان دراسة الأساطير في الظروف الأصلية لممارسة الطقوس، وهو بالفعل ما لم تكن تسمح به الديانة اليونانية التي كانت منطلق تأمّلات الفلاسفة. وتسمح دراسة الأساطير الحيّة بالوصول مباشرة إلى فكر يُعلي من شأن **الأولوية** *primordialité* **والكلّية** *totalité*، بصفتهما جانبين رئيسين في المقدّس (NO, 165) ومطلوبين لغرض صياغة فكرة «تاريخ مقدّس».

وتصبح الأسطورة خادمةً لفهمٍ ديني ينبني بالأساس على إمكان «استحضار» الزمن الأصلي «مرّةً أخرى» « re-présentation ». ونضيف إلى ذلك أن التقليد

يؤدّي في ذلك دورًا رئيسًا: إذ لا يصبح الرجل إنسانًا إلّا إذا امتثل لنماذج السلوك التي تزوّده الأسطورة بها، وهي النماذج المستقاة من العالم الإلهي. إذ تصبح الصورة معقّدة حالما نُفَرِّق بين نمطين من الأولوية نرمز إليهما بالشعارين الآتيين: **في المبدأ** «*in principio*» **وفي تلك اللحظة** «*in illo tempore*» (NO, 174). ويؤكّد الأول أن الأصل الأول لكلّ الأشياء مفارق؛ ويبرز الثاني أن الزمن الأصلي الذي يمدّ الإنسانية بنماذج السلوك والتقليد نموذج يستحق أن يحتذى.

ويقيم الطابع النسقي الذي يفصح عنه التأويل الفلسفي للواقع، حين يؤدّي مفهوم «المبدأ» دورًا مركزيًا[25]، علاقات معقّدة وغير خالية من التوتّر مع التأويل الأسطوري للواقع. ولا يلحّ إلياد، في دراسته للفكر الأسطوري، على روافد الاستيعاب العقلي المتضمّنة في الطابع السردي، بقدر ما يركّز على القدوة النموذجيّة exemplarisme: إذ «لا تنحصر الأسطورة فيما نرويه عن بعض الأحداث التي وقعت وعن الشخصيات التي عاشت في **تلك اللحظة** *in illo tempore*، بل تشمل أيضًا كلّ ما له **علاقة مباشرة أو غير مباشرة بمثل هذه الأحداث والشخصيات التي تحظى بالأولوية**» (T, 349). فالمهمّ هو أن السلوك البشري لا يحمل معنى إلّا إذا أمكن إرجاعه إلى **نماذج أصلية** تمثّل في الوقت نفسه مُسَوِّغات السلوك، ولا يرجع هذا السلوك إلى مجرّد حكي الأساطير فحسب (T, 346). فمن هذه الزاوية، تحتلّ الأساطير المتصلة بخلق العالم cosmogonique منزلة بارزة في ترتيب الأساطير.

ويؤكّد إلياد بالمعنى نفسه أن الوظيفة الجوهرية للأسطورة، هي أن تصبح «سابقة ومثالًا يحتذيه الإنسان بالنظر إلى أفعاله ('الدنيوية') أو ('المقدّسة') فقط، بل كذلك بالنظر إلى وجوده الخاص» (T, 349)، وبالنظر إلى مختلف واجهات الواقع عمومًا.

وتمثّل كلّ أسطورة «تاريخًا نموذجيًا» (T, 360). ويكون التشديد هنا على النعت لا على المنعوت. وبإزاء ذلك، نستطيع القول إن الأسطورة تتراجع كلما اختفت منزلة النموذج الأصلي التي تتضمّنها، دون أن تختفي الأسطورة كليًا.

---

(25) Stanislas BRETON, *Du Principe*, Paris, Aubier, 1973.

ويرى إلياد أن الإنسان يظلّ «على نحوٍ لا مفرّ منه سجين حدوس النموذج الأصلي التي تولّدت فيه بعد ما أصبح واعيًا لمنزلته داخل الكوسموس» (T, 363). وتستمر النماذج الأصلية الأسطورية في التوغّل في أعماق الوعي، ولو كان وعيًا علمانيًّا إلى أقصى الدرجات، في الأقل حين تتخذ تلك النماذج صورة «حنين خلّاق».

2. وما يدعو إلى دهشة قارئ كتاب **تاريخ الديانات** هو أن إلياد لا يفحص بناءً على **شهادته** *ex professo* بنية الرموز إلّا في الفصل الأخير. ولا شكّ في أنّا قد نزعم أن وظيفة التوحيد التي يؤدّيها الرمز، وهي الوظيفة التي «تكشف دائمًا ومهما كانت الظروف عن الوحدة الأساسية التي تلفّ مناطق كثيرة من الواقع» (T, 379)، موجودة ضمنيًّا في مجموع الدِّراسات التي خصّ بها المقدّس السماوي وتجلّيات المقدّس الشمسية والتصوف القمري والرمزية المائية والأحجار المقدّسة وتجلّيات المقدّس المعدنية وعبادات النباتات والخِصْب، وما إلى ذلك، وهي التي تمثّل صدر الكتاب. وهناك مُسَوِّغ مزدوج لاستراتيجيّة التأجيل هذه.

فما دام المعنى يظلّ بالأساس مسألة توجّه في الوعي الدِّيني، فإن مسألة المنزلة الدِّينيّة للعلامة تصبح ثانوية، دون أن يعني ذلك أنها بلا أهمية. وتوجد في البداية تجلّيات المقدّس hiérophanies وتجلّيات المقتدر kratophanies وتجلّيات الإلهي théophanies. وهي تترك آثارًا في التاريخ نستطيع عدَّها رموزًا وعلامات تُحيل على «الآخر المطلق». ويأتي المختص في السيميوطيقا بعد فوات الأوان حينما يسعى إلى تطبيق مقولات سيميولوجيّة جاهزة على أشكال التعبير الأصلية عن الوعي الدِّيني. فنحن نحتاج إلى ظاهراتية العلامات والرموز الدِّينيّة، أكثر مما نحتاج إلى السيميوطيقا، إذا شئنا فهم تجلّيات المقدّس épiphanie وتجلّيات المقتدر kratophanie، كما تتجسّد في أحجار مقدّسة أو في نصب ميغاليت mégalithes. ونضيف إلى ذلك أن كلّ الرموز الدِّينيَّة الحقّة تفترض وجود الوظيفة المثالية للأسطورة. وعليه، يوجد سببٌ وجيه لخلع اسم «كاتدرائية» على مغارات تعود إلى ما قبل التاريخ وعلى أضرحة أو مقابر تحمل طابع مآثر مغاليت مثل مقبرة نيوغرانج Newgrange في إيرلندا.

ولعلّ اتساق الظاهرة الدِّينيّة هو ما يستدعي وجود مستويات تعبير متباينة.

ونجد إلى جانب تباين **الوثائق تاريخيًا**، وهي الوثائق التي تستند إليها الدِّراسة التاريخية للظواهر الدِّينيَّة، تباين **مستويات التعبير بنيويًا**. وحتى في أكثر الحالات بساطة، لا تُعبَدُ شجرة أو حجرة مقدّستين حرفيًا «لذاتهما» أو بناء على مكوّنهما المادي، بل تعبدان لأنهما المحلّ الذي تجلّى فيه **«الآخر المطلق»**. ولأنّ المفارقة التي تفيد أن شيئًا ما يُحيل في الوقت نفسه على ذاته ويفصح عن وجود **«الآخر المطلق»** هي مكوّن جوهري في طبيعة التجربة الدِّينيَّة نفسها، نجد هذه التجربة تلجأ لزومًا إلى التعبير الرمزي.

ومن بين الدِّراسات الكثيرة التي خصّ بها إلياد الرمزية الدِّينيَّة، يجب أن نحتفظ على وجه الخصوص بكشفه عن **البعد الكوسمولوجي** dimension cosmique الذي يحيط بالرموز الدِّينيَّة الأساسية. فهي مثال باهر يشهد على ما يهمّه بالدرجة الأولى: أي قدرة الرمز على تحقيق استمرارية جدلية المقدّس، وهي ما يفصح عنه المبدأ الآتي: «**كلّ ما لا يُقَدَّسُ مباشرة بفضل تجلّي المقدّس، يصبح مقدسًا بفضل مشاركته في رمز**» (T, 374). وإذا كان الرمز الدِّيني في غالب الأحيان «يحلّ محلّ» تجلّي المقدّس ويُعَدُّ استمرارية له بفعل الحفاظ على حيّز لاستقبال المقدّس (إذ تُحيلنا التمائم التي تمثّل الهلال مباشرة على المقدّس القمري)، فقد يتحوّل هو نفسُه إلى تجلٍّ للمقدّس، بفضل الكشف عن واقع مقدّس لا يستطيع التجلّي بصورة أخرى (T, 375): هذه هي حالة الركن الذي يستحضر **محور العالم** *axis mundi* نفسه.

وقد تتعرّض الرموز الدِّينيَّة للذبول، شأنها في ذلك شأن الأساطير، حالما اختفت عن الأنظار، صِلتها بالأسطورة المؤسسة؛ ثُمَّ إنّ تلك الرموز لا تحمل مناعة تقيها عثرة النكوص إلى «السلوك الصبياني». لكننا سنخطئ إذا عزونا هذا السلوك الصبياني إلى وجود «عقلية بدائية» نفترض أنها تحمل هذه الصفة بحقٍّ. ويُناقِضُ إلياد هذه الأطروحة الشائعة بدفاعه عن فكرة أن المجتمعات تعرف تعايش رمزية متناغمة ورمزية متصابية (infantilisé)، سواء أكانت مجتمعات «بدائية» أم مجتمعات «متطوّرة»، (T, 373). ولا تقلّ تلك الأشكال المعاصرة من التمائم التي تزيّن السيارات الحديثة صبيانيةً عن الأوثان الطبيعية التي يعبدها البدائيون.

البحث عن هيرمينوطيقا خلّاقة ومغيّرة.

عادة ما يرتبط مصطلح «ظاهراتية»، في كتابات إليـاد (ونجده ينعتها أحيانًا بنعت الظاهراتية «التكوينية»)، بمصطلح «هيرمينوطيقا». وعلينا أن نفحص هذا الترابط فحصًا دقيقًا، بدلًا من أن نَعُدَّهُ ترابطًا بديهيًا. فسيتبيَّنُ لنا آنذاك أن البواعث التي يقدّمها من أجل أن يُسَوِّغ مشروع تطوير «هيرمينوطيقا المعطيات الدِّينيَّة» (NO, 18) تنتمي إلى مستويات مختلفة.

1. والباعث الأول (الذي سيؤدّي دورًا هائلًا في أعمال بول ريكور المعاصرة لمقالته **رمزية الشرّ** *La Symbolique du mal*)، هو المنزلة الرمزية التي تفصح عنها تجلّيات المقدّس، وهي منزلة تسبق التأمّل الفكري. ويتعذّر علينا فهم الرموز والأساطير مباشرة، فهي تتطلّب بعكس ذلك تأويلًا مناسبًا. وتستدعي التجربة الأصلية الخاصة بالمقدّس توسط الرمز والأسطورة، أي إنها تستدعي توسّط أدوات تعبيرية تؤدّي لا محالة إلى تحيّر **الكوجيتو** الفلسفي. والرهان الهيرمينوطيقي الذي يرفعه إليـاد، هو المراهنة على أن هذا التنوّع لا يشكّل حجر عثرة أمام الفهم، بل يمثّل الشرط الحقيقي الذي يقوم عليه. إذ «لم يَصِلْ إلينا العالم الذهني المنتمي إلى العوالم البائدة وصولًا جدليًا داخل المعتقدات البيّنة للأفراد، بل ظلّ محفوظًا داخل الأساطير والرموز والأعراف التي تسمح بتعرّف معناها الأصلي بوضوح، بالرَّغْم من كلّ عوامل التلاشي» (T, 22-23). ولا توجد طريق تُطلعنا في وقت قياسي على الدلالة الأصلية للظواهر التي تشكّل المجال الدِّيني غير الطريق التي تمر عبر توسط الرموز والأساطير. وعندما يجازف **الكوجيتو** الفلسفي بالسير فوق هذه الأرضية، يصبح ملزمًا بالتحوّل إلى «**كوجيتو جريح**»!

2. وإذا جاز لنا الحديث عن هيرمينوطيقا كلما واجهنا مشكلة الدور (relation circulaire) التي نجدها في علاقة الكلّ بالجزء، فإن التصوّر الذي كوّنه إليـاد عن الرؤية الدِّينيَّة للعالم يضعنا أمام «دور هيرمينوطيقي» **فريد في جنسه**[*].

(*) يوجد فرق بين الدور المنطقي والدور الهيرمينوطيقي. إذ ينتج الدور الأول استدلالًا فاسدًا لأنه يصادر المطلوب، أما الدور الهيرمينوطيقي فهو مُنتج، لأنه ينتقل من فهم الأجزاء إلى فهم الكل، كما لا يمكن فهم الأجزاء إلّا من خلال فهم الغاية التي يتجه إليها الكلّ. وما يُعَدُّ مغالطة من الناحية المنطقية، يُعَدُّ إحدى آليات الفهم في الهيرمينوطيقا. [المترجم]

ولا يجوز لنا عَدُّ الدِّين ركامًا من الوقائع غير المتجانسة؛ بل يدور الدِّين حول محور المركز؛ دون أن يظهر المركز كذلك للعيان (NO, 34). ومهمّة المؤوّل هي أن يُميطَ اللثام عن الصِّلة التي بين المظاهر التي في هامش الظاهرة والمركز، متسائلًا عن الدرجة التي تظلّ فيها بعض سِمات الفولكلور الدِّيني، (مثل تقليد الملوك الثلاثة القادمين من الشرق لتعظيم المسيح)، في كلّ الأحوال، تعبيرًا عن خاصية التديّن في المسيحية، حيث يحتلّ يسوع المسيح موقع المركز. وعلى مؤرّخ الديانات أن يصبح قادرًا على تمييز الأساطير الكبرى التي تؤسّس «التاريخ المقدّس»، بالمعنى الحرفي، لدى قبيلة أو جماعة دينية وبين الأساطير الثانوية الموجودة على نحوٍ أو آخر على الهامش (NO, 154). وهذا ما يقود إلياد إلى تأكيد الطابع المركزي والنموذجي الذي تحمله الأساطير المتصلة بخلق الكوسموس، بالقياس إلى سائر الأساطير.

3. ويصيب عمل التأويل هذا، وهو عمل ضروري من أجل إماطة اللثام عن الدلالة الأصلية التي يحتملها الظاهر، أنماطًا مخصوصة من **الوجود ـ إلى ـ العالم** (NO, 34)، وهو ما يسير جنبًا إلى جنب مع **تعدّد أنماط الوجود**. وليس هذا التأويل هو الواقع الوحيد الباقي أمام المؤرّخ العاكف على دراسة الوثائق الدِّينيَّة. إذ يظهر تاريخ الديانات نفسه في جزء كبير منه بصفته تاريخ أشكال الخفض من شأن المقدّس أو إعادة الاعتبار إليه، بمعنى أنه تاريخ التأويلات المتوالية لتجلّيات المقدّس المؤسسة. وليست تجارب المقدّس الابتدائية ضيقة الأفق ولا هي أحادية الجانب في قيمتها، إذ إنّها قادرة على الاندماج داخل سياقات ثقافية وتاريخية متباينة، وكذلك يمكن استئناف العمل بها على واجهات مختلفة في التفكير. ومن يؤمن بتفرّد المسيحية التي تدور حول محور يسوع المسيح، ليس ملزمًا أن ينغلق داخل البديل العنيف الذي يخيّرنا بين أحد أمرين: إمّا الديانة التي لن تمثّل آنذاك إلّا شاهدًا بسيطًا على مقولة النموذج الأصلي archétype الكونية، وإمّا «الإيمان» الذي يتجاوز مستوى البشر، إلى الدرجة التي يتحوّل معها إلى عقيدة «لا إنسانية»، بمعنى أنّه يخرج كُلّيًا عن قبضة المقولات المعتادة التي تَصْدُقُ على الإنسان المتدين.

5. وفي النهاية، تظلّ ثَمّةَ مشكلة هيرمينوطيقية ضخمة: فما القراءة التي يجب تبنّيها لظاهرة العلمنة sécularisation، أي قراءة وضع الدِّين في عالم لم

يعد يتبنّى القيم الدّينيّة في تفسير العالم؟ هل العودة إلى جدلية المقدّس والدنيوي، وهي الجدلية التي تؤسّس الإبدال الكبير الذي تفرّغ لفهم التاريخ الدّيني للإنسانية، ضرورية لفهم ظهور مجتمع يبدو أنه استقر استقرارًا لا رجعة فيه داخل حياة دنيوية لم تعد تحتاج إلى الإحالة على المقدّس، ولو على نحوٍ سلبيٍّ؟ ولا يكفّ إلياد عن التذكير في هذا المقام بأن «الإنسان الدنيوي سليل الإنسان المتديّن ولا يستطيع التنكّر لتاريخه الشخصي، أي لا يستطيع محو سلوكات أسلافه المتديّنين الذين نحتوا صورته على النحو الذي توجد عليه اليوم» (SP, 177). لذا، يشكّك في القدرة على التحرّر الكامل من المقدّس (NO, 13)، دون أن يقبل «التكهّن مع ذلك بأشكال التعبير التي قد تتخذها تجربة المقدّس في صورتها المستقبلية الممكنة» (NO, 12).

وهذه مراهنة كشفية pari heuristique لا علاقة لها بأطروحة استمرارية المقدّس أو ظهوره مرّةً أخرى. ويضاف إلى ذلك التفكير في «الدور الثقافي الذي قد يؤدّيه مؤرّخ الديانات داخل مجتمع لا يتجاوز الحياة الدنيا» (NO, 14). ويقودنا ذلك إلى جانب من أهم الجوانب أصالة في الهيرمينوطيقا النسقية الخاصة بالمقدّس وبصور تجلّيه التاريخي، وهي الهيرمينوطيقا التي نذر إلياد نفسه لتأسيسها، ولكن هذا الجانب قد يكون كذلك أكثر الجوانب إثارةً للّبس وقد يفصح عن مفارقات منطقية.

6. ويميط إلياد اللثام عن هواجسه الفلسفية شيئًا فشيئًا في كتاباته الأخيرة، بل يكشف عن الانشغالات الميتافيزيقية المُضَمَّنة في أبحاثه. وقد قاده ذلك إلى توضيح رهاناتها الخاصة بفلسفة الدِّين وبالهيرمينوطيقا العامة بشأن الثقافة. ومن يقرأ كتابات هذه المرحلة قراءة فاحصة، فسيكتشف أنها تضمر شعورًا كبيرًا بالحسرة: الحسرة على انعدام تأثير تاريخ الديانات في الثقافة المعاصرة. «أفيعودُ القول الفصل إلى التواضع الزاهد الذي يعرب عنه مؤرخ الديانات تجاه مادته» (NO, 107)، وهو التواضع الذي يفرض عليه النزول إلى جحيم الوقائع؟ إنَّ تاريخ الديانات ليس سوى «متحف الإحاثيات والأطلال وأزهار الميرابيليس *mirabilia* البائدة» أم إنّه ينقل «رسائل» تنتظر من «يفكّ رموزها ويفهمها» (NO, 10)؟ ويدور قسم كبير من تأمّلات إلياد حول هذا البديل، وهي تأمّلات تتعلّق بإسهام تاريخ الديانات في ظهور مذهب إنساني جديد.

وقد دافع إلياد عن الفكرة التي تفيد أن ظاهراتية الدِّين وتاريخ الأديان يمثّلان جزءًا أساسيًا من «نسبة محدودة من التخصّصات الإنسانية التي تُعَدُّ في الوقت نفسه دراسات تمهيدية وتقنيات روحية» (NO, 10)، في الوقت نفسه الذي سعى فيه غادامير جاهدًا في تقديمه العامّ لكتاب **الحقيقة والمنهج** إلى إبراز أن **العلوم الإنسانية** *Geisteswissen Schafter* (أو علوم الروح بتعبيره) لا تستمدّ مشروعيتها من منزلتها المعرفية والمنهجيَّة، بل من واقع أنها تستمر في استعمال بعض المفاهيم الأساسية المنتمية إلى تراث النزعة الإنسانية.

ويرى إلياد أنه يجب عدم ائتمان الفلاسفة وحدهم على الهيرمينوطيقا التي نفتقر إليها اليوم في الظروف التي نعرفها بشأن حوار الثقافات والديانات. ثُمَّ إنّ هذه الهيرمينوطيقا ليست كذلك مجرّد تطبيق خاص للهيرمينوطيقا العامة، وإلّا عارَضَ ذلك الأطروحة التي تفيد أن «**الإنسان المتديّن** يمثّل 'الإنسان الكامل'» (NO, 30). وكما هو الشأن في الأعمال الفنية، علينا كذلك تأويل الديانات وفهمها انطلاقًا من مرجعيتها الخاصة بها (NO, 26).

7. وتحظى الهيرمينوطيقا التي يقصدها إلياد بصفتين: صفة **الشمولية** (NO, 122) وصفة **الخلق** في الوقت نفسه. فالهيرمينوطيقا شاملة ما دامت «مطالبة بفكّ رموز كلّ أشكال اتصال الإنسان بالمقدّس وتوضيحها، من حقبة ما قبل التاريخ إلى اليوم» (NO, 125). وستصبح الهيرمينوطيقا **خلّاقة** ما لم تنس أن الوقائع الدِّينيَّة، بحكم طبيعتها نفسها، «تشكّل مادة قد تلزمنا التفكير فيها، والتفكير فيها بطريقة خلّاقة، كما فعل ذلك كلٌّ من مونتيسكيو وفولتير وهيردر وهيغل، بعدما عكفوا على التفكير في المؤسسات الإنسانية وفي تاريخها» (NO, 128). ومن نافلة القول التذكير بأن الرهان نفسه يشكّل خلفية مشروع فلسفة الدِّين نفسها، كما أُشيرَ إلى ذلك في التقديم العام لهذا الكتاب.

وهذا الرهان المتعلّق بخاصّية الإبداع الثقافيّ التي تفصح عنها ظاهراتية الدِّين وتاريخ الأديان رهان جسور، إن لم يكن طوباويًا. فهو رهان جسور أولًا بحكم الشرط الذي يضعه: «تاريخ الأديان مضطر إلى تكليل مساره بأعمال إبداعية، دون الاكتفاء بالدّراسات الأكاديمية المتخصّصة» (NO, 129). ويسوق إلياد مثال يعقوب بوركهارد (Jakob Burckhardt) ودراسته لثقافة عصر النهضة

بإيطاليا (NO, 131). وربما كان حلمه الدفين هو أن يحقّق في العلوم الدِّينيَّة ما حقّقه بوركهارد في تخصّصه، وربما كان حلمه هو أن يتفوّق عليه. ولا يحق لنا عَدّ الهيرمينوطيقا التي ينتصر لها «خلّاقة» ما لم تَسْعَ إلى «تغيير الإنسان»، أي ما لم تقتصر على تلقين معارف تتصل «بالإنسان المتديّن»، بل سَعَتْ إلى إبداع قيم ثقافية غير مسبوقة.

فهذه الهيرمينوطيقا مهيّأة سلفًا لفتح آفاق واعدة أمام الفلسفة الغربية والإبداع الفني، وهي الهيرمينوطيقا التي أراد إلياد أن ينتزع الاعتراف بأنها «طريق معبّدة أمام تاريخ الأديان» (NO, 132). وهي وحدها قادرة على تحرير الفلسفة من التمركز في الذات الذي يتجسّد في تراثها نفسه، وعلى مساعدتها على الارتقاء إلى كونية الثقافات. ومن النتائج المنهجيَّة المهمّة التي يستخلصها من ذلك رفض مبدإ تقسيم العمل الذي يفيد أن الفلاسفة هم الذين يضطلعون بمهمّة وضع أركان الهيرمينوطيقا العامة التي لن تكون هيرمينوطيقا الوثائق الدِّينيَّة بالقياس إليها غير إقليم محدود. ويعتقد إلياد أن مؤرخ الأديان، في جميع الأحوال، أكثر تأهيلًا من غيره لتأويل الوثائق الدِّينيَّة، بحكم ألفته «العوالمَ الروحية المغمورة أو أصبحت صعبة المنال» (NO, 134)، بحكم أنه هو الوحيد القادر على حسن «تقدير مستوى التعقد الدلالي الوارد في الوثائق الدِّينيَّة» (NO, 133).

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Techniques du yoga, Paris, Gallimard, 1948 ; *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949, 2. éd. 1969 ; *Traité d'hisoire des religions*, Paris, Payot, 1949, 2. éd. 1975 (abrégé T.) ; *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951 (Abrégé : C) ; *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magique- religieux*, Paris, Gallimard, 1952 (abrégé : IS) ; *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1954 ; *Forgerons et alchimistes*, Paris, Payot, 1956 ; *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957 ; *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, Gallimard, 1959 ; *Patanjali et le yoga*, Paris, éd. du Seuil, 1962 ; *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963 ; *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 1965 (abrégé : SP) ; *The Quest. Meaning and History in Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 1969, éd. fr.: *La Nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1971 (abrégé : NO).

لائحة المراجع.

- ALLEN, Douglas, *Structures and Creativity in Religion : Mircea Eliade's Phenomenology and New Direction.* La Haye, Mouton, 1977.

——. *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Paris, Payot, 1982.

- ALTIZER, Thomas, J.J., *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphie, The Westminster Press, 1963.
- BARBOSA, DA SILVA, Antunio, *The Phenomenology of Religion as a philosophical Problem. An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology of Religion, in general, and of M. Eliade's Phenomenological Approach, in particular*, Lund, Gleerup, 1982.
- BASTIDE, Roger, *Le Sacré sauvage et autres essais*, Paris, Stock, é. éd. 1997.
- BELTING, Hans, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, Munich, C. H. Beck, 5. éd. 2000.
- *CAHIERS DE L'HERNE*, n. 33: *Mircea Eliade*, Paris, l'Herne, 1978.
- CALLOIS, Roger, *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, 1939.
- DOUGLAS, mary, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, trad. A. Guérin, Paris, La Découverte, 2. éd. 1992.
- ELAS, Ch. *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze*, Munich, kaiser, 1975.
- HESSEN, Johannes, *Die Werte des Heiligen*, Regensburg, Pustet 2. éd. 1951.
- JAMES, George, Alfred, *Interpreting Religion. The Phenomenological Approaches of Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus Van der Leeuw*, Washington, D. C., Catholic University of America Press, 1995.
- LONG, C.H., *Significations, Signs, Symboles, and Images in the Interpretation of Religion*, Philadelphie, Fortress Press, 1986.
- MARINO, Adriano, *L'Herméneutique de Mircea Eliade*, trad. J. Gouillard, Paris, Gallimard, 1981.
- MENSCHING, Gustav, *Das Heilige im Leben*, Tübingen, Mohr, 1925.

——. *Die Religionen und die Welt*, Bonn, Rohrscheid, 1979.

- MESLIN, Michel, *L'Expérience humaine du divin. Fondement d'une anthropologie religieuse*, Paris, éd. du Cerf, 1990.
- MESLIN, MICHEL, PETTAZZONI, R., *L'histoire des religions a-t-elle un sens ?*, Paris, éd. du Cerf, 1994.
- PETTERSON, O. et AKERBERG, H., *Interpreting Religious Phenomena. Studies with Reference to the phenomenology of Religion*, Stockholm, Almquist and Witsell & Highlands NY, Humanities Press, 1981.

أسئلة

بالرَّغْم من أن كُلًّا من الكتّاب الأربعة الذين تناولَتْهُم دراسَتُنا آنفًا يدافع عن تصوُّر شخصي للصِّلات التي بين علم الأديان (أو تاريخ الأديان) والظاهراتية، توجد بينهم صلة قرابة قوية جدًّا، بما يسمح بتعميم الأسئلة النقدية التي قد نوجهها إلى كلٍّ *mutatis mutandis* منهم، على الباقينَ. وعليه اخترت ضمّ هذه الأسئلة في نهاية الفصل.

1. فلنبتدئ أولًا بالتعبير عن استغراب: كيف نفسّر أن جيل التلامذة المباشرين لسودربلوم وأوتو، الذين اضطلعوا بإنجاز «هذه الظاهراتية الواقعية» التي اكتفى ماكس شيلر بتقديم معالم برنامجها العام، لم يستطع إنشاء مدرسة، ما عدا بعض الحالات الخاصة؟ قد نُحيل ربما على التراجع العام الذي شهدته الظاهراتية منذ منتصف الستِّينيّات، وهو التراجع الذي عَدَّهُ البعض علامة على إخفاق إبدال العقلانية الذي يظلّ بدرجة كبيرة عالة على الميتافيزيقا وعلى «التمركز على العقل».

وبإزاء ذلك، يؤكّد بعضهم التأثير الذي أحدثه هؤلاء المفكّرون في يونغ (C. G. Jung) وأتباعه، أو مؤرّخي الأديان مثل هاينريش تسيمر (Heinrich Zimmer) وكارل كيرينيي (Karl Kerényi) وجوزف كامبل (Joseph Campbell) وهنري كوربان (Henry Corbin). ويبدو أنه من الصعب عليّ أن أستكين إلى افتراض يفيد أنّ هؤلاء يمثّلون آخر بقايا سلالة المذهب الظاهراتي الذي بدأ يفقد بريقه. وإذا كان الواقع يشهد أن الأفق الذي ارتادوه قد شهد انسدادًا، فَمَرَدُّ هذا الأفق المسدود إلى محدودية تصوّرهم للظاهراتيَّة الذي يفضّل المقاربة المقارنة والدِّراسة النمطية. ولأنّ أسماء هؤلاء لم ترد لا في موسوعة الظاهراتية *Encyclopaedia of Phenomenology* المنشورة سنة 1997 ولا في معجم الفلسفة والدِّين *Dictionary of Philosophy and Religion* المنشور سنة 1994، فإن ذلك يزرع بذور الشكّ في مشروعهم، كما لو كانوا من المستقلّين (frances-tireurs) الذين يندّون عن أيّ تصنيف.

2. ولا يكفّ هؤلاء المؤلّفون عن التذكير بتصريح مولر (F. M. Müller) في رسالته إلى رينان التي جاءَ فيها: قبل الإقدام على المقارنة، علينا أن نعلم ماذا نقارن، إذا شئنا تسويغ العودة إلى الوصف الأيدوسي. لذا، يصعب عليّ

اتهامهم باختيار الحلول السهلة المتمثّلة في المقارنة[26]. وإذا كانت مقاربتهم تنمّ على ضعف نظري، فذلك يرجع إلى المكانة التي يحظى بها التصنيف النمطي typologie لديهم. ويمكن مقارنة مظاهر الضعف في المقاربة النمطية بنظرية الطباع في السيكولوجيا الفردية. فكما أن المختص في الطباع يسعى إلى تحديد «اللون الأساس» لفرد ما (جان بول)، مع أنه يعلم علم اليقين أننا لا نعثر أبدًا على الحالة الصافية لهذا اللون في الواقع الخارجي، كذلك يسعى المختص في ظاهراتية الدِّين إلى الكشف عن «اللون الأساس» الذي يميّز كلّ ديانة.

3. فهل علينا الاعتراض على المنهجيَّة المقارنة والتنميطية بالقول إنها تستسلم لسحر الغواية الظاهراتية التي تسقط نفسها على الظواهر إلى درجة الشطط؟ فنجد المسحة الموسوعية التي تطبع مشروع **ظاهراتية الدِّين** لدى فان دير لوف تكشف بسهولة عن نقطة ضعف تُسَوِّغُ اتهامها بتهمة التعدّد polymathie. ومن المهمّ كذلك، وهذا أمر لا يقلّ أهمية، الانتباه إلى الموقف الصريح الذي يفتتح به الكاتب نفسه الفقرة 101 التي يعالج فيها ديانة الحبّ. فبالرَّغْم من أن الوصف الظاهراتي يحترم الحدود التي يفرضها التعليق épochè، لا ينبغي التسوية بين ذلك الوصف وادّعاء غياب «الأحكام المسبقة» تمامًا. ولا يعني الأمر أن هذه الغاية المثلى بعيدة المنال فقط، بل يعني فضلًا عن ذلك أنها تنقلب عليه أيضًا، ما دامت تَحول بينه وبين التفرّغ الكامل للبحث الذي يضطلع به. ويؤكّد فان دير لوف، بنبرة لا تخلو من سخرية، أنّ كلّ من يدّعي التحرّر نهائيًا من كلّ «الأحكام المسبقة» في الموضوع، ينطلق عامة «من تصوّر للدِّين لا يخلو من أن يعود إمّا إلى المسيحية الليبرالية المعروفة داخل أوروبا الغربية، وإمّا إلى التديّن الروحاني déisme الذي بلوره **فكر الأنوار**، وإمّا أن يستند بإزاء ذلك إلى الواحدية الطبيعية monisme» (RM, 737; 629). وعلى من يعمد إلى المقارنة ألّا يُغفِلُ أن الأديان ليست مجرّد مأدبة غنية ومجهّزة بكلّ ما لذّ وطاب، ننتقي منها ما نشاء من الأطعمة. وتجوز المقارنة لا محالة من الزاوية الخاصة التي يتخذها تجاه الحياة. فالصعوبة الحقيقية التي تظهر آنذاك هي معرفة الوقت الذي يتحوّل فيه هذا الدور المنطقي المفرغ في الظاهر إلى دور هيرمينوطيقي واعد.

(26) ارجع إلى كتاب مارسيل ديتيين للاطلاع على رأيه في صعوبات الدراسات المقارنة:
Marcel DÉTIENNE, *Comparer l'incomparable*, Paris, Éd. du Seuil, 2000.

4. وقد خلقت أطروحات إلياد، كما كان متوقعًا، انطباعًا سلبيًا يكاد يتهمه بتكريس التشكيك المحافظ في جدوى التقدّم والصراع من أجل الانعتاق والحرية. والأمر مفروغٌ منه سلفًا عن تلميذ بلوخ: فنحن أمام فكر طوباوي كلّيًا، شبيه بفكر يونغ (C. G. Jung)، يقوم على محاباة الظلامية والحنين إلى الماضي وعلى تكريس كلّ أشكال تجديد القديم والعودة إلى الأسلاف. ولا شكّ في رجحان كفة الاقتناع بأن «الإنسان المتديّن يريد احتلال مركز الكوسموس داخل فضاء منظّم وطاهر وآمن يعزله عن الفوضى»، ولا مراء في رجحان «كفة الاقتناع بإمكان مرور طريق الخلاص عبر الفيافي والقفار». ويؤدّي المسَوِّغ نفسه إلى رجحان كفة العودة إلى **ذلك الزمان** *illud tempus* في الأعياد والاحتفالات الثقافية المخلّدة بإزاء كفة الخروج إلى المنفى في اتجاه أرض لم تكن يومًا ما مسقط الرأس[27].

وعندما يذهب إلياد إلى وجوب قبول هذه التحفّظات عن طيب خاطر (NO, 140)، يكشف بوضوح عن روح ليبرالية كبيرة. وقد يعرب كذلك عن روح تسامح عالية، ما دام يعتقد أنه يمتلك الأسلحة اللازمة للدفاع عن الذات. ويمدّه تاريخ الأديان بمُسَوِّغاتٍ لا حصر لها لدعم أطروحته التي تفيد أن رمزية الجنة المفقودة والأرض الموعودة الواردة لدى أنبياء نهاية القرون والألفيات وفي كلّ صور الطوباوية، لا تتعارضان فيما بينهما، بخلاف ما قد نتخيّله أوّل وهلة، كما يبرز ذلك في مثال البحث عن الجنة المفقودة لدى هنود الكاراني، سعيًا إلى بلوغ **«أرض ـ لا ـ شرّ ـ فيها»** (NO, 217)، وفي مثال الأساطير المؤسّسة لاستعمار الولايات المتحدة الأميركية.

5. ونضيف إلى ذلك تحذيرًا محمودًا من الكليشهات الموروثة من نقد الدِّين لدى كلٍّ من فويرباخ وماركس. ولا نجد «أفيون الشعوب» حيث بحثنا عنه، ما دامت الغالبية العظمى من الديانات التاريخية ترى أن «الحياة الدِّينيَّة تقوم أساسا على استنهاض عزيمة تضامن الإنسان مع الحياة والطبيعة» (NO, 136). ولا يسعى المفكّرون الكبار الذين يعكفون على فضح الخرافات والتنديد بها في الواقع إلّا إلى اقتحام أبواب مفتوحة على مصراعيها، عندما يزعمون أن منجزات **الإنسان المتديّن** ثمرة إسقاطات اللّاشعور، أو أنها ليست سوى ستائر أيديولوجيَّة

---

(27) Carsten COLPE (éd.), *Die Diskussion um das Heilige*, p.XX-XXI.

انتصبت لدواعٍ اجتماعية واقتصادية وسياسية، أي أن تلك المنتوجات، بكلّ بساطة، لا تتعالى على واقعها التاريخي الذي تنتسب إليه. وعلينا أن نفضح خرافة الوهم المتعالي التي تسرّبت إلى مشاريع تعرية الخرافة démystification، وهي مشاريع تزعم أن سبب ظهور الظاهرة وصيرورة تكوينها كافيان لتحديد معنى الظاهرة.

6. وبالهدوء والثبات نفسيْهما، واجه إلياد اعتراضات علماء اللاهوت الذين يقعون في تخوم ديتريش بونهوفر (Dietrich Bonhoeffer)، بعد أن اتهموه بالحثّ على ممارسة التلفيق وبالتشجيع على التعامل مع الدِّين تعامل الهواة وبالتشكيك في التوحيد الذي يدعو إليه الوحي اليهودي المسيحي. وبالرَّغْم من أننا نجد ما يشهد بأن أبسط أشكال تجلّي المقدّس hiérophanie وأخطر أشكال تجلّي الألوهية théophanie رعبًا يحتكمان إلى جدلية المقدّس نفسها، لا يعني ذلك وجوب عَدّ التاريخ الدِّيني كما لو كان خطًّا متصل الحلقات في اتساق كامل. بل يحمل التاريخ الدِّيني في الواقع بصمات مبدإ رئيس، هو مبدأ الانفصال: أي قدرة المقدّس على التزام حدودٍ معيّنة على وَفْق درجات وجهات مختلفة.

7. وهكذا، يبدو يسوع المسيح في صورة «تجلٍّ كامل للمقدّس». إذ يجسّد بلوغ التحديد الذاتي للمقدّس أعلى مستويات حدّته: «تجسّد اليهودية ـ المسيحية من منظور تاريخ الأديان ذروة تجلّي المقدّس: تحوّل الحدث التاريخي إلى تجلّي المقدّس» (T, 223). «التجسّد قمّة هذا التجلّي». «الحدث التاريخي الذي يقوم وجود المسيح عليه هو التجلّي الكامل للمقدّس» (SP, 224). وإذا كانت عبارة «الاقتداء بيسوع المسيح» تحمل دلالة دينية، فهي تعني أن المسيحيين السائرين على درب المسيح ملزمون هم أيضًا «أن ينقذوا التاريخ»، أي أنهم ملزمون أن يؤوّلوا رموز التاريخ، في أبسط أشكال ظهوره داخل الحياة اليومية المعتادة، بصفته «تاريخ الخلاص» (SP, 225).

8. ولا يستطيع الفيلسوف الحفاظ على موقف اللّامبالاة تجاه أطروحة إلياد التي تفيد أن «الهيرمينوطيقا التاريخية والدِّينيَّة قد تحفّز الفكر الفلسفي وتُغنيه وتجدّده» (NO, 135). ونستطيع قراءة القسم الثالث من كتاب بول ريكور في التأويل *De l'interprétation*، كما سنرى ذلك لاحقًا، بصفته محاولة لتحقيق

الحلم الذي راود إلياد، وهو حلم أن يرى الفلاسفة وهم يبلورون «صورة جديدة ظاهراتية الروح *phénoménologie de l'esprit*، مع احترام كلّ ما يستطيع تاريخ الأديان أن يكشف لنا عنه» (NO, 135).

9. إن المراهنة على خاصّية الإبداع الثقافي في تاريخ الأديان تطرح لا محالة عددًا كبيرًا من المشكلات، عندما تحتكم المراهنة إلى الاقتناع بأن كلّ تفسير تاريخيّ - دينيّ حقيقيّ للنصوص الدِّينيَّة مطالب بتحفيز الفنّانين والكتّاب والنقّاد (NO, 137)، وبأن «هدف تاريخ الأديان في آخر المطاف هو الإبداع الثقافي وتغيير الإنسان» (NO, 141). ولا تتعلّق هذه المشكلات بالمبدإ الذي تقوم عليه الهيرمينوطيقا التي تسعى إلى الخلق، بقدر ما تتعلّق بتطبيقها العملي. ويؤكّد إلياد نفسه أن المماثلة التي قد نوجدها بين الحنين إلى «الكلّية الأوّلية» «totalité primordiale» التي تميّز السورياليين و«إعادة البناء» الدورية للعالم التي نشهدها في بعض الطقوس الدِّينيَّة، لا تعني أننا أمام «ظواهر متماثلة» (NO, 139). وليس من نافلة القول التذكير بأن الإنتاج الذي نشره إلياد يتضمّن روايتين تحملان عنوانين مثيرين: ليلة بنغالي *La nuit bengali* والغابة المحرّمة *La Forêt interdite*.

10. وتزداد المعضلة صعوبة عندما ننتبه إلى الصفة الثانية التي تميّز الهيرمينوطيقا التي يضعها إلياد نصب عينيه. إذ لا تسعى الهيرمينوطيقا إلى ابتكار قيم ثقافية جديدة فقط، بل تريد أن تكون «أداة تغيير» أي إنّها تروم التحوّل إلى «تقنية روحية قادرة على تعديل نوع الوجود بعينه» (NO, 131).

أليس هذا تعجيزًا؟ ألا يوجد خطر الخلط بين مستويين يجب الحفاظ على الانفصال القائم بينهما: مستوى العقلانية العلمية ومستوى التقنية الروحية؟ ولا تغيب هذه المحاذير عن ذهن إلياد (وهي مَحاذير على مفسّري الكتاب المقدّس مواجهتها هم أيضًا)، كما يظهر ذلك من الملحوظة التي تفيد أن «أغلب مؤرخي الأديان يتحفّظون تجاه الرسالات التي تتضمّنها وثائقهم»، إلى درجة «الكفّ عن حَمل العوالم الروحية التي يدرسونها على محمل الجدّ» (NO, 132). لكنه يستنتج من ذلك أنه لا يكفي تذكير المؤرخ بأنه لا يكفّ عن اللعب بالنار على الدوام. ويرى إلياد أن تاريخ الأديان يمكّننا مرّةً أخرى من أن نستدفئ بنار «العوسج

الملتهب»، ومن أن نضيء حياتنا ونساعد أنفسنا على تخطّي العقبات التي هي أشدّ خطرًا، دون أن نفقد حياتنا.

11. لقد رأينا أن معالم التوجّه «الهيرمينوطيقي» لظاهراتية الدِّين، ابتداء بهايلر وانتهاء بإلياد، ومرورًا بِـ فاخ وفان دير لوف، قد ازدادت وضوحًا أكثر فأكثر. والدِّين الذي يَدين به هؤلاء الكتاب لديلتاي مهم كذلك، إن لم يكن أكثر أهمية من دينهم لِهوسرل. وبناء على ذلك، يجوز لنا التساؤل: هل مهَّدت بداية الستّينيّات سلفًا لضرورة ظهور نموذج إبدالي يحمل طابعًا هيرمينوطيقيًّا صريحًا أكثر بشأن العقل، وهي المدّة التي كانت تمثّل العصر الذهبي الثاني في الفلسفة الهيرمينوطيقية.

وتوجد قرابة فكرية يتشاطر بموجبها الكتّاب الأربعة صفة مشتركة نُفَضِّلُ أن نطلق عليها عبارة «المذهب الإنساني الهيرمينوطيقي». وقد كانوا لا يزالون على علم بأن مصطلح «الفهم» لا يرمز إلى مشكلة معرفية فقط، أو إلى أسلوب وجود، كما سيذكّرنا هايدغر وغادامير باستمرار بذلك، بل يكشف أيضًا عن رسالة أخلاقية. بهذا المعنى، يمثّل هؤلاء الكتاب آخر ورثة المذهب الإنساني الذي تبنّاه هومبولدت. وإذا كان هومبولدت، كما بيّنتُ آنفًا، يحتل موقع الصدارة في إعادة البناء التي اضطلع بها فاخ للنظريات الهيرمينوطيقية المنتمية إلى القرن التاسع عشر، فسبب ذلك هو أن الهاجس الأخلاقي العميق كان يحرّك تأمّلات هومبولدت بشأن فعل الفهم. والدِّراسة اللامعة التي كتبها فاخ عن العلاقات بين الالتزام الدِّيني والتسامح شهادة دامغة على الروح التي كانت تدبّ في جسد هذا المذهب الإنساني.

وبعد تخلّي فاخ لحظة عن الموقف المتجرّد الذي يتبنّاه مؤرخ الهيرمينوطيقا، يتساءل عن تصوُّر الفهم لدى هومبولدت «بصفته تمثّل الغريب»: ألا يبالغ في تقدير إيجابيات الفهم، مع التستّر على الأخطار التي نواجهها كلما أسلمنا قيادنا للرغبة في فهم كلّ شيء (V, 232). وهذه هي المؤاخذة نفسها التي قد يوجّهها القارئ المعاصر إلى الكتّاب الأربعة الذين قدّمناهم. لكن الكرم الهيرمينوطيقي، أو بالأحرى «الإنصاف الهيرمينوطيقي» ببساطة، يتطلب منّا إنصاف هؤلاء «الآخرين المثقفين» tiers instruits الذين كانوا يَعونَ أنَّهم، كما

يقول فاخ مرّةً أخرى، «ورثة جيل من العلماء والمفكّرين الذين سعوا إلى إغناء معرفتنا إغناءً ما بَعدَهُ إغناءٌ بالديانات المختلفة عن ديانتنا» (TE, XI). وقد يكون من المفيد لنا أن نتساءل: ألا نحتاج في أفق القرن الحادي والعشرين إلى جيل جديد من «الآخرين المثقفين»، بدلًا من أن نَعُدَّهم جنسًا أصبح في طور الانقراض، كما يواجهون خطر الاختفاء القسري في أعقاب المبالغة في التخصّص المستمر الذي تشهده المعارف.

الفصل الخامس

الآفاق الجديدة في الظاهراتية

-ليفيناس، وكريتيان، ولاكوست،
وماريون، وهنري وجانيكو-

يمكن القول إنّ كُتّاب العصر الذهبي لمذاهب ظاهراتية الدِّين الذين درستهم في الفصل السابق (وهو العصر الذي تضمّن أعمال بليكر (C. J Bleeker)، وكورت غولدامر (Kurt Goldammer) ووليم كريستين (William Brede Kristenseb)، وغوستاف منشينغ (Gustav Mensching)، وجيو ويدنغرين (Geo Widengren)، زيادةً على الروّاد الأربعة «التاريخيين») الذين ظهروا بين مستهلّ العشرينيّات ومنتصف الستّينيّات. ويكتفي كلّ هؤلاء الكتّاب بتطبيق «التقنية الظاهراتية» على الظواهر الدِّينيَّة، دون الاكتراث أكثر ممّا ينبغي للافتراضات الفلسفية المتضمّنة في المنهج الظاهراتي. ولم يعد الأمر كذلك مع المحاولات المعاصرة التي سأدرسها في الفصل الحالي.

إذ تستند التأمّلات التي أنصرف إليها إلى خلفية الوصف الذي قدّمتُهُ في الفصل الأول من كتابي **الكوجيتو الهيرمينوطيقي** *Le Cogito herméneutique*[1] لمشهد الظاهراتية الفرنسية في النصف الثاني من القرن العشرين. وسألخّص بإيجازٍ الخيط الناظم الذي يوجّه هذا التحليل، فأقول إن الأمر يتعلّق بمؤلفين لم يكفّوا عن التأمّل في دعوة هوسرل إلى «مساءلة القصدية، بعد ما أصبحت

---

(1) *Le Cogito herméneutique*, Vrin, 2000, p.13-50.

حيّة، من أجل معرفة ما تريد بلوغه بدقّةٍ»[2] *«Die Intentionalität wird befragt, worauf sie eigentlich hinauswill»*.

ويسفر هذا التساؤل عاجلًا أو آجلًا، ما دام تساؤلًا جذريًا بقدر المستطاع، عن فحص نقدي للمبادئ المؤسسة لظاهراتية هوسرل نفسها.

ومن خلال استنطاق بعض الكتّاب المعاصرين، وهم جميعًا كتّاب فرنسيون يعلنون ولاءهم للظاهراتية، دون التخلّي عن مسعى مساءلة الأسس التي تقوم عليها هذه الأخيرة، سأحاول العثور على جواب مقنع عن السؤال الذي سبقت الإشارة إليه في الفصل الأول من هذا القسم، وهو السؤال المتعلّق بمعرفة مدى نجاح ورثة هوسرل فعلًا، ومدى نجاحهم في ولوج الأرض الموعودة لظاهراتية الدِّين، وهي الأرض التي لم تطأها قدم هوسرل، بل اكتفى بالنظر إليها من بعيد، وسيكون هذا السؤال كذلك مناسبة للتثبُّت من مدى صحة تصريح لوي دوبري (Louis Dupré) الوارد في مقالة نشرها سنة 1992، تفيد «أن الوقت قد حانَ لإعادة تقويم ظاهراتية الدِّين»[3].

أمّا ما يتعلّق بخصب هذه الأبحاث في حقل ظاهراتية الدِّين، فسأكتفي في هذه الدِّراسة الميدانية بالمؤلفين الذين يمثّلون هذا الحقل أفضل تمثيل: وهم إمانويل ليڤيناس وجان-لوي كريتيان وجان-إيف لاكوست وميشيل هنري وجان-لوك ماريون. إذ يدافع كلٌّ منهم عن تصوّر أصيل للظاهراتية التي تفضي لدى بعضهم إلى إعادة تأسيس حقيقية لها. وستركّز قراءتي للكتّاب الثلاثة الأوائل على ظاهرة الصلاة، في حين سأُعنى بظاهرة الوحي (ومشكلته) لدى الكاتبين الأخيرين، لأنّ الموضوع يتعلّق بإسهام هؤلاء في ظاهراتية الدِّين. وستتصدّر مواقف هؤلاء المساجلات التي أطلق دومينيك جانيكو (Janicaud) شرارتها في مستهلّ التسعينيّات بشأن 'المنعطف اللاهوتي' الذي شهدته الظاهراتية الفرنسية. وسأختتم مناقشتي للإبدال الظاهراتي بتأويل شخصي لرهانات هذا الحوار.

(2) Edmund HUSSERL, *Logique formelle et transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*, trad. S. Bachelard, Paris, PUF, 1965, p.16.

(3) Louis DUPRÉ, «Phenomenology of Religion: Limits and Possibilities». In: John J. Drummond (éd.), *Edmund Husserl, American Catholic Quarterly*, LXVI (2/1992), p.175.

استهلال: الصلاة بما هي تفكير أصيل في الغائب

- إمانويل ليڤيناس -

على الظاهراتية التي أصبحت تعي الأسس الذاتية التي تقوم عليها (وهي الأسس التي تقرّر وحدها ما هو ممكن وما هو متعذّر) أن تتساءل كما تساءل ليڤيناس، ونحن نُحيل مرّةً أخرى على عبارة هوسرل التي أوردناها قبل قليل: «ما الذي تريد القصدية أن تتوصّل إليه بالضبط، بعد أن أصبحت حيّة»[4]. هذا ما يدفع ليڤيناس إلى طرح سؤال أكثر جذرية، نجد صداه في بعض نصوصه. إذ يوجّه السؤال الآتي إلى هوسرل كما يوجهه إلى هايدغر: «هل الدلالة signifiance مستغرقة كلّيًا في **فعل التجلّي** se manifester، وفي خدمة المعرفة؟» [...] (DVI, 233). أو كذلك: أليس للقصدية هدف آخر تصبو إليه غير هدف «التثبُّت من هوية المطابق بما هو ثابت»؟ أليست سوى «القصد الذي يضع نصب عينيه، وهو مستقيم كالشعاع، نقطة الهدف الثابتة»[5]؟

ويصبح السؤال الآتي: «هل تستغرق القصدية الوجوه التي يصبح الفكر دالًّا من خلالها؟ (DVI, 241) أكثر حدّة عندما نتساءل: «لماذا يتحوّل البحث إلى سؤال؟ ما الذي يجعل سؤال ماذا؟، وهو السؤال الذي تسرَّب سلفًا إلى الكينونة لكي يفتحها أكثر، يتحول إلى دعاء وصلاة وإلى لغة خاصة تدمج طلب النجدة الموجّه إلى الغير في صلب «الاتصال» بالمعطى؟»[6].

وتكفّ أفعال الدعاء و الصلاة عن الظهور في الصورة التي تفيد أوّل وهلة أنها «لغة خاصة»، ليس غير، ويتجاوز **القول** فيها **المقول**، حينما تُحيل تلك الأفعال على «اللغز الغيرية» «intrigue de l'altérité» الذي يُظهِرُ «فكرًا أكثر امتدادًا في الزمان الغابر من كلّ معرفة وتجربة». وهذا الفكر أقدم من كلّ فكر هدفه تأسيس معرفة راسخة *(épistèmè)*، وهو فكر «يقظ أمام الوجه أو بوساطة

(4) Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p.234.

(5) Emmanuel LEVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p.85.

(6) Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, p.31. Voir «La conscience non intentionnelle», *Entre nous*, p.141-151; p.161-165.

الوجه». هو فكر «يحتكم إلى اختلاف لا رادّ له»، وهو اختلاف لا يجعل هذا الفكر «تفكيرًا في. . .، بل تفكيرًا من أجل. . .».

وتعادل نشأة «الفكر من أجل»، في تأويل ليڤيناس، «يقظة لا ينبغي لنا تأويلها بصفتها قصدية» (DVI, 243) والمفارقة هي أن «أرق» الوعي الشقي[7] هو الذي ينقلنا من التساؤل الذي يدور باستمرار حول موضوع بعينه، أي من التساؤل الباحث عن المعرفة، إلى مستوى آخر، أي إلى مستوى الدعاء *demande*. ولا يختزل في التعبير عن رغبة الذات، كالرغبة في الاعتراف التي يجدها هيغل في جذور كلّ وعي بالذات. ومنذ البداية، يتقدّم الدعاء في شكل أمر أو دعوة نابعة من الغير، ويضع علامة استفهام جذرية أمام كلّ الآراء اليقينية التي تتبنّاها الذات. هذه هي فكرة ليڤيناس العبقرية: إرساء جذور «ظاهرة» الدعاء داخل ظاهرة الوجود بإزاء الوجه، «وهو الوجه الذي يطلب مني ويستحثّني ويأتي ليجعلني موضع تساؤل» (DVI, 245). وأجد نفسي على الفور في «صيغة ضمير المخاطَب» قبل الحديث عن أية «إرادة حسنة» أو «سيئة» لي. ويُطابِقُ التجلّي العلوي للوجه épiphanie du visage فعل السؤال الجذريّ. ولا شيء يساوي «النقد» الذي نوجّه سهامه إلى اليقين الذي تعرب عنه الذات، حينما يقدّم هذا النقد من الوجه الذي يستحثّني. ولا توجد معرفة قادرة على مواجهة هذا النقد مواجهةً تامّةً. والرسالة غير المسبوقة التي ائتمن عليها ليڤيناس الجيل الجديد من الظاهراتيين هي الرسالة المتصلة بالتفكير في «الميلاد الخفي لإشكالية السؤال نفسه انطلاقًا من الطلب الآتي من وجه الغير» (DVI, 247).

ويؤدّي التقابل الظاهراتي بين وعي (شيء ما) ـ وهو ما يعنيه لفظ القصدية بمعناهُ التقليدي ـ والتفكير من أجل، هو أيضًا يؤدّي إلى نتائج تؤثّر في تأويل الدِّين. ويفترض الدعاء الأصلي الذي لا يملك مصدره في الذات عينها، بل في الغير، وجود «إله محتجب عن الأنظار ولا صلة به، لأنّه لا يمثّل الحدّ الثاني في أية علاقة، ولو كانت علاقة قصدية؛ والسبب الدقيق لذلك هو أنه ليس حدًّا، بل هو غير المحدود infini. هو غير المحدود الذي أُسَخِّرُ نفسي له بوساطة تفكير غير قصدي» (DVI, 250). والذي يراد لليڤيناس هو أنّ نظام الموجود المغاير

(7) Emmanuel LEVINAS, *Entre nous*, p.161-165; DVI, p.258-265.

للكينونة» autrement qu'être، أي نظام الوجه الذي يطلبني ويطرح علامة استفهام أمام شخصي، هو «نظام إلى الله» le régime de *l'à Dieu* (DVI, 253). هو وحده يجعلنا على طريق تعريف مناسب «للدِّين».

هذا هو النظام الذي تطالب «ظاهراتية فكرة غير المحدود» (DVI, 11) بتمكيننا من تدقيق القول فيه. ومن أجل التعبير عن المنعطف الذي تسمح به هذه العبارة، سأجازف بتقديم ترجمة مستوحاة من ليڤيناس لحكمة هايدغر التي تقول: «**التساؤل هو الأسلوب الذي يتجسّد فيه ورع الفكر**» *[Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens]*[8]. ويبدو الأمر، لليڤيناس بإزاء ذلك، أن **الدعاء** هو **تعبّد** الفكر.

وتجبرنا ظاهرة «الوجه الذي يطلبني» (DVI, 252) ـ إن جاز الحديث بعد الآن عن «ظاهرة» في هذا المقام ـ على مغادرة مستوى الفكر القصدي الذي يبحث عن مضمون القصد، من أجل السير بنا في اتجاه «فكر يفكّر أكثر مما لا يفكّر» (DV I, 13). فهل هذا كافٍ لسبر ماهية الصلاة؟ تعطي بعض نصوص ليڤيناس انطباعًا مفادُهُ وجود ترادف بين فعلي «الدعاء» و«الصلاة». وهكذا يطرح السؤال قصد معرفة مدى وجوب تسليمنا بأن «الدعاء والصلاة، وهما ما يتعذّر إخفاؤهما داخل السؤال، يشهدان على وجود **علاقة بالغير**، وهي علاقة غير موجودة داخل نفس متوحِّدة، أي إنها علاقة لا ترتسم إلّا من داخل السؤال»[9].

ويتساءل ليڤيناس، في ملاحظة ملغزة واردة في كتاب **ما بعد الآية** *L'Au-Delà du verset*: «أليست الصلاة، قبل أن تكون قول مقول، طريقة للمناداة أو البحث أو الرغبة، وبعيدة كلّ البعد عن قصدية الأقوال التقريرية أو المذهبية apophantique ou doxique؟ وأيّ شيء ينتسب إلى القصدية؟ قد نتساءل: أليست الصلاة طريقة للبحث عن كلّ ما لا يمكنه الدخول في أية علاقة، بصفته حدًّا فيها، حيث لا نجد فيها إلّا شبه ـ إحالة؟»[10]. يقترح علينا

(8) *«Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens»* (Martin Heidegger, «Die Frage nach der Technik», *Vorträge und Aufsätze*, Ga 7, p.36).

(9) Emmanuel LEVINAS, *Entre nous*, p.89.

(10) Emmanuel, LEVINAS, *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit, 1982, p.197.

ليڤيناس «تعريفه» الظاهراتي الشخصي للصلاة: «الصلاة شبه - إحالة على إله لا اسم له، ولا تتميّز الصلاة من القصدية الباحثة عن مضمون موضوعي للقصد فقط، بل تتميّز كذلك من الدعوة إلى المناجاة، إذ إنّها لا تُساوي أبدًا عملية وضع طرف مقابل لنا. وقد نسير بالمجازفة بعيدًا حينما نتساءل: أليست القصدية نفسها مشتقة من الصلاة التي تُعَدُّ بمنزلة التفكير - في - الغائب في الأصل» l'originaire penser-à-l'Absent (DVI, 197).

وأقل ما يمكن قوله عن هذا الكلام الجسور هو أنّ ما يُثيرُه من الأسئلة أكثر مما يجيب عنه منها. لكنه يزوّدنا، على كلّ حال، بفكرة أوّلية عن أفق التساؤل الذي تندرج فيه المقاربات الظاهراتية الجديدة لبعض الظواهر الدِّينيَّة الأصلية، كظاهرة الصلاة.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

L'Au-delà du verset, Paris, éd. de Minuit, 1982; *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982 (abrégé DVI); *Dieu, la mort, le temps*, Paris, Grasset, 1993; *Du Sacré au sain. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, éd. de Minuit, 1977; *Ethique et Infini*, Paris, Fayard, 1982; *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991; *A l'heure des nations*, paris, éd. de Minuit, 1988; *Quatre lectures talmudiques*, Paris, éd. de Minuit, 1968; *Totalité et Infini*, Le Livre de poche, 2000; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de poche, 2000.

لائحة المراجع.

- Cahiers de l'Herne, ABENSOUR, Michaël et CHALIER, Catherine (éd.), *Emmanuel Levinas*, Paris, L'Herne, 1991.
- CHALIER, Catherine, LEVINAS, *l'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 2. éd.2001.

  ---. *La Trace de l'Infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris, éd. du Cerf, 2002.
- GREISCH, Jean, ROLLAND, Jacques (éd.), *Emmanuel Levinas: l'éthique comme philosophie première*, Paris, éd. du Cerf, 1993.
- MARION, J.-L., (éd.), *Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1990.
- PEPERZAK, Adriaan T., *To the Other. An Introduction to the philosophy of Levinas*, West. Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 1993.

سفينة الكلام وظاهرة الصلاة

- جان لوي كريتيان -

«من الأعماق أصرخ إليك»: لم يكن علينا انتظار الظاهراتيين للانتباه إلى أن الصلاة هي الفعل الدِّيني بامتياز. ألم يذهب فويرباخ نفسه إلى أن هذا الفعل الأولي هو الفعل الذي «يكشف عن أعمق ماهيّات الدِّين»[11]؟ ونحن نرى مع بروتاغوراس منذ بداياته أنّ التفكير الفلسفي في اللغة كان يحتكم إلى ثلاثية **الابتهال والأمر والقضية**. ومن اللحظة التي قرّر فيها فلاسفة يونان أن يجعلوا القول الذي يحتمل الصدق والكذب، أي القضية الحملية، الرقعة الأولى التي تتحيّز فيها **الحقيقة**[12] *l'alètheuein*، تراجعت الوظيفتان الأخريان إلى منزلة ثانوية. وسنفحص الطريقة التي حاول بها بعض ممثّلي الفلسفة التحليلية حلّ هذه المعضلة في القسم الثالث الذي خصّصناه للإبدال اللساني.

ولا تقتصر المشكلات المطروحة في دراسة الصلاة على معضلة الكشف عن خصوصيات الأفعال المنطقية المقابلة لها، بخلاف ما نتخيّله في الغالب. فـ «الإيمان القلبي ليس صراخًا»، كما يؤكّد ذلك عنوان كتاب دوميري (Duméry). والصعوبة المطروحة على ظاهراتي الدِّين بالتحديد هي فهم معنى القول إن الصلاة لا تُختَزَل ببساطة في صراخ تطلقه النفس. وأملًا لِذلك، يجب الكشف عن البنية القصدية لأفعال الوعي الموجودة ضمنيًّا في لغة الصلاة. وقد بذل كلٌّ من هايلر وفان دير لوف جهدًا حثيثًا لاستغلال المصادر الذاتية في الظاهراتية بغية حلّ هذه الصعوبة، كما رأينا ذلك في الفصل السابق. وبالرَّغْم من أن أعمال جان لوي كريتيان قد قادته إلى استئناف مشروع ظاهراتية الصلاة، نجده قد خاض فيه بدرجةٍ كبيرةٍ بروح مختلفة تجعله أكثر قُربًا من ليڤيناس. لكن الفرق بينهما، وهو فرق جوهري، هو أن كريتيان لا يجعل نشأة النفس مشروطة بالوعي الشقي.

---

(11) Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, trad. J.-P. Ozier, Paris, François Maspero, 1968, p.398.

(12) ARISTOTE, *De l'interprétation*, 17, A 4-5, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1969, p.84.

«الصوت العاري»: هبة الكلام وحدود فلسفات الحضور.

لقد تمسّك الفلاسفة في الغالب، من هايدغر إلى ميرلو-بونتي، بدراسة ظاهرة «الكلام الحيّ». وإذا حُكِمَ على هذه الدِّراسات الوصفية خلال مرحلة السّتّينيّات بأنها مخيّبة للآمال، فإنّ سبب ذلك لا يقتصر على أن لسانيات سوسير قد ألقت «الكلام الحيّ» في الظلمات الخارجيَّة، حيث لا نجد على نحوٍ ما غير «العويل وصرير الأسنان»، بل يعود كذلك إلى أن جاك دريدا كان قد نشر كتابًا تحوّل فيما بعد إلى علامة مضيئة عندما توجّس شرًّا في الأطروحات التي أوردها هوسرل في «البحث المنطقي» الأول الخاص «بالعبارة والدلالة»، ورأى أنها تقودنا مباشرة في اتجاه «تمركز العقل حول ذاته»، وهو تمركز يعكس افتراضات ضمنية لميتافيزيقا الحضور[13][*].

ويساعدنا هذا التذكير المضاعف على اكتساب الوعي لِحجم الصعوبة والمجازفة اللتين تكتنفان الأطروحة التي يفتتح بها جان-لوي كريتيان كتاب **ظاهراتية التعهّد** *phénoménologie de la promesse*. إذ يسم «الصوت العاري» وحده بِسِمة الاستحالة التي تُطلَقُ على كلّ محاولة تصبو إلى الشفافية والتطابق والامتلاء والكمال والعودة الموعودة حينما «يضعنا، جسدًا وروحًا، في مواجهة الكينونة، بطريقة لا رجعة عنها» (VN, 1).

الصوت العاري ومعنى التجسّد incarnation.

تقع دراسة ظاهرة «الصوت العاري» التي يقترحها كريتيان، في اقترانها بنقد

---

(13) Jacques DERRIDA, *La Voix et le Phénomène*, Paris, PUF, 1969.

(*) هذه هي الأطروحة الفلسفية الجديدة التي بلورها دريدا في كتاب **الصوت والظاهرة** *La voix et le phénomène* خلال ستّينيّات القرن الماضي، وقد ركّزت على أولوية الكتابة والاختلاف، بالمقارنة مع الصوت والتطابق لدى هوسرل. وينطلق دريدا من التصوّر اللساني لدى دو سوسير الذي يفترض أن الدالّ يُحيل على المدلول، لكونهما وجهين لعملة واحدة، بدلًا من إحالة 'الكلمة' على الشيء الموجود خارج مجال الإدراك، ما دمنا قد نتوهّم أن الكلمة 'تستحضر' الشيء الغائب، وهذا ليس سوى خرافة. فالتفكير السحري، أو الميتافيزيقي، بحسب دريدا، هو الذي يرى أن الأشياء أو المعاني 'تحضر' داخل الألفاظ. وتتخطّى ميتافيزيقا الحضور العلاقة اللسانية الخالصة القائمة بين الدالّ والمدلول من أجل 'استحضار' الأشياء داخل الألفاظ. [المترجم]

فلسفي للشفافية، في مفترق الطرق بين مجموعة من الدِّراسات الظاهراتية التي تتعلّق جزئيًّا بمحاور الفكر الدِّيني ومشكلاته على نحوٍ مباشرٍ. وهكذا، نجد في الدِّراستين الأوليين من كتاب **الصوت العاري** *La Voix nue* معالم تأويل جديد لثنائية النفس والجسد، ما دام حريصًا على الكشف عن الاتصال بين جسد لا سبيل إلى سجنه داخل محيط المرئي، أي داخل محيط التمثّل، وبين نفس تظلّ على الدوام محتجبة عن الأنظار. ويتعلّق الأمر بالاتحاد بين جسد يحتمل إمكان التحول إلى «جسد مجيد» (وهو مبحث لا يشاء قَصْره على علم اللاهوت المسيحي فحسب)، و«نفس عارية» تشكّل مصدر الحياة الذي يجب التفكير فيه. والنفس بهذا المعنى هي «هذه الكلمة التي يشرع الجسد في كل لحظة في النطق بها، دون أن يكمل ذلك» (VN, 14). وإذا كان الجسد الممجّد في علم اللاهوت المسيحي واقعًا مرتبطًا بانتظار يوم القيامة réalité eschatologique، بحكم التعريف نفسه، فلا شيء يحظر على الظاهراتي الكشف عن خصائص هذا الجسد في العمل الفني، بما يعني بالمقابل بإزاء ذلك أننا قد نفكّر في الجسد المجيد «بصفته تحقّق الجمال نفسه» (VN, 22).

ولا تؤكّد ظاهرة العري ـ عري الجسد وعري النفس ـ عندما ننظر إليها في ظاهرتها الذاتية، الهالة التي تطبع المباشرة، إذ إنّ «كلّ عري يَنجُمُ عن 'تعرية'» (VN, 33). فالعري ثمرة تجريد ليس بديهيًّا في ذاته، كما نشهد ذلك في مثال فرنسيس الأسّيزيّ (François d'Assise). وأولوية العري هي أولوية الأصل نفسه: فـ «أسبقية العري هي أسبقية الماهية، ويرتبط بكلّ دلالات الأسبقية. فالأصل عارٍ وكل رجوع إلى الأصل يتطلب العري» (VN, 32). والعري الحقيقي ليس عري الجسد، بل عري النفس العارية، كما نشهد ذلك في أسطورة **غورجياس** Gorgias. صحيح أننا نأتي إلى العالم عراة ونغادر العالم عراة، كما يقول منشد المزامير. لكن السؤال يدور حول معرفة مدى كون العري الأول والأخير هو عري الميلاد والموت، أو هل هو بعكس ذلك «عري ما قبل الميلاد والموت، أي عري النفس وحدها» (VN, 34).

وتحظر علينا الدِّراسة التي تتناول «التفكير في مختلف إمكانات العري» (VN, 36) الخلط بين التبرّج والعرض. ويظلّ الالتباس قائمًا، ما عدا ظاهرة «الصوت العاري» الذي يفيد أن «التكلّم يُعرّي ويكشف عن النفس المحتجبة»

(VN, 43). وتثير هذه الأطروحة سيلًا جارفًا من الأسئلة، مع أنها تقترح أن الظاهراتية ليست عاجزة عن استئناف موضوع أوغسطين «الكلام الذاتي» *verbum mentis* بأسلوب جديد: «أيجوز لنا بعدُ الآن أن نَعُدَّ الجسد لباسًا؟ هل الطابع الحسي للصوت حجر عثرة أمام الكلام؟ أليس الصوت الذي يعرّي عاريًا على وجه الحقيقة؟ أيوجد صوت للنفس لا لفظ له ولا نبرة؟» (VN, 45-46).

ويؤكّد كريتيان أصالة تعليقات آباء الكنيسة على عري آدم وحواء قبل النزول من الجنة وبعده، بالرَّغْم من عمق التأمّلات الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة. وترجعنا هذه الشروح اللاهوتية (القائمة على المجاز allégoriques) مباشرةً إلى ظاهرة الصوت العاري. فَـ «ليست النفس عارية ولا تستطيع أن تكون كذلك إلّا إذا كانت حالَّة بالجسد، كما أن الجسد ليس عاريًا ولا يستطيع أن يكون كذلك إلّا إذا كان متكلّمًا. ومع أن العري يتأسّس دومًا داخل فعل تعرية، أي مع أن العري يأتي دائمًا في المرتبة الثانية، لا يعرض العري نفسه إلّا لكي يغطّى بلباس مرّةً أخرى. ولعلّ مصدر الوضوح الباهر للعري يأتي من كونه، فيما قبله وفيما بعده، لا يرى ولكن ينادي، ويأتي من كون من يتناوله يتلقّاه ويكسوه لباسًا. وكما أن كلّ أمل يأتي مما لا أمل فيه، كذلك ينبثق كلّ تعهّد مما يُعطى، دون أن يكون موضوع تعهّد» (VN, 59).

وعلى نحوٍ مُفاجئٍ وعميقٍ، يستشهد كريتيان بطوباوية لغة الملائكة، وهي اللغة التي نَظَّرَ لها مفكّرو العصور الوسطى، من أجل تأييد ظاهرة «الصوت العاري» التي تُعَدُّ البصمة التي تطبع محدوديتنا الذاتية»، من طريق استعمال مبدإ قريب من مبدإ المخالفة *a contrario* (VN, 61). فالصفتان المميّزتان للغة الملائكة هما الشفافية الكاملة و«قوة الإرادة»، في حين يتميز كلام البشر، بقياسه على هذا المثاليّ، بضعف جوهري مضاعف، وهو ضعف قد يتحوَّل إلى قوة إذا أُحسن فهمه. ولا «تستفيد اللغة الإنسانية من أمان اللّامسؤولية، بل تستفيد من الغياب الباهر للأمان في التعهّد»، بفضل العزوف عن تحويل كلام البشر إلى صورة متحركة وذابلة لكلام الملائكة (VN, 80). ولا حاجة لنا إلى النحيب، ونحن في ذلك صدى لروسو وبروست، ولا إلى التذمّر بسبب اضطرارنا إلى استعمال علامات تقف حجر عثرة أمام الفهم الشفّاف كُلّيًا، ولا يتضمّن اختلافًا بين الرؤية

والسمع. وهنا كذلك، قد يتحوّل التذبذب بين الجلاء والعتمة إلى نقطة قوة اللغة الإنسانية: إلى قدرة **الحفاظ على السرّ** وإلى وجوب الثقة في كلام.

وقد نقول الشيء نفسه عن القراءة الجديدة التي يقترحها كريتيان لكتاب مالبرانش (Malebranche) الذي يحمل عنوان **محادثات مسيحية** *Conversations chrétiennes*[14]، وهو الشاهد الأكبر على «**فلسفة كلمة الله** التي كان كلامها يتناهى بصوت خافت دائمًا إلى أسماعنا» (VN, 99). وبإزاءِ الطريق المستقيم الذي ينتهجه مالبرانش في **تأملات مسيحية**، «حيث يوضع الكلام على لسان **الكلمة** مباشرة، بِما قد يحملنا على عَدّ كلام البشر من صلب كلامها هي»، يقدّم كريتيان الطريق المسيحي المتعلّق بالتجسّد بصفته طريقًا مائلًا كلّيًا. وهو طريق «كلام بشري يتبيّن أنه كلام الله من خلال البشر وداخل البشر» (VN, 116).

ويكشف كريتيان عن ضرب آخر من أضرب الصوت العاري في تأمّل كيركيغارد **للاعتراف** بالخطايا ـ وهو الاعتراف الذي لا توجد خارجه **ذاتية** تحمل هذا الاسم بحقٍّ ـ **وللصَّفح** الذي لا يستطيع أن يفيد به أحد نفسه بنفسه. ومن يقبل عدم إغفال السؤال الآتي: «يا آدم، أين أنت؟» هو من يستطيع فهم أن من يملك حقَّ الصفح هو الظواهر التي ينبغي لها أن تحظى باهتمام الظاهراتية من خلال التركيز على «الصوت العاري»[*].

ويغيِّر هذا الانزياح كذلك الفكرة التي نكوّنها عادة عن الخطإ والصواب. وكالقدّيس أوغسطين الذي يقابل بين **إشعاع الحقيقة** *veritas lucens*[15] **ومناقضة**

---

(14) J.-C. BARDOU, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, PUF, 1999.

(*) يحيل غريش ضمنيًا على عنوان المقالة «آدم، أين أنت؟» التي أصدرها عالم اللاهوت البروتستانتيّ رودولف بولتمان الذي أثّرت فيه وجوديّة هايدغر في ابتكار مذهبه اللاهوتيّ الجديد. ويرى بولتمان أنّ بالإمكان التخلي عن «أسطورة» آدم، دون أن يؤثر ذلك في الإيمان بالرسالة الإلهية، ما دامت الكتب السماوية تتضمن رسالة إلٰهية لخلاص الإنسان ولا تتضمن معارف تاريخية يقينية. وقد أثارت هذه الأطروحة جدلًا واسعًا في أوساط رجال الدين. راجع: Rudolf BULTMANN, Adam, wo bist du? Über das Menschenbild der Bibel. In: *Glauben und Wissen*, Zweiter Band, Tübingen, 1965, 105-116. [المترجم]

(15) SAINT AUGUSTIN, *Confessions X*, 23, 34.
ويناقش هايدغر الموضوع نفسه في المحاضرات الخاصة بظاهراتية الحياة الدِّينيّة.

الحقيقة *veritas redarguens*، يطالب كريتيان الفلاسفة بالاهتمام بمختلف قوى الزيف faux والكذب، قبل الاهتمام بالخطإ erreur. لكنه بدلًا من أن يستنتج من ذلك أن الحقيقة ليست في آخر المطاف سوى مسألة صدق السريرة (وإلا أسهم ذلك في تفشّي خرافة الشفافية المطلقة)، يؤكد الكذب المحايث لصدق السريرة غير المحدود. فمثل هذا الكلام كاذب، لأنّه «لا يقول شيئًا» حين «يعطي الانطباع الذي يُفيد أنّه قال كل شيء»، و«لا يُفصح عن أيّ شيء» حين يدّعي «إظهار كلّ شيء» (VN, 168). ويقود ذلك إلى فكرة تفيد أن «قوة الزيف لا تنال إلَّا من عزم البسطاء، لأنّهم يحاربونها دون الانشغال بها، وهم يعلمون في النهاية أن النصر من الله وحده» (VN, 208).

الهبة والصفح: نظرة الحب.

بناءً على ما سبق، تصبح الهبة والصفح don et pardon متلازمين. وكما أن «الصوت العاري» قد «يحق الحق»، فهو كذلك يشقّ طرقًا في الاتجاه الذي لا ترى فيه النظرة الموضوعية غير طرق مسدودة، على اعتبار أنها نظرة تدّعي الحياد. فماذا يبقى من الهالة الملائكية التي تضيء الشاب الثريّ إذا ما بترناها من الإصحاح البسيط: «فحدّق إليه المسيح وأحبه»[16]؟ وما يتعلّق به الأمر هنا هو «النظرة الموجودة على نحو نستطيع معه تكليمها» (Fr. Ponge).

ويُلمِعُ التأمل الذي يفرده كريتيان لنظرة الصداقة إلى فكرة أن الكلام، أي إلى فكرة أن الصوت العاري، «يغامر بعيدًا في أعماق أراضٍ مجهولة» بعد تمكيننا «من سماع ما ليس معطى ولا يمكنه أن يكون معطى للبصر» (VN, 209). ويكفي وجود نظرة واحدة لا تصدر حكمًا، حتى تكون تلك النظرة عبارة عن هبة وصفح. لكننا سنكون مخطئين إذا لم نر فيها غير القبول الحسن أو سخاء الخير المتدفّق من الذات *bonum diffusivum sui*. فالقَبول الحسن متسامح، ويبذل حمايته، لكنه لا يصفح، لأنّه لا يعرّض نفسه للخطر. لذلك، يؤكد كريتيان أن الخوف والغيرية متلازمان، وكذلك يجعل «الخوف الملتمع»، وهو يسير في ذلك على هدي القديس أوغسطين، علامة مميّزة للقلب الذي «يرنو في اتجاه الحبّ غير

---

(16) Mc, 10, 21 لا نجد هذه الآية لدى لوقا أو لدى متّى.

المحدود»، بخلاف «الليلة التي يضيئها القلق» لدى هايدغر (VN, 258).

وتتقاطع طرق ظاهراتية الصوت العاري بطرائق متعدّدة وطرق تصور مغاير للهبة والهدية don et donation، وهو تصوّر الثيولوجيا السلبية في الأفلاطونية المحدثة. ولا تستطيع المسيحية، بخلاف ما نتوقّعه ودون عناء، استثمار التكرّم غير المبالي بالذات ـ الذي يتجسّد في القول الموروث من أفلاطون: «يمنح **الخير** ما ليس له» ـ في القالب الجديد الذي اتخذه لدى القديس بولس في فكرة الإخلاء الذاتيّ للمسيح kénose. ونجد في مواجهة «الكرم العلوي الذي جاد به **الواحد**» أو في مواجهة كرم **الخير** الذي يظلّ متعاليًا على هباته، تواضع الإخلاء في الله الذي «نزل في ليلة الإخلاء kénose حينما تلتزم الكلمة الصمت ـ ويأخذ لذاته وفي ذاته ما لم يكن يملكه أو يجسّده، من أجل أن يهدي ذاته بلا مقابل» (VN, 274).

الأوجه المتعدّدة للتواضع.

توافق ظاهراتية الصوت العاري تواضع الإخلاء الإلهيّ الذاتيّ kénotique، على نحوٍ أيسر مما توافق كرم **الخير** الذي لا يكف عن إعطاء ما ليس له، بالرَّغْم من الإحالات المتكرّرة على تراث الأفلاطونية المحدثة. وبالفعل، يحتل التواضع، الذي يتجاوز مستوى الفضيلة، موقع الصدارة في فكر كريتيان. ويجدر بنا أن نصرف عنايتنا إلى الجانب «الحسي المباشر» في التواضع، قبل أن نثير دوره في الفكر الروحي المسيحي، حيث يُعَدّ جوابًا مسيحيًّا خالصًا عن حكمة سقراط: **اعرف نفسك بنفسك** *gnôthi seauton* (RA, 14)، كما يُعَدّ «مفتاح كلّ التصوّف المسيحي» (RA, 23). ويتعلّق الأمر «بالتباس النور والعتمة في التعب» الذي خصّص له كريتيان كتابًا كاملًا. ومهمة الظاهراتي هي الكشف عن أسرار الأوجه المتعدّدة لهذه الظاهرة. إذ يرى أنّه «توجد متاعب حزينة ومتاعب فرحة، توجد متاعب يختفي فيها شيء منا ويضيع، كما يحدث ذلك في إفراغ الحياة الباطنية، وتسمع باحتراقها دوي اللهب، وترتقي وتتغنى بانتصارها» (F, 9).

ولا يوجد قياس بين مختلف أوجه التعب ـ الإغريقية منها والبيبليّة والعدمية. وهي تتطلّب منا فحصًا ظاهراتيًّا للأبعاد المختلفة في الظاهرة التي يتعلّق الأمر فيها بصلتنا بالجسد والزمان وبالكينونة والألوهية (F, 13). وقد يتذكّر العارف بفكر هايدغر أنّ السكينة (*Gelassenheit*) التي يدعو إليها هايدغر المتأخر

تحلّ محلّ خاصة العبء الثقيل الذي ينوء تحته الدازين الإنساني *Lastcharakter des Daseins* في كتاباته الأولى(17). وتمر العلاقة بالكينونة عبر القنوط *lassitude* قبل أن تتحوّل إلى سكينة. يشرع كريتيان في تفنيد التفريق بين التعب الجسدي والقنوط الروحي (F, 17)، من خلال تأكيد أن الأمر يتعلّق بقدرتنا الذاتية على الوجود، في ضوء العبارة الفرنسية المثيرة التي يسوقها «je n'en peux plus!» والتي تفيد أنّي «لم أعد أحتمل»! وكذلك يستبعد كلّيًا التأويل الذي يقدّمه سارتر للتعب. ويظهر التعب هنا في صورة غير إنسانية، إذ إنّه يظل مشروطًا بتأويل مطلق للحرية.

وهذا التعب «الذي لا بدن له» «désincarné» هو الذي تتجاوزه الفكرة المسيحية عن الجسد، كما ترد في المثال البيبلي (الكتابي) الذي يظهر المسيح قريبًا من بئر يعقوب. ويكتشف كريتيان في هذا الحدث تأويلًا محدّدًا للتجسّد «incarnation»، وهو في ذلك صدى القديس أوغسطين وجان سكوت إريجين (Jean Scot Erigène): «لقد تحوّل الله إلى تعب، تحوّل إلى إنسان التعب من خلال التحوّل إلى بشر، ومن خلال الحلول في بشر (التجسّد). لقد تجسّد في بدن المتاعب (كما تجسد في نفس بشرية، وهي نفس المتاعب)، بصفته بدن المعاناة، والسبب في ذلك هو الحبّ لا الإجهاد الناجم عن التأمّل، كما هو حال نفس أفلوطين (F, 71). ويمرّ الفداء rédemption نفسُه بالتعب المقبول عن طيب خاطر لا بالتعب المنسي أو الملغى؛ وعندما يكون الله في حقيقته حبًّا، يستطيع الحديث آنذاك عن غضبه، وعندما لا يأخذ التعب من الله مأخذًا، يستطيع الحديث آنذاك عن تعبه» (F, 83).

والحبّ الذي لا يتعب ليس هو فقط شفاء هذا التعب الروحي الذي يدعوه المختصون في الروحانيات «acédie»، بل هو كذلك جواب عن هذا التعب الثقافي الهائل الذي أطلق عليه نيتشه لفظ «العدمية». ويجوز قراءة كتاب جينالوجيا الأخلاق *La Génélogie de la morale* الذي كتبه نيتشه كما نقرأ كتابًا عن «علم وظائف الإجهاد» (F, 140) الذي قد تكون المسيحية أكبر مسؤول عنه. وبدلًا من البحث عن العلاج في مذهب العود الأبدي، ينهي كريتيان فحصه لمظاهر الإضاءة والعتمة التي يفصح عنها التعب بتأكيد أن خاصّية المحبّة هي أنّها لا تكلّ ولا

(17) Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, 29, trad. E.Martineau, p.113.

تشقى، وهذا لا يعني أن هذه المحبّة «استثناء عجيب من التعب، وكذلك لا يعني إبداء حماسةٍ زائدةٍ في إنكاره». ولعل «مفارقة المفارقات» التي هي تجسّد incarnation تمنعنا من تنزيل من لا يأخذه نَصَبٌ ولا تعب في مستوى أعلى من متاعبنا البشرية، لأنّ «سموه لا يقاس إلا بغرقه في غياهب التعب» (F, 160).

«الكلام الجريح»: ظاهراتية صلاة الجهر prière vocale.

تمدّنا هذه الإطلالة السريعة على الدِّراسات الظاهراتية التي أنجزها كريتيان بفكرة أوّلية عن مدى أهميتها لظاهراتية الدِّين. وهذا ما تؤكّده دراسات الكاتب التي أفردها للصلاة. فماذا عسانا نقول عن مشكلة يبدو أن هايلر وفان دير لوف قد تناولا من قبل ما هو جوهري فيها؟ والمفارقة هي أن هاجس الارتقاء من البنيات اللغوية للصلاة إلى التجارب القصدية الخلفية فيها يؤدّي إلى المجازفة بإهمال صلاة الجهر. هذا هو الإغراء الذي يتصدّى له كريتيان في كتابه عن **سفينة الكلام** *L'Arche de la parole* الذي تتناول فصوله الثلاثة الأولى مباشرة المشكلات التي يطرحها فحص ظاهرة الصلاة.

وتندرج هذه الأبحاث في الأفق نفسه الذي يسير فيه مصطلح «الصوت العاري». وقد عكف مرّةً أخرى على معالجة مفهوم التواضع humilité عندما انبرى لِمتابعة التأمّل الذي افتتح به مَلَكة **الاستماع**، وهي مَلَكة لا تقلّ أهمية عن القدرة على التسمية، إن لم تكن أكثر أهمية منها. ويفيد العنوان الرائع، **سفينة الكلام**، أن الكلام ليس كلامًا بشريًّا بحقٍّ، إلَّا إذا فُهِم بوصفه **ضيافة** *hospitalité*، أي أنه يضع نفسه على محكّ الآخر من خلال ظواهر الغربة. وتضطلع الظاهراتية، التي ينتسب إليها كاتبنا والتي ترهف السمع على الدوام لصوت الشعراء والمتصوفة والروحانيين، بمهمّة توضيح ظواهر الصوت والجسد والعالم. وهذه الظواهر هي التي تُسَوِّغ الحديث عن «سفينة الكلام».

ومن البداية، يستنكر كريتيان وهم الاستماع الكامل الذي لا يُعَدُّ إلَّا وجهًا آخر لأوهام التواصل الشفّاف المطلق. فـ «سوء التفاهم» جوهري في كلّ تواصل حق، كما يشير إلى ذلك شلايرماخر في **دروس في الهيرمينوطيقا**. ولا يمنعنا ذلك من الحديث عن إتقان الاستماع، على ألّا نرى فيها غير تعبير عن عقيدة من يعلم أنه لا يعلم شيئاً «docte ignorance» وهو «إيمان لا يعدّ كذلك إلَّا لأنه يحترق

بالتجلّي المقدّس للآخر» (AP, 17). والكلام الذي يرحّب بما قاله الآخر قوي بضعفه، بناء على فعل القول الذي نطق به المرحّب نفسه، إذ إنّه يقبل ألّا يكون ذاته أصل ذاته، ويقبل الإصغاء إلى ما ينفلت منه، وإلى ما لا يتحكّم فيه أو لا يفهمه. والانفتاح الدائب على غير المسموع inouï يمنعنا من التسوية بين العمل على الفهم وعملية فكّ الشفرة أو الرمز، بناء على الفكرة «المبتذلة» التي نكوّنها بسهولة عن الهيرمينوطيقا، ذاهبين إلى أن كلّ أبواب المعنى تنفتح على مصراعيها، حالما توفّرنا على المفتاح الكوني المناسب.

فهل من الضروري أن نتصور أن المرة الأولى التي تكلم الإنسان فيها، بعدما سمّى آدم الحيوانات في أسطورة التكوين، كانت بداية ترمز إلى إرادة السيطرة والهيمنة، كما يُلْمِعُ إلى ذلك كوجيف (A. Kojève) كما فَعَلَ هيغل من قبل، أو كانت ترمز إلى أول جريمة قتل، كما يشير بلانشو (Maurice Blanchot) إلى ذلك على نحوٍ أكثر مأساوية؟ يواجه كريتيان القراءة الجنائزية التي تحدث صلة وطيدة بين عمل السلب والقدرة على التسمية، بأطروحته التي تفيد أن «الكلام هو السفينة الوحيدة، لأنه النصب التذكاري الوحيد والتعهّد الوحيد». إذ «لم يحضر الغائب ولا يستمر في الحضور إلّا داخل الكلام، والكلام أيضًا هو الشاهد الآن وهنا في غابر الأمكنة والأزمنة» (AP, 9).

من الصوت العاري إلى الكلام الجريح: الصلاة عامل موجّه في الدِّين.

لا تستطيع الظاهراتية التي تُعنى بكيفيّات الحيطة والحذر وبالانتباه والمسؤولية التي تسم «الصوت العاري» التغاضي عن ظاهرة الصلاة. من هذه الزاوية، يستحقّ «الكلام الجريح» الذي يشكل الفصل الثاني من كتاب **سفينة الكلام** (AP, 23-54)، عناية خاصة. إذ يبلور كريتيان في هذا الفصل معالم «ظاهراتية الصلاة» التي تجعل الصلاة «ظاهرة دينية بامتياز» (AP, 24). وهذا ما تشير إليه شذرة رائعة نشرها نوفاليس في **الموسوعة** *l'Encyclopédie*، ويقول فيها: «**تناظر الصلاة في الدِّين التفكير في الفلسفة. إذ تبتكر الصلاة الدِّين** *[Religion-machen]*. **ويصلّي الحسّ الدِّيني، كما يفكّر العضو الذهني**»[18].

(18) Friedrich NOVALIS, *L'Encyclopédie*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Éd. de Minuit, 1966, p.398.

ويجب ردّ الاعتبار إلى الصلاة في أبسط صورها و تنزيلها منزلتها الظاهراتية: فصلاة الجهر التي يَعُدُّها كريتيان «الأساس الذي تقوم عليه كلّ الأنواع الأخرى من الصلاة التي تعطّل الصوت أو تتكلّم سرًّا» (AP, 52). وصلاة الجهر «التي تستطيع الدعاء والشكر والاستفهام والسرد والتخلّي والتعهّد»، هي بمنزلة «إشارةٍ إلى الوجود الدِّيني، وهي لا تترك خارجها أيًّا من الظواهر المؤسّسة للدِّين» (AP, 53).

وينبِّه مؤرخُ الأديان فيلسوفَ الظاهراتية إلى واقع أن الديانات المعروفة تتوفّر على **قانون الصلاة** *lex orandi* التي تمتزج امتزاجًا كبيرًا **بقانون العقيدة** *lex credendi*، بحيث لا نبالغ إذا قلنا: «قل لي كيف تصلّي، أقل لك ماذا تعتقد». ويشغل وضعًا غير مريح الظاهراتي الذي يحمل هاجس بلوغ حدّ النجاح هذا في إنجاز هذه الرسالة الطامحة. ولا يجد الظاهراتي سبيلًا إلى تكريس كلّ هذه الديانات كما هي، دون أن يجيز لنفسه التغاضي عن التصنيفات النمطية التي يبلورها الموروث الروحي (كالموروث المتصل بصلاة التعبّد وصلاة الابتهالات وصلاة الشفاعة وما إلى ذلك).

فلماذا يُعَدّ الدِّين ثمرة الصلاة، كما يُعَدُّ فعل التفكير ثمرة الفكر؟ ظلت تأمّلات كريتيان تدور حول مسألتين حاسمتين من منظور الظاهراتية، وسنده في ذلك مختارات منتقاة من نصوص الأدب الروحاني ومن التصوّفي: مسألة علاقة **النَّفَس والصوت بالذات** التي تصلّي. هذه المقاربة التي يقترحها لفعل الصلاة تسير على نحو ما في الطريق المعاكس الذي سار فيه دريدا في كتابه عن **الصوت والظاهرة** *La voix et le phénomène*. إذ يكتشف كريتيان أن الصلاة حالة لافتة لظاهرة «الصوت العاري» الذي يمثّل خلفية نسبة لا يستهان بها من تأمّلاته، بدلًا من الاعتراض على الامتياز الذي تهبه الظاهراتية للصوت الدافئ وللحاضر الحيّ، باسم فكر العلامة والأثر والكتابة - الأصلية.

وما يتعلّق الأمر بفهمه، هو ماهية الكلام «الذي يصيبه المخاطَب بجراح» (AP, 38). ولا يستطيع الوصف الظاهراتي الذي هدفه تأسيس معنى الصلاة إغفال متلقّيها. ويبدو أن الظاهراتي مطالب على كرهٍ منه بتكريس افتراضات ضمنية لاهوتية وعقدية. وقد زوّد كريتيان ظاهراتية الصلاة بالخيط الناظم الذي

يجنّبها عبث اجترار التصنيفات والتحليلات التي أُنجِزَتْ على وَفْق معايير غير ظاهراتية، بعد أن اختار لنفسه تركيز البحث في الصلاة بصفتها فعل كلام، ومن خلال الاهتمام بإخراج الصوت من القوة إلى الفعل، أي من خلال الاهتمام بمختلف أساليب إقامة الصلاة، كان قسم عريض من دراساته يهتدي بكلام القديس أوغسطين الذي يقيم صلة مركزية بين الصلاة والرغبة: فَـ «الرغبة تصلي على الدوام، حتى عندما يخرس اللسان. والرغبة التي لا تكلّ، هي صلاة دائمة. فمتى تنام الصلاة؟ ومتى تنطفئ جذوة الرغبة»[19]؟

معنى الصلاة: تجلّي الذات أمام الآخر المحتجب.

هل نستطيع تصوّر الصلاة بصفتها نمطًا مخصوصًا من فعل الحضور (أي بصفتها فعل المثول والظهور) أمام المحتجب، وعَدّها فعل تجلّي الذات عينها نتيجةً لذلك؟ ويصطدم الظاهراتي هنا بمعضلة أساسية وحاسمة لكلّ وصف يأتي بعد ذلك: أليست الصلاة مناجاة ذاتية تنجزها النفس، وهي محاورة الذات للذاتِ التي تحمل قناع تبادل الحوار مع مخاطب متخيّل؟ ينطلق كانط وفويرباخ كما ينطلق شوبنهاور في أعقابهما من هذه الفرضية التي توجّه بدرجةٍ كبيرةٍ حكمهم النقدي المتعلّق بفعل الصلاة. وما يظهر لدى كانط في صورة «هذيان مشعوذ»، ولدى فويرباخ في صورة «انشطار ذاتي للإنسان إلى كائنين»، يتحوّل لدى شوبنهاور إلى وثنية محضة وبسيطة.

ويرفض كريتيان من يتحدّث هكذا عن الصلاة كما يتحدّث الأصم عن الموسيقى، ويضع إصبعه على أسئلة أخرى مغايرة كلّيًا: ما وظائف الكلام داخل الصلاة؟ وما البعد الذي يحمله التوجّه المخَاطب بداخلها [أي اتخاذه قبلة]؟ بل استعمال ضمير المخاطَب؟ لماذا نخلع عليها صوتًا؟» (AP, 28). وستصبح هذه الأسئلة عبثية إذا لم نسلّم بوجود فرق ظاهراتي جوهري بين الصلاة ومحاورة النفس لذاتها أو محاسبة الضمير examen de conscience.

وفعل الصلاة في جوهره دعاء موجّه إلى الآخر الإلهي: «عندما ترفع يديك

(19) SAINT AUGUSTIN, *Sermon, LXXX, 7*; trad. Humeau, *Les Plus Beaux Sermons de Saint Augustin*, t. II, Paris, Études augustiniennes, 1986, p.49.

إلى السماء بالدعاء، فإنّ ذلك يعني الاعتراف الفعلي بأنك لست أصل كل الممتلكات وكلّ الهبات، ومعناه الاعتراف الفعلي بأن من نتوجّه إليه بالدعاء موجود على النحو الذي هو عليه. وتقرّ كلّ صلاة بأن الله هو الوهّاب، بعد أن تجرّدنا من التمركز في ذواتنا، وبعد أن جعل المخاطَبُ وحده، في كلّ آن، هذا الكلام ممكنًا في أعيننا. فعندما أعود إلى ذاتي، لا تحدّثني الصلاة عن نفسي» (AP, 30). وبسبب الدور الرئيس الذي يؤدّيه التوجّه بالخطاب l'adresse، تُعَدُّ الصلاة تجلّيًا متميّزًا «للكلام الجريح»، أي إنها تجلٍّ للكلام الذي «تغيَّر منذ الأصل وربما، فيما قبل الأصل» (AP, 29)، الكلام الذي ينطبع فيه المصلّي نفسه أمام الآخر وفي الاتجاه عليه.

هكذا تكتمل صورة الأطروحة الأولى لدى كريتيان: فـ «وظيفة الصلاة هي أن تجعل «تجلّي الذات أمام الآخر المحتجب ممكنًا» (AP, 31). ولا ينفصل حضور الذات أمام الآخر ولا حضور الآخر أمام الذات أحدهما عن الآخر. وهذا ما تشهد عليه القصيدة الرائعة المهداة إلى أورفي لدى ريلكه (Rikle) sonnet à Orphée، وهي القصيدة التي تَعُدُّ التنفس «قصيدة غير مرئية»[20]. ويظهر فعل الصلاة داخل الظاهراتية على نحو التنفّس الأوّلي للنفس، وكذلك يظهر في الوقت نفسه مثل فعل تقديس التنفُّس فينا، كما يقول كلوديل (Claudel) ذلك.

الصلاة صراع من أجل الحقيقة.

يتقدّم كلوديل خطوة ثانية أكثر جسارةً، بعد اختراق محرّم قديم قدم الفلسفة تقريبًا: هو احتكار القضية المنطقية لمهمة الناطق باسم الحقيقة. إذ يرى أنه «لا تكفي الصورة اللسانية البسيطة التي تفصح عنها الصلاة لتسويغ وضع مسألة الحقيقة بين قوسين» (AP, 31).

وتعترض صعوبة مزدوجة هذه الأطروحة:

---

(20) «Respirer, invisible poème! Continûment, purement, au prix/ de l'être propre, espace échangé. Contrebalance/au rythme de quoi proprement j'adviens» (Rainer Maria RILKE, *Elégies de Duino. Les sonnets à Orphée et autres poèmes*, trad. J.-P. Lefebvre, M. Régnaut, Paris, Gallimard, 1994, p.187.

وتتمثّل الصعوبة الأولى في ردّ محتوى الصدق لفعل الصلاة إلى مضامينه اللاهوتية، أي إلى فكرة الله أو الألوهية المفترضة ضمنيًّا، وهي الفكرة التي يمكن الإمساك بها داخل الخطاب القضوي discours propositionnel. إذ تتداخل مسألة حقيقة الصلاة في هذه الحالة مع مسألة صحة الأسماء الإلهية. وتجد العبارة اللاهوتية المأثورة، التي تسلّم بوجود صلة وثيقة بين **قانون العقيدة** *lex credendi* و**قانون الصلاة** *lex orandi*، تأكيدًا فلسفيًّا يفيد أن حقيقة الصلاة تلتقي هي وحقيقة مضامين العقيدة التي يُحيل عليها المصلّي.

والصعوبة الثانية مرتبطة بالجدوى العملية فتصبح حقيقة الصلاة أو صحتها مطابقة للإنجاز الحرفي، *rite et competenter* أي «الدِّيني» بالمعنى الروماني للكلمة، لعددٍ من الطقوس الدِّينيَّة. وقد نقول عن كلّ صلاة أُنجِزَتْ بالطريقة الشرعية المطلوبة إنها صلاة «حقيقية».

وبخلاف الفرضية الأولى، يدافع كريتيان عن فكرة أنه لا يمكن اختزال «الصدق المنطقي الافتراضي للصلاة بصفتها فعل كلام في صدق القضايا اللاهوتية الحملية prédicatives التي تصدّرها أو تقتضي وجودها. فالصدق المنطقي يُحيل على صحة rectitude الصلاة نفسها» (AP, 32). فكيف يمكن تعريف هذه الصحة التي تتعلّق في الوقت نفسه بكيفيَّة الدعاء demande وموضوعه؟ يجب فهم فعل الصلاة بصفته «حربًا وصراعًا من أجل الحقيقة، بل مع الحقيقة» (AP, 32).

وقد كان كيركيغارد قد قرَّبنا على نحو باهر في كتاب **المقالات المؤسّسة** *Discours édifiants* من الماهية «الصراعية» للصلاة أو من العمق الوجودي «للمجاهدة الروحية» التي تُحيلنا الصلاة عليها. ونحن نتذكّر كذلك الصفحات التي خصّها روزنتسفايغ (Rosenzweig) لمختلف أشكال الإغراء التي يجب أن يقاومها كلّ من يجازف بالصلاة من أجل مجيء ملكوت الله. ولن يجد روزنتسفايغ أدنى صعوبة في مباركة ما يقوله كيركيغارد: «الوثني ثرثار، بالقياس إلى الطائر الذي يلوذ بالصمت؛ لكننا سنَعُدُّ الوثني فاقدًا لحاسّة النطق، بالقياس إلى المسيحي: فلا هو يصلّي ولا هو يشكر، وهذه هي اللغة الإنسانية، بالمعنى العميق للكلمة»[21].

---

(21) Soeren KIERKEGAARD, *Œuvres complètes*, t. XV, p.21. In: RA, p.118.

ويستمدّ كريتيان شهاداته كذلك من تقاليد أخرى، ومن ذلك تراث الأفلاطونيين الجدد، بغية تأييد نظريته في «الدور المنطقي الذي تفصح عنه الصلاة»: إذ «يصلّي المصلّي من أجل معرفة كيفية أداء الصلاة، وهو يصلي، في المقام الأوّل، من أجل التوصّل إلى أنه لا يعرف ذلك، ويشكر الله على صلاته، كما لو كانت الصلاة هبةً من الله. ولا يمكننا جعل الله قبلة لنا إلا في أثناء الصلاة، ولا يمكننا أداء الصلاة إلّا إذا كنا قد توجّهنا إلى الله» (AP, 34). لكن كيركيغارد هو الذي يجعل الوجود «**أمام الله**» *(coram Deo)* المقولة المؤسسة للموقف الدِّيني، التي تساعدنا على النحو الأمثل على فهم كيفيَّة «عدم إثارة وجود أمام الله تساؤلًا إلا داخل الصلاة ومن خلالها» (AP, 35). وزيادةً على ذلك: «أن تصلّي وأن تكون أمام الله مظهران لشيء واحد؛ ذلك أنني حينما أصلّي، دون أن أكون أمام الله، لا أصلّي آنذاك؛ وحينما أكون أمام الله، دون إقامة الصلاة، لا أكون آنذاك أمام الله» (RA, 110).

وتتضمّن 'لعبة' الوجود ـ **أمام** ـ الله رهانًا رئيسًا: هو اكتشاف حقيقة الذات. فلا وجود لفرح ولا لنشوة روحية حقيقية «أمام الله» إلّا إذا كانا يتضمّنان لحظة الارتعاش: «فأن تنتصب أمام الله وأنت مؤمن، يعني أن تحسّ دائمًا بالانتشاء وأنت ترتعش» (RA, 56)؛ هذا ما يقرّره كريتيان سيرًا على طريق الموروث الروحي الذي يبتدئ بالقديس أوغسطين وصولًا إلى كيركيغارد، ومرورًا بِـ لوثر وباسكال، وهو ما نجد صدى بعيدًا له في كتابات هايدغر الشاب[22].

ويؤكّد كريتيان، في السياق نفسه وبالاستماع إلى الكتّاب أنفسهم، أن الغواية مكوّن مؤسِّس في الوجود المسيحي. فالغواية محكّ الحقيقة الذي لا يستطيع أن يتنكّر لها أحد على وجه البسيطة، وإلّا استسلم لأحلام الأمن الوهمي. والأماني

(22) لقد اهتم هايدغر هو أيضًا بالعبارة التي صدّر بها وأغسطين الكتاب العاشر من الاعترافات *Confessions*: لا أعترف بذلك أمامك فقط، بنشوة خفية ومرتعشة وبحزن خفي مصحوب بالأمل، ولكنني أعترف به أيضًا في آذان المؤمنين، وأبناء البشر، الذين يُشاطرونني فرحتي ويُشاركونني في سفري الأرضيّ، وبني جلدتي ووطني الذين سبقوني أو يأتون بعدي أو يرافقونني في مسيرة الحياة. راجع:
X, IV, 5-6, BA 14, p.149-151. In: RA, p.59.

الكاذبة. ونجد لدى القدّيس أوغسطين جملة تفيد أن الغواية لا تحمل طابعًا «أخلاقيًا» فقط، لكنها تأتي كذلك كي تزعزع الفكرة التي نكوّنها عن ذواتنا. فـ «لا تستطيع النفس البشرية التوصل في غالب الأحيان إلى معرفة ذاتها، إلّا بتوسط الجواب الذي تقدّمه النفس عن الاختبار الذي يسائل قواها مساءلة تجريبية، لا مساءلة لغوية»[23].

وعندما نجد لدى أوغسطين عبارة **«التجربة بدلاً من العبارة»** *«non verbo, sed experimento»*، علينا الاحتراس من تأويل التقابل كما لو كان نقدًا مبطّنًا للصلاة جهرًا. والعبارة المأثورة: «غياب الغواية هو أخسّ أنواع الغواية» «ليست صحيحة دائمًا وأبدًا: فهي ليست صحيحة إلّا في حالة الصلاة والأمل» (RA, 90). ولا شكّ في أنّه لا صلة بين **التجربة** *L'experimentum* التي يلجها من يصلّي والتجربة بالمعنى العلمي للكلمة، التي يتحكّم فيها العالم تحكّمًا تامًّا في صيرورة التجربة. هنا بإزاء ذلك، نجد أنفسنا أمام **تجربة غير مألوفة** *experimentum crucis* بكلّ معاني العبارة. وهذا ما يبرزه كريتيان في دراسته «الصلاة بحسب كيركيغارد» (RA, 107-124). وكيركيغارد أكبر من مجرّد شاهد اختيرَ مُصادَفَةً. فهو من بين المفكّرين النادرين الذين فهموا جيدًا أن الصلاة ساحة معركة بامتياز أو حلبة تشهد معركة حامية الوطيس على رهان نوجزه في العبارة الآتية: «مبدأ التفرّد individuation الروحي».

إن قصة صراع يعقوب والمَلَك شاهد رمزي على ما يجب أن نفهمه من عبارة «الكلام الجريح». ولا يكتفي كيركيغارد، وكريتيان من بعده، بتأكيد أنّه «حتى من يصلّي هو أيضًا ومن يحب بكلّ جوارحه، أي أنه هو أيضًا، لا يقذف بنفسه في هذا الصراع مع الله، وهو الصراع الذي يُعَدّ صلاة»[24]، دون أن يشعر بالضيق. فضلًا عن ذلك، يؤكد بناء على الصدى الذي خلّفته قصة الكتاب المقدّس فيه أن «الرجل الورع يصبح أعرج بعد صراعه مع الله»[25]. والمفارقة هي أن المباركة والجرح لا ينفصلان، كما لو أن الجرح كان رمزًا وعلامة على

(23) *De Civitate Dei* XVI, 32, BA 36, trad. Combès, Paris, 1960, 293.

(24) Soeren KIERKEGAARD, *Œuvres Complètes*, t.VIII, p.7.

(25) *Ibid.* t.XV, p.61; t.XV, p.275.

المباركة، كما لو أنه لن يحظى بالمباركة أيّ شخص يحجم عن الدخول في «صراع مع الله يصبح فوز الله فيه فوزًا لنا»[26].

«الصمت المسموع» و«جروح الكلام السعيدة».

يصطدم الوصف الظاهراتي لفعل الصلاة باعتراض كلاسيكي: ألا يؤدّي الامتياز الذي تحظى به ظاهرة الاقتبال قبلة الله وظاهرة الذكر إلى مشاركتنا في مؤامرة الاضطلاع بإسقاطات والمجسّمة projections anthropomorphiques؟ أَوَلا تستمدّ الصلاة مادتها من المتخيّل الذي يجبرنا على تمثّل الله كما نتمثّل **مخاطبًا** مطلقًا، وملاذًا أخيرًا يستجيب للدعاء، مع أنه لا يعدو أن يكون دعاء إنسانيًّا مفرطًا في إنسانيته؟ أَوَلا تتمثّل الصلاة الحقيقية التي تواجه هوّة **المطلق** وجهًا لوجه، في التجرّد من متخيّل المناجاة، وهو متخيّل مريح ومطمئن زيادة على ما ينبغي؟ أَوَليسَ القول **يا إلهي** ذروة المكر الذي يرمي إلى استدراج **المطلق** إلى نزواتي أنا؟ ويكفي إلقاء نظرة على بعض نصوص التراث الروحي، كنصوص بوذية زن zen أو المعلّم إيكهارت (Maître Eckhart) للتثبّت من قوة هذا الإسقاط الذي لمسناه من خلال المحاورة التي تدور حول التجربة المتعالية.

ويُشير كريتيان أولًا إلى أننا سنحتاج إلى «تصوُّر عجيب ومحدود جدًّا للآخر وللكلام وللمخاطبة بضمير المخاطب من أجل تخيُّل أن التوجّه بالخطاب لا يستطيع أن يكون إلّا ألفة مطلقة» (AP, 37). نستطيع في الأقل أن نتخيّل الإمكان المعاكس: التوجّه بالخطاب وقد أصبح مرادفًا لاستعراض الذات و«للتعرية»، كما تُلْمِعُ إلى ذلك استعارة «الصوت العاري» (AP, 38).

وينجح الوصف الظاهراتي لفعل الصلاة، وهو وصف يحترم المعطيات الظاهرية كلّها، في تجاوز البديل بين الثرثرة والصمت المطبق، عندما يتأمل مرّةً أخرى أطروحة ميرلوبونتي التي تفيد أن الظاهراتي مطالب «بفحص الكلام قبل النطق به، بناء على خلفية الصمت التي تسبقه ولا تكف عن مصاحبته، ومن غير

(26) *Ibid*, t.VI, p.342-363.

وجوده لن يفشي الكلام شيئًا»[27]. ويشكّل الصمت «صورة الإمكان الخاص بالكلام، إذ إنّ الكلام هو وحده قادر على الصمت، وقادر على تحويل الصمت إلى فعل كلام، لا إلى حرمان. فما زال الصمت تكلمًا»، (AP, 37) وبدلًا من أن يُسكِتَ الصمت الكلام ويتخلّص منه، أو بدلًا من أن يكون الصمت مجرّد مقولة تقال بالسلب أو مجرّد عدم.

وفكرة أن كَرَم الاستماع التي أشرنا إليها آنفًا وأنه لا يوجد كلام أصيل إلّا إذا جاء من الصمت، أطروحة تتغذّى se pétrit بالصمت، وتتجه إليه ويصبح أحدهما مرهونًا بالآخر. ومهمة الظاهراتي هي أن يصف الدلالات المختلفة للصمت من الداخل: الصمت الذي نصغي إليه والصمت الذي نحدثه (AP, 64)، الصمت الخارجي والصمت الباطني (AP, 65)، صمت المخيلة وصمت الذاكرة (AP, 66)، الصمت الممنوع وفنّ السكوت (AP, 67)، الصمت الذي يستمع والصمت الذي يجيب. وتعبّد وجوه التمييز هذه الطريق أمام ظاهراتية الصمت الصوفي و«ابتهالات الصمت» التي يتبنّاها بعض أقطاب التيارات الروحانية.

فهل يُعَدُّ ذلك عودة قوية للقوة التعبيرية لما لا يمكن وصفه ineffable في علم اللاهوت السلبي؟ وهل الصمت خير جواب وحيد عن الطابع المفارق للمطلق؟ والعبارة المأثورة التي تحوّل «الصمت إلى تشريف للكلام» و«الكلام إلى تشريف للصمت» (AP, 91) توحي بجواب أكثر عمقًا. وفضيلة اللاهوت السلبي هي أنه جعل الصمت كلامًا لائقًا *(euphèmia)* «يحترم حقيقة الشيء الذي تنكسر أمامه مفرداتنا وتتداعى» (AP, 91)، وهذا لا يعني أنه يُملي علينا صمتًا نهائيًّا.

وما يدعوه كريتيان «صوتًا عاريًا» يسمح لنا بفهم جوانب أخرى مؤسسة في فعل الصلاة. أمّا الجانب الأول فهو تحويل المبادرة إلى امتحان *épreuve*، بمعنى أن ماهية «تجلّي الألوهيّة» امتحان ومعاناة من الله ومكابدة له théopathie، عندما يقوم عليها فعل يتحقّق فيه «تجلّي الذات للآخر بوساطة الكلام، وهو كلام نزاعي يصارع من أجل حقيقته» (AP, 38).

---

(27) Maurice MERLEAU-PONTY, *La Prose du monde*, Gallimard, Paris, 1969, p.203. In: AP, p.80-81.

فهل الظاهراتية الوصفية مضطرة إلى رفع راية الاستسلام في اللحظة التي تواجه فيها «المفارقة» اللاهوتية التي تفيد أن إنجاز الفعل نفسه استجابة للكلام؟ وكيف يُسَوِّغُ الفيلسوف الواقع الذي تشترك فيه كلّ الديانات «والذي يفيد أننا نصرّح فيها بأن الله يأمرنا بالصلاة ويأمرنا بالتوجّه إليه، بصرف النظر عن كل التأويلات الممكنة» (AP, 39)؟ وتمتلك الظاهراتية، التي تستبعد بديل الكلام والصمت، كلّ المُسَوِّغات لرفض التقابل الذي بين صلاة **الدعاء** وصلاة **التعبّد** *adoration*. إن الدعاء الحق وبغضّ النظر عن كونه «مهمًّا» يتحيز «داخل منطقة يستجيب الله فيها سلفًا» (AP, 41). وهذا ما يفنّد التحليل الكانطي الذي يقصي الصلاة إلى **حواشي** *parerga* الدِّين، وهي الصلاة التي على الفيلسوف مراقبتها من قرب لمنعها من السقوط في حبائل الشعوذة والممارسات الفيتيشية fétichisme.

إن المسألة الحاسمة عند الظاهراتي، هي في المقام الأوّل مسألة فهم كيفيَّة استطاعة الفرد المصلّي تقبّل الضعف المؤسِّس لكلامه. ويُقَدِّمُ أحد نصوص المتصوف الفارسي الكبير جلال الدِّين الرومي مثالًا باهرًا لذلك، يردّ فيه على وسوسة الشيطان الذي يذكّره بعدم جدوى الكلام الذي يظلّ بلا جواب: «أيها الثرثار، أين الجواب 'ها أنذا' عن كلّ هؤلاء الله» « Ô bavard, à tous ces 'Allah', où est la réponse me voici ?» وقد أدلى الله نفسه بالجواب على لسان أحد الحكماء: «هذا 'الله' الذي تقوله هو 'ها أنذا'. وتوسلك وألمك وخشوعك هي رسالتي إليك. وخطواتك ومجهوداتك بحثًا عن طريقة للوصول إليَّ كانت في الحقيقة أنا ذاتي التي تجذبك إليَّ وتحرِّرُ قدميك» [...] وجوابًا عن كلّ واحدة من «يا إلهي، يوجد مني عدد من 'ها أنذا'»

«Cet 'Allah' que tu dis, est mon 'Me voici'. Ta supplication, ta douleur, ta ferveur sont Mon message vers toi. Tes démarches et tes efforts pour trouver un moyen de M'atteindre, c'était en réalité Moi-même qui te tirais vers Moi et libérais tes pieds »[...]. En réponse à chacun de tes 'Ô seigneur', il y a maint 'Me voici' de Moi.»[28]

وقد سعى كريتيان، خطوة بعد خطوة، إلى توضيح مفارقات الصلاة

(28) DJALÂL-OD-DIN RUMI, جلال الدين الرومي Mathnawî المثنوي. *La Quête de l'absolu*, trad. Vitray-Meyerovitch et Mortazavi, Paris, Éd. du Rocher, 1990, p.542.

الأخرى في ضوء ظاهرة الكلام الجريح. ولا تأتي المبادرة إلى الصلاة من المصلي، بل من الله نفسه. إنها تقوم على جدلية التقليد والابتكار، وهي جدلية تفيد أن «أرقى صلة حميمة تجمعنا بالله "تقال" بوساطة أذكار لا نبتكرها نحن، بقدر ما تبتكرنا هي» (AP, 50)؛ زيادةً على جدلية صلاة الجهر وصلاة السرّ وجدلية الباطن والظاهر والخصوصية والكونية.

وأؤكد الأطروحة الآتية المتعلّقة بالمفارقة الأخيرة، في أُفق التأمّلات الآتية: «التجلّي بالذات هو التجلّي المتعلّق بالله داخل العالم، وهو التجلّي الكامل» (AP, 45). ويحذّرنا كريتيان، وهو متسلّح بهذه الأطروحة، من التقابل بين الداخل والخارج، وبين الجسد والروح، وبين الفرد والجماعة، وبين المجال الخاص والمجال العام. والأوْلى لنا هو أن نَعُدَّ المسألة مرتبطة بالمعطيات الظاهرية التي تسمح لنا بتجاوز كلّ هذه التقابلات. وهي في نهاية المطاف مسألة «القدرة» الغريبة والملتبسة لـ «كلام جرحته تلك المغايرة الجذرية التي تتوجّه إليه بالكلام» (AP, 53).

إن الهيرمينوطيقا التي تعنى بالجدلية المؤسّسة لكلّ فعل قول، مطالبة كذلك بالاهتمام بالطرائق الخاصة لتملّك أذكار الصلاة المُتلَقّاة، وهذه ظاهرة معروفة عامة، لكننا «قلّما نُنعِمُ النظر فيها ونجعلها محور البحث» (AP, 51). وعندما نستظهر أبيات أنشودة دينية «لا نضيف تأويلًا نظريًّا إلى تأويل آخر، بل نُسلم قيادنا لتأويلها هي، ونهب حياتنا نفسها ـ وهي الحياة التي تعطيها تلك المزامير الكلمة بطريقة أخرى ـ لحياة الله بصفتها صدى لها ولتعهّدها» (AP, 51).

ومن يتحدّث عن جرح يتحدّث كذلك عن غواية وعن امتحان. إذ تصبح الصلاة جرحًا نرجسيًّا مقبولًا عن طيب خاطر، على أن نقبلها بالمعنى الحقيقي وبالعمق الكافي (وإن كان ذلك لا يحول دون أن تتحوّل الصلاة غيرَ مرة إلى مرآة الذات النرجسية!). ولا يرمي كريتيان إلى تحريرنا كلّيًّا من كلّ هذه الجروح. بل هو بعكس ذلك يقبل السبر وراء الافتراض المعاكس: إذ «لا ينفصل الكلام في أية لحظة عن الامتحان، إنه يتعرّض لمحن ذاته، لمحن ما يذكره وما لا يقوى على ذكره ولمحن من يتوجّه له بالكلام. هو نفسه يتعلّم من هذا الامتحان، ولهذا السبب، هذا الجرح يجعل الكلام أقوى، ويزيد قوة كلما تخلّى عن محاولة شفائه» (AP, 54).

أسئلة

من غير الدخول في مناقشة عميقة «لظاهراتية الصلاة» التي أثرتها قبل قليل، سأطرح بعض الأسئلة منتظرًا مواجهةَ روّاد إبدال المدرسة التحليلية وإبدال الهيرمينوطيقا[29].

1. فإلى أيّ مدًى نستطيع السير وراء الكاتب عندما يقرب الصلاة التي «تصلّي على نفسها بدواخلنا»[30]، وهو في ذلك صدى لفرانس فون بادر (Franz von Baader)، من الفكرة التأمّلية الخاصة بالفكر الحيّ الذي يفكّر في ذاته بدواخلنا؟ ألا تقودنا هذه الفرضية بعيدًا خارج حدود المحايثة الظاهراتية؟ فبدلًا من اتهام الكاتب بالتحوّل إلى وجه ظاهراتي لشخصية بادر (Baader)، علينا تقدير قيمة الفتح الذي أنجزه، والذي يسمح له بتجاوز هايلر وفان دير لوف اللذين عَدّا فعل الصلاة تعبيرًا مخصوصًا عن الوعي القصديّ conscience intentionnelle، وهو يختلف عن القصدية الخاصة بالدعاء والسؤال، وهما يختلفان كلّيًا كذلك عن هذا الفعل[31].

2. وتقوم ظاهراتية الصلاة هذه في الأصل على تصوّر محدّد للكلام الذّاتي *verbum mentis* الذي يستحق تحليلًا خاصًّا به. وفي الوقت الذي أصبح فيه التنديد «بأسطورة الحياة الباطنية» وباللغة الباطنية شيئًا معتادًا، تتجلّى أصالة الإنجاز الظاهراتي لدى كريتيان في التصدّي مرّةً أخرى للمحور الضخم المتعلّق بالكلمة الباطنية. والشاهد على ذلك هو كتابه المتأخّر المتعلّق بأفعال الكلام عند القدّيس أوغسطين. فهل صلاة الجهر هي التعبير الوحيد عن «الكلمة الباطنية» الذي نتوصّل إليه ظاهراتيًّا؟ أو هل تُفيدُ ظاهراتية الصلاة من

(29) من بين الكتب الفلسفية التي قد تكون مفيدة في التتبع الجيد لهذه المواجهة أذكر:
Richard SCHAEFFLER, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf, Patmos, 1989; *Id. Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedeln-Trèves, Johannes-Verlag, 1988; Bernhard *Casper, Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Fribourg, K. Alber, 1998.

(30) Franz von BAADER, *Werke IV*, p.246. In: RA, p.115.

(31) عن هذا الاختلاف أرجع إلى دراستي:
«La demande, la question, la prière. Trois visages de l'intentionnalité», *Archivio di filosofia*,, LX, (1992), p.165-183.

وضعها داخل إطار البحث الذي يتضمّن مجموع الصور الظاهرية التي تتخذها الصلاة؟

3. قد نتساءل عن آفاق الظاهراتية وعن الطريقة التي تنفتح بها على الهيرمينوطيقا. وإذا ما راعَيْنا أطروحة غادامير التي تذهب إلى أنّ ثَمَّة «هيرمينوطيقا» حيثما وُجد الكلام الذّاتي، والعكس صحيح[32]، يصبح السؤال مُلِحًّا. وللسبب نفسه، قد يكون من المفيد مقارعة ظاهراتية الصلاة لدى كريتيان ببعض الأعمال المنتمية إلى الفلسفة التحليلية. ويفرض هذا التقريب بين المجالين نفسه، ما دام الهدف المعلن لدى كريتيان هو إعادة الاعتبار لصلاة الجهر.

4. ويقول كريتيان عن كيركيغارد إنه «يسمح للوحي بالاشتغال في لبّ الفلسفة»، من أجل تمكينه من توجيه «الفكر نحو ما لا سبيل له إلى التفكير فيه». ويتعلّق الأمر باشتغال «يقوّض الفلسفة ويغيّر معالمها» (VN, 174). يطرح الترابط بين الاستعارتين إشكالية ستواجهنا فيما بعد: فهل يفيد التقويض وتحويل المعالم الشيء نفسه؟ وقبل البتّ في البديل، على القارئ الحريص على احترام الإنصاف الهيرمينوطيقي تجاهَ كريتيان الانتباه إلى أنه يبحث عن «فكر يفكر أكثر مما لا يفكر»، أي أنه يبحث عن فكر المفارقات. ويضع لائحة تضمّ المفارقات الكبرى التي ترصع فكره في مقدّمة كتابه **نظرة الحبّ** *Le Regard d'amour*. وكلّ هذه المفارقات انعكاس لمفارقة المفارقات المتمثّلة في فكرة التجسّد L'incarnation: «مفارقة التواضع الذي يرفع المقام ومفارقة الفرحة التي ترتعش خوفًا، ومفارقة الصمت الذي تنطق به الصلاة، ومفارقة انعدام الخطر، ومفارقة خلود الفاني، ومفارقة الكمال الذي هو نقصان، وهلّم جرًّا» (RA, 8).

ويبرز كريتيان أصالة أسلوبه في التفكير، أفضل مما قد يفعله شرّاح فكره، عندما يصرّح بأن معالجة هذه المفارقات تفترض وجود «فكر يسعى إلى ترجيح كفة النداء لكفة الجواب ولطرائق حياتنا على وَفْق هذا النداء» (RA, 8). وعندما يضيف أن تأملاته تودّ أن تتعلّم «الإقامة داخل نور الحبّ [...] وهو ما يمكّنه من مهمّة تحويل العقل وردّه إلى شبابه»، يدعونا إلى فحص أعماله من منظور

---

(32) Jean GRONDIN, *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1994, p.1-2.

ظاهراتية الدِّين. وبعدما ذكرنا بأن التواضع «ليس سوى تبصرّ الحبّ نفسه، مرورًا بامتحانات الحياة الدنيا، وكذلك عبر مدرسة الصلاة والحياة الجماعية نتيجة لذلك، في حياتنا الإنسانية المتراوحة بين النور والعتمة» (RA, 9)، يمنعنا من جعل ممارسة الظاهراتية مرادفًا للرؤية السعيدة.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

La Voix nue. Une phénoménologie de la promesse, Paris, Ed. de Minuit, 1990 (abrégé : VN); *De la fatigue*, Paris, Ed. de Minuit, 1996 (abrégé : F) ; *L'Arche de la parole*, Paris, PUF, 1998 (abrégé : AP) ; *L'Inoubliable et l'Inespéré*, Paris, Desclée de Brouwer, 2. Ed. 2000 ; *L'Appel et la Réponse*, Paris, Ed. de Minuit, 1992 ; *Le Regard de l'amour*, Desclée de Brouwer, 2000 (abrégé : RA) ; *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, 2002.

لائحة المراجع.

- CASPER, Bernhard, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Fribourg, K. Alber, 1998.
- GREISCH, Jean, « La demande, la question, la prière. Trois visages de l'intentionalité », *Archivio di filosifia*, LX (1992), p.165-183.
- SCHAEFFLER, Richard, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf, Patmos, 1989.

——. *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedeln-Trèves, Johannes-Verlag, 1988.

أين أنا؟ نحو ظاهراتية العبادات Liturgie(*)

- جان إيف لاكوست -

«آدم، أين أنت؟»: نجد من بين خصوصيات التجربة الدِّينيَّة والأفكار التي تثيرها بداخلنا (إن صحّ جدلًا أنها تثيرها، وهذا ليس مؤكدًا على الدوام!) صلة وثيقة تقيمها التجربة الدِّينيَّة بين سؤال: «من أكون؟» وسؤال: «أين أنا؟». وسؤال: «ما الإنسان؟» يفصح عن معنى في ذهن كانط غير المعنى الذي يفصح عنه في ذهن ابن جبرول (Ibn Gabirol)، متسائلًا: «يا إلهي، ما الإنسان؟»، وهو الاستفهام الذي يستعمل مرّةً أخرى في عيد الغفران Yom Kippour.

ولا شكّ في أنّ ثَمَّةَ إغراءً قويًّا يدفعنا إلى عَدّ الفرق بين السؤال الكانطي والتعجب الدِّيني لدى ابن جبرول موازيًا للفرق الفاصل بين الفكر وغياب الفكر. ففي هذه الحالة، سيتخلّى من يصلّي، رجلًا كان أو امرأة، بحكم هذه الواقعة نفسها، عن التفكير، أي سيتخلّى عن «التساؤل». ولإثبات صحة هذه الأطروحة، نلجأ أحيانًا إلى المقولة المأثورة عن هايدغر التي تفيد، كما ذُكِرَ سابقًا، أن التساؤل هو ورع الفكر، بما يُلمِعُ إلى أن قوة الإيمان تنذر بعبثية أيّ تساؤل يحمل هذا الاسم بحَقٍّ. وإذا كان «التفكير» يعني «الحجاج» والعقلنة، أصبح بديهيًّا آنذاك أن الصلاة لا تفكّر. لكننا في هذه الحالة مطالبون بأن نضيف مباشرة إلى ذلك أن هايدغر هو أيضًا «لا يفكّر!».

إن الاختلاف بين الصلاة والحِجاج لا يوازي أبدًا الخط الفاصل بين الفكر وغياب الفكر[33]، كما أشار ريشارد شيفلر (Schaeffler) إلى ذلك

(*) تدلّ كلمة الليترجيا في العرف المسيحيّ على خدمة الله في الصلاة والعبادة. ويستخدمها المسيحيون الشرقيون للدلالة على القدّاس الإلهيّ. وعلى وجه العموم، تدلّ الليترجيا على مجموع الرموز والكلمات والحركات التي تعبّر بها الجماعة المسيحيّة عن العبادة الواجبة لله. [المترجم]

(33) Richard SCHAEFFLER, *Gebet und Argumentation*; Id. *Kleine Sprachlehre des Gebets.*

من أراد معرفة القيمة الحقيقية لهذين الكتابين، فَعَليه أن يربطهما بالكتاب التي يتضمّن عرضًا تركيبيًّا لمجمل أعماله، وهي أعمال تحظى بأهمية مركزية في فلسفة الدِّين الألمانية:

Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Fribourg, K. Alber, 1995.

في كتابين مهمَّينِ. والحال أن بعض الدِّراسات الظاهراتية التي سنناقشها في هذا الفصل تتبنى مرّةً أخرى فكرة توما الأكويني التي تفيد أن الصلاة ليست مجرّد صرخة من الأعماق تطلقها النفس المتديّنة، بقدر ما هي «فعل عقلاني»[34]، بل قد تتخذ صورة أرقى مما سبق بصفتها أسلوبًا في «**الحكمة العملية**»[35] *actus sapientiae*».

وتتعلّق المشكلة بكلّ أشكال الصلاة، وفيها التعابير الصوتيَّة التي تنطوي عليها «التقوى الخاصّة»، وهي التعابير التي يبدو أنها تستأثر باهتمام كريتيان، وفيها الصلاة الليترجيَّة والطقسيَّة. ولا يعني ذلك أن كلّ «مجالات التفكير» المختلفة (إن جاز لنا أن نَعُدَّها كذلك) هذه تحظى بالأهمية نفسها. وقد أفضت بنا دراسة المجلّد الثالث من كتاب **نجمة الفداء** *L'Etoile de la Rédemption* إلى مواجهة الأطروحة التي تفيد أن **المستقبل** المطلق **للفداء** Rédemption لا «يأتي إلى الفكرة» في البدء إلّا بفضل أفعال التعبّد. فهل من سبيل إلى استئناف البحث انطلاقًا من التصوّر نفسه، في أفق نموذج إبدالي للعقل يحسّ بالامتنان لظاهراتية هوسرل أكثر من الامتنان الذي يدين به للتوجّه نحو تصوّر **عصور العالم** *Âges du monde* لدى شيلينغ؟

الافتراضات الفلسفية في «ظاهراتية العبادات».

لقد انقاد جان إيف لاكوست، في كتابه عن **التجربة والمطلق**[36] *Expérience et absolu* وراء هذه المغامرة، من خلال وضع المعالم الكبرى لما يرمز إليه بعبارة: «ظاهراتية العبادات» (EA, 2). وتتجلّى أصالته الكبرى في الصِّلة الحميمة التي يقيمها بين سؤال: «من؟» وسؤال «أين؟». إن الأفكار التي يبلورها على وَفْق الأطروحة التي يبيّن فيها «أنه لا سبيل لنا إلى أن نعرف من نحن، دون أن نتساءل أين نحن» (EA, 100) تلتقي في مفترق طرق هذين السؤالين.

(34) THOMAS D'AQUIN, *S th II II*, q. 83, a 1.

(35) THOMAS D'AQUIN, *S. libros sententiarum*, 4. sent. Dist. 15 q. 4 a 1, solutio 2, ad primum.

(36) أستعيد هنا بعض الأفكار التي كنت قد بلورتها أوّل مرة في دراستي:
«Que signifie penser religieusement?», *Les Nouveaux Cahiers*, N° 117 (1994), p.4-14.

وينتزعنا سؤال: «من؟» حين يدور حول محور سؤال: «ما الإنسان»؟ منذ البدء من أفق الأنثروبولوجيا، ولو كانت أنثروبولوجيا تحمل الصفة «الدِّينيَّة». ويتعلّق الأمر بدراسة تتتبع «إنسانية الإنسان» وتهتدي بفرضية تفيد أن العبادات liturgie من المواضع الممكنة التي تحتضن هذه الإنسانية. فإنسانية الإنسان رهينة بالقدرة على الانتباه إلى سؤال: «آدم، أين أنت؟». ولا يتعلّق الاستفهام بالحيّز الموضوعي الذي نحتله داخل الكون، بل يطلب منا الجواب عن سؤال: **أين نحن الآن؟** ويفترض هذا الاستفهام وجود «منطق» يوجه اتصال الإنسان بالله. ويرمز مصطلح «liturgie» «العبادات» في استعمال الكاتب إلى «المنطق الليترجي» هذا (EA, 124) لا إلى أنماط السلوك العباديَّة الموضوعة في متناول الملاحظة التجريبية. ويستعمل الكاتب تارة مصطلح «ظاهراتية العبادات»، ويستعمل تارة أخرى مصطلح «المنطق الليترجي»، بل يستعمل مصطلح «العقل الليترجي» «raison liturgique» (EA, 107)، وهذا قد يحدث اضطرابًا في ذهن المستأنسين بمذاهب ظاهراتية الدِّين المعتدلة التي تناولناها سابقًا. وسنعود بلا شكٍّ إلى المشكلات النظرية التي يثيرها هذا المعجم الاصطلاحي.

ونجد في الفقرتين 39-40 من الكتاب عرض برنامج البحث الذي يدعو لاكوست قرّاءه إليه. وهو ينطلق من البداية من ملاحظة مبتذلة جدًّا في الظاهر: إذ «يتحقّق المنطق الليترجي على هامش الوقائع المباشرة للحياة» (EA, 124). وبالرَّغم من أن المشاركين في العبادات كثيرًا ما يترنّحون في حركات محمومة، نجد سلوكهم لا يُطابق مع أية ضرورة من ضرورات الحياة. وإذا عرَّفنا **الكائن الحيّ العملي** *bios praktikos*، بالرجوع إلى حنّه أرندت (Hanna Arendt)، بناء على المقولات الثلاث الخاصة **بالشغل** *travail* **والمنجز** *oeuvre* **والفعل** *action*، فالذي يبدو أن ممارسة العبادات لا تدخل في صلب **الحيوان المشتغل** *animal laborans* المطالب بإشباع الضروريات والحاجيات، ولا تندرج ضمن **الإنسان الصانع** *homo faber* وما يحقّقه من منجزات، ولا ضمن **الحيوان السياسي** *zoon politikon* الباحث عن الاعتراف به في الفضاء العمومي.

ومع ذلك، لا يكفّ **الإنسان المتعبِّد** *homo liturgians* عن الحركة! فالمسألة إذن مرتبطة بمعرفة كيفيَّة استطاعتنا وصف السلوك التعبدي من زاوية ظاهراتية. فالعلامة الأولى سلبية كليًّا: إذ يعطي المرء نفسَهُ حقَّ التخلّي عن «خاصة

المباشرة والتخلّي عن الحياة بصفتها مباشرة كاملة لا عيب فيها» (EA, 125). ويصبح سلوك التعبّد agir liturgique من الكماليات التي لا يُطابِقُ وجودها وجود الضروريات الحيوية، سواء أكانت اقتصادية أم من صنف آخر. ولا يكفي التسليم بأن هذا السلوك يرتقي بنا إلى منزلة التوسّط الرمزي، لأنّ الأمر مرتبط بما نعنيه بهذا التوسّط. ولا ضمانَ لكوننا سنجد أنفسنا مباشرة في المنزلة الرمزية للعبادات، وهي منزلة يَعُدُّها لاكوست، في وصفه لها، منزلة «المباشرة الواقعة في مستوى ثانٍ» أو «السذاجة الموجودة في مستوى ثانٍ»، حالما أدرنا ظهرنا لبديهيات الحياة اليومية (EA, 126).

ويبلور الكاتب، انطلاقًا من هذه المقاربة، إدراكًا محدّد المعالم لمفهوم **العالم المعيش** (أو عالم الحياة) *Lebenswelt* لدى هوسرل. فلأنّ «الله» لا يشكّل أبدًا جزءًا من البداهة السابقة للحمل المنطقي لدى هوسرل ولا لدى هايدغر، فإن «الحياة ملحدة» (EA, 125). ويستنتج لاكوست من ذلك «أنه ينبغي تجاوز عقبة عالم الحياة، حتى يستطيعَ الإنسان لقاء الله» وأنّ «على بديهيات الحياة الأولى أن تترك المجال للبديهيات الثانية التي تجيز العبادات» (EA, 125)، في أثناء التفكير في الانتقال من «**الدنيوي**» إلى «المقدّس» (وهما مقولتان لا يستعملهما لاكوست أبدًا) بناء على القطيعة التي يحدثها التطهّر بالماء المبارك عندما نلج عتبة الكنيسة».

هذه القطيعة المرادفة «للعمل التأويلي» ليست بديهية بذاتها. إذ لا تحوِّل العبادات بطريقة سحرية عالم الحياة إلى تجلٍّ للألوهية théophanie، بل تُلقي ضوءًا كاشفًا مختلفًا على الظواهر التي تدخل في تكوين هذا العالم. والانتقال إلى المباشرة الثانية ليس تحويلًا يدخل على الهيئة، بل هو تأويل جديد يفترض «عملًا نقديًا» (EA, 126) للذّات ولِفَهم العالم. ولا يتحقّق السعي إلى «إدخال هذا التحديد الإضافي» «*surdétermination*»، وهو من «إنجاز الحرية» (EA, 27) إذا لم يتشرب المرء **التقليد** الذي يجيز له الحديث عن الله. ولذلك، نجد ظاهراتية العبادة التي يقترحها لاكوست علينا تنقل الاهتمام من التجربة المعيشة إلى المعرفة. ولمّا كانَ «حقل العبادات يحتكم إلى معرفة» (EA, 125) ـ وهي «معرفة» يجب البت في منزلتها ـ وَجَبَ أن «نخلع اسمًا على الله من قبل حتى تستطيع السماوات التسبيح بحمده» (EA, 126).

وتزدادُ فرضية «إلحاد الحياة» (EA, 126) قوّة عندما نصف الحياة بصفة «الوجود العارض» (facticité)، وهو ما لم يَكُفّ هايدغر عن فعله في نصوصه الأولى. ويرى لاكوست أن الإلحاد هو الكلمة المفتاح في «منطق الوجود العارض» هذا كلّه (EA, 127). هذا «المنطق» الذي قد نقول عنه، مستوحين في ذلك عبارة هيغل، إنه «يشتغل من وراء ظهر» تحليلية الوجود، يجعل كلّ محاولة لتنزيل سلوك التعبّد منزلة وجودية محاولة مستحيلة. والكائن ـ هنا Dasein بصفته تلك ليس «محتفلًا»، وفهم الوجود ـ إلى ـ العالم، وهو فهم مؤسس لكينونته نفسها «يترك وراءه العلاقة التعبّدية للإنسان بالله غير محدّدة» (EA, 127). ونستطيع القول، بناء على مُفردات كتاب **الكينونة والزمان** *Sein und Zeit*، إنّ الوقوف «أمام الله» تعبّديًا يحمل معنى وجوديًّا existentiel، لا معنى مقولة وجودية هيرمينوطيقية existential، إذ إنّه ثمرة تأويل ـ ذاتي تضطلع به الذات، قبل أن يُزرَعَ داخل معنى للكينونة نُسِجَ من قبل.

ولا تستبعد الفرضية المقلقة المتصلة «بإلحاد يحمل معنى مقولة وجودية هيرمينوطيقية» «athéisme existential» (MO, 6)، وهو يجعل كلّ موجود يوجد «بلا إله داخل العالم»[37]، إمكان وجود نظرة مغايرة، أو إلقاء ضوء كاشف آخر على الوجود. هذه الإضاءة المغايرة تجعل «مسألة المحلّ أكثر تعقيدًا مما عليه حالُ ظاهراتيّةٍ يعدّ فيها العالم والأرض محلًّا نهائيًّا بامتياز ولا يمكن التعالي عليه» (EA, 48). ويمكن تحصيل هذه النظرة الأخرى بإزاء بعض العنف: «وَحدَهُ العنف يسمح للإنسان بأن [. . .] يوجد أمام الله. إذ يتجاوز الإنسان، وهو متعبّد، الصورة التي يوجد عليها في الأصل؛ وحدود المقولة الوجودية الهيرمينوطيقية existential ليست هي حدود إنسانيته» (EA, 127). هذا الرفض هو الذي يكشف عنه تعريف العبادة في الظاهراتية ، كما يكشف عنه لاكوست: «العبادة حركة مقصودة بنيّة إخضاع وجوده ـ في ـ العالم لوجود ـ أمام ـ الله، ويمارس العنف على الوجود الأول باسم الوجود الثاني» (EA, 48).

---

(37) Ep 2, 12. In: EA, 128.
أذكر أن هذه الآية التي تؤدّي دورًا حاسمًا في الحِجاج الذي يضطلع به لاكوست تضعنا على الضفة الأخرى المقابلة للآية Rm 1, 19 التي لم يفتأ يعود إليها أنصار الثيولوجيا الطبيعية، كما رأينا ذلك مع برتسوارا.

وقبل التساؤل عن الشروط التي تسمح بتحقّق الوصف الظاهراتي من برنامج العمل المتضمّن في هذه الأطروحات، لن يكون من نافلة القول التذكير بأنها تتقاطع مع بعض موضوعات ليڤيناس (Levinas). إذ يتحدّث هذا الأخير هو أيضًا عن «إلحاد الإرادة»، وهو إلحاد ذو صلة بغياب المشاركة المباشرة في الألوهية. فلن تحيا، دون أن تكون منفصلًا عن الله: «النفس ـ والبعد النفسي ـ وتحقيق الانفصال، مشوبة بطابع الإلحاد بطبيعة الحال»[38]. ونجد الفكرة نفسها تقريبًا لدى لاكوست، لولا وجود فارق يسير، وذلك حينما يقرِّر بأن «**الكائن ـ هنا** موجود داخل العالم بلا إله» (MO, 5). فالفارق هو أن **الكائن ـ هنا**، بما هو كذلك، **لا يملك نفسًا**.

ويحرِّرنا الانفصال، إذا تبنّيناه كلّيًّا، من العنف الأصلي للمقدّس والألوهي بالمعنى الذي لدى أوتو. فالعبادة أو الطقوس، كما يتصوّرها ليڤيناس، لا تعوّض تجربة بتجربة (حينما تأتي تجربة «المقدّس» لتضع حدًّا لتجربة «الدنيوي»)، بل تدخلنا في محيط القداسة[39]. ويبارك ليڤيناس ما جاء في تفسير التلمود للآية الواردة في سفر الخروج التي تشير إلى أن موسى لا يرى الله إلّا من «ظهره»، من أجل الدلالة على القطيعة التي تحدثها العبادة مع مباشرة الطبيعة، حينما يختزل كلّ شيء في **القدرة على الانوجاد** *conatus essendi*. فما يكشف عنه اليهودي التقيّ عندما يدير لك ظهره هو وجود «أحزمة ألواح الكتابة» les courroies des phylactères، بمعنى أننا لا نلقى الله إلّا بفضل العبادات التي تنتزعنا من الطبيعة انتزاعًا[40].

من الكائن ـ هنا إلى الكائن ـ نحو: المكان الملتبس الخاص بالعبادات.

بلور لاكوست «ظاهراتية العبادات» على مرحلتين، وقد اهتدى في كلّ مرحلة بمناقشة مستفيضة لِعَلَمَيْنِ من أعلام الفلسفة، هما: هيغل وهايدغر.

---

(38) Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 4e éd., 1971, p.29.

(39) تضاف علاقة جديدة إلى استقامة القصد المتجه إلى الاسم، وهي العلاقة بمن سبقت تسميته: طاعة أوامره. وتهيمن العلاقة بالله من خلال الفرائض الواجبة على كل علاقة أخرى (Emmanuel Levinas, *L'Au-Delà du verset*, p.145).

(40) Emmanuel LEVINAS, *L'Au-delà du verset*, p.175.

1. إذ تحتكم المرحلة الأولى إلى الأطروحة التي تفيد أن «التفكير من موقع المكان» معناه «التفكير من موقع العبادات» (EA, 27). ويبلور هذه الأطروحة في ضوء التفكير في العلاقات القائمة بين «الطوبولوجيا» و«الليترجيا»، ويظلّ هايدغر في أثناء ذلك هو المحاور والخصم. إذ لا يكتفي كتاب **الكينونة والزمان** *Sein und Zeit* بتحويل الزمان الأصلي إلى الأفق الأخير في كلّ فهم للكينونة: بل نجد فيه كذلك رسم الخطوط العريضة لفكر «المكان»، أي نجد فيه «طوبولوجيا» ظاهراتية. ويهتمّ هايدغر بالطريقة التي نستثمر investissons بها بعض الأمكنة، حيث نصطفي مكان إقامتنا، كما قد نستثمرها بطريقة مضادة *désinvestissons* بصفتها مجرّد «أمكنة عبور»، بخلاف المقاربة الهندسية التي تذهب إلى أن كلّ «الأمكنة متساوية فيما بينها ولا تعدو أن تكون نقاطًا داخل المكان».

وليس مُصادَفَةً أن أستعمل هنا مصطلحي «الاستثمار» و«الاستثمار المضاد». إذ تحتكم «طوبولوجيا» هايدغر إلى البيت الشعري الذي يفيد لدى هولدرلين أن الإنسان يقطن «شعريًا» هذه الأرض. ويؤكّد لاكوست في الاتجاه نفسه أنه يجب عَدّ الصلة الأصلية بالعالم صلة «لا ينفكّ عنها» inhérence، بحيث يلوح أنّ «طوبولوجيّة الوجود تتخذ شكل الموطن» «oikologique» (EA, 12). وتعني كلمة *Oikos* «العش» والسكن الشخصي ومحلّ الإقامة الذي تحرسه الإلهة هيستيا Hestia.

صحيح أن تحليلًا أكثر عمقًا للوجود ـ إلى ـ العالم يكشف لنا عن أن العالم ليس «مسكننا»، أي ليس محلّ إقامتنا، بل هو بخلاف ذلك **اللّامسكن** *Unzuhause*، أي ليس موطننا (EA, 13). وإذا لم يكن القلق مجرّد «حالة نفسية» بسيطة، فلأنه يكشف لنا بالتحديد عن غرابة وجودنا ـ في ـ العالم المقلقة: فـ «العالم ليس ملكًا لنا، وواقعه هو الذي يشتغل فينا ويحدّدنا، ونحن ملزمون أولًا أن نُذعِنَ لتوجيهه» (EA, 13).

فهل معنى ذلك أننا «غرباء في العالم» كما لم يفتأ يصرّح بذلك أهل العرفان الباحثون عن إله مفارق لا صلة به بالصانع المبتذل خالق هذا العالم؟» لا. المفارقة هي أن «العالم هو في الوقت نفسه مسقط الرأس وأرض أجنبية» (EA, 14).

وخلال مرحلة «المنعطف» *(Kehre)* التي تحقّقت في فكر هايدغر في ما

بينَ عامَيْ 1936 و1938، فإن «عالم الحياة» وصفته العارضة التي لا تنفكّ عنه تخلّى عن مكان «للأرض». فالكائن ـ هنا الذي عُدَّ في البداية كما لو كان لا «ينتمي إلى وطن»، يسترجع بذلك الثقة الموروثة التي تشدّ الإنسان إلى مرتعه الأصلي (EA, 17). ويعادل هذا الانزياح بطريقة مفارقة «خلع مسحة سحرية على العالم» (EA,20)، ويتطلّب استرجاع معجم المقدّس، في دلالته «الأنطولوجيَّة» التي سنعود إليها بالتفصيل في الفصل الرابع من القسم الخامس.

ويكفي أن نلحظ الآن، كما لحظ لاكوست، أنّه «في داخل مجال التجربة الذي يسعى هايدغر إلى جعله موضوعًا للرابوع *Geviert* المؤلَّف من البشر الفانين والآلهة والأرض والسماء، يألَفُ البشرُ الفانون المقدّس المحايث، لا اللّه المفارق» (EA, 21). ويؤّول لاكوست هذا المنعرج بصفته «ظاهراتية التجربة الوثنية» (MO, 11) بالمعنى المزدوج: أي بالمعنى الاشتقاقي لكلمة païenne، وهو معنى (de la paysannerie)* وبالمعنى الدلالي (الذي يفيد وجود مقدس انشطر إلى مجموعة من الآلهة). والاعتراض الرئيس الذي يوجّهه إلى هايدغر هو أنه لم يستطع المحافظة على هذه الجدلية الأصلية، عندما غيّر مسارها تغييرًا جذريًّا أقوى من أجل التفكير في العالم الذي يتحوّل بموجبه هذا العالم في أصله إلى «بيت السكن». وبالرَّغْم من أننا نستطيع أن نرى في ذلك خلع طابع سحري على العالم مرّةً أخرى، وهو عالم يمتلئ مجددًا بحضور الآلهة، فإن هذا التصوّر (الذي يجد التعبير الرمزي عنه في المفهوم الرابوع *Quadriparti*) يحتفظ بإمكان الإلحاد. ولعلّ ظهور مفهوم «الرابوع» «Quadriparti» في فكر هايدغر المتأخر يكتفي بتحويل إلحاد المقولات الوجودية إلى «وثنية المقولات الوجودية» «paganisme existential» (EA, 25).

لقد تحرّر هايدغر المتأخر شيئًا فشيئًا بقوة أكبر من إرث القدّيس أوغسطين الذي هداه في البداية إلى تأويل «القلق» le souci انطلاقًا من المقولات الوُجودية. وربما ما زلنا نجد في فكر الرابوع *Geviert* مكانًا للانعزال *Abgeschiedenheit* والسكينة *Gelassenheit* اللذَينَ لدى إيكهارت (إذا جازفنا 'بعنف التأويل' هذا الذي لا يمكن إنكاره)، لكننا نجد متسعًا أكبر لـ «القلب القلق» cœur inquiet لدى أوغسطين. والحال أن هذا القلب القلق بالضبط لِـ صاحب كتاب الاعترافات *Les Confessions* هو ما يسعى لاكوست إلى إدماجه في صلب

(*) الذي يفيد البداوة أو الحياة الريفية.

ظاهراتية العبادة، وهي الظاهراتية الحريصة على ضمان «تأسيس العبادات على قاعدة المقولات الوجودية» (EA, 26). ويسارع لاكوست إلى إضافة أن الشرط الضروري ليس شرطًا كافيًا: إذ «لا تستطيع العبادة الظهور ما لم تَسَعَ المعرفة إلى فحص الضيق inquiétude الذي يصاحب رهاناتها النهائية» (EA, 26). ونواجه هنا اللغز المذكور نفسه آنفًا: فما «المعرفة» التي يتعلّق بها الأمر هنا، وما مصدرها؟

هل يتعلّق الأمر بالمعرفة التي يمدّنا بها علم اللاهوت؟ لن تكون ظاهراتية العبادة آنذاك سوى نقل الأطروحات الثيولوجيَّة إلى شفرة الظاهراتية: *larvatus prodeo*! والقراءة التي هي أكثر مجاملةً هي التي توجِّه عنايتها إلى الدواعي الفلسفية التي تُسَوِّغ الانتقال من قلق هايدغر souci إلى الضيق inquiétude لدى أوغسطين. و«المفارقة الفلسفية التي للطقوس» (EA, 105) تجعلها تجربة تدعونا إلى «الشكّ الفلسفي في الواقع العارض facticité»، وهو ما شدَّدَ عليه هايدغر في تعاليمه الأولى(41). وقد نجازف بالتساؤل، في إحالة خفية على «التأمل الميتافيزيقي» الأول لدى ديكارت: ألا يماثل الشكّ الذي يدعونا إليه لاكوست الشكَّ المبالغ فيه في كلّ شيء لدى ديكارت؟

والشكّ الزائد hyperbole يرجع إلى أن وجود العبادات يفترض صلة «بمقدّس لا يواجهه الإنسان إلّا على مسافة لامتناهية» (EA, 43)، بدلًا من الدخول في صلة «بمقدّس قريب منا». وتنمحي الصِّلة اللصيقة التي تصل كلّ كائن بالعالم منذ اللحظة الأولى «لمجيئه إلى العالم»، لتترك مكانها لعلاقة الإقصاء التي يوضحها لاكوست من خلال التعليق على رواية «رؤيا القدّيس بنِدِكْتُس» التي خلّفتها كتابات غريغوريوس الكبير. إذ تُلمِعُ هذه الرؤيا إلى «إعادة توزيع حقل التجربة» الذي يتجاوز مجرّد علاقة الالتصاق بالعالم، دون أن تخطفنا في عمق سماوات ليست في متناول التجربة المألوفة. وتغيّر خاصّية الهنا الموجودة في الكائن ـ هنا رمزيتها للتحوّل إلى محاولة الوجود أمام الله ـ *Coram Deo*، وهو ما يواصِلُ كيركيغارد التذكير به، بالرَّغم من أنه ليس من كبار «المتعبّدين».

---

(41) Jean GREISCH, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*.

ولاكوست هو أول من يُقرُّ الرأي الذي يفيد وجود «مفارقة ظاهراتية عنيفة» في «الانقلاب الذي تحدثه العبادة على الخاصّية الطوبولوجيَّة» (EA, 30) وهو يسلّم بذلك عن طيب خاطر ولا سيما أنه يسلّم، على نحو ما فعله روزنتسفايغ، بأن هذا الانقلاب ليس معقولًا إلّا في أفق نظرة أُخروية eschatologie. وهو يسعى إلى إبراز أن التعريف الجديد للحيّز المكاني من زاوية العبادات ليس متأصّلًا داخل حركة هَرَبٍ وفرار، وأنّه كذلك ليس مجرّد فعل تسامٍ للمسيحيَّة، حيث تتسامى «بألفتنا الأرضية بالمقدّس»، في أعقاب فحص مستفيض لحَياة **العزلة والاغتراب** *(xéniteia)* في الرهبنة المسيحية (EA, 28-40). بل يجب البحث عن دلالته الحقيقية في «الانقلاب الرمزي الذي يعرض للوجود ـ في ـ المكان» (EA, 39). وإذا كانت المواقف الروحية التي تُحيل عليها هذه المصطلحات تضمّ مفارقات منطقية مخيفة، فهي ليست مفارقات روح معاناة الحقد ressentiment كما يعرّفها نيتشه، بخلاف الظاهر. ويرى لاكوست «أن المنعزل reclus والتائه ليسا سبب ظهور عالم خلفي: ينقلبان على العالم أو على الأرض ـ وهذا شيء آخر» (EA, 40).

ومن خلال الاهتمام بالطريقة التي خصّ بها هايدغر المتأخر «قبضة من الأرض» إلى تصوّره للحدث *Ereignis*، يواجه لاكوست قرّاءه، وقرّاء هايدغر كذلك بتساؤل حاسم هو: كيف السبيل إلى التفكير في امتيازات التجلّي الوجودي ontophaniques التي يفرد بها العمل الفني؟ (MO, 106). وإذا كان هايدغر يذكر، شأنُهُ شأنُ هولدرلين، أن «الإنسان يسكن هذه الأرض شعريًّا»(42)، فإنّ ذلك يجعلنا ندرك أهمية المقاربة الظاهراتية لهندسة العمارة التي وضع هايدغر معالمها في محاضرته «أفعال البناء والسكن والتفكير». ونجد الثلاثية نفسها لدى لاكوست، مع اختلافٍ يسيرٍ: «البناء والسكن والصلاة» (EA, 42)، وهي ثلاثية تقود إلى تساؤلٍ هو: ماذا يفعل بالتحديد كلّ بانٍ للمعابد أو الكنائس عندما يؤسّس داخل العالم أماكن يتخذ فيها الوجود صورة عبادات où exister liturgiquement؟ (EA, 43) ولا يدلّ تعويض فعل «التفكير» بفعل «الصلاة» في ثلاثية هايدغر على وجود بديل، بقدر ما يدلّ على حتمية تفكير مغاير.

وقد يردّد الكتّاب الذين درسناهم في الفصل السابق بصوت واحد: يخصّص باني «الكنيسة» مكانًا مضبوطًا *(templum)* يستطيع المقدّس التجلّي فيه.

(42) Martin HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, GA7, p.191.

لكن لاكوست يعتقد بإزاء ذلك أنه «لا يوجد مكان مقدّس» قبليًا، إذا كنا نعني «بالله» «مطلقًا لا يواجهه الإنسان إلّا على بعد مسافة غير متناهية، بدلًا من أن يكون مقدّسًا توجد ضمانات على قربه منا» (EA, 43). وتستبعد هذه الأطروحة الإقرار كذلك بوصف هايدغر للمعبد في محاضرته عن أصل العمل الفني. وتتجسّد الحقيقة الأنطولوجيّة للمعبد في تبنّي «الإيقاع الموروث الذي يتحكّم في مصير البشر ومصير الآلهة» (EA, 44). وليست الكنيسة معبدًا موقوفًا على الطقوس المسيحية، بالرَّغم من أن عددًا من المعابد قد «استُعمِلَ مرّةً أخرى» بروما وأماكن أخرى على هذا النحو. وتُوافقُ العمارةُ الكنسيَّة الخاصّة بالعبادة وجود «إيقاع مغاير ومصير مغاير» لا يفهمهما ولا يستوعبهما إلّا من تطلّع إلى «القرب الإسخاتولوجي من الله» (EA, 44).

ويتضمّن هذا التفكير كذلك حضور البدن لحمًا ودمًا، وهو بدن لا يرتدّ إلى وجود ـ هنا سلبي، بل يشارك في الوجود «أمام ـ الله»، ولا سيما عندما تتحوّل هذه المشاركة إلى رقص. والرقص الليترجي بمنزلة «تخلّي البدن رمزيًا عن المنطق الدنيوي أو الأرضي المتصل بانطباعه في المكان» (EA, 47).

العبادة والذات عينها ipséité: من الوعي إلى النفس.

يُظهِرُ هايدغر أن «الإنسان محكوم بالعالم ومهتمّ بالعالم قبل أن يهتمّ به في حياة الوعي» (EA, 49)، من خلال تأكيد أن مفهوم القصدية لدى هوسرل يحتمل دلالة أنطولوجيّة كلما قرّبناه من «القلق». ويدعونا لاكوست إلى التقدّم خطوة جديدة، من خلال رسم خط فاصل واضح بين مفهوم «**الانفتاح**» (*Erschlossenheit, apérité*) لدى هايدغر ومفهوم **القيام لله** *exposition à Dieu* «حيث يتجاوز مستوى هذا الانفتاح كليًّا مستوى انفتاحنا على العالم» (EA, 51). والوجود في حضرة الله *coram Deo*، بمعنى القيام له، ليس معطى أوليًّا في الوجود ـ إلى ـ العالم، بل هو اختيار حرّ. وبهذا المعنى، يُثْبِتُ «منطق القيام» في العبادات، «أن العالم ليس غير قابل للمفارقة» (EA, 51) (EA, 53).

والسؤال الذي نوجّهُهُ الآن، وهو: «إذن من أنا وأين أنا، حينما أصلّي؟» (EA, 52)، ليس سؤالًا بلاغيًّا. وتُعَدّ إجابة: «أنا لم أعد الذات نفسها» أو «أنا موجود خارج ذاتي» إجابة متسرّعة. وحتى حينما يتعلّق الأمر بتجربة غير مألوفة،

فهي تجربة لا تحوّل العالم إلى «مساحة التجلّي الإلهي»، أي إلى فضاء مكشوف تمامًا أمام **المطلق**. وتكتفي العبادة بإدراج منزلة نقدية بإزاء لعبة النور والعتمة التي لا سبيل إلى التخلّص منها داخل الوجود الإنساني العارض. إذ تتحوّل العبادة إلى موضوع تفكير يختلف عن أيّ جنس غيره *Sui generis*، وهو يفيد أننا «حين ننوي الصلاة نناهض فكرة أن الوجود ـ في ـ العالم يمتلك كلّ مُسَوِّغات وجودنا» (EA, 54).

ففي هذه الحالة، لا يحق لنا بعد اليوم إدراج **العبادة** ضمن المفهوم العام الذي يُطلَقُ على **التجربة الدِّينيَّة**، بصفتها تجربة معيشة داخل الوعي. ويستعمل لاكوست كلمات محيّرة لبعض علماء الأنثروبولوجيا وظاهراتية الدِّين، حينما يصف العبادة بأنّها «قدرة إنسانية على عزل مكان ربّما لا يحدث فيه شيء» (EA, 57)، مكان تحدث فيه «لا ـ أحداث» لا ترقى إلى الملاحظة الخارجية، ولا ينفذ إليها الوصف الباطني. وعندما يؤكّد أن «العبادة محدّدة في جوهرها ببعد لا يقوم على التجربة» يُقيم تحدّيًا ضخمًا أمام فلسفة الدِّين التي تكتفي بالوقوف عند الطريقة التي «تتحقّق بها علاقة الإنسان بالله داخل حقل تجربة الوعي» (EA, 59). وقد تكون الرسالة الخفية التي يوجّهها إلى أتباع وليم جيمس وأوتو هي الرسالة التي مفادُها: «أخلوا الطريق، لا يوجد ما يستحق المشاهدة!».

قد يستنتج بعضهم أن القول بعدم وجود شيء نراه، يحتمل معنى عدم وجود شيء نفهمه! ولا تعني «المعرفة» في ذهن الظاهراتي سوى «معرفة الإبصار». وعندما يؤكد أنّ من المهم أهمّيَّةً لا مزيد عليها «ألّا نخرس اللّا ـ تجربة التي يذعن لها كلّ من يهمّ إلى العبادة» (EA, 60)، لا يكتفي لاكوست بطرح أطروحة سلبية؛ بل يعلن أنّ «المعرفة تبرز إلى الأمام أكثر من التجربة» (EA, 59). فـ «اللّا ـ تجربة» (واقع أن فعل العبادة لا يمكن وصفه بناء على تجربة الوعي المعيش) ليست نقطة ضعف فحسب ـ لا تؤيد العبادة شيئًا ولا تكذب شيئًا ـ بل هي كذلك نقطة قوة، حتّى من زاوية الفكر.

ونتائج هذه الأطروحة هائلة:

1. إذ يتحدّث لاكوست عن «طرح علامة استفهام أمام البنيات الظاهراتية الخاصة بالتاريخ، من زاوية العبادة» (EA, 63)، وهذا لا يعني تسويتها بغياب

التاريخ. فمن هذه الزاوية، يضعنا سلوك العبادة في وضع محفوفٍ بالشبهات: فـ «من يصلّي [. . .] يهمِّش نفسه بالنظر إلى المفاهيم التي تفكّر في إنسانية الإنسان بصفته وجودًا ـ في ـ التاريخ، وتجعل الوجود ـ في ـ التاريخ الكلمة الفصل في ذهن الكائن ـ هنا» (EA, 64). ويجب عدم التسوية بين هذا **التهميش والاستلاب** (وإن كان الواقع كذلك غالبًا!). ولا يتعلّق الأمر إلّا بوجود «موقف نقدي تجاه المسَوِّغات التي تحرّك التاريخ وتجاه البنيات الظاهراتية لهذه التاريخية» (EA, 64).

2. ولا تنفرد **العبادة** بإلقاء نظرة نقدية على التاريخ. فهي تُشارِكُ **الأخلاق في هذا** «الامتياز». ولكن بالقياس إلى الحكم الذي لا تكفّ الأخلاق عن إصداره على الوقائع والأفعال الإنسانية، تحتلّ العبادة منزلة **لحظة استراحة** (EA, 68). ولا ينبغي الكفُّ عن تأكيد ضرورة تجنب تحويل هذا اللّا ـ مكان وهذا اللّا ـ حدث اللذينِ تمثِّلهما العبادة بما هي «لحظة استراحة» إلى ذريعة تجيز لنا التملّص من مسؤولياتنا التاريخية. والمشكلة الحقيقية هي فهم كيفيَّة مواجهة العبادة المطلب الأخلاقي. «وعليه، ما الوقت المناسب للعبادة، أليس هو صلتنا **بالمطلق في** الصباح، حينما يسلب المطلق لبّنا ويدفعنا إلى الاهتمام به ويمدّنا بشريعته أهو مساء هذه الصِّلة، حينما يصبح بإمكاننا الابتهاج في حضرته بعد إنجاز كلّ التاريخ histoire، لا الظهر الذي هو مدّة المطلب الأخلاقي؟» (EA, 68).

3. ويقتضي «منطق اللّا ـ مكان في العبادة» (EA, 70) التفريق بين **الأنا الإمبيريقي والأنا الإسخاتولوجيّ** (EA, 73-74). فمن يحمد الله لا ينسى أنه فانٍ، لكنه يحتكم إلى منطق «لا يؤثِّر فيه موتنا أدنى تأثير ويحيط به ظلّ الموت» (EA, 72).

فهل يتحوَّل «أنا» إلى «آخر» بفعل الصلاة فحسب، وهو ما يحمل معنى «التفكير في الله في أثناء محبته» في ذهن لاكوست، في إحالة على شارل دو فوكو (Charles de Foucault) (EA, 25)؟ سيكون الجواب بالنفي بلا شكٍّ: فبخلاف ما يحدث في طقوس الامتلاك possession حينما تفنى نفس المؤمن في الذات الإلهية، نجد هنا أن «من يصلّي ليس هو ذاته ولا هو غيره» (EA, 74;78). وإذا كان لاكوست يسلّم «بأن لا أحد يتعبّد دون أن يرجو اقتراب

الله منه» (EA, 76)، فإنّه يسارع إلى إضافة أنه «لا أحد يضطلع بتجربة العبادة دون أن يتعلّم فيها أن الله لا يصبح أبدًا في حضرة الوعي من زاوية بديهية كليًّا» (EA, 76-77). والطريقة الوحيدة التي تسمح بالتعامل مع هذه المفارقة هي التفريق بين الوعي والنفس، من خلال العزوف عن التسوية بين ما ينتمي إلى «الحياة الروحية» وإلى «سيكولوجيَّة تجربة العبادة» (EA, 75). وبإزاء ذلك، تُحيل النفس على «منطقة في الحياة أعمق من منطقة الوعي، لكنها تقبل الطفو على سطح الوعي، حيث تنعقد صلة الإنسان بالله» (EA, 76).

ولا يحسم هذا التفريق «التنازع بين الوجود ـ نحو ـ الموت والوجود ـ أمام ـ الله» (EA, 80)، لكنه يقتضي التفريق بين الواقع العارض ولـ «الدعوة» «vocation». وتعارض العبادة تكذيب أية أطروحة تجعل الموت سر الحياة المكين، وكذلك في الوقت نفسه، «تضعنا في الواجهة بصفتنا «أنفسًا» أكثر مما تَعُدُّنا «وعيًا» (EA, 111). وتناقض العبادة «المنطق الأرضي للوجود» (EA, 118)، من خلال تقديم إجابة نهائية عن سؤال: «أين نحن الآن؟»: إن مسكن الإنسان الحقيقي هو الصِّلة التي يُقيمُها مع الله، أو الصلة التي يُقيمُها الله معه»، بعيدًا عن الرهان التاريخي الذي يتمثّل في الأرض والعالم (EA, 119).

طوبى للأشقياء: «الشقاء التعبّدي للوعي».

هناك جملة واحدة تسمح بتلخيص المكسب الجوهري «لظاهراتية العبادة» التي يقترحها لاكوست: «إذ تفتح العبادة فضاء جديدًا وعلاقة جديدة بالواقع: فيستبق الرجل المتعبّد رمزيًّا في هذا المكان أو ذاك ما يفكّر فيه علم اللاهوت في ضوء مفهوم الملكوت (MA, 17). ولا يدير لاكوست ظهره لهايدغر، عندما يتمسّك بوصف أشكال التعبّد التي يتخذها الانتظار الإسخاتولوجي. ومع ذلك، يواصل لاكوست اشتغاله على التوضيح الظاهراتي من خلال مناقشة حادة لِهيغل.

لقد اقتربنا من صورة «الوعي الشقي» الواردة في كتاب هيغل ظاهراتية الروح *Phénoménologie de l'Esprit* في أثناء تحليل فلسفة الدِّين الهيغلية. فالقارئ الذي يحتفظ في ذاكرته بمآسي الوعي المُمَزَّق بين الاعتراف بشروط الحياة المحدودة والتطلّع التوّاق إلى مطلق بعيد المنال يحاول إدراكه عبثًا، لن يخفي استغرابه لعودة هذا الموضوع مرّةً أخرى في كتابات لاكوست. ويقتضي تأويله «للحظة

الاستراحة» التعبّدية التسليم «ببعض 'الشقاء' التعبّدي الذي يعيشه الوعي» (EA, 81). ومرجع هذا الشقاء هو أن «من يحاول السكن أنى شاء غير هذا العالم، ابتغاء الوصول إلى ملكوت الله، لا يسكن في الواقع في أيّ مكان» (EA, 82). ويظلّ لاكوست واعيًا أنّه أول من «طالب بحق الوعي المشكّك قليلًا وحاجته إلى أنّ يكون شقيًا بعض الشيء» (EA, 83). ولكنه يتمسك بالقول نفسه من خلال التصريح بأن «عدم الإشباع الشقي للإنسان المأخوذ بين تاريخ لا يطمئنّ أكثر من غيره إلى السكن فيه ومستقبل مطلق لا يدخل تعديلًا كاملًا على هيئة حاضر التجربة، يقرّبنا على نحوٍ أفضل مما نحن عليه الآن مما يفعله السلم الإسخاتولوجيّ الذي جعلته الهيغلية موضوعًا لها» (EA, 83).

ويتعلّق الأمر بمشكلة نموذجيَّة يعيشها الوعي المنتمي إلى العصر الحديث، وهو وعي لا يكفّ عن التساؤل: أليست العبادة مضيعة للوقت، على حساب قضايا أخلاقية أكثر أهمية وأكثر إلحاحًا؟ لكننا قد نتخيّل إمكان البحث عن «تكامل متناغم بين نظام العبادات ونظام الأخلاق» (EA, 84)، أو بين «المنطق الليترجي» و«المنطق الأخلاقي» و«المنطق السياسي»، كمحاولة لتسويغ مشروعية المناهضة النبوية القديمة للعبادة.

والأطروحة الحاسمة بامتياز هي التي تسلم بأن «اللهو diversion الذي تستثمره العبادة في اشتغالها ربّما يسمح لنا وَحدَهُ بوضع أركان صارمة للمعنى الأخلاقي الذي يقوم عليه وجودنا العارض» (EA, 86). ولا حاجة إلى التعليق على مسألة أن تجربة العبادة قد تقدّم ذريعة «لمن يرفض الإقامة في العالم مع احترام الحرية والعدل وتشجيعهما» (EA, 80). ويتضمّن الحديث عن الشقاء التعبّدي الذي يحياه الوعي، وهو شقاء يرتبط بواقع أن «العبادة تُلهي» (EA, 89)، رهانًا حقًا، وما هو بالهزل. فإذا كانت العبادة «تلهينا عن» السلوك الأخلاقي، فإنّ ذلك يجعلنا نفهم كيف أصبح فيلسوفٌ مثل ليفيناس حريصًا حرصًا مَرَضيًا على التمسّك بالبديل الذي بين الالتباس المتصل بزوبعة الفنجان التي تحدثها مقولة يوجد شيء ما *il y a* (وهي زوبعة يكتفي الألوهي بإحاطتها بهالة مصطنعة) والمستوى الأخلاقي الذي يجد مصدره في كون «الغير ينظر إليَّ»، أي كون الغير يستدعي مسؤوليتي الأخلاقية.

ويرى لاكوست أن قرار ليڤيناس القاضي بتنزيل الأخلاق منزلة الفلسفة الأولى «مجبر على إغفال كلّ ما لا يحول وجودنا - في - العالم إلى إلزام أخلاقي» (EA, 86). وإذا سلّمنا بصحة هذه الفرضية، فستجازف 'مُدّة الاستراحة' التعبّدية بالظهور في صورة سلوك غير أخلاقي ناجم عن الاستهتار. وبإزاء ذلك، إذا فكرنا في المستوى الأخلاقي والمستوى التعبّدي معًا في ضوء نداء إلى الإسهام في تنمية ملكوت اللّه، جازَ لنا القول إن «اللّا - مكان» التعبّدي «يسمح لنا بالسكن في الأرض والعالم، فنفرض على وجودنا العارض الخضوعَ للدعوة الأخلاقية التي تجيز لنا وحدها أن نترك ملكوت اللّه يحتلّ الأرض والعالم من طريق الاستباق» (EA, 91). ففي هذه الحالة، ستكون منجزات التعبّد والاشتغال الأخلاقي «وجهين لعملة واحدة، وهي البنية التي تفيد هيمنة النهائي على المؤقت و«الملكوت» على العالم والتاريخ» (EA, 92).

ويدور التأويل الوجودي الذي يرجع إلى هذا التحديد الدائري للعلاقة بين «المنجزات الأخلاقية» و"الطقوس الليترجية غير الهادفة" (EA, 97) حول محور صورة الليلة الليترجية veille nocturne التي يمكن أن تكون أيّ شيء إلّا أن تكون صورة بلاغية فحسب (EA, 95). ولا تكفّ الضرورة الأخلاقية ولا فائض القيمة التعبّدي عن التجاوب فيما بينهما. وتظهر العبادة والأخلاق على هذا النحو في صورة واجهتين متكاملتين تشتركان في الرسالة الإسخاتولوجية لدى الإنسان *eschatologique vocation* بدلًا من تعارض قائم بينهما. إذ تقيم العبادة والأخلاق علاقة دائرية بينهما، بدلًا من أن تدخلا في مواجهة مكشوفة: فَـ«الدائرة التي توحّد عقل العبادة والعقل الأخلاقي هي الإيقاع الأساسي في الوجود الذي يخترق شروطه الموروثة ويسعى إلى تحقيق الإنسانية التي لا نستطيع استنباطها من وجودنا العارض» (EA, 93).

ولا تقتضي اليقظة الليترجية veille liturgique مجرّدَ الانتقال من «قلق» هايدغر إلى الضيق لدى أوغسطين: بل إنها تفقد أدنى أهمية داخل فهم معيّن للخاصّية الزمانية، وهو فهم لا يُبقي أيّ معنى معنى للإسخاتولوجيا. ونجد هنا مرّة أخرى بعض الحدوس الأساسية الموجودة في الكتاب الثالث الذي نشره روزنتسفايغ (Rosenzweig) بعنوان نجمة الفداء *L'Étoile de la Rédemption*، وقد

صيغت صياغة ظاهراتية. وتجعل اليقظة الليترجية الزمان في «حالة استنفار»، وهو ما لا يقوى عليه القلق الذي يمكن الكائن ـ هنا من تجاوز ذاته بفضله. وعندما نتصوّر الوجود العارض في ضوء «الالتباس المثمر داخل العبادات» (EA, 104)، يأخذ آنذاك ملامح الإلهاء divertisement لدى باسكال (EA, 105)، وهي التلهية التي تصرف العبادات ذهننا عنها داخل لهو *diversion* يعدّ في الوقت نفسه انقلابًا *subversion* وهداية *conversion*.

الأصلي بدلاً من الابتدائي.

تقود صورة اليقظة الليترجية لاكوست، وهي صورة يدور هذا التحليل كلّه حول محورها، إلى الإقدام على إقامة فصل حاسم بين «هيرمينوطيقا البداية» و«البحث الاستكشافي عن الأصل» (EA, 107). ونجد خلف هذه الأطروحة المحيرة الأطروحة الفلسفية التي تفيد وجوب عدم الخلط بين **الابتداء** (الذي يرمز إليه اللفظ الألماني *Anfang*) **والأصل** *(Ursprung)*. والاسم الحقيقي للابتداء هو **الوجود العارض** الذي قد يحظى بدراسة «هيرمينوطيقية»، ما دمنا قادرين على أن نكشف فيه عن دلالاته المختلفة: الوجود ـ من ـ أجل ـ الموت، وأن يكون الإنسان ضحية انفعالات يحسّ بها ولا يتحكّم فيها، وأن تكون مع الغير، وما إلى ذلك. وبإزاء ذلك، لا وجود لهيرمينوطيقا ممكنة تتعلّق بـ «الأصلي»، أي تتعلّق بنداء يشكل وجودنا نفسه. والحال أن الأصلي وحده «يجيز لنا الاستمتاع بحرية الكلام» (EA, 110). فبهذا المعنى يتحدّث لاكوست عن «دراسة استكشافية للأصل»: إذ تجبرنا اليقظة الليترجية على طرح أسئلة تحافظ على حالة الاستنفار من أجل ملكوت الله الآتي.

فهل هذا الاستكشاف مفردة مرادفة لهذه الحماسة الكبيرة التي يُعرب عنها الرجاء الطوباويّ، على النحو الذي تجسّدت فيه عند إرنست بلوخ، وكما رأينا ذلك من قبل؟ لن يكون الجواب إلّا بالنفي، بالنظر إلى ما قلناه سابقًا عن الوعي الشقي. ويكتسب الرجاء الأخرويّ (الإسخاتولوجيّ) «الذي يرجو هبة ولا يطلب استرجاع حق مستحق» (EA, 111) صورة الصبر الذي يتطلّع إلى مجيء ملكوت الله، مع الامتناع عن المبادرة إلى إقامته. ويقدّم تأويل الشرّ الجذري ضمانًا إضافيًا إلى التفريق بين الابتدائي والأصلي. فالشرّ جذري لأنه متأصّل في حريتنا.

فبهذا المعنى، نستطيع القول (وهو ما تجنّب هايدغر ذكره) إن الوجود العارض يفيد «ضلوعه الفطري مع الشرّ في أفعال» وأن «التماس العفو تعبّديًا» يجبرنا على الاعتراف بها (EA, 114).

تحقق الإسخاتولوجيا ونسيان الموت.

عندما يتحوّل «اللهو» المتعبّد إلى «هداية» أخلاقية، فثمة ضرورة نفرض نفسها لقراءة هيغل قراءة نقدية، وهي قراءة تتجاوز التحديد الذي رسمه للوعي الشقي. ويوجِّه لاكوست انتباهه إلى تصوّر هيغل للإسخاتولوجيا عادًّا إياه، «المذهب الفلسفي الوحيد الخاص بالإسخاتولوجيا الذي وضع تحت حماية معرفة الله»، مستوحيًا بذلك بعض أطروحات الأب فيسار Fessard[43] (EA, 135).

ويعمد هيغل في مذهبه الخاص بالإسخاتولوجيا إلى التحييد الكامل للمستقبل من أجل الحاضر. ولم يتردّد لاكوست، وهو متسلّح بهذا الاقتناع، في التذكير بأن لا شيء يمنع من أن يكون «إله هيغل قد مات لأنه لم يزوّد الإنسان برجاء» (MO, 43). إن عزوف هيغل عن الاعتراف بأن المستقبل قد يباغتنا بمفاجآت «مطلقة» ينجم مباشرة عن الأطروحة التي تفيد أن الله، حينما يتجلّى في هيئة عقل مطلق، يكون قد حطّم كلّ الحواجز القائمة بين المتناهي وغير المتناهي، بطريقة تامة ولا رجعة فيها، كما لحظنا ذلك نحن أيضًا في قراءة فلسفة الدِّين الهيغلية. ولم يعد ثَمَّةَ معنى لوجود «إله محتجب» في ذهن هيغل بعد الجمعة المقدسة وعيد العنصرة Pente côte.

والعقيدة الإسخاتولوجية التي تؤسّسها المعرفة المطلقة «أقل مشهديّة» (EA, 145). بل لا تفيد سوى أن «التحوّل ليس له سلطان على الكينونة» (EA, 146). وهنالك من حاول أن يستنتج من ذلك أن التاريخ قد وصل إلى نهايته. والحال أن هيغل يكتفي بالتصريح بأن التاريخ لن يكتسب غير معنى الأحداث الجزئية المتوالية عندَ مَن تعلّم الكشف عن دلالته العقلانية. فبهذا المعنى نستطيع الحديث عن «نهاية التاريخ»: «عند نهاية التاريخ، يصبح الإنسان في حالة سلام مع الله، ويوجد أمام الله» (EA, 140) بصفته إنسانًا متصالحًا.

---

(43) Gaston FESSARD, *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris, PUF, 1990.

ويوجّه لاكوست سؤال لينين: «ما العمل؟» إلى فهم التاريخ هذا الذي يمتلك وراء ظهره العقيدة المتحقّقة الخاصة بالإسخاتولوجيا، وذلك عندما نَعُدُّ أنفسنا ذواتٍ استطاعت البقاء بعد أن بَلَغَ التاريخ نهايته؟

الجواب سهل ومباشر: الكف عن طرح الأسئلة، ما دامت قد حلّت في المعرفة المطلقة؛ وتطبيق المعرفة المطلقة تطبيقًا فعليًّا، بفضل إقامة دولة تحمل هذا الاسم بحقٍّ. وفي هذه النظرية وهذه الممارسة، «يكفّ الموت عن التحوّل إلى سؤال. ولا يتضمّن أيّ معنى، وكذلك لا يشوّش على استثمار المعنى. ولا يستدعي واقعه أيّ توضيح. والفيلسوف غير مبالٍ به» (EA, 154). وهو قادر على ذلك، ما دام الحاضر الأبدي للعقل هو مستقبله الذاتي المطلق. «أين غَلبتُك أيها الموت؟»، قد يكون هذا مسك الختام في المعرفة المطلقة التي لا مَوضِعَ فيها «للماراناتا» «Maranatha» (*) الذي يختتم به سفر الرؤيا Apocalypse في الكتاب المقدس.

وقد بلغ الأمر بهيغل أن اشترط شرطًا واحدًا لإعادة الاعتبار لممارسة الطقوس: ولن يتعلّق الأمر فيها بغير التطبيق العملي للمعرفة المفهومية التي يفصح عنها المطلق، كما يذكّرنا لاكوست بذلك، وكلامه في ذلك صدى دروس في فلسفة الدّين والتي أفضنا في الحديث عنها في المجلّد الأول. فبهذا المعنى، لا تعلّمنا المشاركة في العبادات شيئًا لم نكن نعلمه من قبل، وليست «أوقات» vigiles العبادات(**) إلّا فرصة لتزجيَّة الوقت، سواء أكانت مريحة أم غير مريحة.

وتبرز أطروحة سلبية في ختام هذه المناقشة الطويلة، هي: «ليس في مقدورنا الوصول إلى الإنسان وقد حصّل إنسانيته النهائية، بالرَّغْم من مجهود هيغل: بل نستطيع اعتماد لغة معرفية بشأن الوقائع النهائية، لكن لا مطمع لنا في لغة وصفية» (EA, 170). غير أن الوجه الإيجابي يفيد شيئين: إذ يستطيع الحكم النهائي ممارسة نفوذه في «الزمن الذي يقود إلى الموت» (EA, 169)، وبعبارة أخرى لا بدّ من وجود فترة تمهيدية تقود إلى الإسخاتولوجيا. وهذه بالتحديد هي حالة الصلاة الليترجيّة *coram Deo*:

(*) معنى هذه العبارة في سفر الرؤيا: «تعالَ أيّها الربّ يسوع!». [المترجم]

(**) عبارة vigile تُترجَمُ في لغة الطقوس المسيحية بكلمة بَيرمُون، وهو اليوم الذي يسبق يوم العيد، ويستعدّ فيه المؤمنون للعيد بالصوم والتعبّد. [المترجم]

فَـ «الرجل المصلّي يفكّر في الله حينَ يصلّي ويكتسب موضوعًا يفكّر فيه» (EA, 171). والتفكير في الله تجربة حقيقية في التفكير، أي هو *Erfahrung des Denkens* بتعبير هايدغر، لكن لا سبيل إلى جعله استمتاعًا بالمعرفة.

«حيرة ليترجية» و«الوعي المذعور».

إذا توخّينا مزيدًا من الدقة، سيصبح مصطلح «التجربة» غير مناسب، لأنّ «العبادة تواجهنا بالالتقاء الشائك بين المعرفة وعدم الخبرة» (EA, 172). وقد تساءل رومانو غوارديني ليترجية Romano Guardini، في نهاية حياته، وهو أحد روّاد الحركة الليترجيّة liturgique: ألم يَزَلْ قادرًا على العبادة الليترجيّة الإنسانُ الحديث الذي يلهث باستمرار وراء خبرات غير مسبوقة، ولو اتخذت صورة «انفعالات باطنية» تحرّك النفس؟ ونجد الفكرة نفسها لدى لاكوست، حينما يؤكّد أن «العبادة قد تتحوّل إلى مأساة حقيقية داخل الوعي» (EA, 172)، لأننا لا نجد تجربة باطنية تُسَوِّغ حكمةَ وجودها.

هذه الحسرة الملازمة للعبادة، التي تصوّر العبادة في هيئة أقصى درجات الوعي الشقي، تتحوّل إلى «نقد عنيف لعدم الخبرة» (EA, 174)، وتضرب عُرضَ الحائط «كلّ المعارف الضحلة التي تولد داخل عنصر الشعور» (EA, 175)، وهي المعارف التي وجدت في شخص شلايرماخر المدافع الرئيس عنها. ومساحة سلوك العبادة هي مساحة «انعدام الرؤية» و«انعدام الإحساس بشيء» (EA, 176): «أخلوا الطريق، لا يوجد ما يستحق المشاهدة» أو «**الإحساس به**»، مرّةً أخرى! ؛ ويمكن التعبير عن ذلك بلغة لاكوست على النحو الآتي: «ليلة العبادة هي الوقت النموذجي للمعرفة (وللإيمان القلبي «العاري») وهي الوقت الذي لا يثمر non-fruition» (EA, 177).

إن ظاهراتية العبادة تريد أن تكون نقدية تجاه فيلسوفين: تجاه هيغل تارةً، وتجاه شلايرماخر تارةً أخرى. فهي تنتقد محاولات هيغل الرامية إلى ردم الهوّة القائمة بين الحاضر ومستقبل بعيد المنال باسم حاضر أبدي؛ وتنتقد «عدم تزامن التجربة الدِّينيَّة مع عصرها» لدى شلايرماخر وأتباعه؛ زِدْ على ذلك، عمومًا، «نقد الانطباع» (EA, 178)، وهو ما يصدم الحساسية الخاصة بالعقلية المعاصرة (أو الحساسية الزائفة).

وعندما يتحدّث لاكوست عن «معضلة العبادة التي يواجهها الوعي»، يخطو خطوة إضافية لا تقلّ جذرية عن الخطوة التي يفترضها حديث ليڤيناس عن الوعي الذي احتجزه الغير. وتصبح محاولة وصف التجربة (وإذا توخّينا الدقة، ضعف التجربة) في العبادة، من خلال «إنقاذ الظواهر»، مطالبة بالتسليم بأن «الحياة القصدية تظلّ خاضعة للقصدية الإلهية بشأن الإنسان لدى الإنسان الذي يقوم لله، وهي قصدية لا تلزم ضرورة ترك بصماتها على واجهة أنشطة الوعي» (EA, 181). وحينما يتحدّث لاكوست عن «الذعر affolement الذي يصيب الوعي داخل العبادة»، أي عن «علامة الاستفهام التي تضعها 'النفس' أمام الوعي» (EA, 183)، لا يستثمر لغة أقلّ مغالاة من لغة ليڤيناس، وهو الذي يصف المسؤولية تجاه الغير كما لو كانت «مخطوفة».

ولا شيء يبرز على نحوٍ أفضل هذا الانزياح من العبارة التي تدعونا إلى الانتقال بفضل العبادة من «تأسيس الحياة الواعية» إلى «وضع علامة استفهام منهجيَّة أمامها» (EA, 188). ألا يوحي ذلك بأن العبادة نوع من **التعليق** على **التعليق** الظاهراتي، التي لن تكون أبدًا إلّا وصف الخبرات المعيشة في الوعي، ولا شيء غير ذلك، السير على درب الكاتب في هذا الحقل، دون أن تفقد لغتها اللاتينية، أو بالأحرى لغتها اليونانية، وهي لغة **التعليق** الظاهراتي؟ لست موقِنًا بذلك. وبإزاء ذلك، أشك كثيرًا في ذلك، لأنّ لاكوست لا يكتفي بأن يجعل النفس رمزًا يدلّ على «السلبية المميزة لها في تمثل جوهرها، أكثر مما يفعله أيّ نشاط قصدي»، بل كذلك يقرن النفس بعملية «تدمير» حقيقية للذات (EA, 189)، وهو تدمير نستطيع عَدَّهُ «تفكيكًا». على أنّ وصف الذعر الذي يصيب الوعي، وهو جنون يتبنّى «المنطق الليترجي» و«نقد المفاهيم من زاوية العبادة»، يتضمّن ما يكفي لإثارة جنون المدافعين عن العقل الظاهراتي، كما رأيناه حتّى الآن.

ويدعونا لاكوست في آخر صفحات كتابه، الذي يحمل بصمات الموضوعات التي طرقها بولس بشأن الجنون الإلهي والإخلاء الإلهي kénose، إلى الاضطلاع بتجربة حقيقية غير معتادة *experimentum crucis*. ويختتم صفحات الكتاب بأطروحة تفيد أن الإنسان «يدلي بهويته على نحوٍ دقيقٍ لا مزيد عليه حينما يقبل الوجود على صورة إله تحمّل الإهانة حينما قبل الظهور في صورة بشرية kénotiquement» (EA, 233).

وقبل فحص المشكلات التي تطرحها ظاهراتية العبادة لدى لاكوست على فلسفة الدِّين، يجب تبديد سوء فهمٍ ممكن يحاول تقديم العبادة كما لو كانت الإمكان الوحيد لوضع الشروط الفطرية الكافية للتجربة. إذ يضع لاكوست، في كتابه **العالم وغياب الأعمال** *Le Monde et l'absence d'œuvre*، معالم تأويل «ظاهرة الارتياح» «phénomène d'aise»، (MO, 17-22) التي تضعنا في الطرف الآخر للعبادة. وتشهد بعض اللحظات البسيطة، كلحظات التمتع باستراحةٍ بين جلستين أو ما يعقب جلسة عمل مضنية، على قابلية «ارتياح الوجود ـ هنا» (MO, 19)، وهي قابلية لا تختزل في الاستهتار الذي لا يُعَدُّ إلّا صورة معكوسة للقلق.

وتنتمي هذه «المتع البسيطة» التي يثيرها فيليب دوليرم (Philippe Delerm) في روايته المشهورة **الجرعة الأولى من الجعة** *La première Gorgée de bière*، عند لاكوست، إلى «منطق ثالث في العلاقة بالمكان»، وهو منطق «يروّض العالم دون الاستسلام للسحر الباهر المنبعث من الأرض» (MO, 21). فهل يتعلّق الأمر بتجربة الاستمتاع بالذات التي أوضحها ليڤيناس في القسم الأول من كتابه **الكلّية والمتناهي** *Totalité et Infini*؟ فهذه التجربة التي لا تحتمل دلالة متصلة بانتظار الساعة عند لاكوست تستحق أن تدعى «تجربة استراحة يوم السبت» (MO, 21).

أسئلة

سأبلور بعض الأسئلة النقدية المتعلّقة بمشكلات ظاهراتية الدِّين في الخط نفسه المتصل بالإشكالية العامة التي عرضْتُها والتي تتعلّق بالمنزلة الظاهراتية لمحاولة لاكوست.

1. ففي أعقاب تحليل لا يفتأ يدّعي مفهوم «المنطق الليترجي»، ليس من نافلة القول التذكير بأن المحاولة التي يرمي من خلالها بعض علماء اللاهوت الدوغمائيين إلى تنزيل الصلاة ـ سواء أكانت صلاة فردية أم صلاة جماعيَّة ـ، منزلة فكر ينتمي إلى جنس مستقل بنفسه ليست معطى بديهيًّا بذاته. وهذا ما تكشف عنه تلك الواقعة الفاضحة والمحزنة التي تمثّلت في إدانة أطروحات الكاردينال كارانزا (Carranza) سنة 1559 بشأن «منزلة العرفان التي يفصح الذكر

عنها» «précellence de l'oraison» التي تفيد أن «الصلاة تكشف لنا عن حقائق لن نتوصّل إليها إذا توسّلنا بطرائق أخرى»(44).

2. ألم أخطئ الهدف عندما حملت لاكوست على محاورة «فلسفة الدِّين»؟ ألا تزال «ظاهراتية العبادة» منتمية لديه إلى الجنس الأدبي الذي يدعى «فلسفة الدِّين» أم هي تفرض علينا التخلّي عن أية محاولة من هذا القبيل؟ إذا صدقنا كاتبنا، فإن الإطار المفاهيمي الذي يطبّقه «لا يقترح «مدخلًا إلى فلسفة الدِّين»، بل يقترح علينا إعادة توزيع المصطلحات التي يتعلّق فيها الأمر عادة 'بالدِّين'» (EA, 123). وقد نؤوّل هذا الكلام بصفته إعلان حرب مفتوحة على «فلسفة الدِّين» بالطريقة التي أفهمها في هذا الكتاب. والحرب كانت معلنة في المقام الأول على شلايرماخر وعلى أتباعه.

ويبدو لاكوست أكثر تسامحًا مع هيغل وفلسفته في الدِّين، وهو الفيلسوف الذي يرجع إليه فضل ترجيح المعرفة على الشعور وعلى التجربة، بالقياس إلى الحكم العنيف الذي يصدره على شلايرماخر ـ وهو عنف لا يقل قسوةً عن النقد العنيف الذي لم يتوانَ المعارِضونَ للحداثة antimodernistes عن توجيهه إلى الحداثة. «هيغل ضد شلايرماخر» (EA, 188)، ومعرفة المطلق ضد «الشعور بالتبعية المطلقة»: لا تكفّ «ظاهراتية العبادة» عن حملنا على قبول هذا البديل. ويريد لاكوست في البداية أن «يلقّن المصلّي أن هيغل على حق، وأن شلايرماخر على ضلال» (EA, 111)، قبل تذكيره، هذه المرة ضد هيغل، بأن صلة التعبّد التي تصل الإنسان بالله محكومة «بمنطق انعدام الخبرة» الذي لا يحظى الإنسان فيه بمعرفة تصويرية figurative لا تطالب إلّا بالارتقاء بها إلى مستوى المفهوم.

ولا نستطيع في أيامنا هذه إحصاء أتباع شلايرماخر، حتّى في داخل معسكر ظاهراتية الدِّين كماكس شيلر. وتستهدف الدِّراسة النقدية التي يخص بها لاكوست

(44) راجع كتاب جان باروزي بشأن ملابسات هذه القضية ورهاناتها:
Jean BARUZI, «Un moment de la lutte contre le protestantisme et l'illuminisme au XVI. Siècle. Les commentaires du cardinal Carranza et la censure de Melchior Cano», dans *Annales d'histoire du christianisme. Jubilé Alfred Loisy*, t.III, Paris-Amsterdam, Rieder, 1928, p.153-168.

الأخلاق المادية للقيم éthique matériale des valeurs فلسفة الدِّين لدى شيلر بطريقة غير مباشرة، على نحو ما فعل هذا الأخير نفسه. ومن يتحدّث عن «قيم» يتحدّث بالضرورة عن «الشعور بالقيم» *Wertfühlung*. هذا هو الشرط الذي لا محيد عنه في كلّ حياة أخلاقية: إذ «لا تشرع الأخلاق في الوجود حينما نطأ عتبة مملكة الإرادة الطيبة، بل حينما يبتدئ صدق الشعور» (MO, 114).

إن «مملكة الشعور» «monarchie du sentir» هي ما يُخْضِعُهُ لاكوست لِنيران النقد التي يوجّهها ألاسدير ماكِنتاير (Alasdair Mcintyre) إلى «المذهب العاطفي» «émotivisme» في الأخلاق. والشيء الوحيد الذي ينقذ شيلر من هذا النقد المدمّر هو رؤيته لمنزلة الحب *ordo amoris*، وهو ما يحوّل مبحثه الأكسيولوجي إلى «أكسيولوجيا ذات نكهة دينية»: إذ «لا تتوفّر كلّ القيم على القيمة نفسها. وإذا كان المجال الأخلاقي هو مجال **منزلة الحبّ** *ordo amoris*، فلأن كلّ اختياراتنا لا تكشف عن معناها إلّا على أساس افتراض وجود كائن أعلى ومحبوب» (MO, 118).

وقد أحدث لاكوست منعطفًا حقيقيًّا غير مسبوق، بعد التساؤل عن الكيفية الخاصة بالبداهة الأكسيولوجيَّة. وتتلقّى معضلات أكسيولوجيا شيلر جوابًا من حيث لا نكاد نتوقّعه: في الطريقة التي عَدَّ بها هايدغر العاطفة (affection, *Befindlichkeit*) مقولة وجودية حقيقية existential. إذ يفرض علينا هايدغر التفكير في «الشروط الدنيوية المفروضة على العاطفة» (MO, 123)، بخلاف شيلر الذي «حاول أن يعلم أكثر ممّا ينبغي وأن يعلمه أسرع ممّا ينبغي». ولا يعني ذلك بالضرورة أن هايدغر قد نجح من حيث أخفق شيلر. لكنه يفرض علينا سؤالًا يتعلّق في الوقت نفسه بأسس الخطاب الأخلاقي والخطاب الدِّيني: «هل يستطيع الخطاب المعقول للمعيار أن يلقي على الظاهرة العاطفية للقيم ضوءًا يجعل الإحساس le sentir قادرًا في نهاية المطاف على أن يجيب عن كلّ شيء؟» (MO, 127).

3. وليست «ظاهراتية العبادة» لدى لاكوست مجرّد حيّز محدود داخل ظاهراتية الدِّين أو فلسفته، بصرف النظر عن مقدّمات المحاورة النقديَّة لبعض ممثّلي فلسفة الدِّين مثل هيغل. ولا مبالغة في قولنا إنها بكلّ بساطة تمثّل «فلسفة الدِّين». ولا يجوز لنا التقليل من أهمية الأطروحة، التي تكرّرت عدة مرات،

والتي تفيد أن مفردة «دين» قد أثقلت بحمولة سيكولوجيّة متضخّمة، إلى درجة باتَ مستَحسَنًا معها تعويض تلك المفردة بمفردة «عبادة liturgie»، وهي أقرب إلى «المنطق الذي يتحكّم في الاتصال بين الإنسان والله» (EA, 2, 20, 124). ولا يسعى لاكوست إلى الإغراق في «الاعتباطيَّة الاصطلاحية arbitræire terminologique» (EA, 26)، بل يعتقد أنه قادر على تجنّب وجوه اللبس التي تُعانيها مقولة الدِّين، وهي المقولة التي يفترض فيها أنها تعرب عن الصلة الأصلية بين الإنسان والمطلق، من خلال الخروج عن المعنى المألوف لمفردة «liturgie» «عبادة» (وعن المعنى الذي يخلعه على المفردة فلاسفة ظاهراتية الدِّين الذين تناولناهم في الفصل السابق، وهو ما لا يحتاج إلى أيّ تحديد جديد!).

لكن ما الذي يضمن لنا أن هذا الاستبدال لا يعزّز اللبس، بدلًا من أن يحرّرنا من «أشكال الحرج النظري التي يقود إليها كلّ نداء نوجهه إلى «الدِّين»، بل إلى «المتديّن» (EA, 20)؟ يقول لاكوست في السياق نفسه: «لقد اخترنا [...] الحديث عن 'العبادة'، لكي نرمز من خلال الانزياح المعجمي إلى الانزياح الذي نحاول إنجازه بشأن المسوّغات والأدوات المفاهيمية داخل 'فلسفة الدِّين'» (EA, 20). ولا توجد صيغة أبلغ من القول إن هذا الانزياح الدلالي اليسير الذي ينقلنا من مفردة «دين» إلى مفردة «عبادة» هو في واقع الأمر انزياح هائل قد يتخذ عندَ فيلسوف الدِّين صورة قفزة قاتلة *salto mortale*!

4. وإذا لم يتأكّد بعد أن «ظاهراتية العبادة» لا تزال تنتمي إلى «ظاهراتية الدِّين»، فهي محكومة بممنوع آخر تسمح المقارنة بأعمال هايلر وفاخ وفان دير لوف وإلياد بإماطة اللثام عنه: إذ لا يملك لاكوست سبيلًا إلى النطق بكلمة «مقدّس»، كما هو الحال مع ليفيناس الذي ذهب إلى درجة عَدِّها كلمة «ملعونة». فهل يجوز التهيّب من المقدّس إلى هذه الدرجة؟ هل الخشية المشروعة من أن يؤدي «الاستمتاع بالمقدّس» إلى إفساد الاكتئاب الدِّيني، بالمعنى الذي يذهب إليه أوغسطين (EA, 26)، تُسَوِّغُ حظر استعمال المفهوم؟ وعندما نتحدث عن أماكن «مقدّسة» وعن فنون «مقدّسة» عامة، فهل هذا تسيُّب في الاستعمال اللغوي؟

توجد مُسَوِّغاتٌ جمّة تُسَوِّغُ هذا الاحتراس المتمكّن من النفس تجاه فكرة «المقدّس». نجد من بينها، بناء على الفكرة التي كوّنها لاكوست عن المقدّس،

أن هايدغر يستعمل كلمة «مقدّس» استعمالًا «وثنيًا»، كما يظهر ذلك في كتابات المرحلة الثانية. ويوجد مُسَوِّغٌ ثانٍ يتمثّل في العزوف عن مسايرة أتباع ماريشال (Maréchal) الناطقين بالألمانية (ولاسيّما ميتز وكارل رانر (J. B. Metz, K. Rahner))، وهم الذين اعتقدوا أنهم قد اكتشفوا في التجربة المتعالية للوجود صلة غير حملية non thématique **بالمطلق**. وعندما يقرّر لاكوست أن «العبادة غائبة في فجر التجربة» وأن «الإنسان لا يوجد منذ زمان بعيد أمام **المطلق**» (EA, 41)، يقطع الطريق على إمكان وجود فلسفة للدِّين تماثل فلسفة كارل رانر التي اختتمنا بها القسم الأول.

وينبني هذا الرفض مباشرة على التفريق بين «الابتدائي» و«الأصلي». «ففي البداية كنا نجهل وجود **المطلق** أو نُغفِلُهُ: وربّما لم نقم صلة ضاربة في القِدَم إلّا مع المقدّس ومع الآلهة» (EA, 124). ألا يوجد مُسَوِّغٌ للتشكيك في أن «قرار إطلاق لفظ العبادة عامة على كلّ ما يجسّد علاقة الإنسان بالله» (EA, 26-27) قرار مبالغ فيه ويُفضي بفعل ذلك إلى نتيجة معاكسة تمامًا: ألم تؤدِّ محاولة الإفلات من «المقدّس» إلى نشر «العبادة» في كلّ مكان؟

5. فهل تستطيع الظاهراتية الواعية لِمعطيات تاريخ الأديان رسم خط فاصل بين العبادة والطقس culte والسلوكات القائمة على الطقوس rituels عامة؟ فقد أظهرت الأبحاث الميدانية في أنماط السلوك العباديّ cultuels وأنماط السلوك المتصلة بممارسة الطقوس المدى الذي يتصرّف الإنسان بموجبه «حيوانًا احتفاليًا»، وذلك منذ ظهور أعمال إميل دوركهايم (Émile Durkheim) وروبرتسون سميث (W. Robertson Smith)، ولا ننسى أعمال **مدرسة الأسطورة والطقوس** (*Myth and Ritual School*) لدى هوك (S. H. Hook) وأتباعه. ومصطلح «الحيوان الاحتفالي» عبارة ابتكرها فتغنشتاين، وسنعود إلى هذه العبارة لاحقًا. والحال أن ظاهراتية لاكوست لم تُعر معطيات تاريخ الأديان اهتمامًا، مع أنها لا تكفّ عن النهل من نبع علم اللاهوت الكاثوليكي.

6. وبالرَّغم من أن القرابة التي تجمع ظاهراتية العبادة بظاهراتية بونهوفر (Bonhoeffer) أكثر توطّدًا من تلك التي تشدّها إلى إلياد، لم يُشدِّد لاكوست على التفريق الحاسم بين «الإيمان القلبي» و«الدِّين»، وهو التفريق الذي تبنّاه بونهوفر في كتاب **المقاومة والاستسلام** *Résistance et soumission*. وكذلك علينا

ألّا ننسى أن كتاب التجربة والمُطلق *Expérience et absolu* مهدى إلى ذكرى عالم اللاهوت هنري دو ليباك (Henri de Lubac). وتلقي الطريقة التي فكّكَ بها هذا الأخير، بين سنوات 1947 و1965، المفهوم اللاهوتي التقليدي الخاص «بالطبيعة الخالصة» باسم المفهوم الملتبس الذي تفصح عنه «الرغبة الطبيعية في الرؤية السعيدة»(*) ضوءًا كاشفًا على تفريق لاكوست بين «الابتدائي» و«الأصلي».

وبناء على تحليل هذه الرغبة يعتقد لاكوست أنه قادر على بيان مشروعية تساؤلات نيتشه وهايدغر عن العدمية والأمارات الدالّة عليها. ويرى لاكوست أنه «بصرف النظر عن ورع الكائنات الساحرة التي انحنت على المهد الذي ولد فيه الإنسان، لم تكن فكرة الطبيعة الخالصة تملك سوى أن تحرم الإنسان من أيّ أمل وأن تتركه أعزل أمام الواقع المقلق المتجسّد في العدمية» (MO, 34). لكن هل زوّدنا كلٌّ من نيتشه وهايدغر بحلول مماثلة بغية تجاوز هذا الواقع، وهما الفيلسوفان اللذان فرضا علينا ضرورة الانتباه إلى مدى أهمية هذا الواقع المقلق؟

وما يميّز إرادة القوة هو أنها «لا تَعِد بشيء ولا تنبني على أيّ رجاء» (MO, 41)، إلّا على ذلك الرهان اليائس المتمثّل في ظهور الإنسان الأعلى Surhomme. ولا تحرّرنا سكينة هايدغر *Gelassenheit* من «عقلية الثأر» إلّا من خلال التضحية بالرجاء على مذبح «إله أفضل» يتطلّب منا «سهرًا» «veille» *(Warten)*، دون أن يكون أبدًا موضوع «انتظار» *(Erwarten)* «attente»[45]. ويتصوّر لاكوست وجود إمكان آخر، اعتمادًا على دو ليباك de Lubac: فَـ«الرغبة فيما لا يشكّل موضوع مطالبة» désir de l'inexigible (MO, 45)، أي، وهذه هي المفارقة، «الرغبة 'الطبيعية' في سعادة غير مستحقة» (MO, 47). ومن نافلة القول التذكير بأن هذه الرغبة لا تحظى بموضعٍ بين المقولات الوجودية existentiaux

---

(*) الرؤية السعيدة أو الرؤية الطوباويّة vision bèatifique هي رجاءٌ مسيحيّ قوامه أنّ أهل الصفوة الروحيّة يعاينون الله في الحياة الآخرة ويتمتّعون بهذه المشاهدة أبدَ الدهر. [المترجم]

(45) أحيل على دراستي الآتية لمعرفة رهانات هذا التمييز:
«La contrée de la sérénité et l'horizon de l'espérance», dans Richard KEARNEY et Joseph O'LEARY (éd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980, p.168-193.

لدى هايدغر، بالرَّغم من أننا نتذكّر أن هايدغر الأول كان قد استعان بفكرة أوغسطين عن هواجس القلب المقلقة inquiétude du cœur ابتغاء وضع أركان هيرمينوطيقا الحياة العارضة.

7. ويظلّ لاكوست واعيًا تمامًا لكون محاولة الكشف عن البنيات المخصوصة التي تفصح عنها تجربة العبادة، التي تُواجِهُ مواجهة مباشرة تحليلية **الكائن ـ هنا** لدى هايدغر وإسخاتولوجيا هيغل، تتجاوز حدود الظاهراتية الكلاسيكية التي يشتبه في كونها لم تُحدث نقلة من «الابتدائي» إلى «الأصلي» (EA, 134). ولا يعني ذلك بالضرورة أن وصفه لظاهراتية العبادة قد أثَّرَتْ فيه تأثيرًا سلبيًّا الافتراضات الضمنية المرتبطة بموجود مفارق أو بالافتراضات المستوحاة من تقليد لاهوتي أو عقدي محدّد. ولم يَحُل ذلك دون أن يتبنّى فهمًا مخصوصًا جدًّا للعلاقة بين «الله» و«**المطلق**»، وهي علاقة تحتكم إلى الأطروحة التي تفيد أن «الله قد حظي باسمه، قبل أن أسمّيه» (EA, 132). ولا شكّ في أنّه لا مُسَوِّغَ لهذا السبق إلّا من داخل تراث ديني محدّد يتبنّى التجلّي التاريخي **للمطلق**.

8. والنتيجة المترتّبة على هذه الأطروحة هي وجود تحديد خاص لعلاقة الفلسفة بعلم اللاهوت، وهو ما يتجسّد في الدِّراسة الآتية: «الحالات المستعجلة في البشارة والآجال الهيرمينوطيقية: اللاهوت ومضادّاته» «Urgences kérygmatiques et délais herméneutiques: la théologie et ses contraintes» التي يختتم بها كتابه عن **العالم وغياب الأعمال** *Le Monde et l'absence d'œuvre*. وبالرَّغم من أن لاكوست قد كوفئ جيدًا على علمه بأن «كلّ إنجاز معرفي ثمرة التأني» (MO, 131)، فهو يرى أنّ العقل الفلسفي والعقل اللاهوتي متمايزان بحكم صلتهما المختلفة بالزمن، لا بالنظر إلى مضامينهما فقط. فإذا كانت الرغبة العارمة في الفهم الفلسفي «تتطلّب زمنًا» (كما كان هيغل يعلم ذلك، حينما كان يصرّح بأن العقل كان يحتاج إلى قرون طويلة حتى يستطيع توليد مفهوم واحد يستحق هذا الاسم)، فإن الفيلسوف يستطيع «ترك الزمن للزمن». فَـ «**الزمن طويل، لكن الحقيقة تتحقّق في النهاية**» «*Lang ist die Zeit, doch es ereignet sich das Wahre*»: لم يكفّ هايدغر عن تدبُّر حكمة هولدرلين هذه.

ويؤكد لاكوست «أن اللغة اللاهوتية تتميّز من اللغة الفلسفية بأنّها قولٌ

متعجِّلٌ» في المقام الأوّل»، وهو قول «لا يستفيد من آجال إلّا من أجل أن يحقّق مهمات هيرمينوطيقية مخصوصة جدًّا داخل التاريخ»، بدلًا من أن يشجع عالم اللاهوت على الاقتداء بنموذج مرموق من هذه الطينة (MO, 132). فهل يجب علينا أن نستنتج من ذلك مرّةً أخرى أن «علم اللاهوت ليس إلّا فلسفة لم تحتفظ بمسافة تحفظ؟ وحتى عندما لا نستخرج من ذلك نتيجة قاسية بهذا القدر، يحق لنا التساؤل: ألا توشك الحالات المستعجلة في البشارة أن تحجب عنا بعض الشيء خصوصية **العقل الإيماني** *intellectus fidei* الذي يتحمّل عالم الدِّين مسؤوليته. يبدو صعبًا عليَّ في كل الأحوال العثور على بصمات «حالة مستعجلة في البشارة» في مصنف توما الأكويني **الخلاصة اللاهوتية** *Somme théologique*.

والطريقة التي يرسم بها لاكوست موجّهات اللغة الثيولوجيَّة تستحق عناية الباحثين، وذلك لسببين، أحدهما ما يقوله لاكوست عن «قاعدتها اللاهوتية»، والأخَر دفاعه عن «لغة ثالثة» تترك البديل المعروف الذي يخيّرنا بين «أثينا والقدس»(*) وراء ظهرها (MO, 141). ويفنّد لاكوست في الوقت نفسه افتراض وجود «عصر ذهبي» قد عرفه «علم اللاهوت من قبل أو ما زال في طي الغيب، حينما لا يطرح «جنون الصليب» مشكلاتٍ على العقل، وكذلك يفنّد فرضية وجود «حقبة مظلمة» لا يتوجّه فيها علم اللاهوت برسالته إلّا إلى المؤمنينَ الذين لن يزدادوا إيمانًا بعد إيمانهم. ولن تكون اللغة اللاهوتية في هذه الحالة «إلّا لغة طائفية أوصدت الأبواب والنوافذ داخل حي معزول عن العالم عزلة ثقافية ودينية» (MO, 144). ويكفينا أن نمارس بعض الشيء سوسيولوجيا المعرفة (لا بالضرورة «على طريقة بورديو»، «بل على «طريقة فيبر و شيلر»!)، ويكفي الاهتمام قليلًا بأعراف الأُسَر الأكاديمية التي تعلم جيدًا كيفيَّة التفريق بوضوح بين من يستحق المودة ومن لا يستحقها، كي ننتبه إلى أن هذه «الحِقبة الجامدة» ليست مجرد سراب.

(*) نُحيل عبارة «أثينا والقدس» «Athènes et Jérusalem» على مختلف إشكاليات الصّلات بين الفلسفة والدين منذ زمن فلاسفة اليونان. إذ تتساءل هذه العبارة الحاضرة بقوة في تاريخ الفلسفة: الإغريقُ هم المصدر الأوحد للفلسفة، أم نحن قادرون على بلورة قضايا فلسفية كبيرة بناء على المفاهيم الدِّينيَّة، كما فعل ليڤيناس؟ [المترجم]

ولذلك، يجب الإصغاء بأذن غير لاهية إلى مجهودات لاكوست التي تجتهد من أجل «إتاحة المجال لكونيّةٍ مطبوعة بوساطة universalité médiatisée بتجربة محدّدة» (MO, 155). ونجد عبارتين تلخّصان اجتهاده: «لا يقف علم اللاهوت عند حدود مدّنا بمضامين تجربة غير مسبقة وبأقوال جديدة. بل يقترح علينا إتاحة المجال أمامنا لإعادة تحديد مؤهّلاتنا لتحصيل التجربة والقول والإصغاء إلى الأقاويل» (MO, 158). بهذا المعنى، يصبح علم اللاهوت «سليل التاريخ، وسليل التأني الإلهي الذي يجيز استمرارية التاريخ، وسليل الأعمال التي يفرضها عليه هذا الجواز» (MO, 158). أفلا نستطيع القول بعد ذلك إنّ علم اللاهوت يظلّ بالرَّغْم من كلّ شيء سليل الحكمة، على النحو الذي هدانا معه الراحل بول بوشون (Paul Beauchamp) إلى الكشف عن ذلك مرّةً أخرى، بالرَّغْم من كلّ «الحاجات الاستعجالية التي تفرضها البشارة» «urgences kérygmatiques» أو بالرَّغْم من «محاولات استعجال التطلّع إلى الغيب» التي يئنّ علم اللاهوت تحت وطأتها أو يميل إلى الإعراب عنها عن طيب خاطر؟ هذا هو الشرط الذي يسمح لفيلسوف الدِّين ومؤرخ الديانات بإشراكه تمامًا في هذه «المناظرة الثلاثية».

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Notes sur le temps, Paris, PUF, 1992; *Expérience et absolu. Questions disputées de l'humanité de l'homme*, Paris, PUF, 1994 (abrégé: EA); *Le Monde et l'absence d'œuvre et autres études*, Paris, PUF, 2000 (abrégé: MO).

لائحة المراجع.

- CACQUOT, A.-CANIVET, P? (éd.), *Ritualisme et vie intérieure*, Paris, Beauchesne, 1989.
- CAPELLE, Philippe, *«phénoménologie et liturgie»*, La Maison-Dieu, n°209 (1997/1), p.121-126.
- CAZENEUVE, J., *Sociologie du rite*, Paris, PUF, 1971.
- GREISCH, Jean (éd.), *Le rite*, Paris, Beauchesne, 1981.

  ——. «Que signifie penser rigoureusement?», *Les Nouveaux Cahiers*, n°117 (1994), 4-14.
- ISAMBERT, F., *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Paris, Ed. du Cerf, 1979.
- SMITH, J. Z., *To Take Place. Toward a Theory in Ritual*, Chicago- Londres, Chicago University Press, 1987.

الهبــة والوحـــي

- جان لوك ماريون -

بالإمكان مقاربة أعمال جان لوك ماريون من ثلاث زوايا متمايزة، في هذه اللحظة التي أجازف فيها بالنظر في رهاناتها في ضوء ظاهراتية الدِّين:

فالزاوية الأولى زاوية تاريخية تدور حول محور الفكر الديكارتي وتاريخ الديكارتية. وتتشكّل النواة الصلبة لهذه الزاوية من الكتب الثلاثة التي تمثّل علامات مضيئة في مسيرة الباحث الملتزم والأستاذ الجامعي:

في الأنطولوجيا الرمادية لدى ديكارت *Sur l'ontologie grise de Descartes* (1975)

في الثيولوجيا البيضاء لدى ديكارت *Sur la théologie blanche de Descartes* (1981)

في الرؤية الميتافيزيقية لدى ديكارت *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986)

وقد أضيف مجلّدان يضمّان دراسات خاصة بديكارت إلى هذه الكتب، هما: **المسائل الديكارتية I** *Questions cartésiennes I* (1991) و**المسائل الديكارتية II** *Questions cartésiennes II* (1996).

ويفصح المسار الثاني عن نفسه في مسيرة أكثر «نسقية»، وفي الأطروحات المستفزة المتضمّنة في الكتب الآتية: **الوثن والمسافة** *L'Idole et la Distance* (1977)، **الله من غير الكينونة** *Dieu sans l'être* (1982)، **معالم على طريق المحبة** *Prolégomènes à la charité* (1986)، وهي الكتب التي قد نضيف إليها كتاب: **ملتقى المرئيّ** *La Croisée du visible* (1991).

أما المسار الثالث الذي يهمّنا بالأساس فهو يتكوّن من الدورة «الظاهراتية» التي ترتسم في الثلاثية: **الإرجاع والهبة** *Réduction et donation* (1989)، **بناءً على المعطى** *Étant donné* (1997)، **في نافلة القول** *De surcroît* (2001).

إن إلقاء نظرة خاطفة على هذه الثلاثية الظاهراتية، يسمح بالكشف عن بعض الموضوعات المشتركة التي لا تكفّ عن التفاعل فيما بينها. وهذا هو السبب الذي يحملني أولًا على أن أستخرج من المسارين الأولين المحاور التي تتعلّق بتساؤلنا.

أتقدّم مقنّعًا أمام الله «Larvatus pro Deo»:

نحو مقاربة أنطو-تيو-لوجيّة للفكر الديكارتي

«تُعَدُّ هيرمينوطيقا ديكارت بين الأفكار النادرة التي تبعث من رقادها جيلًا بعد جيل ولا تكف عن مطالبتنا بتفسيرها، إذ إنّها تمارس علينا مفعولًا هيرمينوطيقيًّا أولًا، وهي الهيرمينوطيقا المسلّحة ببساطتها الملغزة التي تُعَدُّ ظاهرية بقدر ما تُعَدُّ حقيقية في الآن نفسه، وتنفذ إلى قلب الفلسفة المعاصرة التي تعمد هي أيضًا إلى هجومٍ شرس مرّةً أخرى على المنجزات الحيّة لِهيرمينوطيقا ديكارت» (QC, 1, 154). ولا يكتفي ماريون في دراساته عن ديكارت باستئناف مُلاقاة المشكلات التي استنزفت طاقة أكثر من شارح واحد للفكر الديكارتي، بل يريد على وجه الخصوص إثارة قضايا موجودة في قلب الإشكاليات الفلسفية المعاصرة. ويتعلّق الأمر بالاهتمام الواحد نفسه الذي يهيمن على ثلاثية الكتب التي خصّ بها ديكارت هذه القضايا، سواء أتعلّق الأمر «بالأنطولوجيا الرمادية» التي تمثّل خلفية إبستيمولوجيّة للمعرفة اليقينية المتضمّنة في كتاب **القواعد** *Regulae*، أم بأبعاد أطروحة خلق الحقائق الخالدة، التي تتضمّن وجود «ثيولوجيا بيضاء»، أم بالصِّلة التي تقيمها الميتافيزيقا الديكارتية بين **الأنا** *l'ego* والله: «تحديد الصورة الديكارتية التي تتخذها الأنطو-تيو-لوجيا» (OD, 154). وبالرَّغْم من أن هذا الاستشكال لا يتصل ابتداءً *prima facie* بفلسفة الدِّين، بل باللاهوت الفلسفي، لا يبدي أبدًا عدم مبالاة بالطريقة التي يستثمر بها ماريون حقل ظاهراتية الدِّين.

الإبستيمولوجيا والأنطولوجيا: «الأنطولوجيا الرمادية» في كتاب القواعد «Regulae».

إن كتاب **القواعد المفيدة والواضحة لتوجيه العقل والبحث عن الحقيقة** *Regulae ad directionem ingenii, (Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit et la recherche de la vérité)*، الذي كان ديكارت قد ألّفه سنة 1628 باللغة اللاتينية، بعد عشر سنوات من تلك الأحلام المشهورة التي خصّها ماريون بدراسة تفصيلية، هي التي تمثّل عنده **مقالة في المنهج** الحقيقية عند ديكارت. ويؤكّد الشرح المنهجي النسقيّ الذي يقترحه للقواعد المحصورة بين القاعدتين (5 و7) (OD, 71-111) أن فكرة ديكارت بشأن المنهج تتضمّن فكرة الترتيب. ويفضي التأويل المقترح إلى خمس أطروحات ختامية كان لها

أثرٌ هائلٌ في مقاربة الأعمال الديكارتية الأخرى (OD, 179-182).

1. ولا سبيل إلى فهم **القواعد** من غير ربطها بنصوص محدّدة لأرسطو. وبالرَّغْم من حظر العودة إلى ميتافيزيقا أرسطو، علينا الاهتمام بتصوّره الإبستيمولوجي.

2. ولا يتميّز ديكارت من أرسطو من خلال انتقاد بعض موضوعات الميتافيزيقا الأرسطية فحسب، بل كذلك من خلال تعويضها تمامًا بالنماذج الإبستيمولوجيّة. وترجع **القاعدة 5** الترتيب إلى مجال المعرفة، بدلًا من استخلاصه مباشرة من الوجود، بفضل تعويض مفهوم الوجود بفكرة الترتيب الإبستيمولوجيّة. وتنبري **القاعدة 6** إلى التخلّص من المذهب الأرسطي في المقولات، ولاسيّما المقولة الجوهرية، وهي مقولة **الماهية** *ousia*. وتدمّر **القاعدة 7** الاستدلال الأرسطي مُرَجِّحةً تصنيفًا إجرائيًّا خالصًا. وما تطالب به **القاعدة 8** هو ترجيح الإبستيمولوجيا على الأنطولوجيا: «والحال أننا لا نجد هنا شيئًا أعظم فائدة من البحث عن ماهية المعرفة الإنسانية وعن المدى الذي تستطيع بلوغه».

3. إن الإبستيمولوجيا العامة المتضمّنة في كتاب **القواعد** تميط اللثام عن ذات sujet، بالرَّغْم من أنها ذات لا تزال محتجبة عن نفسها. ولم نفهم بعد الذات الإبستيمولوجيّة التي تشكّل مبدأ كلّ معرفة بصفتها أنا ego ميتافيزيقية.

4. وتتحوّل البداهة الرياضية، التي تلجأ إليها براهين علمي العدد والهندسة، إلى نموذج اليقين والمعيار الذي يقومان عليه داخل كتاب **القواعد**، (**القاعدة 2**). ويشرع ديكارت في احتلال المنطقة الفارغة الفارقة بين مذهبين في الميتافيزيقا: مذهب أرسطو الذي يرفضه صراحة، ومذهب ميتافيزيقي لم يعثر عليه بعد، هو مذهب **التأملات**. بهذا المعنى الدقيق يحدّد هذا النص ملامح «الأنطولوجيا الرمادية» (OD, 181).

5. وبالرَّغْم من أن كتاب القواعد لا يمثل إرهاصًا لكتاب **التأملات** ولا يستبقه، لا تسعى **القواعد** إلّا إلى بلورة المشكلة التي ستجتهد التأملات في حلّها. ولذا، لا يجوز الخلط بين وظيفة الشك في كتاب **القواعد** *Regulae* وفي كتاب **المقالة** *Discours* وكتاب **التأملات** *Méditations*.

«ديكارت من زاوية خلق الحقائق الخالدة».

ما يثبت خصوبة فكره على نحوٍ مستمرٍّ لا ينقطع. هو تجدّد صورة ديكارت كلّ قرن من الزمان. ويُعَدُّ ديكارت عند بعضهم رائد **المعرفة الكونية** *mathesis universalis* والأفكار الواضحة والمتميزة، ويُعَدُّ ديكارت عند آخرينَ شيخ الشكّاك، في حين يَعُدُّهُ فريق ثالث مبتكر الكوجيتو. وبإزاء ذلك، يرى ماريون، شأنُهُ شأنُ جيلسون (Gilson) وألكييه (Alquié)، أننا ملزمون أن نبحث عن الخصوصية المميّزة لديكارت في أطروحة خلق الحقائق الخالدة. ويتبنى ماريون أطروحة الحدّ الأقصى في مواجهة أطروحة الحدّ الأدنى التي يتبناها غِيرو (Guéroult)، وهي الأطروحة التي تفيد «بديهيَّة أن هذا التصوّر لا ينتمي إلى جوهر المذهب، بالرَّغْم من كلّ الأهمية التي يحظى بها»[(46)]، حتى في مواجهة فرضية ألكييه التي تُفيد أن تلك الأطروحة «مفتاح الميتافيزيقا الديكارتية»[(47)]. ويرى ماريون أن أطروحة خلق الحقائق الخالدة التي برزت في رسائله الشهيرة إلى ميرسين (Mersenne) عام 1630، تمثّل لبّ الميتافيزيقا الديكارتية، ولا تكتفي بتزويدنا بمفتاح الولوج إلى قلبها (TD, 13).

وينقلنا ماريون من «الأنطولوجيا المضادة» (TD, 4) المتضمّنة في كتاب **القواعد** إلى «الثيولوجيا البيضاء» المتضمّنة في الأطروحة الملتبسة المتعلّقة بخلق الحقائق الخالدة. وهي التي تقرّر في الدخول الديكارتيّ إلى ميتافيزيقا ديكارت، وتبرز في الوقت نفسه تميُّز موقفه على مسرح المواقف التي يدافع عنها المعاصرون له. ويحمل الفصل المركزي لكتاب **الثيولوجيا البيضاء لديكارت** *Sur la théologie blanche de Descartes* عنوانًا عميق الدلالة هو: «ديكارت من زاوية خلق الحقائق الخالدة» (PD 231-426). ويُظهِرُ ذلك أن تأويل ماريون يُعارِضُ التأويل الذي اقترحه غِيرو في كتابه **ديكارت وفق ترتيب الحجج العقلية** *Descartes selon l'ordre des raisons*.

وتضعنا أطروحة خلق الحقائق الخالدة التي تمثّل النقطة الشائكة عند كلّ

---

(46) Martial GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t.I, Paris, Aubier, 2. éd. 1991, p.24.

(47) Ferdinand ALQUIÉ, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1987, p.90.

الشرّاح أمام مشكلة مزدوجة: 1. ما المكانة التي يجب أن تحتلّها في الميتافيزيقا الديكارتية؟ أهامشيّةٌ وعارضة هي أم مركزية؟ و2. ما معنى مفردة «ميتافيزيقا» التي تظهر أول مرة في رسالة إلى ميرسين Mersenne بتاريخ 15 من نيسان/أبريل عام 1630، وهي صدى «لمسألة ثيولوجيّة» طرحها هذا الأخير؟

ونسوق النص لأهميته، لأنّه يتضمّن فكرة مركّزة عن «نور العقل»: «على الرَّغم من أنّ سؤالكم الثيولوجي يتجاوز قدراتي العقلية، لا يبدو لي مع ذلك أنه خارج نطاق مهنتي، إذ إنّ مهنتي لا تتدخل فيما يظلّ في نطاق الوحي، وهو ما أدعوه بالمعنى الدقيق «علم اللاهوت»، ولكنه بالأحرى سؤال ميتافيزيقي يجب فحصه بالعقل البشري»(48). وإذا كان ديكارت قد استطاع التقدّم في هذا المسار، فلأنه «يعتقد أن كلّ من منَّ الله عليه بهذا العقل مطالب باستعماله بالأساس من أجل محاولة معرفته ومعرفة نفسه» (المرجع نفسه).

ويتحدَّث في السياق نفسه عن «يقين ميتافيزيقي» أكثر ثباتًا من اليقين الرياضي: «ولكنني [...] في الأقل أظنّ أنني وقفتُ على كيفيّة استطاعتنا إثبات الحقائق الميتافيزيقية بطريقة أكثر بداهة من براهين الهندسة»، ويضيف إلى ذلك: «أقول هذا بناء على حكمي الشخصي، ولكنني لا أعلم مدى قدرتي على إقناع الآخرين بذلك» (المرجع نفسه، 933). وسيظلّ المناصرون المعاصرون «للعقل التواصلي» «مرتبكين أمام التباس بداهة تزعم أنها أرقى من بداهة الرياضيات والهندسة، دون أن تتأكّد لدينا القدرة على مشاركة الآخرين فيها.

ويسوق ديكارت مثالًا مختارًا بعناية لتوصيف هذا الصنف من اليقين: «لقد أقام الله الحقائق الرياضية التي تَعُدّونها خالدة، ولا يمكنها أن تستقلّ عنه أبدًا، شأنها في ذلك شأن باقي المخلوقات» (المرجع نفسه). وليس هذا مثالًا باهرًا فقط لأطروحةٍ تستدعي يقينًا ميتافيزيقيًا مستقلًا في جنسه، ولكنه كذلك يمثّل أطروحة لم ينجح ديكارت قطّ في دفع المعاصرين له إلى تبنّيها! كما يظهر ذلك في تعليق ماريون الدقيق على الرسائل الموجّهة إلى ميرسين (TD, 161-203).

وبعدما رفض ماريون مسايرة الشرّاح الذين عَدُّوا ميرسين «متعاطفًا مع

(48) René DESCARTES, *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1953, p.932.

ديكارت، بل ذهبوا إلى عَدّه أحد أتباعه بالفعل» (TD, 166)، يتبنّى ماريون فكرة أن هذا المخاطب «العارض» في مراسلات عام 1630 يُخفي المخاطب الحقيقي «النظري» وهو كيبلر (Kepler)، (TD, 196).

وعلينا نقل مناقشة ميرسين إلى بيئته الحقيقية. ولا يتعلّق الأمر بالتقابل بين تصوّرين مختلفين للفيزياء: («الفيزياء المحافظة» الديكارتية التي تحتاج إلى إقامتها على مبادئ ميتافيزيقية، و«الفيزياء الوضعية والتقدّمية» لدى ميرسين، وهي الفيزياء التي لا تقوم على قاعدة غير قاعدة الرياضيات، على نحو فيزياء غاليلي)، بل بين تصوّرين مختلفين للألوهية والحرية الإنسانية. إذ يُقابِلُ إله ميرسين، الذي يظلّ خاضعًا للحقائق الرياضية والمنطقية، إله ديكارت الخالق الحرّ للحقائق المنطقية والرياضية أنفُسها.

ويظلّ الله حرًّا تمامًا، عند ميرسين، في اختيار الممكنات التي سيحقّقها بين الممكنات المتاحة. لكنه ليس حرًّا في إيجاد عالم غير منسجم وغير معقول عند عالم الرياضيات. وبإزاء ذلك، يرى ديكارت أن «الله لا يكتفي بتحقيق الممكنات المتحقّقة سلفًا في الواقع الفعلي للخلق، بل يخلق فضلًا عن ذلك حقيقتها المنطقية والرياضية» بحيث إنها تتأسّس داخل بقية الخلق» (TD, 177). وكان بوسعه خلق عالم محتكم إلى رياضيات ومنطق مختلف كلّيًّا عما نعرفه.

ويتسع رهان هذا التنازع اتّساعًا هائلًا، إذا استحضرنا فيه عالم اللاهوت بيرول (Bérulle) وعالم الفلك كيبلر (Kepler) وعالم الفيزياء غاليلي (Galilée) (TD, 178-203). وعندما جعل كيبلر الحقائق الرياضية خالدة خلود الله نفسه، ترك وراء ظهره المثال النموذجي الذي كان يمثّله المفكرون الوسيطيّونَ الذين كانوا يسلّمون بوجود أفكار خالدة في الله. وفي الحالة الأولى، ظلّ خلود الأفكار الإلهية خاضعًا للبنية العامة للمائلة. أما اليوم، فإن الأفكار الرياضية بإزاء ذلك تصبح معقولة داخل الله وداخل عقلنا كذلك (TD, 181). وتتحوّل الرياضيات في هذه الحالة إلى طريق معبّدة للوصول إلى إله هو نفسه أسمى عالم رياضيات. وتختفي «أعلى درجات التباين» التي يرتّبها مذهب المماثلة فوق أيّ تشابه بين الإنسان والخليقة (وهو تباين حاول برتسوارا أن يجعل منه خاتم مبادئ فلسفة الدِّين)، حالما نسوّي بين الله والإنسان من زاوية قابلية تعقّل الرياضيات.

ويستطيع العقل البشري فهم الإله الرياضي فهمًا تامًّا، على أن يعرف العقل البشري كيفيَّة استعمال يستعمل الرياضيات. ويجوز لنا أن نطبّق عليه العبارة المشهورة المتضمّنة في الرسالة الموجّهة إلى ميرسين بتاريخ 27 من أيار/مايو عام 1630: «الفهم هو الإحاطة بالفكر». وإذا كان ماريون قد استشف من هذا الإلحاح الذي تختص به «صلة المحاكاة التي تربط الإنسان بالله» (TD, 188)، «تقهقرًا ثيولوجيًّا» (TD, 183-190)، فلأن عبارة «الإحاطة بالفكر» مرادفة لما يرمز إليه في السلك الثاني من دراساته بعبارة «الوثنية المفهومية». والدليل على ذلك هو أن عبارة كيبلر التي تفيد أن «النفس البشرية تقلّد الله بفضل وجود غريزة طبيعية» تقيم منافسة في المحاكاة بين الله والإنسان، بمعنى يقترب كثيرًا من معنى جيرار: «سيّان أن يقلّد الإنسان الله، أو أن يقلّد الله الإنسان، ما دامت ثَمَّةَ حقائق رياضية متواطئة univoques» (TD, 188).

وبالرَّغْم من أن الله يظلّ أوثق ضامن للحقائق الرياضية، من زاوية هذا التصوّر، نجد هذه الحقائق تبلغ عظمة تؤهّلها للدفاع عن نفسها بنفسها. بهذا المعنى، فإن «المعنى المتواطئ univocité الذي تفصح عنه الحقائق الرياضية يضع التعالي الإلهي موضع تساؤل، واستطرادًا، ألوهية الإله» (TD, 190). وتتعلّق النتائج في الوقت نفسه بفكرة الخلق وتحديد الماهية الإلهية، أي تتعلّق بطبيعتها القائمة على التثليث في العقيدة المسيحية. وإله كيبلر الذي يبدع العالم بناء على نموذج رياضي، على نحو ما يفعله الخالق démiurge في **محاورة تيماوس**، هو عالم رياضي في الهندسة قبل أن يكون مهندس عمارةٍ. وقد يتعاظم الإغراء الذي يفضي إلى إعادة بناء الماهية الإلهية القائمة على التثليث من زاوية هندسية أكثر *more geometrico*، في غياب الدرع الواقي الذي يمثّله مذهب المماثلة.

ويتحدّى ديكارت الافتراض الأساس الذي تقوم عليه الجماعة العلمية المنتمية إلى عصره التي تشترط إمكان فهم العالم، على نحو ما فعله غاليلي، (أي تفترض مقروئية «كتاب العالم»(*)) بالمعنى المتواطئ للرموز الرياضية.

(*) يُلمِعُ الكاتب إلى الكتاب الذي كان هانس بلومينبرغ قد نشره بشأن تاريخ التشبيه بين العالم والكتاب، وبشأن المماثلة بين كتاب الوحي وكتاب الطبيعة. وقد فضّل فلاسفة الأنوار كتاب الطبيعة على كتاب الوحي لأنّ قوانين الطبيعة لم تتعرض يومًا ما للتحريف. Hans BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp 1983. [المترجم]

والحال أن هذه الرموز تنظّم كذلك تأويل «كتاب الوحي» الذي يتميّز بتعدّد المعاني التي لا تقبل الاستعمال المتواطئ. ويعتقد ماريون أن محاكمة غاليلي سنة 1633 كانت متصلة بفرضية فلكية. ولكن تشهد الدعوى الابتدائية المؤرخة بتاريخ 21 من أيار/مايو عام 1631، التي تتهم غاليلي بكونه «صرَّح تصريحًا ماكرًا بوجود تسوية بين العقل البشري والعقل الإلهي في فهم الأشياء الهندسية»، بأنّ هذا الاتهام يفصح عن وجود رهان أعمق من الصراع بين الفكر العلمي الحديث ودوغمائية ثيولوجيَّة محدودة الأفق. فهو ينبني في خلفيته على سجال ميتافيزيقي: أي على المواجهة بين فكر المعنى المتواطئ وفكر المماثلة.

وقد كان ديكارت مشدوهًا، كمعاصريه، للهامش الكبير المتروك لقابلية الفهم المتضمّنة في اللغة الرياضية. وإذا كان ديكارت يبارك مسعى غاليلي الذي هدفه تحويل علم العدد والهندسة إلى نموذج كوني للعلم اليقيني، فإن تطلّعه إلى **معرفة كونية** *mathesis universalis* ينقل الدور الذي تؤدّيه المعرفة الرياضية عند غاليلي (TD, 223) إلى فكرة المنهج. ويرفض ديكارت، بخلاف ميرسين وكيبلر وغاليلي، سحب **المعرفة الكونية** على الله. وهكذا، ترتسم في الأفق معالم البديل الآتي: «لا يخلو إما أن يكون الله رياضيًا بالمعنى نفسه الذي نَعُدُّ به الإنسان رياضيًا كذلك، وسيشكّل آنذاك ما تَعُدُّهُ الرياضيات ممكنًا المجال الوحيد الذي يدخل في دائرة فعله الخلّاق؛ وإما أن يخلق الله الحقائق الرياضية التي يَعُدُّها الجميع خالدة، وينبني الإمكان فيها على فعل التأسيس السابق، حيث لا يمارس الله الخلق بطريقة فعلية فقط، بل بطريقة تامة كذلك» (TD, 224). وعندما يختار ديكارت الطرف الثاني في البديل، يتخذ قرارًا ميتافيزيقيًّا لم يرد أحد من معاصريه تكريسه.

وتوجد عبارة أخرى في رسالة 6 من أيار/مايو تُلحّ على الاختلاف الذي بين الحسّ الرياضي البسيط والحسّ الميتافيزيقي الحقيقي. إذ يكتفي الرياضي بتعريف اسمي خالص للّه ولا يهتم بمسألة وجوده. وبإزاء ذلك، يفهم الميتافيزيقي البعد الإشكالي العميق الذي تكتسبه فكرة الله: «من لا يملك أفكارًا أسمى من هذه قد يتحوّل بسهولة إلى ملحد؛ ولأنّه يفهم الحقائق الرياضية فهمًا تامًّا، ولا يفهم حقائق الوجود الإلهي، لا عجب بعد ذلك ألّا يعتقد أن الحقائق الرياضية مشروطة بحقائق الوجود الإلهي».

والقول إن الله لم يخلق الحقائق الخالدة، يعني لديكارت التقهقر إلى تصوّر أسطوري للألوهيَّة. ولا يسودُ اللهُ خلقَهُ في مثل هذا التصوّر كما يسود «ملك يسنّ القوانين داخل مملكته»؛ بل تُنافِسُ سلطته القوى الأخرى التي تفرض عليه حدودًا. ولا يجوز نقل المماثلة السطحية لسلطان الملك الله إلى إلّا بشرط مراعاة تعديلين جوهريين (TD, 276-278). فمن جِهة، يطبع الله قوانينه في قلوب عباده، بخلاف المشرّع الإنساني، وعليه تُحيل أطروحة خلق الحقائق الخالدة على أطروحة الأفكار الفطرية. ومن جِهة أُخرى، تُعَدُّ القوانين البشرية اعتباطية، في حين تُعَدُّ القوانين الإلهية قوانين «أكثر طبيعية من طبيعتنا نفسها».

ويؤدّي القرار الميتافيزيقي الذي يحوّل ثبات الحقائق الخالدة إلى تعبير عن القدرة الكلّية ذات السيادة، بدلًا من أن تكون حدودًا مضروبة عليه، إلى الاعتراف بأن الله لا يمكن فهمُهُ. ويواجهنا القرار بمهمة ملتبسة تتصل بمعرفة العظمة الإلٰهية، مع التسليم خلال ذلك بتعذّر فهمها.

وإلحاح ديكارت على السلطان الإلهي الذي لا يمكن فهمُهُ، وهو إلحاح قد يكون صدى بعيدًا للثيولوجيا السلبية، لا يجعله سدًّا منيعًا أمام العقل، بل شهادة فعلية تُقِرُّ وجوده. ويستنتج ماريون من ذلك أن «القدرة الكلّية التي لا يمكن فهمها، هي الاسم الذي يطلقه ديكارت على الله» (TD, 281). بهذا المعنى الدقيق، يقترح علينا ديكارت «ثيولوجيا بيضاء».

وقد سار ماريون في الطريق المعاكس للطريق الذي سار فيه رهط كبير من الشرّاح، حينما رفض ادّعاء نزعة إرادية volontarisme ديكارتية، اعتمادًا على الحجة التي تفيد أن كلّ نزعة إرادية تصبح غير معقولة في الجذر نفسه، إذ إنّه يتعذر تمييز الملكات في صلب الله (TD, 284). ومن ناحية أخرى، فلأنّ ديكارت يستبعد التفريق الأرسطي بين العلل الأربع، نجدُهُ يجعل الله العلّة الكلّية والكاملة لكلّ ما هو موجود. ولأنّه «لا شيء يحدث بغير إرادة الإلٰه الديكارتيّ»[49]، فإنّه يسود الخلق كما ساد لويس الرابع الملقّب بالملك- الشمس. ويرى ماريون أن «اختزال كلّ العلّية في العلّة الفاعلة الإلهية خاصّية نموذجيَّة في

(49) في رسالة إلى الملكة إليزابيث بتاريخ 6 من تشرين الأول/ أكتوبر عام 1645 (*Œuvres et lettres*, p.1215).

الأنطو-تيو-لوجيا الديكارتية» (TD, 288)، التي يصبح فيها كلّ شيء مرهونًا «بالتحكّم الحرّ arbitraire الذي يتأسّس داخل الذات الإلهية»، ويدخل في ذلك وجود الحقائق الخالدة (TD, 289).

ويرى ديكارت أن التسليم بأنّ من حقِّ الله تعريف العقلانية الرياضية بشروط مختلفة كلّيًا عما نعرفه لا يتضمّن تناقضًا: «وأقول إنه كان حرًا في تفنيد القول إن الخطوط التي تخرج من المركز إلى المحيط خطوط متساوية، كما كان حرًا في عدم خلق العالم»[50]. وإذا كان معاصرو ديكارت قد خافوا أن تؤدّي هذه الأطروحة الصادمة إلى تكريس الاعتباطية المطلقة، فإن التطوّر الذي شهدته الرياضيات والمنطق الصوري مؤخرًا يقتضي أن نُبديَ رحابة صدر ليبرالية أكبر.

لكن ذلك لم يمنع عددًا كبيرًا من الشرّاح، بوترو (Boutroux) وغوييه (Gouhier) وغيرو (Guéroult) من الإعراب عن تحيّرهم بإزاء مفهوم مثقل إلى درجة الشطط، مثل مفهوم القدرة الكلّية الإلهية، الذي قد يفضي إلى تلك التناقضات التي حاول غيرو جمعها في لائحة كاملة[51]. ويعترض ماريون على الاتهام هذا باسم التعريف الذي يقدّمه «القدرة التي لا يمكن فهمها» الذي خصّ الله به نفسه، وهو ما نجد صداه في رسالة 27 من أيار/مايو عام 1630: «أن تفهم هو أن تحيط بالفكر، ولكن يكفيك لمس شيء ما بوساطة الفكر إذا رغبت في معرفته»[52]. وإذا كان الله لا يمكن «لمسه بالفكر»، فسنقع آنذاك في حبائل لاأدرية لا مخرج منها؛ وإذا أمكنت «الإحاطة به بوساطة الفكر»، فسيصبح آنذاك سجين مفاهيمنا وتمثّلاتنا. وتحتلّ «الثيولوجيا البيضاء» لدى ديكارت منزلة متوسّطة بين هذين الحدّين المتطرّفين: ومعرفة الله التي تجعلها هذه الثيولوجيا ممكنة تتنزّل في أبعد مداها منزلة معرفة تقريبية خالصة.

ويقول ماريون إن قدرة الله غير المحدودة «يجب ألّا تكون موضوع تمثّل حتى تصبح موضوع تصوّر»، ويضيف قائلًا، لمواجهة اعتراضات غيرو، إن هذه القدرة «لا تخضع للتناقضات التي لا تظهر إلا مع التمثّل» (TD, 299).

---

(50) في رسالة بتاريخ 27 من أيار/مايو عام 1630 (المرجع نفسه، ص938).

(51) Martial GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t.II, p.26-28.

(52) *Œuvres et lettres*, p.938.

والحقيقة الخالدة الفريدة المفروضة على الله نفسه، هي حقيقة وجوده الفعلي. ولو كان واجبًا عليه أن يبدع هذه الحقيقة الأولى، لما فرّقنا بينه وبين هذيان صورة متخيّلة لسلطانٍ غير محدود، هو سلطان «الإله المخادع». ولن نقول بعد ذلك عن هذا الإله إنه «مصدر كلّ خير وكلّ حقيقة»[53]. و«لا يجوز لأحد التسليم بما يمتنع حدوثه، ولو كان الله نفسه» (TD, 302): إنكار الذات لوجودها الفعلي.

بهذا المعنى، لا يُعَدُّ السلطان الإلهي غير المحدود تهديدًا متربّصًا بالعقلانية، بل هو ضمانتها الأخيرة، لأنه وحده القادر على **تأسيسها**. وتدعونا أطروحة خلق الحقائق الخالدة إلى البحث عن إمكان **تأسيس** العقلانية بالذات. وقد أصبح ديكارت ميتافيزيقيًّا، من خلال اهتمامه بالأسس الأولى للعقلانية، إذ إنّه قد فكر في احتمال «إثبات الحقائق الميتافيزيقية بطريقة **أكثر بداهة** من براهين الهندسة»[54]. وإذا كانت الحقائق الرياضية مخلوقة، فإن اليقين الذي تمدّنا به ينبني على يقين أعلى في الميتافيزيقا التي تتحمّل مسؤولية ضمان الأساس الذي تقوم عليه العقلانية نفسها. أما الأساس الذي تقوم عليه الفيزياء، فهو يخرج عن نطاق الرياضيات: إذ «يفرض المطلبان معًا، يقين الأساس وأساس اليقين، الانتقال إلى الميتافيزيقا» (TD, 310).

ويرى ماريون، شأنُهُ شأنُ جينفييف رودس-لويس (Geneviève Rodis-Lewis) أن «الصفة المميّزة للفيزياء الديكارتية هي أنها لا تنفصل عن الميتافيزيقا التي تمدّها بالأساس الذي تقوم عليه. وسيصبح إمكان تمييز جذع شجرة المعرفة الفلسفية[55] (الفيزياء) من جذورها (في الميتافيزيقا) مجرد عبث إذا لم نكن نتوفّر من قبل على إمكان تمييز اليقين الميتافيزيقي من اليقين الرياضي، إن شئنا التعبير عن ذلك تعبيرًا متداولًا إلى درجة الإسفاف، وهي صورة الرسالة ـ المقدّمة التي تتصدّر كتاب مبادئ الفلسفة *Principia* (التي سبق لي استثمارها في كتاب سابق). بهذا المعنى، يستحق فكر ديكارت أن ننعته بالفكر «الميتافيزيقي». وهدف **تأملات** سنة 1641 هو التثبُّت النهائيّ من وجود هذا الأساس، بما يقتضي الانتقال عبر صراط الشكّ الجذري.

---

(53) *Principes I*, § 22 (*ibid.*, p.581).

(54) Lettre du 15 Avril 1630 (*Ibid.*, p.933).

(55) *Œuvres et lettres*, p.566.

الأنا والله في منظار الميتافيزيقا الديكارتية:
معالم هيئة الأنطو-تيو-لوجيا لدى ديكارت.

تسمح لنا المكانة المركزية التي يخلعها ماريون على أطروحة ديكارت الخاصة بخلق الحقائق الخالدة بفهم أصالة الجواب الذي يقدّمه ديكارت سلفًا عن سؤال هايدغر: «كيف يأتي الله إلى الفلسفة، ونحن نتحدّث عن «الله بألف التعريف، دون الاقتصار على فلسفة العصور الحديثة، بل كيف يأتي إلى الفلسفة بما هي فلسفة؟». ويدور تأويل «المنظار الميتافيزيقي prisme» لديكارت حول هذه المسألة، وهو المنظار الذي خصّص له ماريون المجلّد الثالث من ثلاثيته. ويتعلّق الأمر «بتحديد معالم الصورة التي تتخذها الأنطو-تيو-لوجيا لدى ديكارت» (TD,V)، من خلال عكس «أنطولوجيته الرمادية» و«ثيولوجيته البيضاء» من خلال منظار هايدغر لتكوين الميتافيزيقا تكوينًا أنطو-تيو-لوجيًا. ولا يعني ذلك أننا قد نقرأ ديكارت بعَينَي هايدغر فحسبُ، بقدر ما يعني بإزاء ذلك أننا نقرأ هايدغر أيضًا، وأحيانًا على نحوٍ أكبر، من خلال منظار التأسيس الديكارتي للميتافيزيقا. وتؤثّر دراسة طيف الميتافيزيقا الديكارتية في منظار هايدغر؛ وتفرض عليه «محكًّا جديدًا لاختبار صلاحيته وضرورة احتمال تعديلات» (TD, 5).

ويفيد فهرست الكتاب أن هذا المنظار يؤدّي وظيفة عدسة مزوّدة ببؤرتين؛ فهي مزوّدة من جِهة بأولوية **الأنا** *ego*، ومزوّدة من جِهة أُخرى بتعدّد الأسماء الديكارتية التي تطلق على الله. ويستنتج ماريون في ختام دراسة تفصيلية لِلمعجم الديكارتي أن «ديكارت يتصوّر الميتافيزيقا بما هي فلسفة أولى» (TD, 43)، تمامًا كما فعل أرسطو. لكنه يدخل في الواقع تغييرًا جوهريًا على اتجاه هذه الأولوية التي لا تنقاد للصورة «الثيولوجيَّة» لله، عندما نتصوّره **كائنًا أوّل**، لا للصورة «الأنطولوجيَّة» للكينونة بما هي كينونة ولا كلّيَّة مفاهيمها. والتأسيس الديكارتي للميتافيزيقا يجعلها «العلم الأول والكلّي المختص في التوضيح والبيان» (TD, 59) «universelle protologie de la mise en évidence»، وهو علم يتجه نحو «كلّ الأشياء الأولى التي نستطيع معرفتها بفضل التفلسف المبنيّ على الترتيب».

ويبدو في الظاهر أن هذه الأطروحة تخلّص الفلسفة الديكارتية من تعريف

هايدغر «للأنطو-تيو-لوجيا». فهي الفلسفة الأولى التي تعلن صراحة طابعها «غير الأنطولوجي» (TD, 80) أو صفة «العدم الأنطولوجي» (TD, 88). أفلا تزال هذه الفلسفة الأولى، بعدَ الامتناع عن اعتناق إله الفكر، مُطابِقَةً لِلنموذج المعياري الخاص بفكر ميتافيزيقي لا يكفّ فيه التساؤل عن الأساس الأول لكلّ الكائنات وعن الكلّية الشاملة للكينونة بالاستدعاء المتبادل في حضن اللعبة التي يلعبها العقل مع نفسه؟

أجازف بالقول إن تأويل الميتافيزيقا الذي يقترحه علينا ماريون لديكارت، من خلال الاستفادة من العبارة التي يصف هايدغر بها الصورة التي تتخذها الأنطو- تيو-لوجيا، يجعل ديكارت أول ممثّل لاتجاه «الأنطو-تيو-الأنا-لوجيا» «onto-théo-*égo*-Logie»[56] الذي لا يتمثّل فيه «الكائن بامتياز» في الله، بل في **الأنا**! وإذا كان الامتياز الميتافيزيقي **للكوجيتو يجعل التفكير في الذات** *Cogitatio sui* مبدءًا أوَّلَ في كلّ معرفة، فإن هذا المبدأ ليس مُسَوِّغًا لعدم الإحالة على الله، بصفته **علّة ذاته** *causa sui*. بهذا المعنى المضبوط بدقّةٍ، يؤكّد التحديد الديكارتي للميتافيزيقا جهاز الأنطو-تيو-لوجيا، بالرَّغم من أنه يدخل عليه تعديلًا جذريًا. ولا يتخذ هذا التعديل معنى الإضعاف، بل معنى التقوية بحكم فعل المزاوجة redoublement (TD, 130).

وتقوم هذه الأطروحة على تأويل دقيق «للتأمّلين الثاني والثالث» من «التأمّل الميتافيزيقي» الذي يتأسّس فيه فهم للكوجيتو وللألوهية يتميَّز بعمق من معالم الميتافيزيقا المتضمّنة في كتاب **مقالة في المنهج**.

1. أمّا ما يتعلّق بقطب الأنانة égologique في المعادلة الديكارتيّة «الأنطو-التيو-لوجيّة»، فيضعنا تأويل ماريون في الطرف المقابل لتأويل هايدغر. إذ يؤوّل العبارة الديكارتية «**الجوهر هو أنا**» «*ego autem substantia*» تأويلًا حرفيًّا، أو يقول: «الأنا وحده *l'ego* يفسح المجال للجوهر، إذ إنّه يحدّد طريقة وجوده بناء على الجوهر ـ باختصار، إما أن يكون الجوهر أنا وإمّا ألا يكون» (TD, 180)، بدلًا من أن يتهم ديكارت بأنه يطبّق على **الأنا** *ego* مفهوم جوهر مستمد من

(56) Martin HEIDEGGER, Ga 32, p.183; trad. E. Martineau, *La «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel*, Paris, Gallimard, 1984, p.196.

الموجود اليومي. وما يشكّل فضيلة **الأنا** المتميّزة هو ما يشكّل نقطة ضعفها التي لا سبيل إلى تداركها: إذ تعلم **الأنا** علم اليقين أنها لن تدوم إلى ما لا نهاية له في الوجود، فضلًا عن أنها لا توجد إلّا في صيغة البقاء subsistance.

«ويقلب ديكارت مذهب سواريس (Suarez)، بدلًا من السير في ركابه» (Qc 2, 95)، إذ إنّه يستعمل مفهوم الجوهر «لا بُغيَةَ توزيعه بين الله والخليقة، بل بغية وصف الجوهر المحدود الوحيد» (Qc 2, 114)، وهو لا يبدو في صورة منظّر جديد للجوهر، بقدر ما يبدو في صورة «الفيلسوف الذي يمثّل بداية أفوله السريع في تاريخ الميتافيزيقا» (Qc 2, 115).

2. ويفاجئنا تأويل القطب «الثيولوجي» في المعادلة نفسها بأشياء جديدة. وتطفو هذه العناصر المفاجئة على السطح إذا كان الاهتمام نفسه، في الأقل، الذي نوجِّهُهُ إلى صفات الله وأسمائه لدى ديكارت، كالاهتمام الذي نخصّ به براهينَ وجود الله التي يبالغ أغلب الشرّاح في التركيز عليها، بل قد يستدعي الأمر مزيدًا من العناية بصفات الله وأسمائه. ويقترح علينا ماريون قراءة «نقاش الصفات الإلهية لدى ديكارت بصفته إعادة إنتاج ميتافيزيقية للمبحث اللاهوتي المتعلّق بأسماء الله» (TD, 221). وتبدو هذه الاستراتيجيّة ناجعة لأنّها تُظهِرُ أن الأسماء الإلهية تدور حول محور ثلاث ذرات معنى لا تقبل الاختزال: **اللامتناهي** *infinitum*، **القوة** *potentia*، **الكائن الأعلى الكامل** *ens summe perfectum* (TD, 257). ويجبرنا الواقع نفسه على التساؤل: ألا تزال الصفات الثلاث تُحيل على الله نفسه؟ وتتضمّن هذه الأسماء التي يتحكّم كلٌّ منها، على ما يرى ماريون، في أحد البراهين الثلاثة على وجود الله التي نجدها في كتاب **التأملات**، تتضمَّن نسقًا من التناقضات التي يتعذّر رفعها.

أ. ويؤكّد ماريون أن المقطع الخاص **بالجوهر اللّامتناهي** *substantia infinita* مقطع فريد لا يتجزّأ، وهو المقطع الذي يجدر بنا ترجمته إلى «اللّامتناهي الجوهري» «infini substantiel» (TD, 239) . وليس **اللّامتناهي** أول صفة من الصفات الإلهية، بل هو الاسم الحقيقي وأول اسم علم يُحيل على الله. ويمكن وسم أولويته من زوايا ثلاث مختلفة: من زاوية منطقية، حيث تفترض كلّ الصفات السالبة الأخرى (مثل صفات الواسع، وما لا يفهمه بشر،

والغنى، والبقاء immutabilité) وجوده ضمنيًّا؛ سواء أكان ذلك من زاوية إبستيمولوجيّة، حيث تتضمّن فكرة اللّامتناهي أكبر قدر من الوضوح والتميّز؛ أم من زاوية متعالية، حين يصبح اللّامتناهي شرط إمكان وجود المتناهي. وليست كلّ الكمالات الإلهية الأخرى سوى تعديلات طفيفة تدخل على اللّامتناهي الإلهي الذي يهيمن على الثيولوجيا الديكارتية منذ عام 1630، وسيظلّ مهيمنًا عليها بعد ذلك. وهذا ما يشكّل لماريون (ولليڤيناس كذلك[57]) «ثابتًا ديكارتيًّا مطلقًا» و«أرقى تحديد ديكارتي لماهية الله» (TD, 240).

ويؤكد كلّ شرّاح ديكارت أن المنزلة الإيجابية التي تميّز اللّامتناهي نقطة حاسمة في الثيولوجيا الديكارتية. ويجب أن نضيف، عندَ التسليم بتأويل ماريون، أنّ أيّ خلط بين اللّامتناهي الإيجابي واللّامتناهي السلبي سيصبح أمارة على الوثنية المفهومية[*]. وبالفعل، توجد صلة وثيقة بين اللّامتناهي الإلهي وعدم إمكان فهمه، بالمعنى الذي حددناه من قبل. وإذا كنا نعلم ما يعنيه «اللّامتناهي»، فعلينا آنذاك أن نسلّم بأن «العقل البشري لا يستطيع فهم الله، بل لا يستطيع كلّ الذين يحاولون الإحاطة به إحاطةً كاملةً ولو مرة واحدة بوساطة الفكر أن يعرفوه بتميّز، ولا حتى الذين ينظرون إليه كما لو كانوا يفعلون ذلك من بعيد»[58].

والمفارقة هي أن عدم إمكان فهم الله يَجعله أكثر عقلانية من العقل نفسه. ويجوز لنا القول إن الإله اللّامتناهي الديكارتي لا يثير هو أيضًا سؤال «لماذا»، شأنُهُ شأنُ الحكمة التي صاغها أنجيلوس سيليسيوس (Angelus Silesius) في قالب شعري، وهي الحكمة التي استثمرها هايدغر في مقالته عن مبدأ السبب *Le Principe de raison* من أجل تفنيد فكرة ليبنتز عن السبب الكافي:

(« La rose est sans pourquoi/elle fleurit parce qu'elle fleurit, elle ne fait pas attention à soi, ne demande pas si on la voit »)

---

(57) Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p.93-127.

(*) تُحيل الوثنية المفهومية على كلّ موجود مفارق يحيل عليه العقل ويبجّل موضوعه انطلاقًا من محايثة الفكر لذاته. وعليه، يمثّل إله الفلاسفة أرقى مستويات الوثنية المفهومية، إذ إنّ البرهان على وجود الله يظلّ حبيس التصوّر العقلي للوجود الإلهي، بخلاف إله الكتب السماوية. [المترجم]

(58) René DESCARTES, *Premières réponses* (*Œuvres et lettres*, p.353).

(«لا تثير الوردة سؤال لماذا/تزهر لأنها تزهر، لا تنتبه إلى ذاتها، لا تسأل هل نراها»). لكن ذلك لا يعني سوى أن الإله اللّامتناهي هو مصدر السبب، أي أنه مصدر كلّ «لماذا». أو نستطيع القول بلغة ماريون: «لا يفهم من عدم إمكان فهم الإله العزوف عن معرفة الله معرفة عقلانية، بل يفهم منه السماح للعقلانية، خارج مجال الوجود الموضوعي الذي تتحكّم فيه منهجيًا، بمعرفة اللّامتناهي بما هو لا متناهٍ لا يفهمه المتناهي» (TD, 244).

ب. صحيح أننا نجد في سلسلة الصفات الإيجابية صفة العقل الأسمى الذي يجعل الله «الكائن الكامل العليم بكلّ شيء»[59] أو صفة «الكائن الذي يملك أعلى درجات العقل»[60]، وكما أشار ماريون إليه (TD, 248)، يلوح أن ديكارت، الذي ذاع صيته في الآفاق بصفته الأب المؤسّس للعقلانية الحديثة، يخلع أهمية على هذه الصفة أقلّ مما يفعله أرسطو. لكن الأمر يختلف في صفة **القدير** *toute-puissance* التي عرفناها في رسائل عام 1630. ويبدو أن هذه الصفة تفرض نفسها علينا، حتى قبل أن تجعلنا تجربة الشكّ الجذري مؤهّلين للاشتغال بحسب الترتيب للحجج العقلية selon l'ordre des raisons.

ويرى ماريون أنه لا يجوز لنا تفسير «الامتياز المتضخّم» (TD, 249) الذي تحظى به هذه الصفة التي نصادفها ابتداء من «**التأمل** الميتافيزيقي» الأول بمسوّغات السيرة الذاتية أو بمسوّغات تاريخية. ويعبد الطريق كذلك أمام مفهوم الموجود **علّة ذاته** *causa sui*، وهو يرمز إلى «ما يتوفّر على قدرة عظيمة جدًّا لا يمكن أن تنفذ، بما أغناها من قبل عن أيّ عون كي توجود، ويغنيها اليوم عن أيّ مدد للحفاظ على وجودها»[61]. وبالرّغم من أن ديكارت لم يكن أول من استخدم هذا المقطع، كان أول من أولاه منزلة مفهومية. بهذا المعنى، نستطيع القول إنه كان «أول من فكر في الموجود **علّة ذاته** *causa sui*» (QC 2, 154)، وكذلك كان أول من عبّد الطريق أمام فهم الله الذي يخضعه لمبدإ السبب الكافي: إذ «يعادل إدراج مفهوم الموجود **علّة ذاته** التأسيس الأنطو-تيو-لوجي للعلة بصفتها سببًا كافيًا لكلّ وجود» (QC 2, 181).

---

(59) *Discours de la méthode* (ibid., p.149).

(60) *Principes I*, § 14 (ibid., p.566).

(61) René DESCARTES, *Œuvres et lettres*, p.349.

ويسمح مفهوم علّة ذاته بصياغة «البرهان الأول القَبْلي على وجود الله، وهو البرهان الذي لم يسبق للميتافيزيقا أن أنتجته، سواء أتعلّق الأمر بالميتافيزيقا الديكارتية، أم بالميتافيزيقا عمومًا». وبناء على ذلك أيضًا، يبلور ماريون معالم إجابة أصيلة عن سؤال هايدغر المشهور: «كيف يأتي الله إلى الميتافيزيقا؟»: «ربما لا يدخل الله حقيقة إلى الميتافيزيقا قبل أن يستحوذ ديكارت عليها» (QC2, 181).

وإذا ما التزمنا حكم هايدغر الذي يرى أن مفهوم الموجود «علّة ذاته» «*causa sui*» هو الاسم الحقيقي الذي يحمله الله في حضن الجهاز الأنطو-تيو-لوجي، فقد نذهب إلى أن ديكارت لا يسعى إلّا إلى دعم هذا الجهاز. لكننا إذا رأينا بإزاء ذلك، كما رأى ماريون، أن هذه التسمية الديكارتية تدخل بالضرورة في صراع مع تسميات أخرى لا تقلّ انتماء إلى الديكارتية، حقّ لنا أن نتساءل: ألا يفرض علينا «عدم الانسجام المعماري هذا» (TD, 251) مراجعة تعريف هايدغر لإله الميتافيزيقا؟

ج. ونستطيع القول إن عدم الانسجام البنيوي هذا يزداد تضاعُفًا مع فكرة «كائن كامل السيادة» يؤدّي دورًا مركزيًّا في «التأمل» الخامس، حيث يسمح بصياغة البرهان القَبْلي على وجود الله، وهو البرهان الذي يدعى بغير حَقٍّ «دليلًا أنطولوجيًّا». يتعلّق الأمر في هذه الحالة، كما تؤكد عبارة طريفة لماريون، بفكرة «مستقاة من الزاد الحربي للكوجيتو» (TD, 277)، وهو ما قد نقوله بصعوبة عن فكرة اللّامتناهي! ولا مناص من استخلاص النتيجة الآتية، على ما يرى ماريون: هاتان التسميتان، زيادةً على البراهين على وجود الله التي تشترطهما، لا تتفقان فيما بينهما: إذ «تفكّر فيه التسمية الأولى بصفته غير متناهٍ، وفاطر الحقائق ومتعاليًا على المنهج، وعليه، بصفته متعاليًا على الفهم. وبإزاء ذلك، تفكّر فيه التسمية الثانية بصفته الكمال الأسمى الذي نشيّده انطلاقًا من الحقائق المخلوقة ومن الطبائع البسيطة، وعليه، فهو قابل للفهم. ففي الحالة الأولى، تخترق البداهة الإلهية النظامَ الذي تشترك فيه البداهات المنهجيّة، وفي الحالة الثانية، تمتلك تلك البداهة كامل الحق في الاندماج داخل هذا النظام» (TD, 280).

وتظهر المقارنة بمفهوم علّة ذاته *sausa sui* تناقضًا جديدًا. فعند تعريف الله بأنّه لامتناهٍ، يمارس الله بوصفه لامتناهيًا السببية من خلال خلق كلّ ما هو

موجود، ومن ذلك «الحقائق الخالدة» وصولًا إليها. وبإزاء ذلك، عندما نفهمه بصفته علّة ذاته *causa sui*، «يستجيب الله لعلّية هو أول من يخضع لها» (TD, 283). ونستطيع القول، وحكمة سيليسيوس لا تزال حاضرةً في أذهاننا، إنّه يظلّ خاضعًا «لسؤال لماذا»، بما يمنعه من أن يظلّ بغير «لماذا».

وتحتمل اللوحة الإجمالية (TD, 285) التي يختتم بها ماريون تحليل التناقضات المعمارية المتضمّنة في الثيولوجيا الفلسفية لدى ديكارت قراءة مزدوجة:

أ. إذ تلح قراءته الأفقية على تعذّر التخلّص من التناقضات، خالقة بذلك توترًا «لا يترك أيّ تحديد ولا أيّ معيار جانبًا، بل يخترق بعمق الطبقات الأخيرة في التفكير الديكارتي في الله» (TD, 286). وتفصح قراءته العمودية عن أولوية تعريف الله بصفته لامتناهيًا. والفحص الباطني «لشبكة التناقضات المتشابكة بين التحديدات الديكارتية الثلاثة للماهية الإلهية» (TD, 287) يُظهِرُ أن فكرة اللّامتناهي، في نهاية المطاف، هي التي توجّه الطريقة التي يأتي بها الإله الديكارتي إلى الكوجيتو، الذي يذكره بناء على الواقعة نفسها بأنه لا يملك إلى احتوائه سبيلًا. بهذا المعنى، نستطيع الحديث عن «وجود ـ ميتافيزيقي ـ خارج ـ التراب» «extra-territorialité» (TD, 289) يُفرِّقُ تفريقًا جذريًّا بين الصورة الديكارتية التي تتخذها الأنطو-تيو-لوجيا والتأويل الذي يقترحه كلٌّ من كانط وهايدغر لها، ولا سيّما أنهما يستخفان بمالآت اللّامتناهي الإلهي.

ب. ويدعونا كانط، لمواجهتهما معًا، إلى إعادة اكتشاف أصالة الاسم الإلهي الأول لدى ديكارت. وهو يفعل ذلك اعتمادًا على التلاعب بالكلمات المتضمّنة في الشعار الديكارتي: «*Larvatus prodeo*» («أتقدّم مقنَّعًا»): «أمام الله، بكلّ تبجيل، يقف ديكارت متخفيًا، على غير عادة الميتافيزيقيين بلا شكٍّ. لا يحتجب ولا يتهرّب، بل يخفي وجهه أمام وجه اللّامتناهي» (TD, 292) «*Larvatus pro Deo*». وتحفّزنا أعمال ماريون التي تتعلّق تعلّقًا مباشرًا أكثر بحقل فلسفة الدّين (وكذا حقل «الفلسفة الدِّينيَّة»!) على التساؤل: هل يمكن، وقد غيّرنا ما يجب تغييره، أن نُسقط الشعار نفسه *mutatis mutandis* على مذهب ظاهراتية الهبة الذي يقترحه؟

قصدية الحبّ: ما بعد الوثنية المفهومية.

تختتم المسيرة الديكارتية بالأطروحة التي تفيد أن ديكارت يحتلّ منزلة فريدة في تاريخ الميتافيزيقا، عندما طرح اسم الجلالة «اللّامتناهي» «خارج اللعبة» (وهو الاسم الإلهي الذي يشكّل موقعًا متفرّدًا في منظار هايدغر لِلأنطو-تيو-لوجيا)». وتزوّدنا الطريقة التي يضاعف بها الأنطو-تيو-لوجيا بإمكان التفكير في تجاوز آخر للميتافيزيقا عبر «الانقلاب» الذي يحدثه نيتشه و«التحطيم» «dé-struction» بالمعنى الذي يذهب إليه هايدغر، و«التفكيك» «déconstruction» بالمعنى الذي يذهب إليه دريدا. والاسم الذي يطلق على هذا «التجاوز» هو «إقالة» (TD, 377)، وهي الإقالة التي يُعَدُّ باسكال أول من حاول إنجازها، عندما عَدَّ ديكارت «احتمالًا ضعيفًا ولا فائدة له».

ويرى ماريون أن الصراع المستعر بين باسكال وديكارت لا يقتصر على كونه صراع اليقين العقلاني ومنزلة النعمة الإلهية grâce، بل يتعلّق الأمر كذلك بصراع من داخل الفلسفة، من خلال إبراز أن الإرادة تحتمل بداهات خاصة بها، هي بداهات الرغبة (QC 2, 355). ويسائل باسكال ما ذهب إله ديكارت من التسوية بين البداهة والحقيقة، وكذلك إخضاع الإرادة للعقل. وبالرَّغْم من أن باسكال يوسّع مفهوم الحقيقة ويعقدها، فإن ذلك لا يجيز أبدًا الحديث عن «ميتافيزيقا الحبّ»، ما دمنا «مطالبين بالاختيار بين الميتافيزيقا والمحبّة، حتى عند باسكال» (QC 2, 368).

وقد نقرأ بعض أعمال ماريون بصفتها «اجترارًا» لفعل باسكال، وهو إقالة الميتافيزيقا الديكارتية، مع انطباق هذا الفعل على الميتافيزيقا برّمتها. وهذه هي أطروحة القراءة التي أودّ التثبُّت منها الآن من خلال مجموعة ثانية من النصوص.

السكن داخل المسافة أو كيف تتحرّر من الوثنية المفهومية؟

أول ما أثار انتباهي من هذا المنظور هو كتابه عن الوثن والمسافة *L'Idole et la distance* المنشور سنة 1977. والتصدير الذي اقتبسه من كتاب غريغوريوس النيصي (Grégoire de Nysse) **حياة موسى** *Vie de Moïse* هو مفتاح فهم العنوان: «لا ينجح أيّ مفهوم نشكّله، ابتغاء الوصول إلى الطبيعة

الإلهية وسبرها، إلّا في صنع وثن في صورة إله، ولا ينجح أبدًا في تمكيننا من معرفة الله»[62].

وقد أعاد ماريون تأويل موضوع نيتشه بشأن موت الله مع هايدغر وليفيناس ودريدا الذين بلوروا، كلٌّ على حدة، فكرة **الاختلاف**، وكذلك مع عالم اللاهوت هانس أورس فون بالتازار (Hans Urs von Balthasar)، وقد سعى في ذلك إلى استنفار زوج دقيق من المفاهيم: لا بمفهوم بين **الوثن** *idole* **والأيقونة** *Icône*. ويعترف الكاتب نفسه بأنه ربما كان قد تسرّع قليلًا وذهب بعيدًا في كتاباته المبكرة، نحوَ ما يدعوه «وثنية مفهومية»، دون الحذَر الذي يتطلّب الاضطلاع بوصف ظاهراتي وبتحليل تاريخي للمصطلحين.

والمشكلة التي يُثيرها إلحاد نيتشه مشكلة «مفهومية»: تتعلّق بفكرة الله نفسه أو بمفهومه، لا بمفهوم وجوده. وعندما يعلن نيتشه «موت الله»، يعلن موت مفهوم مخصوص لِلّه الذي لم يكن إلّا «وثنًا»، أي صورة صنعها البشر (فيلسوف الميتافيزيقا تحديدًا) للألوهيَّة، من أجل التهرّب على نحوٍ أفضل من النداء الذي يوجّهه إليه الإله الحيّ. ولا شيء يمنع المؤمن من تكريس الإلحاد الصارم الذي يتبنّاه نيتشه، بشرط أن نَعُدَّ إعلان نيتشه «مات الله» صرخة مدوية إيذانًا بأفول كلّ الأوثان، الواقعية منها والمفهومية، التي ابتكرها البشر بغية إخضاع الله «للشروط البشرية للتجربة الألوهية» (ID, 20).

هذا هو التعريف التمهيدي للوثن الذي يتحكّم في كلّ تأملات ماريون: إذ «يعكس الوثن في مرآة الوجه الإلهي تجربتنا بشأن الألوهية. فلا يشبهنا الوثن، بل يشبه الألوهية التي نستشعرها ويستجمع تلك الألوهية في شكل إله، حتى نستطيع رؤيته. والوثن غير خادع، بل يشكّل ضمان وجود ألوهية. إذ يضمن الألوهية، وحتى عندما يُرهب، يبعث الطمأنينة من خلال تَعَرُّف الألوهيَّة في وجه إله» (ID, 21). وقد يتمثّل الدعاء السرّي الذي لا يفتأ الوثني يوجّهه إلى أوثانه في الابتهال الآتي: «اجعلوني أخاف، حتى يتأكّدَ لديَّ حضوركم!». ويتعلّق مفهوم الوثن، بالمعنى المستعمل فيه في هذا المقام، وبصرف النظر عن بعض

(62) GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse*, II, 165, PG 44, 337 b.

الفروق اليسيرة، بتصوّر فويرباخ لِلّاهوت! وبعكس ذلك، يفيد منظور ماريون أن ظهور فكر كفكر فويرباخ يؤكّد ببساطة أننا قد دخلنا دخولًا نهائيًا عصر «أفول الآلهة». ولا يمنع أفول «المقدّس»، الذي لا رجعة فيه، من تناسل الأوثان، بل العكس هو الصحيح!

و«الهيئة» الوحيدة المؤهّلة لكبح جماح المدّ الكوني «للأوثان» هي «الأيقونة»، لا بالمعنى الذي تفيده الصور الإلهية والبشرية، بل بالرجوع إلى عبارة بولس التي تصف المسيح، عادّةً إياه «أيقونة الله غير المنظور» (Col 1, 15)، وهذا ما يُعَدُّ مرجعًا رئيسًا لكلّ من يشاء فهم منزلة الإيقونات في الروحانيَّة الأرثوذوكسيَّة. والإيقونة هي كلّ شيء، إلّا أن تكون صورة موجود سماوي، فضلًا عن أنها تحرّرنا من منطق «التمثيل»، كما نفهمه عادة.

نجد هنا مرّةً أخرى رمزية «المنظار» «prisme»، الذي يحتلّ منزلة محورية في قراءة ماريون للميتافيزيقا الديكارتية. ويعكس المنظار prisme ألوانًا خالصة لا وجود لها في الواقع المشاهد، بخلاف المرآة التي أتأمّل ظلّي المعكوس بداخلها، وهو تأمّل مصحوب بابتهاج نرجسي كان جاك لاكان قد أجاد في وصفه في مقالته عن «مرحلة المرآة». وعندما يتلقّى الرسام تلك الألوان الخالصة ويستثمرها على وفق قواعد مقنّنة بصرامة شديدة، لا يسعى رسام الأيقونة إلى اختصار المسافة التي بين المرئي والمحتجب، بل يساعدنا، بعكس ذلك، على تعرُّفِ «مسافة يجب الحرص على عدم إلغائها أبدًا» (ID, 23). وما يتحكّم في سائر تأملات ماريون داخل الكتاب وجود تنازع جوهري بين نظرة خاطفة ومتدبّرة وبين نظرة تنفتح على مسافة لا تسمح بالإحاطة بها، لا بوساطة «الفكر» ولا بأية طريقة ممكنة أخرى.

إن إله الأنطو-تيو-لوجيا، كما عرفناه آنفًا، هو الممثّل الرمزي لكلّ وثنية مفهومية. وتفيد أطروحة التأويل هذه أن اسم الموجود «علّة ذاته» *Causa sui* ليس الاسم المناسب الذي يطلق بامتياز على إله الميتافيزيقا فحسب، حين نَعُدُّها «أنطو-تيو-لوجيا» (بحسب أطروحة هايدغر)؛ بل هذا الاسم هو الاسم الأعظم الذي يطلق على «الأوثان المفهومية»، وما يؤكد عظمة هذه التسمية هو أن هذا المفهوم لا يشبه «الوثن»، بمعناه المعتاد، في شيء!

ويزداد تأكُّدُ أن هذا الوضعَ مُصطَنَعٌ، عندما نعي أنّ الأمر يتعلّق بوضعٍ يتحكّم في المرحلة كلّها، وهو ما لا يكفّ هايدغر عن التذكير به، كما يتعلّق بمصير أوقعنا جميعًا في حبائله، بل جعلنا «مورّطين» فيه، دون إرادة منا. والنتيجة هي أن «كلّ من تسوّل له نفسه القفز بنفسه خارج الأنطو-تيو-لوجيا يوشك أن يعود إليها لاجترارها، ولو اتخذ هذا الاجترار صورة معكوسة، بحكم أن ممارسة النقد تظلّ ساذجة في العمق» (ID, 35). ولا يبقى أمامنا إلّا تَقَبُّلُ الأنطو-تيو-لوجيا، ما دمنا لا نستطيع التخلّص من قبضتها علينا والنظر إليها نظرة علوية من أعالي السماوات.

وأستطيع القول، من خلال استدعاء بعض الصور القريبة من صورة القلعة المحاصرة أو مسيرات الإمبراطورية، وهي صورة موجودة على امتداد الكتاب، إنّ وضعَنا هو وضعُ يعقوب وهو يصارع خصمًا غير معروف بالقرب من يبوق Yabboq (Gn 32, 23-33). وهذا التشبيه ليس اعتباطيًّا، كما قد يتبادر إلى الذهن، إذا تذكرنا أن بعض التلموديين يرون فيه رؤيا تترجم قلق يعقوب عشية لقائه المرتقب المخيف أخاهُ عيسو (Esaü) وهو اللقاء الذي يتطلّب منه نزع فتيل خصومة عميقة تفصل بينهما. وعلامة المباركة الملموسة الوحيدة التي يخلّفها هذا الخصم السرّيّ وراءه، هي مسرى أبي الآباء يعقوب في مشيه الأعرج!

ونستطيع أن نقرأ ما بقي من الكتاب بصفته حربًا على إلٰه الأنطو-تيو-لوجيا، وحربًا على المفكّرين الذين بلوروا المفهوم، بما لا يعني أبدًا أنهم قد زوّدونا بالوسائل الكفيلة بتحريرنا من الوثنية المفهومية! ويحمل هؤلاء أسماء هايدغر ونيتشه وهولدرلين. ولا يخاطبهم ماريون بمقالة مشابهة لتلك التي خاطب بها شلايرماخر «الفئات المثقفة» من بين «المتحاملين على الدِّين» المنتمين إلى عصره. فعندما يتوجّه إليهم، يعيد ابتكار خطاب مماثل للخطاب الذي جعله مؤلف أعمال الرسل على لسان بولس بأثينا (ويحتمل أن هذا الخطاب كان موجهًا إلى «الوثن المفهومي» الذي صنعه الفلاسفة الرواقيون)، ولكنه مماثل كذلك لخطاب بولس الآخر، وهو خطاب جنون الصليب، الذي يجد مرادفًا تقريبيًّا له في اللاهوت الصوفيّ لدى ديونيزوس الأريوباغيّ المنتحل (Pseudo-Denys l'Aréopagite).

وتدور المرحلة الأولى من هذه المواجهة حول محور المعنى الذي يطلقه نيتشه على موت الله. فما يُعلِنُهُ المعتوه في كتاب العلم المرح *Gai savoir* هو موت الوثن الأسمى، وهو أسمى ثمرة وأنفس ما وَلَّدَهُ الحقد، ولا يهمّ آنذاك أإله الميتافيزيقا كان نيتشه أم إله المسيحية؟ وأشرنا سابقًا إلى أنّ حفّار القبور ليس هو مَن ينعى بل هو بعكس ذلك باحث صادق عن الله. والسؤال الحقيقي هو: هل سار نيتشه بعيدًا إلى الحدود القصوى التي بلغتها شجاعته الفكرية، بناء على تعريفه الشخصي لها: ليست الشجاعة هي المجازفة بتحطيم الأوثان، بل هي المجازفة بقصم ظهر الوثني نفسه (ID, 55). ولعلّ عمق التبصّر الذي يمتلكه زرادشت نيتشه بشأن ذاته يحوّله، وهذه هي المفارقة، إلى جلّاد ذاته: *Selbstkenner :* *Selbsthenker* (ID, 68)! أمّا الفيلسوف الذي ندين له بإبداع هذه «الشخصية المفهومية»، فإن عبارة نَعَم كبيرة» التي يوجّهها إلى الحياة التي أراد اكتشافها، قد قذفت به في ظلمات ليل موجود في الدرك الأسفل، بالقياس إلى «أفول الأوثان»، وهي ظلمات مسكونة بالوجهين التوأمين المسيح وديونيزوس (Dionysos): «ديونيزوس ضد **المصلوب**»: قد نجازف بالقول: **كلّ شيء ضده**(*).

وإذا كان ماريون يعتقد أن نيتشه لا يزال وثنيًا، فلأنه لا يترك مكانًا، في رؤيته لشخص المسيح، لطرح السؤال الآتي: «ما الألوهية التي يشعر تجاهَها بوجود الإله؟» (ID, 87)، وهو سؤال يُحيلنا على علاقة بالألوهية تنطلق كلّيًا من شعار وجود مسافة نعترف بوجودها. ولأنّه لم يستطع استكشاف هذا البديل، أطلق العنان مرّةً أخرى لآلة صنع الأوثان، ولكنه حرص على أن يتركها تعمل بطاقتها الكاملة: تحت شعار إرادة القوة والعود الأبدي! بهذا المعنى علينا أن نفهم التصريح الذي يرى «أن نيتشه يبقى وثنيًا لأنّه ميتافيزيقيٌّ» (ID, 93)، بما يعني أنه بصفته «خاتم الميتافيزيقيين لا يدخل داخل المسافة» (ID, 96)، بالرَّغم

(*) تظهر الوثنية الفلسفية في إحالة الفلاسفة على آلهة الأساطير اليونانية، بدلًا من الإحالة على آلهة الكتب السماوية، كالإحالة على ديونيزوس «إله الخمرة والسكر». وعلى هذا النحو أُعيدَ الاعتبار للخصائص الأدبية والفلسفية التي يتميّز بها آلهة يونان، بحكم الإلحاح على أهمية المرجعية اليونانية حتى في المجال الديني، بالقياس إلى إله الكتب السماوية الذي يُعَدُّ إلهًا شرقيًا. راجع كتاب فرانك الذي يبرز الأهمية الفلسفية التي يحتلها ديونيزوس: Manfred FRANK, *Der kommende Gott*, Suhrkamp. [المترجم]

من أن «الإحساس بالمسافة» مفتاح المعجم الذي يستعمله. «وثني من الزاوية التصوّرية، وشديد البعد عن الألوهية ـ وشديد القرب من الألوهية، بصفته شخصًا مهمومًا» (ID, 98): يضيف ماريون هذه الصورة التي يرسمها لنيتشه إلى الصور التي عرضناها في المجلّد الأول من هذا الكتاب.

وقد خلّف لنا هولدرلين، الذي يعترف هايدغر بأنّه قد اقترب من إمكان وجود فكر آخر غير فكر الأنطو-تيو-لوجيا(63)، كما يعترف بذلك لكلٍّ من نيتشه وكيركيغارد، «إرثًا غير مفكّر فيه» (ID, 159). والطريقة التي يفهم بها ماريون هذا الإرث تختلف اختلافًا عميقًا عن طريقة هايدغر(64). ويستشفّ من النشيدين الكبيرين اللذين أبدعهما هولدرلين **بالأزرق المعبود** (*En bleu adorable*) **وباتموس** *Patmos*، وجود إشكالية انسحاب الإله التي تسمح بالسكن في المسافة بما هي مسافة. وكما أن إعلان «مات الله» على لسان معتوه نيتشه ليس مجرّد سؤال بلاغيّ، كذلك ليسَ سؤال هولدرلين: «هل يوجد مقياس فوق البسيطة؟» سؤالًا بلاغيًا خالصًا، إذ إنّ الشاعر يجيب بالسلب: «لا يوجد مقياس البتة». ومع ذلك، تُفيد القراءة التي يقترحها ماريونُ **لباتموس** *Patmos* وجود مقياس واحد، بشرط أن نتعلّم من «بلاد اليونان كيفيَّة مغادرتها» (ID, 132)، وهو ما لم يكن هايدغر قادرًا عليه مطلقًا!

وتحيل هذه القراءة على تعليق هايدغر على البيت الشعري لهولدرلين الذي يقول: «شعريًّا يسكن الإنسان هذه البسيطة» «C'est poétiquement que l'homme habite cette terre». وتتحقّق التجربة التي حصل عليها هولدرلين بشأن «انسحاب الآلهة» أو «افتقاد الله» «défaut de dieu» *(Fehl Gottes)*»، بناء على عنصر «الأزرق المعبود» الذي يترك «حيّزًا تصبح فيه العبادة ممكنة» (ID, 110)، في الوقت نفسه الذي تمنعنا فيه هذه العبادة من تعظيم وثن. بهذا المعنى، يُحَمِّلُ انسحاب الله دلالةً «إخلائيَّة» «kénotique» تذهب بنا بعيدًا عن البديل البسيط الذي يخيّرنا بين الغياب والحضور. وخلافًا لأوديب «الذي قد تكون له عين

(63) Martin HEIDEGGER, Ga 65, p.204.

(64) من أجل الاطلاع على تحليل شمولي لقراءة هايدغر ارجع إلى كتاب جان فرانسوا ماتي Jean-François, MATTÉI, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, Paris, PUF, 2001.

إضافية زيادة على ما ينبغي»، يدعونا هولدرلين إلى تصوُّر إمكان أن «يضع الله نفسه، بما هو انسحاب مرحِّب»، «مقياسًا، هو مقياس انسحابه نفسه» (ID, 118).

فكيف يتجلّى انسحاب إلٰه «لا يحب الظهور» و«لا يُعطَى إلّا داخل المسافة التي يحتفظ بها وداخل المسافة التي يحفظنا داخلها» (ID, 132)؟ يتطلّب ذلك شيئًا أكثر من فكرة الخلافة الرسوليَّة التي يلجأ إليها ماريون في هذا السياق، وهو ينسى آنذاك أن خلفاء الرسُل لم يتحلّوا دائمًا بالخفَر الإلهيّ discrétion divine، بل ما وقع هو العكس. ويجب إيجاد «حامي الحمى» (أو قل بعبارة أفضل: إيجاد «راعٍ») يرعى هذه المسافة المؤسِّسة للألوهية. هذه بالتحديد هي صورة المسيح التي يقدّمها لنا هولدرلين في قصيدة باتموس *Patmos*، وهي الصورة التي تفتتح بالأبيات المشهورة: « *Nah ist und schwer zu fassen ist Gott* » «قريب منك وصعب المنال هو الله»، وهي أبيات يبدو أنها قد أحدثت اضطرابًا في ذهن هايدغر بحيث حالت بينه وبين العناية بالمضمون «المسيحي» المتضمّن في النشيد[65].

هذه هي الثغرة التي يسعى ماريون إلى تداركها من خلال تأكيد الصِّلة التي بين التجسّد incarnation والإخلاء kénose، وهي تسير مُوازيةً لفهم الخلاص الذي لا ينفصل عن تجربة épreuve المسافة. ويوحي النشيد المشهور الذي وضعه القدّيس بولس، وهو نشيدٌ يصف اتّضاع الابن الوحيد (Ph 2, 8-11)، بأن «تراجع الله في ماهيته نفسها يلتقي مقياس الابن المحتمل من الناحية الإنسانية» (ID, 141). و«التخلّي» و«الهبة» وجهان لعملة واحدة: المسافة. وسنرى فيما بعد أنّ هذه القاعدة تتحكَّم في بعض محاور «ظاهراتية الهبة» لدى ماريون.

وانطلاقًا من هنا، يغتني موضوع هولدرلين (وهايدغر) الخاص «بالسكن الشعري» بمعزوفات كثيرة لا يعلم عنها هايدغر شيئًا.

وإذا كان «السكن شعرًا» فوق هذه الأرض يعني القدرة على الإقامة في المسافة، فإن المسيح، الذي يطلق عليه هولدرلين لقب «الفريد»، قد يكون هو الشاعر ـ الأصل Archipoète والوحيد الذي تلقّى عطاء إلهيًّا وافرًا في لبّ

(65) بشأن هذه النقطة أحيل على دراستي:
«La trace de la trace: entre la langue idolâtre et la langue désencombrée», In: Jean GREISCH (éd.), *Poésie, Philosophie, Mystique*, Paris, Beauchesne, 1999, p.61-125.

إنسانيته. لقد استشعر هولدرلين، قبل نيتشه، الحاجة إلى المقابلة بين المصلوب وديونيزوس. ولكن هولدرلين، بخلاف نيتشه، يقاوم إغراء المقابلة بينهما، بغية بذل مجهود أفضل لضمِّهما. بهذا المعنى، يطرح ماريون معالم تأويل ظاهراتي للاتّحاد الأقنوميّ union hypostatique بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الإلهية في المسيح، بما يُوافِقُ نظرة هولدرلين إليه: «الإلهي الذي يعتمل داخل المسيح يحتمل القياس mesure، لأن الله أب» (ID, 137).

وإذا كان المسيح هو الوحيد القادر على الحفاظ على القياس المعتدل «دون خلط ولا تمييز»، فسببُ ذلك هو أن المسافة مؤسّسة لله الذي يُعَدُّ شاهدًا عليه. وبخلاف الأعداد الوافرة من شواهد التثليث الدِّيني التي نصادفها في تاريخ الأديان، يستمدّ التوحيد التثليثي الذي يعود إلى المسيح خصوصيته من واقع أن «الفقر يُوافِقُ الوفرةَ داخل الألوهية، لأن الله يحتمل مسافة الابن، وهذا ما يُرينا الروح إياه». وللسبب نفسه، تصبح «المسافة التي يتخذها الابن تجاه الأب مقياس الإنساني والإلهي، عندما يتخذ الابن صورة آدمية» (ID, 139).

ونضيف إلى ذلك وجهين آخرين للانسحاب:

إذ يتعلّق الوجه الأول بعلاقة المسيح بأتباعه الذين يقبلون «السير على خطاه». هم كذلك، أو قل: هم أول من يطالب بتعلّم التخلّي عن «صلة بالألوهية تصبح حاضرة أو غائبة على نحوٍ مباشرٍ» (ID, 144)، وهو ما لا ينسجم مع «الحنين إلى حياة مباشرة تحت الشمس الألوهية» (ID, 145). ويُبيِّنُ ماريون جيدًا أنه لا يزال في طور البحث عن مفهوم «ظاهراتي» للوثن والأيقونة، بدلًا من الاكتفاء بالبحث عن مفهوم إمبيريقي لهما، من خلال تأكيد أن «الأيقونة، من المنظور الشمسي، تتحوَّل مرّةً أخرى إلى وثن» (ID, 146).

وتتعلّق الصورة الثانية التي يتخذها الانسحاب بمشكلة تسمية الله. أليست الطريقة «النزيهة» لتقبّل انسحاب الله متمثّلة في الصمت النهائي الذي سنصادفه قريبًا لدى فتغنشتاين: «ما لا نستطيع الحديث عنه، يجب السكوت دونه؟ ومع ذلك، وبالرَّغم من تجربة افتقاد الله، وهي كذلك تجربة افتقاد الأسماء الإلهية، لم يَلُذ هولدرلين بالصمت. وسؤال: «كيف نحمل المسافة إلى اللغة، دون أن يؤدّي هذا الفعل إلى إلغاء المسافة؟» ليس سؤالًا يائسًا، خلافًا لِما نعتقده، ما

دامت ثَمَّةَ كلمات لقول: «ما لا يُقال في المسافة» (ID, 175). لكن ما هذه الكلمات، وبخاصّةٍ: ما جهة القول؟

ويدعو ماريون قرّاءه إلى السير على درب تيار خاص في الثيولوجيا السلبية، هو تيار **ديونيزوس المنتحل** Pseudo-denys في دراسته **الأسماء الإلهية** *Des noms divins* وعلم **اللاهوت الصوفيّ** *Théologie mystique*. وحتى إذا كانَ ديونيزوس يودّ «إكرام الأشياء التي لا تقال بصمت ورع»، فإنّه لم يحترم هذه التعليمات، كما لم يحترمها ممثلو الثيولوجيا السلبية من قبل ومن بعد. وقد كان يعلم أنها لم تكن أفضل طريقة لإكرام «الألوهية التي تعلو فوقَ الماهية وظلماتها». واعتقاد تجسّد الكلمة في البدن سمح له بتلمّس إمكان استعمالات أخرى للغة لا تشتغل فيها الكلمات بما هي علامات على شيء غائب إلى الأبد، بل تشتغل بصفتها «أيقونات لغوية» «icônes verbales»، مع استعمال هذه العبارة بمعنى يختلف عن المعنى الذي يخلعه عليها بعض المنظرين التحليليّين للاستعارة(66).

ولا تستطيع الكلمات أن تكون «إيقونات لغوية» إلّا ضمن **قول مخصوص** كلّيًا، أي ضمن ذكر الله *louange*. ولا تكتفي الثيولوجيا السلبية بقلب لغة الإثبات، وهي لغة محدودة جدًّا، لترجيح لغة السلب، وهي لغة يفترض أنها تسترجع هامش عدم التحديد الأصلي في **المطلق**. وتسعى الثيولوجيا السلبية إلى تحريرنا من الضوابط التي تفرضها اللغة القضوية propositionnel، سواء أكانت لغة الإثبات «kataphatique» أم لغة النفي «apophatique» من أجل تعبيد الطريق أمام ذكر الله louange.

هذه اللغة وحدها هي اللغة الموافِقَة للمسافة. بهذا المعنى، تمدّنا الثيولوجيا السلبية برؤية نقدية لفهم هايدغر للاختلاف الأنطولوجي الذي يظهر حينئذٍ كما لو كان آخر الأصنام. وبالرَّغْم من إلحاح هايدغر على مجانية هبة الكينونة، وهي كينونة لا تجد مقياسًا لها في قدرة **الكائن ـ هنا**، يشكّل الاختلاف الأنطولوجي حجابًا يحجب عنا وجود مسافة أكثر تأصُّلًا. وتُلاقي قراءة ماريون، في هذه النقطة الجوهرية، القراءة التي يقترحها هانس أورس فون

(66) W. K. WIMSATT et Monroe BEARDSLEY, *The verbal Icon*, Lexington, University of Kentucky Press, 1954.

بلتازار: فبالرَّغم من أن فكر **الحدث** *Ereignis* الذي يقترحه هايدغر، ابتداء من «التحوّل» الذي شهده سنة 1936، لا يكفّ عن استدعاء الهبة المقدّرة في الكينونة، وهي هبة لا تنفصل عن انسحابها، يظلّ فكرًا محكومًا بفكر الانتماء إلى الذات والتملّك. فهذا العجز عن التخلّي عن الذات هو الذي يشهد على احتفاظ فكر هايدغر بطابعه الوثني.

التفكير في إلٰه متحرِّر من الكينونة.

عاد ماريون إلى مراجعة الأفكار نفسها، وسعى كذلك إلى بلورة افتراضاتها المسبقة بطريقة أكثر نسقية في الكتاب الذي يحمل معنى مُلبِسًا بِقصدٍ، **الله من غير الكينونة** *Dieu sans l'être*. ويتعلّق الأمر بمحاولة التأمل في عبارة شيلنغ التي تتحدّث عن «حرية الله بالنظر إلى وجوده الفعلي، بناء على خلفية تمييز الأيقونة من الصنم» (DS, 10).

ويفصح ماريون هنا، بأوضحَ مما فعله في كتاب **الوثن والمسافة** *L'Idole et la distance* عن الحاجة الماسة إلى بلورة «ظاهراتية مقارنة للصنم والأيقونة» (DS, 17). وبدلًا من تناول هذه العبارة، تناولًا فجًّا، بمعناها الوصفي، يجب التسليم بأن «طريقة النظر تقرّر ما يمكن رؤيته» (DS, 17). ولا يرمز اللفظان: «صنم» «idole» و«أيقونة» «icône» إلى فئتين من فئات الموضوعات الجمالية، ('تقديس أشياء fétiche' هنا أو أيقونات روسية هناك)، بل يرمزان إلى طريقتين مختلفتين في تصوّر الألوهية، وقبل ذلك، إلى طريقتين مختلفتين **تسمحان للألوهية بالنظر إليك**. والنظر الذي يصف موضوعًا ما بصفة الصنم يتعامل معه بصفته ما يشبعه: فَـ «لا يسلب الصنم الألباب لِشدَّةِ ظهوره إلّا لأن النظر ينظر إليه بكلّ تبجيل. ولا يُثيرُ الصنم الانتباه إليه إلّا ما دام النظر يجرّه كلّه إلى دائرة ما يستوجب النظر ويعرضه في تلك الدائرة ويستغرقه فيها» (DS, 19). ويظلّ كلّ شيء محلّ نظر: فعلى الظاهراتي الكشف عن ماهية «النظرة التي تصنع الصنم» خلف تعدّد التشكلات (DS, 19). ويستطيع الأسلوب الذي يختاره الفلاسفة في النظر إلى الواقع أن يُسهِمَ هو أيضًا في إيجاد أصنام، مع فارق وحيد، هو أن الفيلسوف سيسمّيها بمسمى مختلف: إذ ستكون هي المفاهيم التي يحتاج إليها من أجل اختزال العالم (أو الله) في الفكرة التي يكوّنها عنه.

أفلا يجوز لنا أن نقول الشيء نفسه عن النظرة التي تمثّل مصدر الأيقونة؟ لا يجوز ذلك في هذه الحالة بالذات: إذ تحاول هذه النظرة «أن تجعل ما لا يقبل الرؤية في ذاته قابلًا للرؤية، وهي تسمح نتيجة لِذلك للمرئي بالإحالة على شيء آخر غير ذاته، دون أن يُستحضَر هذا الآخر فيه أبدًا» (DS, 29). و«لا يجعل مرئيًّا إلّا بفضل توليد نظرة لامتناهية» (DS, 30). ويُسقط ماريون على الأيقونة التحليل الشهير épiphanie الوجه الآخر في كتاب **الكلية واللّامتناهي** *Totalité et Infini*. من هذا الجانب أو ذاك، يتعلّق الأمر بعمق لامتناهٍ يتعالى على أيّ تأمل جمالي.

وما دُمنا نعرف طبيعة الفكر، كما هي عليه، فهل يستطيع «المجهود الذي يبذله المفهوم *[Anstrengung des Begriffas]*» وتبذله الرغبة الصادقة في الفهم، على وَفْق تعريف هيغل لها، ابتكار مفاهيم «أيقونية؟» يضع ماريون أركان نقد الوثنية المفهومية الذي يضع «الإله الأخلاقي» الكانطي نصب عينيه، كما يهمّ النقد إعادة تأويل النيتشوية ونقد هايدغر للأنطو-تيو-لوجيا، بعد اقتناعه بأن «المعرفة المطلقة» الهيغلية تنتمي إلى منطق الوثنية. ويرى ماريون أن البحث عن «إله أكثر ألوهية» يقتضي «التفكير في الله بلا أيّ شرط، ولا حتى شرط الكينونة» (DS, 70)، بصرف النظر عما نقصده بالكينونة: أنقصدُ بها **فعل الوجود** *actus essendi* في إطار ما يدعوه جيلسون (Gilson) «ميتافيزيقا الخروج» أم نقصدُ «حقيقة الكينونة» التي يتحدّث هايدغر عنها.

أليس هذا طريقًا مسدودًا؟ يجيب ماريون عن هذا السؤال الذي كان يطرح عليه باستمرار من آفاق متباينة جدًّا بتحدٍّ جديد. فهو لا يكتفي بتعريفنا بلبّ تصوّره للظاهراتية، بل يحدّد كذلك مقاربته لبعض الظواهر الدِّينيَّة: «لا يهب الله ذاته للتفكير بلا وثنية إلّا انطلاقًا من ذاته فقط، بل يهب ذاته للتفكير بما هو حبّ، وعليه بما هو هبة. وبعبارة أفضل، بما هو هبة أو عطاء للفكر، بما هو هبة تهب ذاتها للتفكير. والتفكير الذي يُعطَى يستطيع وحده التعاطي مع عطاء الفكر. لكن ماذا يعني عطاء الذات للفكر إلّا أن يكون فعل الحبّ؟» (DS, 75).

وتغتني الطريقة التي بلور بها هايدغر هذه المسألة ببعد غير مسبوق في دروسه المشهورة **ماذا نعني بالفكر؟** *Qu'appelle-t-on penser?*: ما يدعونا إلى التفكير، هو أولًا ما يهب ذاته للتفكير! ولا شكّ في أنه، لا يكفي استبدال المصطلحات بغية تحصيل إدراك أهمّيّة هذا الانزياح. بل يجب، بعكس ذلك، تكرار مسار هايدغر

في كتابه ما هي الميتافيزيقا *Qu'est-ce que la métaphysique?* من خلال وصف التجربة الضمنية. وهذا ما اجتهد ماريون في فعله في تأويله الظاهراتي لتجربة القنوط الجذري الذي دفَعَ سِفْر الجامعة في الكتاب المقدّس إلى الاستنكار: «باطلُ الأباطيل، كلّ شيء باطلٌ» (Qo 1, 2). والدرس الذي تقدِّمُهُ هذه التجربة للفيلسوف، وهي التجربة التي قدم لها دورر (Dürer) في لوحته الكآبة *la Melancholia* تجسيدًا مصوّرًا، هو وجود اختلاف آخر غير الاختلاف الذي يحدث بين الكينونة والكائنات والذي يفصح عنه القلق angoisse. وينتقل هذا الاختلاف بين الحبّ نفسه والعالم الذي يَسِمه بِسِمة العبث. وتحتمل العبارة التي ينطق بها ليفيناس «باطل الأباطيل: صدى أصواتنا التي تُعَدُّ جوابًا عن النزر اليسير مما يبقى أمامنا من الصلوات؛ وهو جواب يسقط تحت أقدامنا أنفسها، في الحالات المشابهة للحالات التي تعقب الغيبوبة بفعل مخدّر. والغير هو وَحدَهُ الذي لا نستطيع التخلّي عنه في خضم كلّ هذا القنوط»[67]. ويكتسب معنى آخر إذا قبلنا دعوة ماريون إلى أن نجعل الحبّ الوجه الآخر للقنوط. وتجد هذه الدعوة تسويغها الإضافي في واقع أنه في أسفار الكتاب المقدّس الحِكْميَّة يوجد تجاوب بين صوت سِفر الجامعة الذي فقد براءته الأولى ونشيد شَولَميَّة Sulamite، وهو نشيد الأناشيد.

«منطق عجيب وغير متوقّع»: «الأزمة الشائكة في المحبّة charité».

تندرج كلّ التأملات السابقة في أفق وحيد، وهو ما تفسره الدِّراسات المجتمعة تحت عنوان يُعَدُّ عنوانًا ملغزًا بقدر ما يُعَدُّ عنوانًا واعدًا: **مقدّمات في المحبة** *Prolégomènes à la charité*. وبعدما حلّ ماريون على التوالي «بتراب اللاهوت المحفوف بالأخطار» ثم سار فوق «الرمال المتحرّكة للظاهراتية» (PC, 8)، كان يهتدي بالعبارة الرائعة التي نطق بها رامبو: «الحبّ مقياس كامل أعيد ابتكاره ومُسَوِّغٌ عجيب غير متوقع»، من أجل إظهار أن مشهد العالم الواقعي يعرف هيمنة قوتين متعارضتين ومتمثلتين في الكراهية والحبّ، نجد «منطقين» متعارضين لا يكفّان عن التناحر فيما بينهما: هما منطق العقلانية الحسابية و«البناء الأكسيومي axiomatique الذي لا نظير له» في المحبّة (PC, 7 charité).

(67) Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p.31.

ويمثّل التأمل الذي يفتتح به هذا المجلّد الذي مدارُهُ على الشر بصفته «سرًّا ملغزًا يتخذ صورة عدم الإنصاف»[68] معبرًا ضروريًّا إلى محاولتنا تقويمَ إسهامَ ماريون في فلسفة الدِّين. وبصرف النظر عن مسألة أن هذا التأمل يضعنا على الطرف النقيض من طرف تعريف الشر بصفته مجرد حرمان من الخير، يقترح علينا تأويلًا جديدًا للقضايا التي أثارها كانط في **مقالة في الشرّ الجذري** *Essai sur le mal radical* والتي بيّنّا أهميتها الخطيرة لفلسفته في الدِّين.

ويُظهِرُ ماريون، وهو في ذلك أقرب إلى نيتشه من هايدغر الذي لم يكن مكترثًا، على ما يبدو، لهذه المسألة، أن المنطق الدفين في عدم الإنصاف هو روح الانتقام. إذ تصرخ كلّ معاناة ويصرخ كلّ شر ألمَّ بنا، طلبًا للانتقام ويبحثان عن أظناء بغيةَ وضعهم في قفص الاتهام. وكلما ازدادَ الشرّ إيلامًا ازدادَ الاتهام عنفًا. ونحن لسنا بعيدين هنا عن المنطق المُضمَّن في عنف عقلية الضحية، كما يحلّل ذلك رينيه جيرار (René Girard): «يَسْهُلُ دائمًا إيجاد متهم يستحق الإدانة؛ إذ يكفي التقاء أوّل بريء يصادفك في الطريق» (PC, 19).

ويلتفت منطق الشرّ إلى استراتيجيَّة الإدانة الجماعية، بل إلى إدانة الكون برمّته، حينما لا يستطيع التوصّل إلى متهم ـ قد ثبتت مسؤوليته بصورة قطعية، «لنتهمهم جميعًا، سيجد الشرّ دائمًا أولياءه!» (PC, 19): قد يكون هذا هو المسكوت عنه وراء العبارات التي يحكيها سيزير دهايسترباخ (Césaire d'Heisterbach) عن أرنو أرموري (Arnaud Armaury) خلال تطويق بيزيي (Béziers) سنة 1209: «اقتلوهم جميعًا، سيتعرّف الله أولياءه»!

ويمثل الله نفسه المتَّهم النموذجي، لأنّه «يتقبّل على نحوٍ عجيبٍ وصامتٍ الاتهام الذي ضاق ذرعًا بالشرّ الكوني»، إذا سرنا بمنطق الانتقام والاتهام إلى نهايته القصوى (PC, 22). ولا تكتفي هذه الأطروحة بإلقاء ضوء كاشف جديد

(68) ترجع جذور هذه العبارة إلى القدّيس بولس: سرّ الإثم (الرسالة الثانية إلى التسالونيكيّين 2، 7).

على استراتيجيات التيوديسيا(*) الكلاسيكية، التي ينتمي فيها هاجس تبرئة الله من تهمة مسؤوليته عن الشرّ في العالم ـ في صورة إنكار التهمة ـ إلى منطق الانتقام نفسه. وفي الوقت نفسه، تسلّم هذه الأطروحة بتأويل أصيل «الموت الله»: «بالنسبة للعالم فإن الإله الخيّر الوحيد هو إلٰه ميت» (PC, 23).

وتذهب الحجّة الأقوس في هذا التأويل (حيث لا ننظر أبدًا إلى الشرّ إلّا من زاوية الضحية الذي يصرخ من أجل الانتقام، ولا ننظر إليه أبدًا من زاوية الاعتراف بالخطايا، وهو المنظور الذي يفضّله ريكور في مقالته رمزية الشرّ *La Symbolique du mal*) إلى أنَّ منطق الانتقام منطق انتحاري في جوهره، وإن كان لا يقود مباشرة إلى الانتحار. والانتحار هو الصورة النموذجيَّة التي يتخذها «الشرّ الأخير» وهو أصدق تعبير عن الكوجيتو التي يعرّف نفسه بالقول الآتي: «أنا أكره (ذاتي)، إذن أنا موجود، لكنني لا أستحق الوجود». ويقترح ماريون علينا ألّا نَعُدَّ الانتحار فعلًا غير عقلاني، بل ينبغي أن نَعُدَّهُ تعبيرًا جامحًا عن الرغبة في السيطرة، وهي رغبة عقلانية كاملة و«منطقية» تميّز عقلية الانتقام. وقد نجازف بالقول إن هدفَ الانتحاري هو الارتقاء إلى منزلة الموجود علّة ذاته *causa sui* أو إلى استرجاعها، وهو ما تقدّم له آميلي نوتومب (Amélie Nothomb) شهادة حيّة مذهلة بقدر ما هي عميقة في كتابها ميتافيزيقا الأنابيب *Métaphysique des tubes*[69]. فلا أحد يحول دون الانتحار، من خلال تنبيه المنتحر إلى التناقض الإنجازي الذي يتضمّنه فعل «لا يكتفي بأن يبدّد مع الحياة مُسَوِّغات استمرار الحياة، بل يقتل كذلك مع الحياة نفسها مُسَوّغات استمرار الحياة» (PC, 30).

وبالرَّغْم من أننا قد نتحدّث في مثل هذا المنطق عن فعل خداع، وبالرَّغْم من إمكان إرجاع «سرّ عدم الإنصاف» إلى «أَبي الكذب» الذي يتمثّل في الشيطان، لا مانع من الحديث في هذا المقام عن وجود «منطق». وتخرج

(*) التيوديسيا théodicée كلمة يونانيّة معناها الحرفيّ تسويغ اللّه. وهي تعني في أصل مدلولها أنّ معرفة وجود الشر في العالم لا تُبطل في العقل البشريّ قدرته على إثبات ضرورة الوجود الإلهيّ. ولقد تطوّر هذا المدلول حتى انقلبت التيوديسيا حاملةً لمعنى المعرفة الطبيعيّة العقلية للوجود الإلهيّ وللطبيعة الإلهيّة. [المترجم]

(69) Amélie NOTHOMB, *Métaphysique des tubes*, Paris, Albin Michel, 2000.

قسوة هذا المنطق إلى واضحة النهار (أو قل: تظهر في غياهب جحيم مغلق à enfer fermé، ونحن نستوحي هذه العبارة من استنباط فكرة الجحيم الذي يقترحه ماريون علينا) حينما توجّه روح الانتقام سهامها إلى الموتى أيضًا. ويزوّدنا تاريخ البابوية بمثال فريد يثير الاشمئزاز ونجد له صدى أدبيًا في رواية الأديبة جيرترود فون لوفور (Gertrude von Lefort). يتعلّق الأمر «بالمجمع المأتميّ» الذي التأم في يناير من عام 897 بمدينة سبوليت Spoléte بإيعاز من البابا إسطفانُس السادس (Étienne VI) (896-897) الذي أمر بإخراج جثمان البابا فورموسُس (Formosus) (891–896) بعد مرور تسعة أشهر على وفاته، من أجل خلعه عن العرش وإلغاء كلّ المراسيم التي أصدرها إبّان حكمه البابوي.

ولا يشبه جحيم ماريون جحيم سارتر في شيء: فليس «الآخرون» هم الجحيم، بل هو «غياب أيّ آخر» (PC, 31). ويسير تأويل الجحيم هذا بصفته ما يكذب وما يحبس في خط مُوازٍ لتأويلٍ أصيل لصورة الشيطان: فالشرّ هو «الشرّ بلحمه وعظمه» الذي لا هوية أخرى له غير العصيان إلى الأبد. «اسمي هو لا أحد»: يحمل الشيطان أيضًا الاسم العلم نفسه هذا الذي يسمح لأوليس، وهو الرجل الداهية، بالإفلات من مغارة السيكلوب Cyclope وهم عمالقة لكُلٍّ منهم عين واحدة في جبهته، ويستحق الاسم الذي يحمله الشيطان بأن ينقش بحروف من برونز على أبواب الجحيم. ومن خلال الذهاب بعيدًا في تأويل شرّ عدم الإنصاف، والشرّ الأخير الذي يشكله الشرّ في ذاته، يجعل ماريون الشيطان «المعتوه المطلق» «l'idiot absolu» (PC, 38). ولا يوجد ما هو أكثر «همجيّة وشراسة» من الشرّ «الحاضر بذاته بغير وجود ذات» (PC, 45)، لا لأنه يفتقر إلى ذكاء، بل لأنه لا يمتلك هوية أخرى غير هويته الذاتية (من المعجم اليوناني *idion* الذي يعني «الذاتي»، الذي يرجع حصريًا إلى ذاته عينها)، بمعنى أنه غياب كامل لأية هوية. وكما أن العدم الذي نستشعره في القلق angoisse ليس مجرّد فراغ، لا يفتأ الفراغ المثير للدوار كذلك يفتننا، ولا يكفّ من ثَمَّ عن «غوايتنا».

بإزاء هذا الإغراء المخيف[70] يبرز السؤال الآتي: «الإرادة ضد منطق الانتقام ـ ما الحرية التي تجيز ذلك؟» (PC, 42). وهذا السؤال صدى للسؤال

(70) العبارة الألمانية المقابلة هي عبارة *Anfechtung* التي اكتشف فيها هايدغر خصوصية الإغراء الديني، بخلاف الإغراء الأخلاقي *Versuchung*. راجع هايدغر Ga 60, p.209.

الذي طرحه كانط في ختام **مقالة في الشرّ الجذري** *Essai sur la mal radical*: كيف تستطيع الحياة أن تدبّ مرّةً أخرى داخل حرية تعلم أنها جريحة في جذورها؟ لا الافتراض الضمني («الشرّ الأخير»، لا «الشرّ الجذري») ولا وجه الحرية يحتفظان بالهوية نفسها من هذا الجانب أو ذاك. والإجهاز الحديث على الميتافيزيقا يدخل تغييرًا عميقًا، بلا شكٍّ، على المعطى الأخلاقي. ويقيم نيتشه والبيروقراطيات الكلّيانية الدليل على ذلك: إذ «لا تنزل الميتافيزيقا الآفلة أمام أعيننا الأخلاق منزلة أخرى غير منزلة: الإقالة» (PC, 56).

والواقع الذي يشهد بأننا حاليًّا في وضعٍ ربّما لا تستطيع فيه «الأخلاق أن تصبح موضوع تفكير» (PC, 57) ـ أو تتخلى فيه عن أيّ تأسيس فلسفي، وهو ما كان يُعلِنُهُ فتغنشتاين، وهو الفيلسوف الذي يصعب علينا اتهامه بمحاباة النيتشوية ـ لا يعني أبدًا أن الأخلاق أصبحت متعذّرة، أو قل عديمة الجدوى. والطريقة التي يعرف بها ماريون الفعل الأخلاقي الحقيقي أقرب إلى ما كتبه سوفوكلس (Sophocle) في مسرحية أنتيغون (Antigone) منه إلى **الحكمة العملية** *phronèsis* الأرسطية أو إلى الأمر القطعي impératif catégorique الكانطي: فَـ «الفعل الأخلاقي هو الفعل الذي يختار فهم ذاته على أنه كذلك، وهو يواجه آنذاك عوارض الحياة أكثر مما يواجه خطرًا محدّدًا، وهو ما يمثّل مجازفة أكثر مما يمثّل خطرًا. فالفعل الأخلاقي هو الفعل الذي يقبل الادّعاء الواهم أنه كذلك ويؤدّي ثمن ذلك الادّعاء الواهم، كما لو كان الأمر لا يتعلّق بوهم» (PC, 59). وسينتاب الكانطيين والكانطيين الجدد، والأرسطيين والأرسطيين الجدد شعور مقلق «بالانقلاب الجذري للعلاقات بين الحرية والعقلانية»، وهو الانقلاب الذي تتضمّنه الأطروحة التي تفيد أن «الميتافيزيقا لم تَعُد تضمن شروط إمكان الأخلاق، ولذلك يتطلّب الأمر من الأخلاق نفسها أن تتكفّل بضمان شروط إمكانها أنفسها» (PC, 62). والمبدأ الأول الذي تقوم عليه «الأخلاق المؤقتة» عند ماريون هو مبدأ «حرّيّة أن تكون حرًّا» لا مبدأ تقرير المصير ـ والأخلاق المؤقتة هي الأخلاق التي يقتضيها وضعنا التاريخيّ، حينما يتعذّر علينا الاعتماد بعد ذلك على الميتافيزيقا للتزوّد بقاعدة عقلانية تقوم عليها أفعالنا.

إن فكرة الحرية هذه تستدعي تمفصلًا آخر في مسألة الشرّ غير التمفصل الذي أهّل كانط لوضع ارتباط وثيق بين سؤال: «ما الذي يجب عليَّ فعله؟» وسؤال: «ما

الذي يجوز لي أن أرجوه؟»، وهو ما يسمح لنا بالانتقال بطريقة «عقلية» و«نقدية» من الأخلاق إلى الدِّين. والطريق التي ينتهجها ماريون طريق أكثر «نقدية» بلا منازع، بالمعنى الذي يفيد أنها محفوفة بأخطارٍ أكبر. والعبور من الأخلاق إلى الدِّين ليس «عبورًا»، بل هو «أزمة»، أي إنّه **تجربة غير مألوفة** *experimentum crucis*، تظهر إلى الوجود حالما نبحث عن استثمار مبادئ التحليل القصدي، بغية فهم ماهيَّة الحب. ولا يمكن إنجاز هذا التحليل إلّا إذا «أرغم الوعي عليه» (PC, 102)، أي من خلال إحداث انحراف عن المركز الذي عادةً مّا يتجه النظر إليه في حركة «مضادة لكلّ قصدية» (PC, 111)، كما هو شأن وصف ليڤيناس لتجلّي وجه الغير.

أفلا يؤدّي ذلك إلى الاعتراف بأن الفكر الذي يعلن حقَّ الانزياح عن المركز بمثل هذه الجذرية لم يعد ينتمي إلى الظاهراتية بالمعنى المتداول لدى هوسرل؟ سألخصّ المكتسبات الأساسية للمجموعة الثانية من النصوص بالقول إنها تدعونا إلى إحداث تواز بين «سرّ عدم الإنصاف» وتصوّر باسكال لمقام المحبّة charité، قبل أن نفحص كيفيَّة ردّ ماريون على هذا الاعتراض، من خلال وضع أركان «ظاهراتية الهبة». ويتحوّل السؤال الكانطي: «ما الذي يجوز لي أن أرجوه؟» إلى سؤال: ما الذي يُعطَى في الختام أمام التفكير داخل المحبّة، حيث يتحوّل ما عداه، قياسًا إليه، إلى «مجرّد ظلّ وشكل خارجي» وحيث يستمر ذلك المعطى في الوجود حتى في حالة انطفاء شمعة الإيمان والرجاء؟

الإرجاع والهبة والنافلة surcroît: الدِّين في أفق ظاهراتية الهبة.

يبقى علينا أن نفحص فكرة الظاهراتية المتضمّنة في أعمال ماريون وأن نقوّم مدى خِصْبِها من زاوية ظاهراتية الدِّين. ونحن نواجه في هذا المقام أيضًا ثلاثية جديدة من الكتب: **الإرجاع والهبة** *Réduction et donation* (1989)، **بناءً على المعطى** *Étant donné* (1997)، **نافلة القول** *De surcroît* (2001). وأُحيل على الصفحات المقابلة من كتابي عن **الكوجيتو الهيرمينوطيقي** *Cogito herméneutique*(71) من أجل تحليل الافتراضات النظرية الضمنية المبثوثة في القسمين الأولين من هذه الثلاثية. وما يثير اهتمامنا، من الزاوية التي نعتمدها، هو الكتاب الثالث.

---

(71) *Le Cogito herméneutique*, Paris, Vrin, 2000, p.39-44.

«على قدر الإرجاع، تكون الهبة»: الهبة في قلب الإرجاع.

ثَمَّةَ هدفٌ واحدٌ للدراسات التقنية التي يفردها ماريون لمقارنة تصوّر هوسرل بتصوّر هايدغر للظاهراتية، هو: «جعل الهبة في قلب الإرجاع، ومِن ثَمَّ في قلب الظاهراتية» (RD, 5). ولا شكّ في أنّ هذه الصياغة تفترضُ متابعة ماريون في أفق محاولة «استخراج المقاربة الظاهراتية بما هي كذلك» (RD, 9)، من خلال الإقدام على ما يشبه المراجعة الكاملة لمبادئها المؤسسة. والذي أقولُهُ هو أنّ الأمر يتعلّق بمراجعةٍ هَدَفُها تشغيل محرّك الظاهراتية «بأقصى طاقته الممكنة»، إن شئنا استثمار صورة حسية بعض الشيء، وهو ما لم يوفّق إليه هوسرل ولا هايدغر على ما يراهُ ماريون، بحكم أنهما لم يقدّرا ما يتضمّنه مفهوم «الهبة» *(Gegebenheit)* الظاهراتي حق قدره.

وتختلف أسباب الإخفاق لدى هوسرل وهايدغر: فقد انبهر هوسرل بالهبة بحيث لم يَنظُرْ في منزلتها أو امتدادها؛ في حين جعلها هايدغر خادمةً لتصوُّرِهِ للهبة المصيرية للكينونة donation destinale على وَفْق الأجناس التي يتخذها الحدث *Ereignis*. فهذا هو سبب الحاجة إلى ظاهراتية مغايرة مُسَخَّرَةٍ «لفحص الهبة بما هي هبة»، في الوقت نفسه الذي تبرز فيه أن «الهبة لا تقود الظاهراتية لزومًا من البداية إلى سؤال الكينونة» (RD, 63). ودون أن نستطرد في المناقشة النقدية للقراءة التي يبلورها ماريون لهوسرل وهايدغر في كتابه **الإرجاع والهبة** *Réduction et donation*، فإن ما يتعلّق بموضوعنا هو أن تلك المناقشة تفضي إلى القاعدة الآتية: «على قدر الظهور، تكون الكينونة» (RD, 303) التي تسلّم بوجود تلازم قوي بين فكرة الإرجاع وفكرة الهبة. وتحجب عنا القاعدة الأولى التي نجد صياغة لها لدى هايدغر وجود قاعدة ثانية أكثر أهمية: «على قدر الإرجاع، تكون الهبة» (RD, 303).

وتسمح هذه القاعدة لماريون بتمييز ثلاثة أساليب إرجاع، تقابلها ثلاثة مظاهر هبة.

1. ففي مرحلة كتاباته الديكارتية، يصف ماريون «الإرجاع المفكّر» «réduction cogitative» الذي ابتدعه ديكارت. إذ يسلّم بأنّنا «حين نفكّر في الأفكار المتباينة التي بداخلنا، يسهل علينا الانتباه إلى أنه لا يوجد اختلاف كبير

بينها، إذ إنّها مجرّد أنماط تفكير[72]. وترمز عبارة **الإرجاع المفكّر** إلى أن «**فعل التفكير** *cogitatio* ليس جنسًا مخصوصًا من أجناس التفكير ولا صنفًا من الانفعالات التي ينفعل لها الذهن انفعالًا خاصًّا، بل هو معالجة كلّ ما يأتي إلى الوعي الذي يجعله موضوع تمثّل، أي *modus cogitationis*» (QC1, 32). ويمثّل الاعتقاد والمعرفة والإرادة والرغبة والإحساس طرائقَ مختلفة في التفكير؛ إلّا أنه من زاوية نوع التفكير، أي من زاوية **فعل التفكير** *cogitatio* ويمكننا وضع كلّ تلك الأفعال في المستوى نفسه. وقد تأسست صورة **الإرجاع المتعالي**، في نسختها لدى كانط أو لدى هوسرل، في خضم هذا «الإرجاع المفكر». والهدف الذي يرمي إليه هو تأسيس عالم من الأشياء ينتسب إلى الأنا القصدي والمؤسس، مع إهمال كلّ ما لا يمتّ بصلة إلى مملكة «عالم الأشياء الموضوعي» «l'objectité» «*Gegenständlichkeit*».

2. ويستنفر التحليل الوجودي لدى هايدغر إرجاعًا آخر نستطيع أن نطلق عليه عبارة الإرجاع المتصل بالمقولات **الوجودية** réduction *existentiale*، إذ إنّ الكائن - هنا (الذي لم يَعُدُّ **أنا** *ego* متعاليًا) يكتشف في أثناء تحليل الأنماط المختلفة للكينونة المنتمية إليه إمكان فهم معنى الكينونة في أفق الزمانية الذي لا يمكن تجاوزه. ولا يتضمّن هذا الإرجاع المتصل بالمقولات الوجودية existentiale، كما يُبَيِّنُ ماريون، مراجعة نقدية للإرجاع المتعالي لدى هوسرل، بل يستنفر كذلك تأويلًا بالغ التحديد **للكوجيتو** الديكارتي.

3. ويبقى علينا تصوّر إمكان إرجاع ثالث، هو إرجاع أكثر جذرية وغير مسبوق، «يهب الهبة نفسها» (RD, 305) لذات لم تَعُد **أنا** متعاليًا، ودون أن تُختَزَل بإزاء ذلك في التعريف الرسمي الذي يعرّف به **هايدغر الكائن - هنا** *Dasein*: «الكائن الذي يتعلّق فيه الأمر بكينونته داخل وجوده الفعلي نفسه»، أي الكائن الذي لا يفهم إلّا من خلال مصطلحات «الهاجس المقلق» «Sorge». وهكذا، ترتسم معالم الرسالة الخاصة التي تقوم عليها ظاهراتية الهبة: «التفكير في الهبة بما هي هبة» (RD, 305).

(72) *Principes*, I § 17 (*Œuvres et lettres*, p.578).

«Id quo majus donari nequit»: مفارقات ظاهراتية الهبة.

ينبّهنا السطر الأخير من كتاب **الإرجاع والهبة** *Réduction et Donation* على أن مشروع «التفكير في الهبة بصفتها هبة غير مشروطة في الأصل» يتطلّب «بلورة مفارقات صارمة وجديدة» (RD, 305). ويحق لنا أن نَعُدَّ كتاب **بناءً على المعطى** *Étant donné*، الذي يمثّل القلب النابض في ثلاثية الظاهراتية لدى ماريون، عرضا شموليًا لكل هذه المفارقات. وتمثّل المجلّدات الخمسة التي تؤلّف هذا الكتاب رحلة شاقة بكلّ المقاييس في دروب الظاهراتية التي لا يمكن استعراضها كلّها هنا. وأُحيل في هذا المقام على الدِّراسة التي أفردتها لهذا الكتاب(73)، ولذا يكفي أن أذكر بالتصميم العام للكتاب.

إذ يسلِّط المجلد الأول الضوء على المعنى الظاهراتي الذي يقال بالذات عن مصطلح «الهبة». ويرمز تحديدًا إلى واقع بسيط يفيد أن **الظاهرة تهب نفسها** (ED, 100) ولا يمكن فهم تلك الظاهرة إلّا في حدود هبتها والوجوه التي تتخذها تلك الهبة. وبإمكان الظاهرة البروز، بل عليها البروز، لكن السبب الوحيد لذلك هو «أن **الظاهرة تهب ذاتها**» (ED, 102): هذه هي الأطروحة التي تقرّر إمكان ظاهراتية الهبة نفسه. والنتيجة المترتّبة عليها تتمثّل في القاعدة التي مفادُها: «على قدر الإرجاع، تكون الهبة»، وهي القاعدة التي تتحوّل إلى «مبدأ المبادئ» في ظاهراتية جذرية كليًّا.

ويتلوّن المجلّد الثاني بألوان أكثر سجالية. إذ يدفع ماريون عن نفسه في هذا المجلّد الاعتراض الذي يفيد أن ظاهراتية «الهبة» لديه تُفسد المحايثة الظاهراتية، بعد إضافة بُعد مفارق إليها، هو بُعد «الهبة». فيرى ماريون أن مردّ هذه الشبهة هو اللبس المتصل بالصلة بين أفكار «الهبة» «don» و«العطاء» «donation». وسيصبح الاعتراض مُسَوَّغًا لو كان المفهوم الظاهراتي للوهب مجرّد ترجمة «غير واعية» للمفهوم السوسيولوجي (مارسيل موس: **مقالة في الهبة** *Essai sur le don*) أو ترجمة للمفهوم اللاهوتي للهبة (الذي تُحيل فيه كلّ هبة على وهّاب).

---

(73) «إنها ذاتية ولا تُعطي شيئًا مفارقات ظاهراتية الهبة» *Tranversalités*, revue de l'Institut catholique de Paris, nº 70 (avril-juin 1999), p. 27-54.

والحال أن المذهب الظاهراتي الجذري الخاص «بالعطاء» هو الذي يسمح بتوضيح الدلالات المتعدّدة التي تكتنف هذه الظاهرة الأنثروبولوجيَّة الأساسية التي ندعوها «هبة».

ويحتلّ المجلّدان الثالث والرابع منزلة خاصة في مساءلتنا، لأنّهما يركّزان على مفهوم «المعطى»، ولأنّهما يوضحان مفهوم التجربة المتضمّنة في فكرة العطاء. ولا تفنّد ظاهراتية الهبة فكرة هوسرل عن الظاهراتية بصفتها «مذهبًا إمبيريقيًّا متعاليًا»، دون أن يعني ذلك أبدًا أنها تتهرّب من محايثة التجارب المعيشة في الوعي من خلال الالتجاء إلى الوجود المفارق transcendance. إنها إنّما تجتهد في توضيح طبيعة «المعطيات أو الهبات الموهوبة» التي تعنى بها والتي لا سبيل إلى الكشف عن وجودها الواقعي من خلال العودة إلى العلاقة العلِّية.

«الظواهر المشبعة» وإمكان «تجربة ثانية».

نعثر في المجلّدين الرابع والخامس على الأطروحات الحاسمة بامتياز من زاوية الفحص الذي نقوم به. ويحتمل مفهوم «المعطى»، كما يفهمه ماريون، درجات مختلفة، أي إنه يقتضي التفريق بين أنماط مختلفة من الظواهر، بحسب الصِّلة التي تُقيمها بالحدس. وهكذا، يُفَرِّقُ ماريون، من خلال استثمار لغة شديدة الإيحاء، بين الظواهر «الفقيرة حدسًا» والظواهر «العامة» والظواهر «المشبعة حدسًا»، التي يتجاوز فيها حدس العني القصدي visée intentionelle. ويمكن بلورة هذه المفارقة التي يواجهنا بها هذا التفريق من خلال إيجاد صياغة جديدة للشعار الذي يستهلّ به جورج أورويل (George Orwell) كتاب **مزرعة الحيوان** *Animal Farm*: «كلّ الظواهر متساوية فيما بينها، لكن بعض الظواهر أكثر تساويًا من الظواهر الأخرى». فإذا سلّمنا بالامتياز الذي يحظى به العطاء بلا استثناء، فستصبح الطريق معبّدة أمام «الحيّز المشترك topique الخاص بالأنماط المختلفة من الظواهر». وقد اختيرت كلمة «topique» بعناية فائقة من أجل تأكيد أن الأمر يتجاوز مجرّد تقديم تصنيفات بسيطة: إنها تعادل تنوّع مظاهر الكينونات بالمعنى الذي يذهب إليه هايدغر.

هنا بالتحديد تطرح ضرورة «إحداث انقلاب على التعريف المشترك للظاهرة» (ED, 277) نفسها بإلحاح، حينما يحتكم هذا التعريف إلى السؤال الآتي: «ما وجوه الخاصّية الظاهرية phénoménalité وما الدرجات المعتمدة في تطبيق التعريف المتصل بمفردات العطاء، أي كيف يستطيع هذا التعريف إبراز الخاصية الظاهرية؟» (ED, 252). يقترح علينا ماريون التفريق بين: 1. «الظواهر الفقيرة حدسًا» التي تتمثّل في الكائنات المثالية الرياضية والمنطقية. وباستيحاء العبارة الساخرة التي تلفّظ بها بول فايرابند (Paul Feyerabend)، نستطيع القول إنها تسمح لنا بالسير بعيدًا دون أن نرى إلّا شيئًا قليلًا؛ و2. «ظواهر الحق العام» (التي لا ينبغي تسويتها بلا شكّ «بمجرمي الحق العام»!) التي تحتمل إمكان امتلاء حدسي لقصدها، سواء أكان مناسبًا أم غير مناسب؛ و3. «الظواهر المشبعة» التي تفيد أن الحدس يعلو على توقّع القصد.

وتتميّز «الظاهرة المشبعة» بتقصير على واجهة القصد وبزيادة على واجهة الحدس. ويدعونا ماريون إلى التفكير مع كانط ضد كانط بغية إدخالنا إلى قلب هذه المفارقة، من خلال وصف الظواهر التي «يتجاوز الحدس فيها المفهوم» (ED, 280). ويعرّف ماريون «الظاهرة المشبعة» من زاوية **الكمّ**، بأنّها ظاهرة «لا يمكن استهدافها»، ومن زاوية **الكيف**، بأنّها «لا تحتمل»، ومن زاوية **العلاقة** بأنّها «مطلقة» ومن زاوية **الجهة** بأنها «لا تقبل النظر إليها»، من خلال العودة إلى لائحة المقولات الكانطية (ED, 280; 303). ولا يتضح معنى هذه الصفات إلّا إذا راعَيْنا الظواهر الملموسة التي تشهد بأن الأمر لا يتعلّق بمحض أوهام.

فهل نستطيع تحصيل **تجربة** تتعلّق بهذه الظواهر؟ نعم، بشرط احترام مفهوم التجربة كما سبق تعريفه في المجلّد الثالث: يتعلّق الأمر هنا «بتجربة ثانية بعنوان دون موضوع» «(ED, 300) à titre de non-objet». ويتضمّن هذا المفهوم تحديدًا جديدًا للذات *sujet* نفسها: يتحوّل من موقع المتفرّج (أو الذات المؤسسة التي تضع كلّ شيء من منظور الانعكاس réflexion) إلى موقع «الشاهد الذي أُسِّسَ» (ED, 302). وتسمح «الظاهرة المشبعة» وحدها بإدراك مدى هول فعل العطاء (ED, 309)، بما يؤدي نتيجة لِذلك إلى تحقيق حركة فكرية ابتدأت بالفكرة الديكارتية عن اللّامتناهي، وبعد ذلك بالفكرة الكانطية عن الجليل، ثم بفكرة هوسرل عن الوعي العميق للزّمن.

ويؤكد الاستثناء الذي تحظى به «الظواهر المشبعة»، بالقياس إلى الظواهر الاعتيادية المنتمية إلى «الحق العام»، المبدأ الأول في ظاهراتية الهبة: **إنها ذاتية ولا تعطي شيئًا** *index sui et non dati*. وبهذا المعنى، فإن «كل الظواهر المشبعة تحقق النموذج الإبدالي الوحيد المتصل بالخاصّية الظاهراتية»، بالرَّغم من منزلتها الاستثنائية (ED, 316).

ومن زاوية الكمّ، نستطيع أن نقول عن **الحدث** إنه «ظاهرة» مشبعة، بحكم تفرُّده الفريد. **والصنم** الذي يُبهر ويُعمي في الوقت نفسه ظاهرة مشبعة من زاوية الكيف. ويشهد «البدن» la chair على إطلاقية إشباع لا يقبل التجاوز على مستوى العلاقة. وأخيرًا، تُفصح **الأيقونة** «التي لا يمكن النظر إليها» عن الإشباع من زاوية الجهة، إذ إنّها هي التي تنظر إلينا (تجلّي الوجه الذي يصفه ليفيناس في كتاب **الكلّية واللّامتناهي** *Totalité et infini* بأنّه الأيقونة الأولى!) عن الإشباع من وجهة نظر الشكل (ED, 323). ويستنتج ماريون «منطقيًّا» من التذكير بأن الجهة تمثّل مقولة انعكاسية لدى كانط أن الأيقونة تستجمع في ذاتها سِمات الظواهر الثلاث الأخرى، لأنّ الجهة ترجع إلى المقولات الأخرى، لا إلى تحديدات الموضوع.

ويستأنف العنوان الجميل **نافلة القول** *De surcroît*، وهو العنوان الذي يشكّل المجلّد الثالث من ظاهراتية الهبة، تعميق الوصف الظاهراتي لهذه الظواهر الأربع. إذ تصبح «النافلة»، أو كما يقول هو «le surcroît»، هي الاسم الجديد الذي يرمز إلى «الإشباع»، أي اتساع الحدس على الدلالة أو المفهوم. على أنّ النافلة تقدِّم وجهًا مختلفًا: إذ يقدّم لنا **الحدث** العالم على وَفْق «نسبته الكمّية غير المتوقّعة»؛ ويُطلعنا **الصنم** على «شدّته التي لا تحتمل»؛ ويَهَب لي **البدن** *la chair* ذاتي لذاتي في إطلاقيتي؛ وتَهَب لي **الأيقونة** الغير في «غيريته الذي لا يتوجّه إليه النظر» (DS, 121).

1. **والحدث هو الذي يتمظهر، بطريقة أو أخرى، في صورة ما يقع. والولادة** هي أبلغ مثال للحدث، وهي «الظاهرة التي تعطى مباشرة دون أن تعلن نفسها» (DS, 51). وكلّ حياتنا «لا تشتغل في جوهرها، إلّا على إعادة تكوينها وعلى خلع معنى عليها وعلى الاستجابة لندائها الصامت» (DS, 49). ويستنفر ذلك تعريفًا جديدًا للذات يُخلّفُ وراءهُ التفريقَ الكلاسيكي بين الأنا الإمبيريقي والأنا المتعالي. إن «الذات»، في

أفق ظاهراتية الهبة، «لا تقبل الفهم إلّا بما هي «موهوبة» «adonné»، أي إنها «تتلقّى ذاتها مما تتلقّاه»، كما يجتهد ماريون في الدلالة على ذلك بالتفصيل في المجلّد الأخير من كتاب بناء على **المعطى** *«Etant donné»* (DS, 57).

2. ويتجسّد النمط الثاني من أنماط «الإشباع» ـ وهذا ما يجب التذكير به ـ في الصنم. والإشباع هو إشباع اللمعان (إن لم نقل «إشباع») المرئي الذي «يستحوذ على أذهاننا لأنّه يطوّقنا» (DS, 65). ولا أحد يُستثنى من هذه القاعدة، حتّى الأعمى، لأنّه هو أيضًا بدوره «يريد كذلك أن يرى، بصرف النظر عما قد يحدث» (DS, 66). ويسعى الظاهراتي إلى الكشف هنا عن ماهية نظرة لا «تنبهر بالمجيء ـ الكامل للمرئي» (DS, 66) وتنجح في تأطير «المرئي من أجل أن تتبيّن فيه الموضوع الذي لا تتمثّل فيه بعد» (DS, 68).

ويشهد الإعجاب في فنّ الصباغة على أن «ما يراه المرئي يحسم في هوية من أكون. فهويتي أنا مُطابِقَةٌ لِما أستطيع مشاهدته. وما أُعجب به يحكم عليّ» (DS, 73)، وهي الأطروحة التي يحلو لي إيجازها بالقول: «قل لي ما الصنم الذي تنظر إليه، أقل لك من أنت!». وتشير لوحات مارك روتكو (Mark Rothko) إلى المعنى الذي يجب أن ننظر من خلاله إلى مفهوم «الصنم»: يتعلّق الأمر «باستقلالية المرئي عندما نرجعه إلى صورته المرئية الخالصة» (DS, 90) وبالأهلية (أو بالأحرى بالقدرة) التي تجعل اللوحة حاصلة على النور الباطني الخاص بها.

فهل يلزمنا أن نستنتج من ذلك أن «فن الصباغة الحديث لا يتوفّر على طريق معبّدة أخرى غير طريق وثنية المرئي، وهي أفضل طريق بلا شكّ» (DS, 95)؟ وهل الفنّان التشكيلي ملزم في عصر التمثيل و«موت الإله» أن يُراعي مراعاةً كاملةً حُرمةَ تمثيل وجه الغير، وحرمة الأيقونة بامتياز، إن جاز استعمال عبارة أخرى مستوحاة من نيتشه وهايدغر؟ هناك ما يجيز التشكيك في ذلك، إذا رجعنا إلى القراءة التي يقترحها علينا ميشيل هنري (Michel Henry) لصباغة كاندينسكي (Kandinsky) في لوحته **رؤية ما لا يقبل الرؤية** *Voir l'invisible* أو لوجوه ألِكسي ياويلينسكي (Alexej Jawlensky).

3. ويشرع ماريون في تقديم تأويل جديد لظاهرة **البدن** *la chair*، مهتديًا بالسؤال الآتي: «كيف أقوى على استشعار نفسي بالصورة التي أنا عليها ـ كيف

أستشعر ذاتي بذاتي؟» (DS, 99)، وهو اجتهاد مفروض على عدد كبير من الظاهراتيين، من هوسرل إلى مارك ريشير (Marc Richir) ومرورًا بميرلو بونتي وليڤيناس وهنري. فأنا لا أعود إلى ذاتي من خلال استشعار ذاتي إلّا حينما «أتخذ صورة جوارح» «en prenaut chair (DS, 100)». ويدور محور التوصيفات التي عمدَ إليها ماريون، بعدما عبّد الطريق إليها بإعادة قراءة نصوص ديكارت وباسكال وهوسرل، حول تجارب **المعاناة واللذة والشيخوخة**. وتبرز هذه التوصيفات حدود تحليلية المقولات الوجودية لدى هايدغر التي اكتفت بالوقوف خصوصًا عند القلق le souci.

صحيح أن الكائن ـ هنا الإنساني يمتلك «تاريخًا» (بالمعنى الذي تفيده «المقولة التاريخية» «historial»)، لأنّه ممتد بين الولادة والوفاة، لكنه لا يشيخ، بالمعنى الحرفي للكلمة. وتُهمل تحليلية هايدغر للقلق souci ذكر «تكدُّس» آثار الزمن الذي يترك بصمات لا تبلى في البدن: «لا نرى أبدًا الوجه نفسه مرتين مختلفتين، لأنّ الزمن، في أثناء تكدّسه فيه، يغيّر معالمه في الوقت نفسه الذي يشكّله فيه. فالزمن وحدَهُ يرسم لوحة زمنية لوجه ما، لأنّ الزمن هو وحده الذي يرسمه. وينتبه الزمن إلى وجود الوجه، وينتبه إلى بصماته عليه، لأنّه هو الذي يخلّف فيه بصماته ـ فأرشيف الزمن هو الحلول في جوارح» prise de chair (DS, 15). ويجوز لنا أن نَعُدَّ اللوحات التي رسم فيها رمبراندت (Rembrandt) صورته بمنزلة أرشيفات صباغة تشهد على «الحلول في جوارح»، وهي يظهر فيها البدن بصفته أصدق مبدإ للتفرّد: هو الذي يهبني لذاتي، حينما يجعل ذاتي ذاتًا «موهوبة» «adonné» (DS, 119).

4. والعنوان الذي اختاره ماريون لوصف الأيقونة بأنّها ظاهرة مشبعة عنوان غامض جدًا. فعندما نحمل الإيقونة على المعنى الظاهراتي لما لا ينظر هو نفسه إلى ذاته، ما دام ذلك يهمّنا، بلا شكّ، بالمعنى المضاعف في الفرنسية cela «nous regarde»، فهي تستدعي منا «هيرمينوطيقا لا نهاية لها» (DS, 125). فماذا عسانا نقول؟ الوجه الذي ينظر إلينا، وهو النموذج المثالي لكلّ أيقونة، يواجهنا «بشيء لا يقبل الرؤية، بحكم إشباع المعطى، دون وجود وجه مقارنة له بما لا يُرى» (DS, 136). ولأنّ الوجه نظرة ملقاة عليّ، «لا يزوّدنا بأيّ شيء نستطيع النظر إليه» (DS, 138). ويُرجع ماريون هو أيضًا تحريم القتل إلى هذا التجلّي

للوجه، كما كان الشأن مع ليفيناس. لكن الأمر بعدم القتل، في تحليل ماريون، يحتمل عددًا مختلفًا من التأويلات الممكنة إلى ما لا نهاية له، ابتداء من اللّامبالاة المحتقرة وانتهاءً بالحبّ غير المشروط الذي يقدم نفسه قربانًا.

فهل هذا مُسَوِّغٌ كاف للحديث عن «هيرمينوطيقا أخلاقية للوجه» (DS, 141)؟ قد يُحيِّر هذا الاصطلاح بدلًا من أن يوضح، بالرَّغم من التأويل الذي يقترحه ماريون لفعل الحِداد، والذي يفيد «أن وفاة وجه الآخر لا يعني الانتهاء من عمل الهيرمينوطيقا الذي لا نهاية له، بل يعني بعكس ذلك الشروع فيها» (DS, 148). على أنّ هذه الهيرمينوطيقا تُزَوِّدُنا بمعادل التقدّم إلى ما لا نهاية له، الذي يسلّم به التصوّر الكانطي للخاصّية الأخلاقية: إذ «يتطلّب كلّ وجه الخلود ـ إن لم يكن خلوده هو، فسيكون في الأقل خلود من يتوجّه إليه» (DS, 152). وهذه المسلّمة، التي تستحق مناقشة مستفيضة، نتيجة طبيعية للأطروحة التي تفيد أن «الأيقونة تُعطاها الرؤيةُ ما دامت تُسمعني نداءها». وتسمح لنا ظاهراتية الأيقونة بتجاوز البديل الذي يضعنا بين خيار الرؤية الجمالية والمتطلّبات الأخلاقية: «**يُعَدُّ الاحترام** آنذاك المفهوم ـ المضاد لفعل **النظر**» (DS, 143).

ومن خلال إلقاء نظرة إجمالية على هذه الظواهر الأربع، نكتشف فيها البذرة الأولى لظاهراتية مضمرة للدِّين. ولا يحتاج الاستدلال إلى تعليق، بالرجوع إلى الدور الذي يؤدّيه الصنم والأيقونة في تاريخ الأديان. لكن قد يكون الأمر أقل بداهة في الظاهرتين الأُوليين: **الحدث والبدن**. وبصرف النظر عن المساعدة التي لم يفتأ ماريون يقدّمها إلى علماء اللاهوت، يصبح فيلسوف الدِّين مدعوًّا إلى التساؤل عن صنف الحدث وعن صنف «الحلول في جوارح» المطلوبين في الوعي الدِّيني. ويضاف إلى ذلك السؤال «الأفقي» عن منزلة الأنا الدِّينيّة عينها: بأي معنى تُعَدُّ «موهوبة» «adonné»؟

«مفارقة المفارقات»: ظاهرة الوحي.

ينتهي المعراج الشاق، الذي يدعو ماريون قرّاءه إليه، بفرضية هبة بلا حَدْس البتّة، بسبب إفراط أو تفريط. وعليه، نستطيع صياغة مفارقة أورويل مرّةً أخرى في مستوى ثانٍ: فَـ «من بين الظواهر المشبعة، تُعَدُّ بعض الظواهر أكثر إشباعًا من أخرى». بعبارة أخرى بناء على اصطلاح ماريون: «كلّ الظواهر التي

تُعَدُّ، في صلب منطقة الإشباع التي نفضّلها، ظواهر مشبعة كلّيًّا، لا تفصح بالرَّغم من ذلك عن درجة العطاء نفسها» (ED, 325). ولا نريد إقحام مقارنة غير مناسبة، ولكننا نذكر أن أفلاطون يُنزل فكرة الخير في كتاب **الجمهورية** منزلة خاصة، مخافة أن يتحول تعايش الأفكار فيما بينها إلى مجرّد جمع بينها، جنبًا إلى جنب.

فهل تحيل هذه الفرضية النظرية البسيطة على ظاهرة معطاة بالفعل؟ إن ظاهرة الوحي بالذات، عندَ ماريون، هي «مفارقة المفارقات» الخاصة «بإشباع الإشباع» (ED, 338)، أو ما يدعوها الهبة التي لا يمكن تصوّر هبة أكثر تجليًّا منها *«id quo nihil manifestius donari potest»* (ED, 339)[*]، وهي بالنسبة لماريون ظاهرة الوحي.

وإذا تَعَذَّرَ تصنيف هذه الظاهرة في ضمن الظواهر الأربع المشبعة، فلأنها حين تُنجز كلّ هذه الظواهر تسترجعها داخل «مفارقة في المستوى الثاني» (DS, 33)، وهي أشبه ما تكون بعمليَّة رفع وتجاوز *Aufhebung* شبه هيغلية لكلّ الصور الأخرى. ويمتلك مفهوم الوحي، كما هو مستعمل هنا، امتدادًا أكثر اتساعًا من المفهوم اللاهوتي المقابل له، وهذا ما يجعله مثيرًا للانتباه بالنسبة عند فيلسوف ظاهراتية الدِّين. وحتى حينما نخلع على المفهوم معنى «لاهوتيًّا»، كما يفعل ماريون عندما يضع معالم تأويل ظاهراتي لصورة المسيح (ED, 328-335) - وهي المعالم التي تستحق إضافتها إلى لائحة «المذاهب الفلسفية المتعلّقة بشخص المسيح» التي يتعقّبها كزافييه تيليت (Xavier Tilliette) في كتابه **مسيح الفلسفة** *Le Christ de la philosophie*[74] - يتعلّق الأمر بمجرّد إمكان لا يجب على الظاهراتي تحويله إلى واقع فعلي.

(*) لقد بلور ماريون هذه الصياغة اللاتينية للهبة التي «لا توجد هبة أوضح منها، على نحو صياغة القديس أنسِلم للدليل الوجودي على وجود الله quo maius nihil cogitari potest، أي الكائن الذي لا يمكن تصور كائن أعظم منه». ونستطيع عَدَّ صياغة ماريون صياغة ظاهراتية جديدة لدليل أنسِلم الأنطولوجي على وجود الله. راجع بشأن أنسِلم: Joseph SEIFERT, *Gott als Beweis Gottes. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Universitätsverlag, Heidelberg, 1996. [المترجم]

(74) Xavier TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, Paris, Éd. du Cerf, 1990.

ويفرض علينا تأويل ظاهرة الوحي بما هي «مفارقة المفارقات» التفكير فيها في الوقت نفسه بما هي شيء **فريد متفرّد**، على غرار **الحدث**، وبما هي شيء باهر وغير **محتمل**، على غرار **الصنم**، وبما هي شيء **مطلق**، على غرار **البدن**، وبما هي شيء **لا تُدرِكُهُ الأبصار** شيء لا يردّ إلى ما سواه، **ولا تدركه الأبصار** على غرار **الأيقونة**. بهذا المعنى، تنزل ظاهراتية الهبة ظاهرة الوحي المنزلة نفسها التي أنزل هيغل المسيحية إيّاها، حينما كان يَعُدُّها «الديانة المطلقة» و«الديانة الكاملة». ولا ينبغي لهذه المماثلة أن تُخفي عنّا الاختلاف الجذري الذي بين فلسفة **العقل المطلق**، الحريصة على تعقّب **تجلّيه** الأكمل داخل الوعي المحدود، وظاهراتية **الهبة** التي تتعرّف في الوحي درجة عطاء لا نظير لها.

أسئلة

إنّ تصوّر الظاهراتية الذي ينطلق من مبدإ أن «الهبة المطلقة هي الحدّ الأخير الذي يصل الفكر إليه» (DS, 15)، والذي لا يمكن «أن يشكّل له أيُّ ظهورٍ استثناء في طيّ العطاء، بالرَّغْم من أنه لا ينجز دائمًا الانفتاح الظاهراتي الكامل» (DS, 26)، يثير بالضرورة عددًا كبيرًا من الأسئلة التي تتجاوز تجاوزًا كبيرًا محيط الفلسفة أو ظاهراتية الدِّين، ولاسيّما أن المواقف الظاهراتية التي يتخذها الكاتب تُحيل على قراءة خاصة للميتافيزيقا، بما هي «فلسفة أولى»، وللأنطو-تيو-لوجيا وللّاهوت السلبي. ولا أنوي أبدًا الاستطراد في مثل هذا التساؤل الأساسي.

1. بل سأُعَرِّجُ على مسألة شائكة تعود بنا إلى ما يذكره ماريون عن «تناهي الحدس نفسه» (ED, 276)، قبل التعريج على بعض النقاط النقدية التي تتصل مباشرة بالإشكالية العامة لهذا الفصل، وعلى نحوٍ، القسم الثالث فيهذا الكتاب، إذ يعاني الحدس، بصرف النظر عن مدى أصليته، بصفته منزلة واهبة، حَدًّا مُضاعَفًا وحاسِمًا لفهم التناهي. يتعلّق الأمر، في الوقت نفسه، بحدٍّ فاصل يفرضه الواقع ـ «لا يمكن أن يصبح أيُّ شيءٍ معطى تمامًا» (ED, 259) ـ وبحدٍّ فاصل من حيث المبدأ: إذ يتوفَّر الحدس على حدود، كيفما يَكُن شكل الحدس، أي إنّه يتوفَّر على أفق. ويوافق ماريون هايدغر في تقديره أنّ علينا «التفكير في تحرير الهبة من الحدّ الذي يفرضه أفق الظاهرة على نحوٍ قَبْليّ»، حينما تأتي اللحظة المناسبة (ED, 262). فهل تقودنا ظاهراتية الهبة إلى ما

بعد التناهي، موجّهة إيانا في اتجاه لامتناهٍ تفتقر منزلته إلى تدقيق، حينما تنتزعنا تلك الظاهراتية من الخاصّية الأفقية للحدس؟

2. أمّا ما يتعلّق بمجال البحث المخصوص هذا، فسأبتدئ، متقدمًا شيئًا فشيئًا من الخارج نحو الداخل، بملحوظتينِ قَبليتين تصدقان كذلك على كلّ الكتّاب الذين ندرسهم في هذا الفصل.

أ - إذ يتجاوز خطاب ماريون، عدّة مرّاتٍ، الحدّ الذي يفصل فلسفة الدِّين عن الفلسفة الدِّينيَّة، ولا سيّما في بعض فقرات المرحلة الثانية من الدِّراسات التي علّقتُ عليها آنفًا. وتقدِّم أشكال الاستطراد هذه انطباعًا مفادُهُ أنّ الأمر يتعلّق بظاهراتية غير خالصة لم تفتأ «تميل» كلّ الميل إلى تصوّر مخصوص للّاهوت العقائديّ.

ب - زِدْ على ذلك الواقع الذي يشهد بأن ماريون لم يلجأ قطّ إلى معطيات تاريخ الأديان، ولا إلى معطيات العلوم الدِّينيَّة عمومًا، بخلاف ما هو الحال لكلاسيكيات ظاهراتية الدِّين المدروسة في الفصل الرابع. فما مُسَوِّغُ هذا الصمت المطبق المستغرب؟ هل يكفي الاحتماء بسلطة هوسرل، متذرّعين بحجة أن الإرجاع يحظر علينا الالتجاء إلى «العلوم التجريبية»، ولو كانت علومًا دينية؟ وبالرَّغْم من اعترافنا بقوة هذه الحجة، يصيبني هذا العزوف الشامل بكثير من التحيُّر، ولاسيّما أنه يتخلّى عن هذا التحفّظ كلما تعلّق الأمر باللاهوت. لكن ذلك ليس حجة كافية لاتهام «ظاهراتية الهبة» بالنزول عما تحمله قافلة الفلسفة من متاع وممتلكات لقطّاع الطرق المنتمين إلى اللاهوت.

وسأطرح سؤالًا متعلّقًا بمفهوم «الظاهرة المشبعة» نفسها، وهي الظاهرة التي تمثّل دون أدنى شك مدخلًا رئيسًا إلى ظاهراتية الدِّين عند ماريون، بصرف النظر عن وجود «منعطف لاهوتي» لا يزال مجرّد افتراض ويتحمّل ماريون مسؤوليته، وهو جانب سأعود إليه فيما بعد. فإذا سلّمنا بالتعريف الذي يقترحه علينا وهو: «الظاهرة التي يعطي الحدس فيها أكثر، بل على نحوٍ يتعدّى الحدّ المألوف، هي أبلغ مما كان القصد سيعنيه أو يتوقّعه» (ED, 277)، فإنّه يحق لنا التساؤل: هل تنطبق على ظاهرة «المقدس» التي انبرى أوتو وتلامذته لمحاولة فكّ رموزها؟ يفرض هذا السؤال نفسه، ولاسيّما أنه يصعب علينا التشكيك في أن الظاهرتين المشبعتين، وهما الصنم والأيقونة، تنتميان بطريقة أو أخرى إلى «الألوهي».

3. وبالرَّغْم من أننا لا نملك إلّا الإعجاب بالعمل البطولي الذي يتجسّد في القراءة الظاهراتية الجديدة للائحة المقولات الكانطية، لا سبيل إلى إغفال أن كانط، وهو الذي كيَّفَ لائحة المقولات مع وظائف الحكم، كان هدفه إصلاح عيوب التحليل الأرسطي: فقد أراد أن يحوّل ما ظلّ لدى أرسطو مجرّد قصيدة ملحمية إلى نسق système. فعندما سار ماريون وراء كانط، حذو النعل بالنعل، ألم يجازف بوضع لائحة ظواهر مشبعة تُعَدُّ مغلقة ونهائية، كما كانت كذلك مع كانط؟

4. وتستخرج قراءة فاحصة لأعمال ماريون الاستعمالات المتعدّدة لمفردة «مفارقة». فهل علينا مؤاخذة الكاتب بذلك، ذاهبينَ إلى أنه ذئب وحشي سوفسطائي يتخفى في جلد خروف ظاهراتي وديع؟ قبل أن نبادر إلى إطلاق تهم بهذا القدر من الخطر، قد يكون من المفيد الاحتكام إلى رعاية الفيلسوف كيركيغارد، رائد فكر «المفارقة»، إن كان حقًّا كذلك، والانتباه إلى الاستعمال الظاهراتي الخاص لهذه المفردة لدى ماريون. ولا تنتزعنا «المفارقة» أبدًا من مجال الظهور الظاهراتي، بل تكتفي بإلقاء ضوء مختلف عليه. بهذا المعنى، سأقارن طابع المفارقة الذي تفصح عنه ظاهراتية الهبة بالمكانة التي تحتلها المفارقة paradoxe في فلسفة اللغة، وهو الطابع الذي يتوَّج بمفهوم الظاهرة المشبعة والوحي. فعلى العقل الاختيار بين موقفين ممكنين أمام المفارقة: إذ يُعَدُّ بعضهم، كراسل (Russell)، المفارقة عارًا على العقل يجب تطهيره منه، مهما كلّفنا ذلك؛ ويرى بعضٌ آخَرُ، كوايتهيد (Whitehead) وفتغنشتاين (Wittgenstein)، أنها مناسبة سانحة يجب ألّا تُهدَرَ لمزيد من التفكير. ولا شكّ في أنّ ماريون يتعاطف مع أرباب الموقف الأخير أكثر مما يتعاطف مع الموقف الأول.

5. وحينما لا يتهرّب منظور الظاهراتية الهيرمينوطيقية للدِّين من السؤال المتعلّق بالمهمة العسيرة: «كيف نجعل الكتاب المقدَّس موضوع تفكير؟»(75)، قد يطرح تساؤل متعلّق بالتأويل الظاهراتي لصورة المسيح، هو: هل يسمح الإلحاح على وحدانيّة حدث المسيح الفريدة يسمح بخلع معنى على موضوع تحقّق أقوال الكتاب المقدّس؟ أو قد يُعَبَّرُ عن ذلك بعبارة أخرى، فيُقال: هل تستجيب الفكرة الظاهراتية

(75) Paul RICŒUR et André LACOQUE, *Penser la Bible*, Paris, Éd. du Seuil, 1998.

الخالصة للظاهرة المشبعة للفكرة «التفسيريّة» القائلة بترابط العهدين القديم والجديد؟

6. وهناك نقطة حساسة أخرى تتعلّق بالثمن الذي يجب دفعه لتركيز الخصائص المميّزة للحدث والصنم والبدن والأيقونة في مفهوم الوحي وحده. ويوجد جانب واحد في الأقل يفيد أن الوحي يتقدّم في صورة صنم، حتى في حالة المسيح! أمن المصادَفة أن يفتتح قراءة الصفة الثانية المميّزة لصورة المسيح بذكر قصة التجلّي Transfiguration؟

7. وتُجبرنا «ظاهراتية الهبة» على التساؤل الذي اختتمنا به قراءة هوسرل: هل تتضمّن هذه الظاهراتيَّة فكرة ظاهراتية خالصة عن الله، وما هذه الفكرة؟ ويؤكد ماريون أنّه لا يحظر أيّ مُبرّر مفهومي على فيلسوف الظاهراتية بحث «الحق الإلهي في ترك بصماته على ظاهر الأشياء» (ED, 337). أي إنّه لا شيء يحرم على فيلسوف الظاهراتية التعمّق في حقل «اللاهوت الفلسفي». ويجوز القول كذلك إن هذا الحق واجب كذلك، بشرط الاحترام الحرفي لمتطلّبات مستوى المحايثة الذي ترسمه فكرة «العقل الظاهراتي» نفسه. ويعني ذلك أن نسأل: هل تفرض الطريقة التي يجيب بها ماريون عن سؤال: «كيف يأتي الله إلى فكرة ديكارت؟» متابعة البحث فيها في مستوى ظاهراتية الهبة؟

8. ويطرح سؤال مختلف كلّيًّا عن أثر نتائج المبدإ الأساسي في ظاهراتية ماريون في «استعمال محتمل للهبة في اللاهوت» (DS, 31): «على قدر الإرجاع، تكون الهبة». ويوجّه ماريون السؤال النقدي الآتي إلى فلاسفة التقليد الظاهراتي: «لماذا نظرت الظاهراتية إلى الهبة دائمًا كما لو كانت شيئًا بديهيًّا، وكذلك لم تكفّ عن استشكال الإرجاع، في حين لا مانع، بعكس من ذلك، من أن تمثّل الهبة كذلك لغزًا أكبر، إذ إنّها أكثر أهمية» (DS, 34)، ولاسيّما أن ماريون موقنٌ بأن هانس أورس فون بالتزار (Hans Urs von Balthasar) يُعَدُّ من رجال اللاهوت النادرين الذين أقدموا على «قراءة ظاهراتية لأحداث الوحي المذكورة في الكتاب المقدّس» (DS, 34)[76].

---

(76) أحيل هذه النقطة على دراستي الآتية:
«منعطف ظاهراتي في الثيولوجيا» *Transversalités*, revue de l'Institut catholique de Paris, nº 63 (juillet-septembre 1997), p.75-97.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Sur l'ontologie grise de Descartes, Paris, Vrin, 2. éd. 1981 (abrégé: OD); *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981 (abrégé: TD); *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF, 1986; *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991 (abrégé: QC 1); *Questions cartésiennes II. Sur l'Ego et sur Dieu*, Paris, PUF, 1996 (abrégé: QC 2); *L'Idole et la distance*, Paris, Le Livre de poche, 3. éd. 1991 (abrégé: ID); *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 2. éd. 1991; *Prolégomènes à la charité*, Paris, Ed. De la Différence, 2. éd. 1991; *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, 1989 (abrégé: RD); *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997 (abrégé: ED); *De surcroît*, Paris, PUF, 2001 (abrégé: DS).

MARION, Jean-Luc et Planty- Bonjour, Guy, *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1984.

لائحة المراجع.

- BENOIST, Jocelyn, *L'Idée de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001.
- DOUGLAS, Mary, *Comment pensent les institutions*, suivi de *La connaissance de soi et Il n'y a pas de don gratuit*, trad. A. Abeillé, Paris, La Découverte, 1999.
- GREISCH, Jean, « l'herméneutique dans la 'phénoménologie comme telle'. Trois questions à propos de *Réduction et donation*», *Revue de métaphysique et de morale*, 1/1991, p.43-63.

——. «*Index sui et non dati.* Les paradoxes de la phénoménologie de la donation», *Transversalités*, revue de l'Institut catholique de Paris, n°70 (avril-juin 1999), p.27-54.

——. «Un tournant phénoménologique de la théologie?», *Transversalités*, revue de l'Institut catholique de Paris, n°63 (juillet-septembre 1997), p.75-97.

الظاهراتية المادية وتجلي الحياة المطلقة

- ميشيل هنري -

عندما أقدم هوسرل على تسوية الحياة الذاتية بالأوجه المتعدّدة التي يتّخذها الوعي القصديّ، هل وُفِّقَ إلى فهم ماهيتها التي هي أكثر عمقًا؟ هذا هو السؤال المهيمن على كتابات ميشيل هنري منذ بداياته التي تميّزت بنشر البحث المطوّل الذي عنوانه **جوهر التجلّي** *L'Essence de la manifestation* سنة 1963. وهو السؤال نفسه المتضمّن في الكتابين الآتيينِ **أنا هو الحقيقة** *C'est moi la Vérité* **والتجسّد** *Incarnation*، وهما الكتابان اللذان يفصحان عن إسهامه في ظاهراتية الدِّين الذي سنُعنى به الآن.

من القصدية إلى الانطباع ــ الذاتي: مهمّات الظاهراتية المادية.

اقتنع هنري بأن الظاهراتية ستكون خلال القرن العشرين ما كانت عليه المثالية الألمانية خلال القرن التاسع عشر. واعتقد، بالرَّغْم من كل ذلك، أن «الظاهراتية التاريخية» التي مَصدَرُها برنتانو (Brentano) والتي وجدت في كلٍّ من هوسرل وهايدغر ممثلين أساسيين لها، قد ضلّت طريقها حينما جعلت القصدية خيطها الهادي الوحيد. ولم ينجح التحليل القصدي، الذي يركّز على أشكال التضايف بين الأفعال الحسية ـ ومتعلّقاتها العقلية corrélations noético-noématiques، في استجلاء ماهية الظاهرة بما هي ظاهرة *phénoménalité*. ولأنّا لم نجد حلًّا لهذا الإشكال، ستظل قاعدة: «العودة إلى الأشياء أنفسها»! مجرّد شعار فارغ، بل ستظلّ شعارًا مضلّلًا كذلك، ولا سِيّما أنها تصرف نظرنا عن الحياة الباطنية المؤسسة لكينونتنا من أجل مواجهتنا بالسِّمة الخارجيَّة في العالم في أثناء ظهوره. ويطالب هنري الظاهراتيين بإنجاز «ثورة كوبرنيكية» على نحوٍ مقلوبٍ. ولا ينبغي للوصف الظاهراتي أن يدور حول محور خارجيَّة المرئي في العالم الذي يستهدفه الوعي القصدي، بل يجب أن يدور حول محور قدرة الحياة على الظهور أمام ذاتها، بل بالأحرى، قدرة الحياة على الكشف عن ماهيتها: **الانطباع ـ الذاتي** *l'auto-affection*، وهو واقع أن «تستشعر الذات ذاتها»[77].

(٧٧) بشأن هذا المحور ورهاناته، راجع:
Alain DAVID et Jean GREISCH (éd.), *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Paris, Éd. du Cerf, 2001.

وتجد هذه الثورة الكوبرنيكية في الظاهراتية التاريخية صورتها الاصطلاحية في مفهوم «الظاهراتية المادية»، التي تركّز على بؤرة «المباشرة الانفعالية التي توضع الحياة فيها على محكّ ذاتها»، لمُسَوِّغاتٍ سبق لي بيانها في موضع آخر[78]. ويُحيِيّ هنري في شخص مين دي بيران (Main de Biran) رائد ظاهراتية هيولانية hylétique ناقضت الأسبقية التي أَوْلى هوسرل القصديَّة إيّاها، وفضلًا عن ذلك، تأويل هايدغر للقلق souci الذي ينتزع الذات من ذاتها لمواجهتها بالعالم بطريقة لا رجعة فيها.

ويتضمّن هذا الافتراض قراءة نقدية جديدة لتاريخ الفلسفة الحديثة التي تكشف فيها عن مراحل مماثلة لنسيان الحياة. ويحتلّ كتاب **جينالوجيا التحليل النفسي** *Généalogie de la psychanalyse* (1985)، الذي يحمل عنوانًا فرعيًّا **البداية المفقودة** *Le commencement perdu* ويزيدنا قُربًا من الموضوع، منزلة مماثلة لمنزلة كتاب هوسرل **أزمة العلوم الأوروبية** *Krisis* في المسار الفكري في حياة هنري: فهو مَدخلٌ تاريخيٌّ إلى تصور غير مسبوق للظاهراتية، عرض فيه فرضياتها الموجّهة في كتاب **الظاهراتية المادية** *La phénoménologie matérielle*. وتُفصح هذه الظاهراتية عن نفسها في أبحاث تنطبق في الوقت نفسه على مجال الفنّ، كما يشهد على ذلك عمله عن كاندينسكي، وكذلك تنطبق على مجال الحياة الثقافية والسياسية، كما تجسّد في الكتابين اللذين خصّ بهما هنري الفيلسوف كارل ماركس الذي يَعُدُّهُ، يا للمفارقة، «من أوائل المفكّرين المسيحيين بالغرب» (KM, 2, 445). ويقود هنري كل مرة، وفي كل حقول البحث التي يخوض غمارها، معركة بطولية ضد الأشكال المتعدّدة التي تتخذها الهمجيَّة، والتي يُفضي إليها التنكّر لماهية الحياة الظاهراتية.

ويرمي هنري، في جبهات متعدّدة ومتحرّكة، إلى الكشف عن الشروط التي تسمح بالتفكير في الحياة دون خيانتها من خلال هذا التفكير نفسه. فهل يعني ذلك أنه منذ سنة 1985، حينما ظهر كتاب **جينالوجيا التحليل النفسي**، ومنذ ظهور كتاب **جوهر التجلّي** الذي ترجع طبعته الأولى إلى سنة 1963، لم يظهر شيء جديد تحت شمس ظاهراتية الحياة التي تشكّل لبّ كلّ فلسفة هنري؟

---

(78) *Le Cogito herméneutique*, p.29-35.

وبالرَّغم من الاستمرار العميق لكتابه مع ما سبق تأليفه، يمثّل ظهور مصطلح «Archi-intelligibilité» «**المعقولية ـ الأصلية**» قطعًا حاسمًا في فكره.

إذ يتجنّب المصطلح الجديد مغبة أن تُفضي الأطروحة، التي تُفيد أنه «لا يوجد فكر يسمح بظهور الحياة» كما تفيد «أن **الحياة** تأتي إلى نفسها قبل أيّ تفكير، وترتقي إلى نفسها بغير فكر» (I, 125)، إلى أيّ مذهب لاعقلاني، وهو المذهب الذي سقط كثير من فلاسفة الحياة ضحية له. وما يسمح لهنري بالوقوف عند حافة هذه الهوّة هو المسلّمة التي تفيد أن «**الحياة هي التي تسمح للفكر بالوصول إلى ذاته**، وتسمح له بالانطباع ـ الذاتي وتمكّنه في النهاية من أن يكون ما هو عليه في كل مرة: الانكشاف ـ الذاتي «**لفعل التفكير**» «*cogitatio*»، **بدلاً من أن يصبح الفكر نقطة العبور إلى الحياة**» (I, 129).

ونكتشف هنا بالتحديد ضرورة **معقولية ـ أصلية** تسمح للحياة بالمجيء إلى ذاتها وبفهم ذاتها بما هي حية. وهذا هو ما تفصح عنه السطور التي يختتم بها تحليل انقلاب الظاهراتية في كتاب **التجسّد** *Incarnation*، وهي السطور التي تلتمع التماع الجوهرة السوداء: «يسبق غير المرئي أيّ مرئي يقبل التصوّر. ولا يدين غير المرئي للمرئي بشيءٍ، بيقينه غير المرئي أو بانفعال جوارحه المتألمة أو بفرحته. وحينما يتعلّق الأمر في غير المرئي هذا **بالحياة**، يصبح الله أكثر يقينًا من العالم. ونحن كذلك» (I, 132).

فهل تجدّد «الظاهراتية المادية»، التي تطالب بالتحوّل إلى «ظاهراتية جذرية للحياة»، فهم الظواهر الدِّينيَّة كذلك؟ نجد الإجابة في الكتابين اللذين يضع فيهما هنري معالم تأويل ظاهراتي للمسيحية، وهما: **أنا هو الحقيقة** *C'est moi la Vérité* **والتجسّد** *Incarnation*.

الحياة المطلقة وحقيقة المسيحية.

يمكننا اختصار المحور الموجّه إلى الخطّة الأساسية لفلسفة المسيحية التي وضع هنري أركانها في مؤلّفه الأول بفقرةٍ واحدة: «بحكم أن 'مضمون' المسيحية غريبٌ عن التاريخ، وغريبٌ عمومًا عن حقيقة العالم، نجدهُ يقوم على شبكة من العلاقات المتعالية التي لا تنتمي إلى العالم، فهي لذلك غير مرئية، وهي العلاقات التي نستطيع التعبير عنها على النحو الآتي: علاقة **الحياة** المطلقة

والحيّ الأول - علاقة الأب والابن، علاقة الله والمسيح؛ وعلاقة الحياة المطلقة وجميع الأحياء - علاقة الأب والأبناء، علاقة الله و'الرجال'؛ وعلاقة الابن والأبناء؛ وعلاقة المسيح والأحياء؛ وعلاقة الأبناء والأحياء، وعلاقة الرجال فيما بينهم - ما يدعى في الفلسفة علاقة بينية» (CV, 80-81). يزوّدنا هذا الإعلان بالخيط الرابط الذي يؤهّلنا للتعمّق في الكتاب الذي قد يظهر، غير مرة، في صورة متاهة مينوتور Minotaure لا مخرج منها. ويُظهِرُ هنري نفسه أن نظام العلاقات الذي يرسمه يسمح بالقراءة في الاتجاهين. لكن النقطة الحاسمة، هي الإشارة إلى أن المقصود هو «كلّ الصِّلات غير القصدية» التي «تجعل الحياة رهانًا لها» (CV, 81).

الحقيقة الحقة الوحيدة: الحياة المطلقة.

يذكّرنا العنوان **أنا الحقيقة** *C'est moi la Vérité*، كما سبق لي أن بيّنتُ في التقديم العام، بأن مشكلة الصِّلة بين **الدِّين** و**الحقيقة** تشكّل جزءًا من 'دفتر أعباء' cahier de charges فلسفة الدِّين بما هي كذلك. ولعلّ المجازفة بتقديم تأويل فلسفي للمسيحية هي التي حملت هنري على تقديم إجابته عن السؤال الذي طرحه بيلاطُس البنطيّ (Ponce Pilate): «ما الحقيقة؟»، مبرزًا أن الحقيقة التي نكشف عنها في أقوال المسيح وأفعاله لا تصبح معقولة تمامًا إلّا إذا أمطنا اللثام عنها في ضوء المبادئ الموجّهة للظاهراتية المادية.

ويبدأ الكتاب باتخاذ قرارين سلبيين، ومحمّلين بمخلّفات ثقيلة: إذ لا نصل إلى «الحقيقة غير المألوفة والدفينة الخاصة بالمسيحية» (CV, 7)، إلاَّ إذا خلّصناها من الموضوعية المضاعفة والخادعة المتصلة بالتاريخ والنصوص. والقراران ينتميان معًا إلى حقيقة العالم التي علينا أن نتعلم كيفيَّة التخلّي عنها، إذا شئنا اللحاق بالشهادة-الذاتية على **الحياة** الأبدية.

فما الذي يجعل حقيقة العالم خطيرة، إلى هذا الحدّ، من الزاوية الظاهراتية؟ إنها تردّ كلّ حقيقة إلى سيرورة انكشاف إليها، جاعلة واقع الحال الموضوعي تحت مراقبة نظرة محايدة لملاحِظٍ خارجيّ. وعليه، فإنّ ما يظهر أمام الأنظار، ويا للمفارقة، هو بالذات ما يقف حجر عثرة أمام الانكشاف نفسه monstration، أي أمام الطريقة التي يظهر شيء ما بها. وهذا هو السبب الذي يحمل هنري، كما حمل هايدغر من قبل، على إرجاع أية حقيقة تجريبية إلى

الحقيقة الظاهراتية التي تجعلها ممكنة. إذ ترجع جذور كلّ ظاهرة في أثناء ظهورها إلى **الخاصية الظاهرية** phénoménalité.

وتُظهر الطريقة التي يحدّد هنري بها هذه الحقيقة الأصلية خطّ قطيعة مع هوسرل تَحوّل لاحقًا إلى هوّة حقيقية، عندما تعلّق الأمر بهايدغر. إذ يتهم هنري تصوّر هوسرل للحقيقة، وتصوّر هايدغر كذلك، بمحاباة الصورة الخارجيَّة للتمثّل على نحوٍ فاضح. إذ تندرج كلّ حقيقة، عند هايدغر خصوصًا، حتّى حقيقة الكينونة، في أفق قابلية الرؤية الواضحة المحتكمة إلى فكرة العالم والزمن. وليست حقيقة العالم في هذه الحالة إلّا «قانون ظهور الأشياء» (CV, 29). فهذه الحقيقة غير مبالية البتّة بما تنيره، وهي لامبالاة لا تعني لهنري غير سلطة الموت والهدم.

ويرى هنري أن نصوص العهد الجديد تشير بوضوح إلى أن حقيقة المسيحية تختلف كلّيًّا عن حقيقة العالم، على النحو الذي عُرِّفَتْ به قبل قليل. يتعلّق الأمر بحقيقة «لا تختلف في شيء عما تحوّله إلى حقيقة» (CV, 36). ومن أجل التعبير عن ذلك على وَفْق مصطلحٍ ظاهراتي أدَقّ، يتعلّق الأمر «بوحي تصبح فيه الخاصّية الظاهرية هي تمظهر phénoménalisation الخاصّية الظاهرية نفسها» (CV, 36). فإذا فهمنا الوحيَ على هذا النحو، فلن ينتمي أبدًا فيما بعد إلى مستوى **مطابقة العقل للشيء** *adaequatio intellectus et rei*، وهي المطابقة الخاصة بالصدق القَضَوي vérité propositionnelle، التي تتضمّن مصدرها في فعل الحكم.

ويُدرج هنري في هذا السياق **بغير سابق إنذار** *ex abrupto* تعريفًا ظاهراتيًّا جديدًا لله، وهو تعريف يعوّض التعريف الذي يقترحه هوسرل ويفيد «الكمال المطلق»: فما دامَ الله هو **الحقيقة** نفسها، «**فإنه هو هذا الوحي الخالص الذي لا يوحي بشيء آخر غير ذاته**» (CV, 37). وتهتم المسيحية بهذه **الحقيقة** الأولى والأصلية اهتمامًا مطلقًا. يعني ذلك على نحوٍ سلبيٍّ أن حقيقة المسيحية لا تقبل الاختزال «في الفكر وفي أيّ شكل من أشكال المعرفة والعلم» (CV, 38). لكن هنري يستنتج من ذلك، على نحوٍ إيجابيٍّ، ما يدعوه «المعادلة الأساسية الأولى في المسيحية»: «تشكل **الحياة** ماهية الله وهي مُطابِقَةٌ لَهُ» (CV, 40). هذه هي القرارات الابتدائية التي تحدّد إجابة هنري عما يدعوه «المسألة المركزية في الظاهراتية والمتضمّنة مباشرة في فهم المسيحية» (CV, 46): وهي مسألة ماهية التجلّي التي لم تكفّ منذ الستّينيّات عن ملاحقة تفكيره.

وبديهيٌ أنّ علينا أن نحمل مصطلح «الحياة» على المعنى «الظاهراتي» لا المعنى «البيولوجي»، وهو المعنى الذي تُعَدُّ الظاهراتية المادية وحدها مؤهّلة لفهمه. والخاصّية المميّزة للحياة هي قدرتها على التجلّي الذاتي. **والتجلّي ـ الذاتي والانطباع ـ الذاتي** لفظان مترادفان: إذ «تضمّ **الحياة** ذاتها وتستشعر ذاتها بلا مسافة وبلا اختلاف. وهذا الشرط هو وحده الذي يسمح لها باستشعار ذاتها، ويسمح لها **بأن تكون ذاتها ما تستشعره**» (CV, 43). وفكرة «كتلة لحم chair عاطفية رتيبة تتجلّى خاصّيتها الظاهرية في الحساسية العاطفية كما هي» (CV, 44) تعكس بالفعل تأويلًا فلسفيًا جسورًا وجذريًا للمسيحية، وهو تأويل يريده أن يكون موافقًا لمبادئ الظاهراتية المادية. ويتقوّى هذا التوجه الجذري عندما لا نجد الحياة في الحياة المحدودة التي يحياها الإنسان الحيّ، بل عندما نطبّقها على الله نفسه.

فهل نخفّف حدّة هذه الفضيحة حينما نؤكّد في هذه الحالة أن المعاناة pâtir والاستمتاع يعنيان الشيء نفسه وأنّ الانكشاف ـ الذاتي **للحياة** هو متعتها؟ سيقول بعض العقلانيين إننا لن نعمد آنذاك إلّا إلى حمل الفضيحة إلى ذروتها، لأنّ ثمّةَ هوة سحيقة تفصل «الترجمة الظاهراتية» للعبارة الكتابية: «الله محبّة» عن التصوّر الأرسطي للّه بما هو «فكر الفكر».

التولّد ـ الذاتي للحياة والحي الأول: «نحو ظاهراتية المسيح».

لقد شُدِّدَ مرارًا، على أنّ الأطروحة التي تفيد أنه لا وجود إلّا **لحياة** واحدة تجد ماهيتها في الله، ليست هي «المعادلة» الوحيدة على طريق تأويل ظاهراتي للمسيحية. فإذا كانت المسيحية ترى أنه «لا توجد إلا **حياة** واحدة هي ماهية منفرّدة لكلّ ما يحيا» (CV, 72)، فإن ذلك يُسَوِّغُ ضرورة التفكير في «صلة الحياة بالحيّ، وذلك في صلب الله كما في صلب الإنسان» (CV, 71). ويشرع هنري في بلورة المسألة على الواجهة «اللاهوتية»، أي من جانب اللّه، بدلًا من الاهتمام أولًا بواجهتها «الأنثروبولوجيّة»، على غرار السؤال الكانطي: «ما هو الإنسان؟». ويُجيز هنري لنفسه فِعلَ ذلك لأنّ ظاهراتية الحياة، التي تؤكد لنا أننا «ننفذ إلى **الحياة** نفسها»، تحثّنا على إثارة عدد *Staccato* من الأسئلة التي نجيب عنها، سؤالًا بعد سؤال، بإجابة لا تكاد تتغيّر: «أين؟ داخل **الحياة**. كيف؟ بوساطة **الحياة**» (CV, 73).

وتسلِّم الأطروحة الثانية الموجِّهة، وهي أطروحة حاسمة أيضًا، بأن «الحياة أكبر من الحيّ»، أي أنها أكبر من الإنسان. ويُحدِث هنري قطيعة مع الأنثروبولوجيا الفلسفية الكلاسيكية، كما فعل هايدغر من قبل، ويترك كذلك خلف ظهره التقابل المألوف بين العقلاني واللّاعقل. إذ «تعلم الحياة التي لا تنبس ببنت شفة كلّ شيء، وتعلم على أيّ حال أكثر مما يعلمه العقل. وهذا يصح على الإنسان كما يصح على الله» (CV, 68). لكن لا ينبغي لنقاط الالتقاء السطحية بين هنري وهايدغر أن تنسينا الاختلاف الجوهري في محاولة كلٍّ منهما تجاوز التحديد المألوف للإنسان. إذ لا تتبلور الظاهراتية المادية تحت شعار الكينونة ـ من ـ أجل ـ الموت، بخلاف تحليلية المقولات الوجودية لدى هايدغر، بل تتخذ صورة «ظاهراتية الميلاد التي لا تصبح ممكنة إلّا من داخل ظاهراتية الحياة». وكما أن الحياة لم تكن ظاهراتية بيولوجيَّة خالصة، ليس الميلاد كذلك أيضًا. فَـ «الميلاد ليس هو المجيء إلى العالم، بل هو المجيء إلى الحياة» (CV, 79).

وتتولّى ظاهراتية ميلاد **الكلمة**، عندما نَعدُّ هذه الكلمة **الحيّ الأول**، وتتبلور على خلفية «**التمهيد** المنير» (CV, 109) في إنجيل يوحنا (وفي القراءة التي يقترحها إيكهارت له)، مهمة إظهار أن ميلاد الكلمة الأبدي «يعاصر انبثاق الحياة نفسها المتضمّنة بداخلها والمتّحدة بها». ويظلّ كلّ شيء متعلقًا هنا بالمعنى الذي نخلعه على الآية الرابعة: «فيه كانت **الحياة**». ولأنّ انبثاق الحياة المطلقة معاصرة لتولّد حيّ أول يدعوه هنري «**الابن- الأول** المتعالي» Archi-Fils (CV, 77) transcendantal، قد توصَفُ الحياة التي يسكنها والتي يهدينا إياها بصفة «**الحياة** الأبدية» (CV, 95).

وعندما يعنى هنري بوصف «**تولد الحي الأول داخل التولّد ـ الذاتي للحياة، وليكن في صلة الأب بالابن**»، (CV, 82)، يثير بذلك الاعتراض الذي يفيد أن هذا التحليل يتجاوز كثيرًا مستوى المحايثة في الظاهراتية. ولكنه يرى أن هذا التوصيف يصبح ممكنًا إذا أسلمنا قيادنا للخطاب الذي ما فتئ المسيح يتحدّث به عن نفسه، بدلًا من التماهي مباشرة مع الصّلات التي بين الأقانيم. فلم يخطئ بيلاطس Pilate حينَ توجه إليه بالسؤال: «**من أين أنت؟**» (Jn 8, 53).

ولا يمكن تصوّر إمكان «ظاهراتية المسيح» (CV, 82)، إلّا من خلال توسل المضمون الجوهري للمسيحية في صلب الخطاب الذي يتحدث به المسيح عن نفسه. ويرى هنري أن «العرض الوافي» الذي لا مزيد عليه لذلك المضمون موجود لدى القدّيس يوحنا (CV, 103). ولذلك لا عجب في أن يشكل تمهيد إنجيله الخيط الهادي إلى ظاهراتية المسيح في الفصل الخامس من كتاب هنري، التي تؤكدها أقوال مسيح يوحنا، الذي لا يفتأ يعلن هويته بوساطة العبارات *Ego eimi* («أنا هو»).

ومن بين كلّ هذه الآيات التي ظلّت تثير انتباه مفسّري الإنجيل الرابع، منذ مدة طويلة، نجد إعلان «أنا هو **الطريق والحق والحياة**» (Jn 14, 6)، وهو إعلان له منزلة مركزية في حِجاج هنري. وقد نتساءل، فضلًا عن ذلك، ألّا يُشَكِّلُ التأويل الذي يقترحه له لبّ ظاهراتية المسيح - بل القلب النابض لفلسفة المسيحية لديه. ويدور هذا التأويل حول محور المعادلة الصارمة بين الحدود الأربعة: «**أنا** = **الطريق** = **الحق** = **الحياة**». وينبني كلّ شيء في النهاية على التطابق بين **الحقيقة والحياة**، وهو كذلك «الأطروحة الرئيسة في ظاهراتية الحياة» (CV, 159).

وتمثّل هذه المقاربة الظاهراتية لشخص المسيح تحدّيًا حقيقيًّا للعقيدة الخاصة بيسوع، وهي عقيدة تُعرب عن نفسها في فكرة الاتحاد الأقنومي. إذ يقدّم هذا التصوّر، عندَ هنري، تنازلات كثيرة لفكرة الطبيعة ويعجز عن الاعتراف بأنه «لا يوجد ويتعذّر وجود أية ماهية أخرى في صلب **الابن ـ الأصلي**، المتولّد ـ معًا داخل التولّد ـ الذاتي للحياة الظاهراتية المطلقة، غير ماهية هذه الحياة التي يعدّ فيها بمنزلة التحقّق ـ الذاتي» (CV, 127).

«ابن الله» و«الابن داخل الابن»: الشرط الوجودي لبنوة الإنسان.

«يُعَدُّ كلّ رجل ابن رجل، وابن امرأة بناء على ذلك، تبعًا لحقيقة العالم. وتبعًا لحقيقة الحياة، يُعَدُّ كلّ رجل ابن الحياة، أي ابن الله نفسه» (CV, 91). هذا هو المبدأ الذي يساعد الظاهراتية الجذرية الخاصة بالحياة على فكّ ألغاز إحدى أكثر الآيات إثارةً للّبس في تمهيد إنجيل يوحنا: «أما الذين قبلوه، المؤمنون باسمِهِ، فأعطاهُم سلطانًا أن يصيروا أبناءَ اللهِ، وهم الذين وُلِدوا لا مِن دَمٍ ولا من رغبةِ جَسَدٍ، بل من اللهِ» (Jn 1, 12-13).

ويقدّم تأويل هذه الآية، الذي يجعل الإنسان «**ابن الله**»، أي ابن **الحياة** المطلقة، إجابة مبتكرة عن السؤال الكانطي: «ما الإنسان؟». ويتبلور هذا التأويل على مرحلتين تُحدثان انقلابًا حقيقيًا على الإطار المعتاد للأنثروبولوجيا، سواء أكانت فلسفية أم علمية.

1. إذ يركّز هنري في البداية على تسمية «ابن الله»، التي لا يعني بها عنوانًا كريستولوجيًا [أي مقترنًا بحقيقة المسيح]، بقدر ما يعني بها الإحالة على الكينونة الحقيقية للإنسان. إذ لا يملك الإنسان الحظوظ الوافرة لفهم ماهيته الحقيقية من خلال مقارنة ذاته بالحيوان ومن خلال تعريف نفسه بعبارة «الحيوان العاقل». ولا يملك تلك الحظوظ أيضًا بفضل فهم ذاته بصفته **كائنًا ـ هنا** *Dasein*، أي بصفته الكائن الذي يمثّل فيه القلق souci الكينونة الرئيسة. فلن يتوصل إلى ذلك إلّا «انطلاقًا من **الحياة** نفسها وانطلاقًا من **الحقيقة** الخاصة بها» (CV, 124).

ويظلّ هذا الفهم الذاتي مشروطًا بشرط واحد: إذ «يجب أن نفهم الإنسان انطلاقًا من المسيح، ولا سبيل إلى ذلك بطريقة أخرى». ويتطلّب فهم الإنسان انطلاقًا من المسيح المفهوم انطلاقًا من الله قبول الحدس الموجّه للظاهراتية الجذرية الخاصة بالحياة التي يدعو إليها هنري: إذ إن «**للحياة المعنى نفسه عند الله والمسيح والإنسان**» (CV, 128). على هذا النحو كذلك يقترح تأويل قول سفر التكوين، الذي يفيد أن الله قد خلق الرجل والمرأة «على صورته ومثاله» (Gn 1, 27)، وهو القول الذي يمثّل منطلق أغلب المذاهب الأنثروبولوجيَّة اللاهوتية.

فما يحدِّد جوهر الإنسان هو أنه يفهم نفسه بصفته «**الذات عينها**» *ipséité*. والحال أن هذه الذات عينها، عند هنري، التي تجعلها ذاتًا حيّة، تجد مصدرها في **الحياة** المطلقة. و«**لا يحدث انطباع ـ ذاتي للذات عينها إلا بقدر ما يحدث انطباع ـ ذاتي للحياة المطلقة بداخل الذات عينها**» (CV, 136): ويفصح هذا القول الغريب عن خصوصية إسهام هنري في جوقة «مذاهب هيرمينوطيقية الذات عينها» التي نراها تتناسل أمام أنظارنا.

2. وإذا شئنا تجنب إغراء مذهب اسبينوزا، الذي هدفه تحويل الأحياء إلى مجرّد صفات للحياة الوحيدة المطلقة في الله، فلا بد من توضيح أن الإنسان لا

يسعه أن يصبح «ابن الله» إلا بشرط أن يفهم نفسه بصفته «الابن داخل الابن». هذا هو التحديد الثاني الحاسم في المذهب الأنثروبولوجي لدى هنري: «لا يصل الإنسان في شرطه الوجودي المتعلّق بأناه المتعالية الحيّة إلّا بقدر ما تُوَلِّدُ ابن هذه الحياة، في أثناء تولّدها ـ الذاتي ذاته بذاته، بداخلها الذات عينها l'Ipséité الأصلية للحي الأول» (CV, 142).

وهذه الأطروحة صدى لبعض النصوص المشهورة المتضمنة في الرسالة إلى مؤمني روما (Rm 8, 14-17). ويرى هنري، خلافًا لَما كان يعتقده نيتشه، أن بولس ليس هو من ابتكر المسيحية، بل هو المؤوّل الذي كان تأويله مُطابقًا لِطبيعتها (CV, 144). وتُضاف هذه الإشادة بفكر بولس إلى العدد الهائل من المقالات الفلسفية المخصّصة لرسول الأمم[79]. ولم يمنع ذلك هنري من تأكيد التفريق بين الحضور الإجرائي لهذا الموضوع في الصلوات والابتهالات، وحضورها المحوري في متن يوحنا. فيوحنا ليس مؤوِّلًا فحسبُ، بالقياس إلى بولس؛ بل هو الناطق الرسمي باسم المسيح نفسه ولسان حاله، المسيح الذي هو الكلمة وينبوع الحياة. ويتحوّل الثاوي في ظلّ اقتضاء ضمني وتداخل لدى بولس إلى تضمن صارم لدى يوحنّا. ويوضح الكاتب كذلك على نحوٍ أعمق صلة الابن بالأبناء، بعد أن سار بعيدًا في تعقب فهم صلة الأب بالابن.

وهذا ما يوضحه هنري في قراءته المؤولة للصورة المجازية المتصلة بالراعي الصالح اعتمادًا على الأمثال، وهي القراءة التي لن يدور بخلد أوريجينس (Origène) أن يتنكّر لها. فعندما ينادي هذا الراعي الشاة في كلّ مرة باسمها، يُظهِرُ ذلك أنه يعرف ذاتها العينية الخاصة بها. ويكشف فيلسوف الظاهراتية عن «علاقة خارج العالم وغير زمنية بين الحياة الظاهراتية المطلقة والذات الأصلية

---

(79) Stanislas BRETON, *Saint Paul,* Paris, PUF, 1988; Alain BADIOU, *Saint Paul, la fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1998; Giorgio AGAMBEN, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'épître aux Romains*, Paris, Rivages, 2000 (traduit de l'italien, 2000); Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998; Jacob TAUBES, *La Théologie politique de Paul, Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud*, Paris, Éd. du Seuil, 1999 (traduit de l'allemand: Munich 1993); J. C. BEKER, *Der Sieg Gottes. Eine Untersuchung zur Struktur des paulinischen Denkers*, Stuttgart, Kath Bibelwerk, 1988; A. J. MALHERBE, *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis, Fortress Press, 1989.

عينها» (CV, 145)، خلف هذه الصورة المجازية «الرعوية» التي استثمرها فنّ الأيقونات المسيحي.

ويفصح المرعى الذي ترعى فيه الشياه عن واقع أن «كلّ أنا يعود إلى ذاته ينمو بذاته وينتفخ بمحتواه الذاتي» (CV, 147)، بما يعني أن الذات عينها ipséité التي يجعلها المسيح ممكنة ذات متجسِّدة. إن القطيع الذي كان المسيح راعيه (وهو راعي الحياة، وليس مجرّد «راعي الوجود» بالمعنى الذي يذهب هايدغر إليه) ليس مجرد كتلة سلبية الإرادة تلاحقها المخاوف أنفسها ووكذلك مشاعر الاشياء، خلافًا لِما كان يشتبه على نيتشه. فما دامَ المسيح حامي حمى الذات عينها، فهو كذلك أفضل ضامن للغيرية الحقة، لأنّه هو وحده من يفتح الطريق أمام مجموع الأنوات المتعالية. إذ «يتعذّر الوصول إلى شخص ما أو الاقتراب منه، إلّا من طريق المسيح» (CV, 148).

وما يُعَدُّ عند مفسِّر النصوص تفسيرًا تاريخيًّا ـ نقديًّا تأويلًا «مجازيًّا» «allégorique»، يُعَدُّ تعبيرًا عن «أعلى درجات الواقعية الظاهراتية». فالذي يراهُ هو أنّه «لا توجد استعارة داخل المسيحية، ولا وجود لشيء يشبه افتراض 'كما لو أن'». والمتخيّل، أي تلك الآلة الضخمة المتكفّلة بصناعة الرموز، علامة على مرض التمثّل، وهو مرض مَرَدُّهُ إلى أن الحياة تنقلب على نفسها وتتنكّر لذاتها. فعلينا، عند هنري دائمًا، تأويل أقوال يوحنا بمعناها الحرفي، بصفتها «قضايا ظاهراتية ذات صلاحية قطعية» validité apodictique (CV, 148).

وهذه القضايا هي التي تمكّن من تأسيس فكر عن الفرد لا يغرق في أوحال الفردانية ومن تصوّر «حياة تحوّلت إلى الذات عينها من الأصل» (CV, 158). فبأيّ معنى تشكّل هذه الذات عينها الحية «أنا» و«ego»؟ بهذا السؤال، الذي علينا إدراك مدى أهميته، يختتم هنري المسار الأنثروبولوجي الذي ينجزه في إطار التأويل الذي يقدّمه للمسيحية. والوجه الأصيل هو وجه الأنا الحيّ، الذي يعلم أنه ليس سيد نفسه ولا مالك زمامها. ومن يقول «إنني، أنا» «moi, je»، يعني الاعتراف بأن «**أناه الذاتية لا تنبثق منه، ولكنه هو الذي ينبثق منها**» (CV, 171)؛ في حين يعيش الوجه «غير الأصيل» من الوهم المتعالي المؤسّس للأنا، وهو «**وهم يجعل الأنا يَعُدُّ نفسه مؤسّس وجوده**» (CV, 177).

ولا يعدو قلق souci هايدغر أن يكون اسمًا جديدًا، بل أكثر الأسماء المعبرة خفيةً عن الأنانية المتعالية. ولأنّ ما يميّز خصوصية المسيحية هو «السجال المندفع» (CV, 182) الذي توجّهه ضد القلق souci بكلّ أشكاله، نجدها تخلق «علاقة إقصاء متبادلة» بين تصوّرين غير منسجمين لِلذّات عينها»: «**صلة الأنا بالذات عينها داخل القلق بشأن الذات عينها**» و«**صلة الأنا بالذات عينها داخل الحياة**» (CV, 181). وبعدما جعل هايدغر القلق souci المحدّد النهائي للكائن-هنا الإنساني، كرَّس نسيانًا أخطر من كلّ ما قد نتصوّره، في اللحظة التي أراد فيها تجاوز عقبة نسيان الوجود: «نسيان الإنسان لشرط وجوده بما هو ابن» (CV, 185)، باختصار، نسيان الحياة لمصلحة الوجود.

فكيف يمكن لنسيانٍ له هذا الشأن أن يصبح ممكنًا؟ لا تختلف إجابة هنري في هذه النقطة في جوهرها عن إجابة هايدغر، بالرَّغْم من أنها تقوم على معادلة أخرى. إذ يوجد مصدر النسيان في **الحياة** نفسها، وليس هو مجرّد حدث عارض في الطريق: «لأنّ **الحياة** لا تنفصل عن الذات عينها، ولأنّها لا توجد لنفسها مسافة على بعد الذات عينها، تصبح عاجزة عن التفكير في الذات عينها، وتصبح عاجزة، مثلًا، عن تذكر ذاتها. **الحياة** نسيان ذاتها، بالمعنى الجذري للكلمة» (CV, 186). ويثبت هنري راهنية ظاهراتية جديدة لموضوع إيكهارت المتعلّق بميلاد **الكلمة** في النفس البشرية، من خلال استنفار ظاهراتية جذرية للحياة. إذ تحيا المسيحية عنده كذلك من الحياة الأبدية، وهي الحياة الواقعية الوحيدة.

النشأة الجديدة للحياة: الخلاص المسيحي.

ما يضادّ نسيان الحياة هو الخلاص الذي يعرفه المسيح نفسه في محاورته لنيقوديموس: «الحق الحق أقول لك: ليس أحدٌ يقدر أن يعاين **ملكوت الله** ما لم يولد من فوق» (Jn 3, 3). ويرى هنري أنّ هذا القول يدعو كُلًّا منا إلى «**العثور على الحياة المطلقة في حياته الخاصة به**»، وهو ما لا يمكن أن يحدث إلّا «**في الحياة نفسها وفي الحقيقة تُطلَقُ عليها**» (CV, 193). وليست هذه النشأة الجديدة مسألة اكتساب وعي سيكولوجي ولا هي مسألة علم أو معرفة، ولا هي متيسّرة أمام «الخلاص بوساطة المعرفة»، وهو ما كان الغنوصيون يَصْبون إليه. لقد ضلّ القديس أنسِلم نفسه طريقه كلّيًا، عندما وجد تعريفًا لله بصفته:

لا يمكنني أن أفكر فيمن هو أكبر منه «*Id quo majus cogitare nequit*» لأنّه قد أفسد «العلاقة الانفعالية pathétique التي يقيمها الحيّ بالحياة المطلقة، وهي العلاقة المتحقّقة داخل الحياة» (CV, 194). ولا يستهدف هذا النقد الدليل «الأنطولوجي» المزعوم لدى أنسِلم فقط؛ بل يَصْدُقُ، فضلًا عن ذلك، شيئًا فشيئًا على كلّ الأدلة على وجود الله التي لا تعدو أن تكون محاولات مضلّلة للتهرّب من التجلّي ـ الذاتي للحياة الذي يشكّل ماهية الله.

وبإزاء ذلك، عندما نرجع مصطلح *via* الذي يستثمره توما الأكويني إلى الثلاثية المسيحية ternaire christique المذكورة آنفًا، لا يوجد دليل على وجود الله أفضل من الشهادة على أن الحياة المطلقة تعود إلى نفسها في شخص الابن، «الحياة المطلقة التي تتقدّم بذاتها داخل الحياة، وهي الحياة الوحيدة الممكنة، والوحيدة القادرة على التقدّم بذاتها داخل الحياة، وقادرة بحكم ذلك على الحياة ـ حياة الله» (CV, 203). وقد أثّرت إدانة الأدلة على وجود الله في اللاهوت العقلاني إجمالًا. وما دمنا لم نتوصّل بعد إلى إظهار أن الصفات الإلهية ليست سوى كونها تمثّل وجوهًا مختلفة للحياة المطلقة الوحيدة الواحدة، وجب رفض اللاهوت الطبيعي، بالنظر إلى الحقيقة الوحيدة التي تقدّم الخلاص: «فما دامت الإشكالية المسيحية المتعلّقة بالخلاص غريبة عن العالم، فهي لا تتبلور خارج حقل الحياة» (CV, 208).

والنتيجة الثانية هي أن خشية الموت تفقد شوكتها السامة، وهي نتيجة لا تقلّ إثارة للحيرة، حينما تفيد أن منظور «ظاهراتية الولادة» يُظهِرُ «بطريقة قطعية أن كلّ حيّ ابنٌ للحياة الحقيقية والمطلقة والأبدية، وابنها وحدها فقط» (CV, 205). أمّا عالم الأحياء، الذي تحرّكه تيارات محمومة أكثر فأكثر، فهو عالم الأموات الأحياء، وما لبث البشر يرفضون «الميلاد مرّةً أخرى لهذه الحياة الوحيدة والمطلقة التي لا تعرف الموت، بحكم أنها تنطبع ذاتيًّا وتمنح نفسها بنفسها» (CV, 206).

طريق الخلاص وأعمال الرحمة: عبقرية الأخلاق المسيحية.

يقتضي «الميلاد مرّةً أخرى من أعلى» تغييرًا جذريًّا في السلوك البشري، وهو ما لا يكفّ يسوع حسب رؤية يوحنا عن التذكير به، وترجع «عبقرية المسيحية» التي يتحدّث عنها شاتوبريان (Chateaubriand) إلى العلاقة بين الحياة المطلقة والحيّ

الأول وبين كلّ من يَعُدُّونَ أنفسهم أبناء الحياة بداخله. لذلك، ينبغي لعلاقتهم أن تحمل ثمارها في حقل السلوك. وعلى ظاهراتية جذرية للحياة عدم إهمال أشكال التعبير النموذجيَّة عن الأخلاق المسيحية، إذ إنّ هذه الأخلاق «تحقّق النتائج الظاهراتية والأنطولوجيَّة الحاسمة التي تشكّل نواة المسيحية».

و«تحقيق الحقيقة» هو تحقيق ما تقدر الحياة الحقة الوحيدة عليه: هو أن تجعلنا أكثر حياة. هذا هو الحدس الذي نجد رسمه البياني في الرسالة الأولى ليوحنا، التي توجّه القراءة التي يقترحها هنري للأخلاق المسيحية. ويفكّ هنري أسرارها في ضوء «فلسفة غير مسبوقة لِلفِعل» (CV, 217) وهي فلسفة وضع أُسُسَها في تأويله لفكر كارل ماركس. فهو يطالبنا «بترسيخ الفعل داخل الحياة» (CV, 219) من خلال تعرُّف التعبير الملازم لظهور الحياة ذاتها فيها، في مواجهة كلّ أشكال الذرائعية والوظيفية والمنفعية.

ويلتقي هذا الدفاعُ المستميت عن الأعمال إدانةَ بولس للشرعَويَّة légalisme القاتلة. والشريعة عاجزة مرتين: مرة لأنها «لا تملك مستقره في الحياة»؛ وأُخرى لأنها «غريبة عن الحياة المطلقة التي تولد كائنًا حيًّا كلّ مرة من خلال تحويله إلى ابن» (CV, 224). ويرى هنري أن الإنجيل يميط اللثام عن سلوك «لم يعد يُراعي الشريعة ويُغفلها ببساطة» (CV, 227) باسم الوصية الوحيدة التي تنبثق منها سائر الوصايا الأخرى: «الحبّ غير المحدود لذات الحياة عينها»(*) (CV, 238).

الحياة المطلقة والتجسُّد Incarnation.

نجد الإجابة عن جملة من الاعتراضات التي وجّهت إلى فلسفة المسيحية هذه، والتي بُرهِنَ عليها من المنظور الظاهراتي *more phaenomenologico*

(*) يثير الكاتب قضية سجالية وشائكة كانت حاضرة دائمًا عندَ الفلاسفة ورجال الدِّين بالغرب المسيحي، وهي مسألة التفريق بين ديانة تقوم على مبدإ التحريم وطاعة الله وتطبيق الوصايا الإلهية، كما كان عليه الأمر في اليهودية، وديانة أحلّت كل ما حرّم على الناس من قبل واستبدلت بمفهوم الطاعة والتشريع العلاقةَ الوجدانية، كما فعلت المسيحية. ونستطيع قراءة الكتابات الفلسفية التي خلّفها الفلاسفة، مثل كانط وهيغل في الدِّين، من زاوية التعارض بين هذين التصوّرين للدِّين. [المترجم]

demonstrata، في الأطروحات الموجودة في كتاب **التجسّد** *Incarnation* الذي يندرج في الخط المباشر الذي سار فيه كتاب **أنا الحقيقة** *C'est moi la Vérité*. إذ تسمح «الظاهراتية المادية» التي تذهب إلى أن «الانطباع-الذاتي»، الذي هو نقيضُ القصديَّة، هو المصدر الأصلي لكلّ خاصّة ظاهرية، بتوضيح معنى التجسُّد، عندَ هنري. إذ كان التجسُّد يمثّل لعدد لا يستهان به من الفلاسفة فضيحة حقيقية أمام العقل، وهي يُعارِضُ مُعارَضةً مباشرةً الفكرة التي كانوا يكوّنونها عن الله والألوهية.

وتضيف محاولة «الحصول على حقيقة المسيحية من خلال تأكيدها المحيّر للأذهان، وهو المتعلّق بفكرة التجسُّد» (I, 16) لبنة جديدة مهمّة إلى مبنى فلسفة الدِّين المستوحاة من الظاهراتية، بالقدر الذي تسمح فيه بتقويم الخطوات الماضية منذ زمن الخطاطة الأوّلية «لظاهراتية الجسد» المستوحاة مباشرة من مين البيراني (Maine de Biran).

وتظلّ خلفية التأويل نفسها بلا تغيير: إذ يتعلّق الأمر لدينا دائمًا بظاهراتية جذرية للحياة. ولكن الخلفية النصية التي يستند إليها هنري ازدادت اتساعًا على نحوٍ مثيرٍ للاهتمام. فإذا كان الكتاب الأول يرجع خصوصًا إلى نصوص العهد الجديد، فإنّ هنري الآن يُجازفُ بقراءة ظاهراتية لبعض آباء الكنيسة، مثل إيريناوس دو ليون (Irénée de Lyon) وطَرطِليانُس (Tertullien) خصوصًا.

من حيث المبدأ، لا توجد غير هرطقة خطيرة بالفعل: «كلّ من ينكر الحقيقة، أي كلّ من ينكر واقع التجسُّد، هو يتخفّى وراء أقنعة مختلفة ويشيد صروحًا كاذبة لا أصل لها» (I, 17). وتفترض هذه الحقيقة المركزية في العقيدة المسيحية تعريفًا للإنسان يجعلنا نُواجِهُ تعريف أرسطو: **الحيوان الناطق** *zoon logon echôn*: «الإنسان بما هو بدن» (I, 18). ويودّ هنري إثارة سؤال فلسفي وظاهراتي: «**هل يمكن وجود شخص مثل المسيح، وهل يمكن، في الأقل، تصوّر التحوّل - الإنساني لله بما هو تحوّل الكلمة إلى بدن؟** بصرف النظر عن الرهانات اللاهوتية المتعلقة بسؤال: **لماذا تأنس بالله؟** «*Cur Deus homo?*» (I, 23). هذه المساءلة هي التي تُدرِج هذه التأملات في الخط الطويل للدراسات الفلسفية الخاصة بالمسيح، والتي دَرَسَها كزافييه تيليت (Xavier Tilliette).

والذي يَقِفُنا عليه منظور يوحنا هو أنّ **تجسُّد الكلمة** هو في الوقت نفسه الوحي بها. وعليه، يقتضي التفكير الفلسفي في معنى التجسُّد إعمال الفكر في

شروط إمكان الوحي»: **فما الصورة التي على البدن أن يتخذها حتى يصبح في ذاته ومن خلال ذاته وحيًا؟ وما الذي يجب أن يكون عليه الوحي، حتى يتحقّق في صورة بدن، من أجل أن يحقّق رسالة الوحي داخل البدن ومن خلال البدن؟**» (I, 24). ويكتشف هنري مجموعة من القوانين الأساسية لكلّ حياة، عندما يهتدي «بالمعقولية الأصلية لدى يوحنا» (I, 29)، ابتداء من الأطروحة التي تفيد أن «لا حياة ممكنة ما لم تحمل في ذاتها أنا عينية حية تستشعر فيها ذاتها وتتحوّل إلى حياة» (I, 30).

قلب الظاهراتية التاريخية على رأسها: «ثورة كوبرنيكية جديدة».

لن أُطيلَ الوقوفَ عند التأملات التمهيدية الطويلة التي يخصّصها هنري لضرورة إحداث انقلاب على الظاهراتية التاريخية، وهو انقلاب مطلوب لكلّ من يشاء مقاربة ظاهراتية البدن بعد أن شمّر عن سواعده، إن جاز هذا التعبير. ومن أجل دراسة هذا الجزء من الكتاب، أُحيل على الدِّراسة التي خصّصتها له(80). ويظلّ هنري واعيًا تمامًا لألوان سوء التفاهم المترتّبة على كون جملة من «الكلمات المفتاحيَّة في الظاهراتية، وفي تشكّل نسبة كبيرة منها، هي الكلمات المفتاحيَّة في الدِّين كذلك ـ أو في علم اللاهوت» (I, 37). ولذلك، كانت المهمة الأولى التي ينهض لها فيلسوف الظاهراتية هي توضيح الافتراضات الضمنية لخطابه الذاتي، وهي المهمة التي تهرَّبت منها كلّ مذاهب «الظاهراتية التاريخية، على ما يراهُ هنري» (كمذاهب هوسرل وهايدغر وميرلو بونتي).

لكن ما السبب الذي جعل الظهور، بما هو ظهور، لم يحظَ «بإمكان سبر أغواره إلى أبعد الحدود» (I, 46)؟ والظاهراتية التي تركّز كلّيًّا على القصدية عاجزة عن إدراك «المادة الأوّليَّة» الظاهراتية، وعن إدراك «البدن الملتهب» الذي «يلمع ويحترق» (I, 47) داخل كلّ ظهور. ويبلغ الإغفال مداه حينما يصبح ظهور العالم معيار أيّ ظهور بصورة عمومًا، كما هو الحال مع هايدغر. ولا يكف

(80) «Le 'monde à l'envers'. Quel renversement de quelle phénoménologie?». *Tranversalités, revue de l'Institut catholique de Paris*, nº81 (janvier-mars 2002), p.5-28.

هنري عن تحذيرنا من إغراء هايدغر، من خلال تأكيد أننا لا نستطيع إقامة ظاهراتية البدن إلّا على أنقاض ظاهراتية ظهور العالم.

وتعيد الظاهراتية المادية اكتشاف «الانطباعية الأولى» للحياة، من خلال الانقلاب على أولوية القصدية لمصلحة الانطباع، وهو وحده القادر على «تحصيل الانطباع» نفسه (I, 74). وهذا ما جعل الطريق معبّدة أمام ظاهراتية أصيلة للحياة يُعَدُّ البدن حجر الزاوية فيها. وينطبق إعلان المسيح: «أنا لست من هذا العالم»، عندَ هنري، على أبسط انطباعاتنا: «الانطباع الأكثر فقرًا، بشرط أن يكون انطباعًا، ولو كنّا لا نُوليه أهمية تذكر، والرغبة الخافتة إلى أبعد الحدود، والخوف الأول، والجوع كما العطش في التعبير الساذج عنهما، والمتع البسيطة كما المعاناة غير المحتملة، **كلّ واحدة من واجهات حياتنا التي هي أكثر اعتيادية، تستطيع المطالبة بها بصفتها التعريف الذي ينطبق على كينونته»** (I, 81).

ويؤكّد التحليل الظاهراتي للمعاناة، بعد أن تخلّى عنها تخلّيًا لا رجعة فيه لتواجه مصيرها، أن ظاهراتية الحياة تُفضي بالضرورة إلى ظاهراتية البدن. فما يصدق على المعاناة، التي لا تمتلك «أبوابًا ولا نوافذ، ولا فضاء خارجًا عنها أو بداخلها يُتيح فرارها» (I, 85)، يصدق كذلك على كلّ ظواهر الحياة الأخرى: يتعلّق الأمر هنا بسلبية أكثر تجذّرًا من تلك التي يرمز هوسرل إليها باسم «التركيب السلبي غير الإرادي»(*). وهي تميّز من البداية «مجيء الحياة إلى ذاتها»، وهي ليست سوى هذا الذي يستشعر نفسه دون أن يختلف عن ذاته، بحيث إنّ هذا الاختبار اختبار للذات عينها وليس اختبارًا لشيء آخر، وانكشاف ـ ذاتي بالمعنى الجذري للكلمة» (I, 89).

(*) يتعلّق الأمر بالنصوص التي صدرت سنة 1966 والتي تُظهِرُ أن القصدية لا تعمل دائمًا بطريقة واعية، بل قد تعمل بطريقة سلبية أو متعالية على الشعور بشأن معطيات الهبة الذاتية. راجع: Edmund HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*, Band XI, Margot Fleischer (Hsg.), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966. [المترجم]

البدن بما هو ظاهرة ـ أصلية.

تدور المرحلة الثانية، التي عمدت إلى إعداد تأويل ظاهراتي للتجسّد، حول ظاهرة البدن، أو حول ما يدعوه مارك ريشير (Marc Richir) «العيش الحالّ في البدن» «vivre incarné»[81]. إذ تقيم أطروحة «أسبقية الحياة على الفكر» (I, 136) حوارًا عميقًا مع تقليد الاتجاه الحسي الذي جسّده كلٌّ من كوندياك (Condillac) ومين البيراني (Maine de Biran)، ومع تقليد الاتجاه التصوّري الذي جسّده كلٌّ من غاليلي وديكارت، دون إغفال «التأمل الديكارتي» الخامس لهوسرل وخلع الطابع المطلق على المحسوس في مفهوم ميرلو-بونتي لِـ «بدن العالم». هذا ما يجعلنا نقول إننا أمام «مُشكِلاتٍ عسيرة يجب الانتباه إلى كلّ واحد منها بدقّةٍ ومعالجة كُلٍّ على تقديره» (I, 159).

وتتبدّى الصعوبة المركزية في «اللبس الكامل الذي يُعانيهِ مفهوم الحساسية نفسه» (I, 163)، وهو ما يرمز في الوقت نفسه إلى الحساسية وإلى **فعل الإحساس**، أي إلى ما يجعل الإحساس ممكنًا. وإذا كان ميرلو-بونتي يحظى بشرف الانتباه إلى أهمية صلة «اللّامس بما يلمسه»، فإنّا نجد هنري يؤاخذه بإرادة خلع خاصّية لا تتعلّق إلّا بالجسد الذاتي ولا نجد لها حضورًا في أيّ مكان آخر، على العالم كلّه (I, 167). وتمثّل العلاقة المتبادلة، جيئة وذهابًا، بين اللّامس وما يلمسه، طريقة أخرى لإخضاع الحياة لظهور العالم. وعندما يعلن كيرلُس الإسكندري (Cyrille d'Alexandrie) «أن الله هو وحده من يستحق أن يقال عنه إنه **حياة** على نحوٍ طبيعيّ»، يزوّد هنري بجسر العبور إلى ظاهراتية البدن، وهي ظاهراتية لا تدين اليوم بالشيء الكثير للعقل اليوناني، الذي يظل مسلوب الإرادة أمام العالم: «لا حيّ بلا حياة، ولكن كذلك لا حياة بلا **الإمكان ـ الأصلي لتجلّيها ـ الأصلي**» (I, 175).

أصبحت الكلمة بدناً: المعنى الظاهراتي للتجسّد.

كانت الإشادة بآباء الكنيسة، وهي ما يشهد على ظهورهم المثير للاهتمام على مسرح ظاهراتية البدن، كافية وحدها للكشف عن المبادئ الهيرمينوطقية التي توجّه تأويل الحلول الذي يبلوره هنري في القسم الثالث من

(81) Marc RICHIR, *Le Corps. Essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1993.

كتابه: فهم «**يستشعرون أنفسهم ظاهراتيًا بما هم أحياء، ويستشعرون على نحوٍ سلبيٍّ حياتهم الذاتية بما هي حياة أنتهم بلا عون منهم ولا مباركة مسبقة، وهي حياة لم تكن حياتهم، لكنها تحوّلت مع ذلك إلى حياتهم. هي حياة يعانون بداخلها، ويستمدّون منها سعادةَ حياةٍ متسعةً سعة السماء. لقد استشعر هؤلاء الآباء أن الحياة كانت تحبهم بالضرورة، من خلال إهداء هؤلاء الآباء لذواتهم في هذه الحياة ومن خلال محبتهم لأنفسهم في صلبها، كما استشعر الآباء أن حبها اتخذ الصورة الآتية: إهداؤهم لذواتهم في ثمالة نشوتها الذاتية، والتعريف بذاتها لديهم ـ لدى أولئك الذين كانوا يستشعرون أنفسهم في ثمالة نشوتها هي**» (I, 175-176).

وتُمِدُّنا الطريقة التي يصف بها هنري «**الكوجيتو المسيحي**» لدى إريني (I, 189) بفكرة أوّلية عن «**تأويل البدن بصفته ما يحمل في ذاته، لا محالة، معقولية ـ أصلية، أي معقولية الحياة التي تُوهَبُ فيها لذاتها والتي تحوّلت بداخلها إلى جوارح**» (I, 193). ويدور تأويله للتجسُّد حول ثلاث قضايا حاسمة كذلك عندَ عالِم اللاهوت وفيلسوف الدِّين: **الإمكان الأصلي للخطيئة**، وطبيعة **المسيح** التي نفهمها بالرجوع إلى مفهوم **التجسُّد**، وخصوصية **الخلاص المسيحي**.

1. وزاوية مواجهة السؤال الأول هو تساؤل عن منزلة «أستطيع» في صلب ظاهراتية التجسُّد. فإذا كان ريكور يجعل «الذات المؤهّلة» «sujet capable» المتلّقي الأول للدِّين، كما بيّنت في موضع آخر[82]، فهل تظهر الذات التي تعرّضت للحلول في صورة ذات «مؤهّلة» أو «غير مؤهّلة»، وغير مؤهّلة لممارسة الحياة التي تلقّتها، وعاجزة عن استثمار قدرات بدنه؟

وتُظهِرُ إجابات هنري أن دروس مين البيراني، وهو «أمير الفكر»، لم تجد آذانًا صُمًّا. إذ تمكّننا ظاهراتية البدن من نقد جذري لأوهام السلطة، (بل تطالبنا بذلك)، وهو النقد الجذري الذي تشهد عليه مقولة لاكان (Lacan): «**المجنون الذي يَعُدُّ نفسه ملكًا مجنون؛ والملك الذي يَعُدُّ نفسه ملكًا ليس أقل جنونًا**» (I, 249). لكن ذلك لا يعني بالضرورة أننا نظلّ مكتوفي الأيدي تمامًا. صحيح أن

(82) Paul RICOEUR: *L'itinéraire du sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, p.397-434.

«كلّ سلطة تحمل في جوفها وصمة العجز الجذري» (I, 248)، لكن هذا لا يعني سوى أنه «يتعذّر أصلًا على الحيّ الانفصال عن الحياة» (I, 252). فما يؤسّس الحرية الفعلية هو «العلاقة الملتبسة بين العجز والقوة»، بدلًا من أن تدمرها، وهي التي يدعوها هنري «الحرية بالمعنى الظاهراتي»: «**إحساس الذات عينها بقدرة الذات نفسها على إطلاق عنان القدرات المنتمية إلى بدنها، واحدة بعدَ أُخرى**» (I, 262). والمهمّة الرئيسة المنوطة بالحرّيَّة، التي نَعُدُّها ممارسة لقدرة «أستطيع»، وهي استطاعة تلتقي في جوهرها الذاتَ عينها الحسّية والحيّة، هي أن تتحقّق داخل انفعال الممارسة اليومية.

وتلازم كلّ ممارسة للسلطة وجود شعور بالكآبة angoisse. ويقترح هنري لَهُ تحليلًا مطوّلًا وأقرب إلى كيركيغارد منه إلى هايدغر. يتعلّق الأمر بتكرار فقرة كيركيغارد (وهو بالأحرى قفزة) من البراءة إلى الخطيئة. وبالرَّغْم من أن البدن مسكون بكآبة سرّية، فإن «كلّ بدن بريء» (I, 275). ويشهد القلق على أن الإنسان، بما هو الذات عينها الحيّة، عاجز عن التخلي عن عبء ذاته، بدلًا من أن تشهد على الغربة المحيّرة للوجود - إلى - العالم الذي يتمثّل في **الكائن - هنا** (التي يلح هايدغر عليها).

ويطوّر هنري في هذا السياق تأويله للصِّلة بين القلق والجنس، وهي الصِّلة التي لا تؤدّي دورًا في تحليل هايدغر. ويمثّل الجنس في الوقت نفسه تحديدًا موضوعيًا للجسم المنتمي إلى العالم (الذي نستطيع اختزاله في هذا البعد الوحيد) وبعدًا مؤسّسًا للبدن. فهل سيُمِدُّنا تحليل أكثر دقة للرغبة الجنسية بما يدعوه هنري، بعدَ كيركيغارد، «قفزة داخل الخطيئة»؟ وهذا ما توحي به، في الظاهر، الطريقة التي يصف بها هنري - وهي طريقة يجوز لنا تقريبها من طريقة أوغسطين بدرجةٍ كبيرةٍ - سقوط الحساسية في براثن النزوات الحسّية.

ويؤكّد هنري شيئين متناقضين في الظاهر، وإن ظلّت ظاهراتية الحياة تَعُدُّهما غير منفصلين، من خلال التصريح بأن «الرغبة ليست ممكنة إلّا داخل القلق» (I, 290): إذ تنتزعنا الرغبة من منظورية الظهور في العالم، ويفصح بهذا المعنى عن «روحانيتنا»؛ ويمدّ جذوره في الوقت نفسه داخل «بدن لا ينفكّ ينطبع بذاته داخل انفعاله الليلي» (I, 286)، أي إنّه لا وجود لرغبة إلّا إذا كانت رغبة «شهوانية».

والخطيئة الأصلية «حالة جزئية في العلاقة العامة مطلقًا والجوهرية التي تربط من حيث مبدأ الانفعالية affectivité والفعل (I, 291). وتتحكّم هذه الأطروحة في الصفحات الرائعة التي يخصّصها هنري للعلاقة الجنسية ولصورها الشاذة التي يكشف فيها عن المظاهر الحديثة للعدمية. والمسألة الأساسية هي المتعلّقة بمعرفة مدى إفضاء الأطروحة التي تفيد أن «الجسد الواقعي والحيّ هو المؤهّل وحده لإظهار رغبة حقيقية وقلق حقيقي» (I, 310)، إلى نتيجة مفادُها أنّه لا يوجد خلاص ممكن خارج العلاقة الجنسية. ويختتم هنري تأمله الطويل لِـ «ليل العاشقين» بالأطروحة التي تفيد أن «الرغبة الجنسية التي هدفُها الوصال مع الآخر في حياته نفسها تصطدم بإخفاقٍ لا يمكن تداركه»، على غرار لاكان الذي كان قد صرّح بأنه «لا توجد علاقة جنسية» (I, 298).

وهذا ما قد يزوّد بأسلحة جديدة كلّ من يشُمُّ لدى هنري روائح نتنة تطلقها الغنوصية. ومع ذلك، لا يعلن في أيّ موضع أنّ الحياة فاسدة، وهي الحياة التي يمثّل الجنس مظهرًا أساسيًا فيها. بل يعلن بعكس من ذلك الموقف المضاد. فالحياة «طيبة»، أيًّا كانت وكان مظهرها، لأنّها «لا تحتمل سؤال لماذا»، وكذلك توصّل إلى ذلك كلٌّ من إيكهارت وأنجيلوس سيليسيوس (Angelus Silesius). ويعلن هنري، وقوله في ذلك صدى للتراث الصوفيّ، الذي يعقّب عليه بتعليق أعمق مما قدمه هايدغر في مبدأ السبب *Le Principe de raison* أنّه: «تختفي كلّ الخصائص السلبية التي يكتسيها الجسم البشري، في استسلامه للعالم وفي إسلام قياده وفي غياب أي مُسَوِّغٍ له، وفي غرابته، وفي وجوده العارض، وربما في قبحه أو ابتذاله، حالما يكشف هذا الجسد، الذي ينكشف من الداخل، عن نفسه بنفسه بصفته بدنًا حيًّا» (I, 322).

وهناك ما يغري بإضافة القول الآتي: يمتلك الجسد القدرة على الظهور في صورة «جسم مجيد». لكن ظاهراتية التجسُّد لدى هنري تصرف الذهن، ولو مؤقتًا، عن مسألة قيامة البدن. وللسبب نفسه، تصطدم ظاهراتية البدن، ولو تخلّصت من الضغوط التي يمارسها الظهور في العالم، بحدّها الذي لا سبيل إلى تجاوزه، عندما يتعلّق الأمر بمواجهة المسألة الحاسمة من الزاوية اللاهوتية، وهي مسألة كيفيّة إمكان أن تصبح محلّ الضياع ومحلّ الخلاص في الوقت نفسه (I, 238).

2. ويطرح هنري سؤاله الثاني الحاسم الذي ينقلنا من حكاية **سِفر التكوين** إلى **استهلال إنجيل يوحنا**: «في نهاية المطاف، ما معنى إمكان أن يشكّل البدن محل الضياع، أو محل الخلاص؟ (I, 318)، وذلك في ختام ما نستطيع أن ندعوه استنباطًا متعاليًا لمفهوم الخطيئة الأصلية، وهو يماثل في دسامته التأويل الذي يقترحه هيغل لها في كتابه في **فلسفة الدِّين** *Religionsphilosophie* ولا يقلّ عنه تعقيدًا. ويستتبع ذلك السؤال قرارًا منهجيًا جوهريًا، وهو سؤال يحمل أصداء بعض موضوعات كتاب **أنا هو الحقيقة** *C'est moi la Vérité* الذي علّقنا عليه آنفًا: فعلينا قراءة حكاية خلق العالم والإنسان بصفتها «أول عرض معروف لنظرية متعالية في الإنسان» (I, 324)، بدلًا من أن نُعدَّها أسطورة عن العالم، على غرار أساطير أخرى. إذ يستطيع كلّ كائن حيّ رؤية وجهه في صورة آدم التي ابتُكِرَتْ، بما هي صورة لله وشبه له. وسأضيف أنّ الجنة التي دُعي آدم إلى حراستها، وهي الجنة التي تنتصب فيها شجرة الحياة وشجرة معرفة الخير والشرّ، هي رمز عالم الأحياء، وهذا بالتحديد ما يسكت هنري عنه.

والنتيجة المترتّبة على هذا التأويل، الذي يبدو أنه يُعارِضُ معارَضةً مباشرةً أطروحة ليڤيناس التي مفادُها أن الخلق يساوي الانفصال، هي أن «الإنسان لم يُخلق يومًا ما، ولم يأتِ قطّ إلى العالم. بل جاء إلى داخل **الحياة**. وهذه هي نقطة شبهه بالله، المصنوع من المادة نفسها التي يتكوَّن **هو** منها، ومن المادة التي يتكوَّن منها كلّ حيّ وكلّ حياة» (I, 328). وتقرّر الطريقة التي تستبدل بمفهومِ الخلق مفهومَ التكوين، الكيفية التي يربط بها هنري «القضايا التعليمية في **استهلال إنجيل يوحنا**»: فَـ «عندما ستتجسَّد **الكلمة** لتتحوّل إلى بشر، لم تأتِ الكلمة إلى العالم، بل جاءت «**إلى ذويها**» من **خلال المجيء إلى البدن**» (I, 238). ويصبح التجسُّد السبيل الوحيد إلى الخلاص، لكلّ من يقبل استقباله، وهم يَعُدّونَ أنفسهم «**أبناء داخل الابن**». وهو وحده قادر على تحرير الإنسان من الخطيئة الأصلية، وهي في العمق خطيئة الوثنية القاضية بتعويض «العلاقة البدائية بالحياة بعلاقة بالصنم» (I, 330).

3. وتسمح هذه النظرة الملقاة على التجسُّد بوضع تجربة الغير (وهي تجربة أساسية في كلّ ظاهراتية، من هوسرل إلى ليڤيناس، مرورًا بشيلر وميرلو-بونتي)

مباشرة في صلب «العلاقة الجوّانية الظاهراتية المتبادلة» بين الكلمة وكل الأحياء داخل المسيح (I, 338). ولا يتعلّق الأمر بمجرّد إسقاط تصوّر بولس لِلجِسم العارف على كلّ صور الحياة الجماعية، بل يتعلّق بمسألة أن «الحياة هي الشيء المشترك داخل كلّ جماعة» (I, 348).

لذلك، تقدّم القراءة الظاهراتية للحلول إجابة عن السؤال المتعلّق بمعرفة كيفية إنشاء جماعة مونادولوجيَّة للكائنات من بدن. ولا يفي اللوغوس بالغرض، ولا كذلك التطلّع الذي يميّزه في اتجاه الكونية. والواقع، «أنّ المعاناة والغبطة والرغبة والحبّ تحمل في ذاتها، عند هنري، قوة جامعة تفوق بأقصى درجةِ القوة التي نخلعها على «العقل»، وهو ما لا يمتلك بالمعنى القوي للكلمة قوة جامعة، ما دمنا غير قادرين على أن نستنتج منه وجود فرد واحد، ولا وجود شيء نستطيع جمعه داخل «جماعة» (I, 348).

فهل يفرض ذلك علينا استنتاج أن «كلّ طائفة في ماهيتها طائفة دينية» وطائفة «غير مرئية في ماهيتها» (I, 249)؟ سيتساءل أيّ قارئ لحنّه أرندت (*Hanna Arendt*) عن مصير الجماعة السياسية بناء على هذا الافتراض وعن «الفضاء العمومي الخاص بالظهور»، وكذا عن «حبّ العالم» كما يأتي في تعريف الكاتب. ويُظهِرُ ذلك أن الأطروحة التي تفيد أن «الحياة المطلقة تكشف عن ذاتها في كلمتها بصفتها مدخلًا ظاهراتيًا إلى الأنا عينها الأخرى، كما أنها مدخل إلى ذاتي بالنسبة إليّ»، (I, 352) لا تلبث أن تثير عددًا من الأسئلة العسيرة التي يرجع إلى هنري فضلُ إجبارنا على مواجهتها مرّةً أخرى.

«بدننا هو الله في عمق ليلته»: (I, 373) هذا الإعلان، المذهل والموجَزُ في الوقت نفسه، يشقّ الطريق إلى ما يدعوه هنري، في آخر جملة من الكتاب، «العرفان ـ الأصلي» Archi-gnose. «هذه هي ثمالة الحياة دون حدود، وهذه هي المتعة ـ الأصلية بحبها الأبدي في كلمتها، وهي روحها التي تستحوذ علينا. وكلّ ما خُفِضَ يُرفَعُ. طوبى للذين يعانون، وربّما لا يمتلكون شيئًا إلّا بدنهم. والعرفان ـ الأصلي هو عرفان البسطاء» (I, 374).

أسئلة

ستقتصر الأسئلة النقدية التي سأوجّهها إلى الظاهراتية المادية لدى هنري هي أيضًا على المجال الإشكالي في فلسفة الدِّين:

1. وسأبدأ بملحوظةٍ أسلوبية تُعَدُّ أوَّل وهلةٍ مجرّد ملحوظةٍ شكلية. فالكتابات المتأخرة لهنري مرصّعة بصياغات فنية تعتمد أسلوب عكس الحدود chiasme، نحو: «**يصل الحيّ إلى الحياة** من خلال الاستناد إلى مجيء **الحياة إليه**» (CV, 73). فقد تثير هذه العبارات، عندَ بعض القرّاء المحترسين، الارتياب في أننا حالما نتحدّث عن «التجلّي ـ الذاتي» (CV, 73) وعن «الوصول الأبدي إلى الذات عينها» (CV, 74) للحياة، ترتعد فرائصنا أمام زلزال مذهل يجد مركزه على الدوام داخل تحصيل الحاصل نفسه: فَـ «لا حياة بلا حيّ. ولا حيّ بلا **حياة**» (CV, 80). بهذا المعنى، يقيم هنري صلة وثيقة بين «صور تحصيل الحاصل المؤسّسة للحياة» و«المخلّفات الحاسمة في المسيحية» (CV, 80). ويطيب لي التعبير عن هذه القاعدة الأساسية التي تقوم عليها الظاهراتية الجذرية للحياة من خلال محاكاة قول لبارميندس الحكيم: «**التفكير والحياة** يفضيان في النهاية إلى الشيء نفسه». فكيف السبيل إلى فهم عبارة «**ذات الشيء**»؟ هذا هو جوهر المشكلة!

2. ولن أُطيلَ الوقوفَ عند النقد اللاذع الذي نجدُهُ في مؤلفات هنري كلّها لهايدغر، ومنها كتاباهُ الأخيرانِ. إذ يرى هنري أن هايدغر يمثّل أحد الشهود البارزين الذين يرمزون إلى «إخفاقات الفكر الغربي في مسألة الحياة»، متهمًا إياه بـ «التآمر» الحقيقي عليها (CV, 64)، من أجل إبراز مسألة الكينونة وَحدَها. فما مدى وَجاهةَ هذا النقد، وما مدى حجبِهِ عنا نقاط تقارب لا يستهان بها؟ قدمت جوابًا أوليًا في كتابي **شجرة الحياة وشجرة المعرفة** *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*، وهو ما أجيز لنفسي الإحالة عليه مرّةً أخرى[83].

وهنا أذكر أمرًا واحدًا يتعلّق بتأويل كلٍّ منهما للمسيحية، هو أن الأمر لا يقتصر على تعلّقه باختلاف جذري بين تصوّرين مختلفين للظاهراتية (وهو اختلاف

---

(83) *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, p.39- 59, 208-213.

سنعود إلى الحديث عنه في القسم الخامس)، بل يتعلق كذلك بواقع أن تأويل هايدغر يركّز على متن بولس، في حين يفضّل تأويل هنري متن يوحنا. ولا شكّ في أنّ الأمر لا يتعلّق بمجرد مسألة حساسية متصلة بالنصوص التي يفضل المفسّر الرجوع إليها.

ويثير هنري هو أيضًا قضايا يستمرئها بولس، وهو يُحيّي فيه، كما فعل هايدغر، المؤوّل العبقري لحقيقة المسيحية، بدلًا من اتهامه بعدَ نيتشه بخيانة «المعرفة المرحة» التي بشَّر بها يسوع. ومع ذلك، يقترح علينا ظاهراتية مسيح يوحنا في المقام الأول. وهل من قبيل المصادَفَة أن ترجع ظاهراتية هيرمينوطيقية، مثل ظاهراتية هايدغر، رجوعًا عفويًا إلى متن بولس، في حين تخضع «الظاهراتية المادية» هذا الخضوع لجاذبية متن يوحنا؟

3. فما الثمن الذي يجب دفعه لقاء الحساسية الهائلة التي توحي بها عندَ هنري فكرة عالَم لا يعني شيئًا غير الطابع الخارجي المكشوف للمرئي، ويوحي بها انتصار التمثّل نتيجة لِذلك؟ عندما نضع من البداية «تقابلًا مطلقًا» (CV, 18) بين حقيقة العالم، و«الصِّلة الانفعالية الوثيقة بين المعاناة والانتشاء» (CV, 53) وهي صِلةٌ تشكّل قلب الذات عينها الحيّة والحقيقة المسيحية كذلك، لا يستهدف هنري المفهوم الكوسمولوجي للعالم فحسب، بل يضمّ إلى نقده مفهوم هوسرل **للعالم المعيش** *Lebenswelt*. ولا يشكّل «عالم الحياة» عالمًا، إذا حملنا مفهوم «الحياة» على المعنى الجذري الذي يخلعه هنري عليها.

ولا توجد حقيقة أخرى غير حقيقة المسيح، بل لا يمكن وجودها، من منظور الظاهراتية الجذرية للحياة لديه. بهذا المعنى، تظلّ المسيحية عند هنري ما هي عليه عند هيغل: «الديانة المطلقة»، بالرَّغْم من أن مفهوم المطلق يحتمل معنى مغايرًا تمامًا لديهما. ولا تملك النزعة المركزية بشأن ذات المسيح، التي تنزل بكلّ ثقلها، إلّا أن تثير جملة من الصعوبات التي يسمح لنا المسار الذي سرنا فيه بتدقيق الأمر فيها.

أ. فعندما نهمّ بمقارنة التأويل الفلسفي للمسيحية والمتضمّن في كتابَيْ **أنا هو الحقيقة** *C'est moi la Vérité* **والتجسّد** *Incarnation* بتأويل كلٍّ من شيلنغ وهيغل، يقفز فرق أساسي إلى الأذهان: الصمت شبه المطبق عن العلاقات التي

تقيمها الديانات غير المسيحية مع **الحياة** المطلقة. فما مُسَوِّغُ هذا الصمت؟ قد يكون الجواب القاطع بامتياز هو القول إنه لا توجد خارج المسيحية حقيقة أخرى غير حقيقة العالم، أي إنه لا توجد إلّا «حقيقة» سيكون اسمها الحق: «الكذب». ويبدو أنه يصْعُبُ علينا الذهاب بهذا الكلام إلى حدوده النهائية، رافضين أن نجعل بوذا وإبراهيم وموسى شهودًا أحياء على **الحياة** الوحيدة المطلقة، ولو جردناهم من لقب «**الحيّ الأول**». آنذاك سيصبح السؤال الحقيقي متعلقًا بمعرفة كيفيَّة استطاعة «الظاهراتية الجذرية للحياة» أن تفرض نفسها في صيرورة الحوار بين الديانات.

ب. ونسجّل صعوبة أخرى، من خلال الرجوع إلى قراءتنا لكتاب: **نجمة الفداء** *L'Étoile de la Rédemption* لروزنتسفايغ: وهي غياب أدنى تأمل للصِّلة بين «العهدين القديم والجديد»[84]. فهل يجوز لقراءة ظاهراتية للمسيحية أن تُغفِلَ **العهد القديم** الذي يتجلّى الله فيه، كما أجاد روزنتسفايغ التعبير عن ذلك من البداية بصفته إلهًا حيًّا؟ قد نجد لدى هنري، كما لدى هايدغر، ما يستدعي الحديث عن «دَين غير مفكّر فيه»[85] تجاه كتاب العهد القديم العبري، وهو ما يجب تقدير مخلّفاته. وسنتذكّر الطريقة التي يُفَرِّق بها روزنتسفايغ بين اليهودية والمسيحية، مقترحًا فهم اليهودية تحت شعار «**الحياة** الأبدية»، وفهم المسيحية بما هي «**طريق** أبدي»، وهما تحتاجان معًا إلى الرجوع إلى «**الحقيقة** الأبدية»، وهي حقيقة الإله الواحد.

ج. وعندما نرجع من المجلّد الثالث من كتاب **نجمة الفداء** *L'Étoile de la Rédemption* الذي يفحص عقيدة انتظار الآخرة اليهودية ـ المسيحية، إلى مقدّمة المجلّد الثاني الذي يقدّم فكرة الخلق، نستطيع أيضًا التساؤل: هل نقدر على تتبّع الأطروحة الرئيسة لهنري إلى نهايتها، عندما يفترض أن ثَمَّةَ هوّة سحيقة تفصل الولادة عن الخلق؟ إذ «يعني لفظ الولادة أيّ شيء، ما عدا معنى الخلق، إذا كان المقصود بالخلق خلق العالم، هذا الانفتاح الظاهراتي «الخارج» أول، حيث تنكشف أمامنا مملكة المرئي الكاملة» (CV, 131). ويتبنّى هذا التخلّي عن

---

(84) Paul BEAUCHAMP, *L'Un et l'autre Testament*, I-II, Paris, Éd. du Seuil, 1998.

(85) انظر:
Marlène ZARADER, *La Dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Éd. du Seuil, 1990.

المفهوم «الدنيوي» للخلق قولًا مخصوصًا للمعلّم إيكهارت: إذ «يَلِدُ الله ذاته كما هو عليه الأمر في حالتي»، أو كما يقرأ بالمعنى الآخر: «الله يَلِدُني كما هو عليه الأمر في حالته»، وهو قول نجد صداه في بعض صفحات كتاب جوهر التجلّي (EM, *L'Essence de la manifestation* 385-419, 532-549; CV, 133). فهل علينا أن نتقيّد بهذا الحدّ؟ أشكّ في ذلك. قد يكون أَوْلى لنا تمييز ثلاثة يقينيّات أصلية ولا قياس بينها: اليقين في الله واليقين في الذات عينها واليقين في العالم. تتمثل الصعوبة بلا شكٍّ في معرفة ماهيَّة جنس الظاهراتية القادر على إعادة الاعتبار إليها.

د. ويربط هنري تأويله للمسيحية بإقصاء مزدوج ترك وراءه مخلّفات ثقيلة، إذ إنّه مقتنع بأن العالم يتميّز «بعجزه عن إدراك الواقع، واقع الأفراد وكلّ ما يتصل به» (CV, 10): إقصاء التاريخ واللغة. ويقترح علينا وصفًا أخّاذًا «للفراغ الكبير في التاريخ» الذي يَؤول إلى ضباب منتشري «حيث يضيع داخل عالم المرئّي كلّ ما كان من المنتظر أن يتجلّى فيه» (CV, 13). ويستثمر نبرة أشدّ رؤيويَّةً، من أجل وصف العجز الملازم للغة (وهو عجز يُفاقِمُهُ العجز الذي في المستوى الثاني للنصوص)، وهي اللغة العاجزة عن «وضع واقع آخر غير واقعها هي» (CV, 15). فهناك فرق بين أن نذهب إلى أن اللغة لا تكشف عن الحياة ولا تستطيع المطالبة بمنزلة «لغة الحياة»، وأن نرميها في أحضان «لا واقعية مبدئية» تجعلها «شرًّا كونيًّا» (CV, 17).

ولو كان علينا تأويل هذه العبارات بمعناها الحرفي، لكفانا ذلك مؤونة درس الفلسفات التحليلية للدِّين، التي سنخصّص لها القسم الرابع، ولجاز لنا أن نضرب صفحًا عن معطيات تاريخ الأديان. ولا سبيل إلى هذا الإقصاء أو ذاك في فلسفة الدِّين.

هـ. وكلّ هذه الملحوظات النقدية لا تقلّل في شيء الإعجاب الذي يولّده مشروع هنري عندي، وهو مشروع جعل صورة المسيح مركزه المحوري. فما دامَ المسيح يرمز إلى ذاته بصفته «باب» القلعة، فإنه، كما يتخيله هنري، يسمح لأيّ أنا بشري بالارتقاء إلى «ذات عينها أقدم من هذا الأنا» (CV, 146). فهل يعني ذلك أن الظاهراتي يكتشف هنا مرّةً أخرى فكرة هيغل عن المسيح بصفته الوسيط الكبير بين الله والبشر، وهو ما ألهم أغلب المذاهب اللاهوتية القائمة على الوساطة خلال القرن التاسع عشر؟ لكن المسألة الحقيقية تتعلّق بمعرفة المعنى الذي تغيّر الظاهراتية

المادية بناء عليه فكرة الوساطة نفسها. هنا يظهر المسيح بالأحرى في صورة وسيط بين الذات والذات عينها، إذ إنّه «يسمح لكلّ أنا بأن تكون أنا» (CV, 147).

4. وقد يكون أوْلى لنا أن نتساءل: هل تشبه نظرة هنري إلى المسيحية النظرة التي يثيرها تولستوي (Tolstoï) في الصفحات التي يبسط فيها الكلام على هدايته conversion، بدلًا من أن نوجّه إليه اتهامات متسرّعة بالزندقة؟ «أسمع ضجيج ولادتي. ضجيج ولادتي هو ضجيج **الحياة**، والصمت المطبق الذي لا يكفّ فيه صوت الحياة عن التحدّث إليَّ عن حياتي الذاتية، وعندما أسمع الكلام الذي يتكلّم بداخلها، لا يكفّ عن التحدث إليَّ عن **كلام الله**» (CV, 283). وتُعَدُّ هذه الكلمات التي نطق بها هنري صدى لعبارات تولستوي: «حيثما وجدنا الحياة، وجَدْنا الإيمان الذي يمنح إمكان الحياة، والخصائص الجوهرية في الإيمان واحدة أينما كانت الحياة»؛ ويضيف: «الإيمان هو معرفة معنى الحياة الإنسانية، والمعرفة التي تجعل الإنسان يحيا، بدلًا من أن يدمّر نفسه. والإيمان هو قوة الحياة. وإذا كان الإنسان يحيا، فلأنه يعتقد شيئًا ما. ولو لم يكن يعتقد أنّه ملزم أن يحيا لأجل شيء ما، لما كان حيًا»[86].

وكلّ من تحمله «تيارات الحياة المبتهجة»، يصبح عنده كلّ شيء حيًّا حوله وحاملًا لمعنى، ولا يبقى ما نبحث عنه: صرخ صوت بداخلي: «ما الذي أبحث عنه بعد الآن؟ ها هو ذا أمامي! وهو ما لا حياة بغيره. لا فرق بين معرفة الله والحياة. الله هو الحياة». وعلينا الانتباه أيضًا إلى الملحوظة الآتية لتولستوي، بشأن الظاهراتية المادية: «والأمر المستغرب هو أن قوة الحياة هذه، التي تعود لتعتمل بداخلي، لم تكن شيئًا جديدًا، بل كانت القوة القديمة نفسها التي ساقتني إلى الأزمنة الأولى في حياتي»[87].

بهذا المعنى، «لا تعرف الحياة راحة المحارب، أيام السبت أو الأحد، وهذا ما يصدق عامة على مجموع الأحياء» (CV, 228). ولا شكّ في أنّه، لا

---

(86) Léon TOSTOÏ, *Confession*, vol. I, p.47-48. In: William JAMES, *L'Expérience religieuse. Essai de psychologie comparative*, trad. F. Abauzit, Paris, Éd. de la Bibliothèque de l'Homme, 1999, p.216-219.

(87) المرجع نفسه.

ينبغي لهذا الإعلان الجلل أن ينسي الفيلسوف أن جميع الديانات تستشعر الحاجة إلى إقرار يوم استراحة repos sabbatique. وتزوّد هذه الراحة الفلاسفة بالوقت الثالث لأن يتأمّلوا بعمق «الأمر الظاهراتي» الذي يحكمه هنري في كل مناقشة نقدية لأطروحاته: فليرجع كلٌّ منا إلى «ظواهر حياته الذاتية، بالصورة التي تُقدَّمُ له في هذه الحياة ومن خلالها» (I, 265).

بيبليوغرافيا

الطبعات.

L'Essence de la manifestation, Paris, PUF, 2. éd. 1990 (abrégé: EM); *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai d'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 2. éd. 1988 (abrégé: PC); *Marx*, vol. I-II. *I. Une philosophie de la réalité. II. Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976, rééd. Coll. «Tel», 1991 (abrégé: KM); *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985 (abrégé:GP); *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987; *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, François Bourin, 1988; *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990 (abrégé: PM); *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Ed. du Seuil, 1996 (abrégé: CV); *Incarnation. Une phénoménologie de la chair*, Paris, Ed. du Seuil, 2000 (abrégé: I).

لائحة المراجع.

- DAVID, Alain et GREISCH, Jean (éd.), *Michel Henry. L'Épreuve de la vie*, Paris, Ed. du Seuil, 2001.
- DEPRAZ, Nathalie, *Transcendance et Incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi*, Paris, Vrin, 1995.
- DUFOUR-KOWALSKA, Gabrielle, *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980.
- GREISCH, Jean, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne*, Paris, Ed. du Cerf, 2000.

  —. « Le 'monde à l'envers'. Quel renversement de quelle phénoménologie ? », *Transversalités*, revue de l'Institut catholique de Paris, n°81 (janvier-mars 2002) p.5-28.
- KÜHN, Rolf, *Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität*, Fribourg- Munich, K. Alber, 1992.
- MARION, Jean-Luc, «Le cogito s'affecte-t-il ?», *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991, p.153-188.

مناقشة محتدمة لقضيّة «المنعطف اللاهوتي للظاهراتية»

- دومينيك جانيكو -

لمّا كانت الأعمال التي تحدّثنا عنها قد رأت النور خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين، صَعُبَ علينا أن نصدر حكمًا نهائيًّا عليها. ولا يعني ذلك أبدًا أنها محصّنة من النقد. والانتقادات التي بلورها دومينيك جانيكو عام 1991 في كتابه **المنعطف اللاهوتي في الظاهراتية الفرنسية** *Le tournant théologique de la phénoménologie française* الذي استكمله سنة 1996 بكتاب **الظاهراتية المتشظية** *La phénoménologie éclatée*، وهو كتاب ركّز مباشرة على أطروحات جان لوك ماريون المتضمّنة في كتاب **بناءً على المعطى** *Étant donné*، تستحق منا أن نَقِفَ عندها من منظور بحثنا، إذ إنّها تتعلّق بمنزلة ظاهراتية الدِّين مباشرة.

وتشهد حدّة هذه الانتقادات بحدّ ذاتها على مدى حيوية الظاهراتية الجديدة وأصالتها. فماذا يعني التوجّس الذي يفيد أن القاسم المشترك بين عدد كبير من الظاهراتيين الفرنسيين المعاصرين يتمثّل في «المنعرج اللاهوتيّ» الذي أنجزه كتّاب مختلفون فيما بينهم بِقَدْرِ الاختلاف الموجود بين ليفيناس وهنري وماريون وكريتيان، زيادةً على جان إيف لاكوست بلا شكٍّ؟

وتثير فكرة «المنعطف اللاهوتي» بحدّ ذاتها أسئلة مبدئية كثيرة. فإذا افترضنا جدلًا إمكان الحديث عن «منعطف» تعرفه الظاهراتية الجديدة، فهل يجيز لنا ذلك أن نلصق بها الصفة «اللاهوتية»؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، فإنّ ذلك يعني أن الأمر يتعلّق لدينا بخطابات فلسفية ملوّثة، من البداية، «بأفكار مسبقة» دينية؟ فهل يتعلّق الأمر، بعكس ذلك، بالاعتراض على الظاهراتية حينما تطالب بِحَقٍّ استثمار حقل اللاهوت الفلسفي؟ والظاهراتية نفسها هي المطالبة بتقديم الدليل على أنها لا تخترق حدود مستوى المحايثة الذي التَزَمَتْهُ، بعدَ المغامرة التي تُقدم عليها داخل هذا الحقل، كما في حقول أخرى.

وسنكون مخطئين إذا اعتقدنا أن كتابَيْ جانيكو مجرّد زوبعة في فنجان، بالرَّغم من أنهما يتبعان قصدًا سجاليًّا معلنًا من البداية. ويجب ألّا ننسى أن زوبعة الفنجان قد تكون علامة على زلزال يوجد مركزه على مسافة أبعد منه. ويصعب التشكيك في مُنطلَق جانيكو في تأملاته: إذ يختلف الأسلوب الذي يلوّن الأعمال الظاهراتية المنشورة بفرنسا انطلاقًا من منتصف السبعينيّات اختلافًا جذريًّا عن

أسلوب الكتابات الممتدة من الثلاثينيّات إلى الستّينيّات، وهي الكتابات التي تشهد عليها أعمال سارتر وميرلو-بونتي على وجه الخصوص. ويتجسّد الاختلاف خاصّةً، بحسب ما ذكر جانيكو، في القطيعة مع القاعدة الظاهراتية القائمة على المحايثة، وترجيح مواقف جديدة تقوم على مبدإ الوجود المفارق، مثل غير المرئي والآخر والهبة والوحي الأصلي، وما إلى ذلك. ويبدو الأمر كما لو أن رفض الميثاق الذي حاولت ظاهراتية سارتر في وقتها عقده مع المادية التاريخية قد انزلق إلى الموقف المضادّ.

وتتميّز المرحلة الأولى من التلقّي الفرنسي لظاهراتية هوسرل (التي تبتدئ سنة 1930 بنشر أطروحة إمانويل ليڤيناس المتضمّنة في كتابه **نظرية الحدس في ظاهراتية هوسرل** *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* بوجود علامتين متميّزتين: إذ تُحدث قطيعة مع التوجّه الإبستيمولوجي الأحاديّ الجانب في نظرية المعرفة الديكارتية، وتستثمر حقولًا معرفية غير مطروقة، مثل المخيّلة (سارتر) والخاصّية الجسدية واللغة (ميرلو بونتي).

ويرى جانيكو أن سنة 1961 هي نقطة التحوّل في تكوُّن «المنعطف اللاهوتي»، وهي سنة وفاة ميرلو بونتي ونشر كتاب ليڤيناس **الكلّية واللّامتناهي** *Totalité et Infini*. وسنرى في قسمنا الخامس أن مستهلّ الستّينيّات كان في الوقت نفسه علامة بارزة في الفلسفة الهيرمينوطيقية في ألمانيا بنشر كتاب غادامير **الحقيقة والمنهج** وفي فرنسا مع نشر مقالة ريكور **رمزية الشرّ** «*La Symbolique du mal*». ومن جهة أخرى، يتنبه جانيكو إلى وجود إرهاصات أوّلية لِـ «التحوّل اللاهوتي» في ملحوظةٍ استقاها من المقدّمة التي كتبها ريكور للترجمة الفرنسية لكتاب هوسرل **أفكار توجيهية إلى الظاهراتية** *Idées directrices de la phénoménologie*: يبدو أن ريكور قد تحوّل لا إراديًا إلى حصان طروادة في خدمة منعطف «لاهوتيّ» لم يحظ قطّ بتزكيته الشخصية، من خلال طرح السؤال المتعلّق بمعرفة إمكان أن يكون الله هو **الذات المتعالية** بامتياز.

من «التشابك» إلى «التماسك»: الانزلاق اللاهوتي للظاهراتية

تؤدّي عبارتان مجازيتان دورًا حاسمًا في حِجاج جانيكو. إذ تؤكدان الفصل بين تصوّرين لا يجتمعان للظاهراتيّة: «التشابك» و«التماسك». ويستمد «التشابك»

من كتاب ميرلو بونتي **المرئي واللامرئي** *Le Visible et l'invisible*. إن المرئي دائم التشابك، عندَ ميرلو بونتي، مع «بدن العالم»، إذ إنّ كل نظرة تُلقَى تقتضي وجود الخاصّية الجسدية. ويستبعد «عكس الحدود» «chiasme» هذا أيّ بروز «*surplomb*» يُلقي نظرة إجمالية على المشهد، فضلًا عن أن هذا التصور للظاهراتية يحظر «تماسك» مفهوم عمودي لوجود مفارق. وتضمر هذه العبارة الأخيرة في الوقت نفسه الخاصّية العمودية لحاجز يتعذّر ارتقاؤه (بعد «العلو» الذي لا يكفّ ليڤيناس عن الإحالة عليه)، والتسليم بوجود فكر يبالغ في تقدير قواه، وهو نوع من **التلفيق** *hybris* الفكري الذي يُعارِضُ تناهي الوجود الإنساني.

1. ويستخرج جانيكو أبلغ تعبير عن هذا التماسك من كتابات ليڤيناس. وإليه يوجه جانيكو أكثر انتقاداته اللاذعة حدة[88]. وتُظهِرُ المقارنة التي يتجاوز ليڤيناس من خلالها مفهوم هوسرل للقصدية، وكذلك الطريقة التي حاول ميرلو بونتي من خلالها إدخال تعديل عليها، أن مفهوم غير المرئي يحتمل منزلة مختلفة كلّيًا. وما يحدّد توصيف ليڤيناس للرغبة الميتافيزيقية، بما هي «رغبة في **الآخر المطلق**» ويستهلّ بها القسم الأول من كتاب **الكلّية واللاّمتناهي** *Totalité et Infini* الذي يحمل عنوان **الذات والآخر** «*Le Même et l'Autre*» بصورة وافية، هو الحنين إلى «بلد لم نولد فيه قطّ»[89]. هذه هي الإشارة الأولى التي يشير عند جانيكو إلى أننا أمام «تشييد ميتافيزيقي ولاهوتي سابق للوصف الفلسفي» (TP, 15) نكتشف فيه أن نقاء الوصف الظاهراتي قد تلوَّث من البداية بانشغالات خارجة عن الإطار الظاهراتي. وقد حدث تلاعبٌ من البداية بقواعد «الظاهراتية»، إذ إنّ الإيمان foi ينتصب بكلّ جلال في الواجهة الخلفية. ويكرّس هذا الفكر كلّ «الانزلاقات اللاهوتية»، إذا أردنا التعبير بعبارةٍ ذات نبرة سجالية حادة (TP, 15).

ويظلّ النقد الموجّه إلى فكر ليڤيناس خاضعًا برمته لهيمنة صورة الانزلاق هذه أو لصورة منعرج أسأنا تقديره. وكان كتاب **الكلّية واللاّمتناهي** *Totalité et*

(88) كان ليفيناس لا يزال نسيًا منسيًا في التقديم الذي كتبه فانسون ديكومب Vincent DESCOMBES للفلسفة الفرنسية خلال المدّة الممتدة بين عامَيْ 1939 و1975 في كتابه **الذات والآخر** *Le Même et l'Autre*.

(89) Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini*, p.3.

أول كتاب في الظاهراتية الفرنسية الجديدة يشهد على وجود «منعطف لاهوتي». وفي الوقت نفسه، كانَ شاهدًا حيًّا على الخطر الذي يمثّله العزوف عن غائية هوسرل التي هدفها تحويل الظاهراتية إلى علم «صارم صرامة الضرورة المنطقية». ولا يزال ليڤيناس يتبنّى ظاهراتية هوسرل، لأنها تشكّل مصدر إلهام عندَهُ، ولا تمثّل مقالة في المنهج يمتثل لها. والثمن الذي يجب دفعه لقاء هذا العزوف عن متطلبات المنهج الظاهراتي مرتفع جدًّا: إذ يسعى هاجس تشييد مفهوم خالص للتجربة، وهو يتحرك داخل «دائرة مربعة»، إلى تفجير كلّ المقولات الإمبيريقية ويستبدل متطلّبات الوصف الظاهراتي. *Infini*

ويضع جانيكو إصبعه على نقطة أساسية حينما يُرجع كلّ فكر ليڤيناس إلى الأطروحة التي تقضي بأن التجربة المطلقة منقطعة الصِّلة بأيّ **انكشاف** *dévoilement*، لأنّها تظهر في صورة **وحي** *révélation*. فهل يعني هذا الواقع أنه قد ضُحِّيَ بالمتطلّبات النقدية للفكر على مذبح مفهوم اعتباطي للوحي؟ لا شيء يدلّ على ذلك! والواقعُ أنّ لفظ «الوحي» لا يحتمل المعنى الدِّيني والعقدي داخل كتاب **الكلّية واللاّمتناهي** *Totalité et Infini*، بل الأَوْلى أن يحتمل معنى فلسفيًّا وظاهراتيًّا. ويريد ليڤيناس أن يبرز، بعدَ اعتراضه على المفهوم الأنطولوجي الخالص للحقيقة الذي يبلوره هايدغر في الفقرة 44 من كتاب **الكينونة والزمان**(*)، أن تجلّي épiphanie وجه الآخر يتعدّى القدرة على الظهور، وبهذا المعنى يكون هذا الآخر «يتجلّى» بناء على واقعة أنه «ينظر إليَّ» ويستدعيني.

وقبل أن نستنتج من كلّ ذلك، كما استنتج جانيكو، أن الظاهراتية أصبحت رهينة لاهوت لم يعد يجرؤ على الكشف عن اسمه (TP, 31)، يبدو لي أنّ من المناسب التساؤل قبل ذلك عن الدِّين الذي يربط ليڤيناس بموروث روزنتسفايغ، بناء على اعتراف ليڤيناس نفسه. ويجب النظر بما يلزم من الحذر إلى الاتهام الذي يفيد أن التجربة كانت ضحية «تلاعب» (TP, 32) إلى درجة جعلت الفكر يفقد أية وظيفة نقدية ويستسلم دون مقاومة للدوغمائية التي لا يسعها إلّا أن تكون دينية بحسب ما ذكره جانيكو (TP, 33). وتسمح المقارنة بروزنتسفايغ وكوهن،

(*) صدرت الترجمة العربية، بترجمة فتحي المسكيني، في دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، في عام 2009.

في الأقل عندي، بتقليل أهمية التهمة التي تفيد أن الأمر يتعلّق بعملية إجهاز على الفلسفة، وهي تهمة تجد مصدرها في التواطؤ الذي بين اللاهوت والميتافيزيقا، وهو ما يؤدّي إلى انتهاك قانون الإدراك المحايث الخالص للبِنيات القصدية وإلى الإخلال بحياد الوصف الظاهراتي (TP, 35).

2. والمؤاخذة التي تقضي بأن البحث المحموم عمّا بعد الطبيعة يُعارِضُ المقاومة التي يبديها الأشخاص والأشياء، وهي المؤاخذة التي يودِّع جانيكو ليڤيناس على إثرها، تيسّر الطريق لحوار نقدي مع «ظاهراتية الهبة» لدى جان لوك ماريون. ويبدو له أن فكر هذا الأخير، وهو فكر مشبع بقوة بموضوعات هايدغر وليڤيناس، يجد نفسه في الربع الخالي ملاذ الميتافيزيقا المتجاوزة ومقدّمات إلى لاهوت مستقبلي، وإن استمرّ إرجاؤه (TP, 40). والاعتراضات النقدية لِجانيكو تستهدف بادئ ذي بدء أطروحة «موقع ـ برّاني ميتافيزيقي للظاهراتية» (TP, 41)، أي إنّها تستهدف فكرة أن الظاهراتية ستقودنا إلى تجاوز الميتافيزيقا، بدلًا من أن تدعونا إليها. ويعترض جانيكو على هذه الأطروحة باقتناعه الشخصي، ولا سيّما أن تلك الأطروحة تقدّم عنده أكثر مما ينبغي من التنازلات لمصلحة قراءة هايدغر لتاريخ الميتافيزيقا: فالعلاقة بين الظاهراتية والميتافيزيقا أكثر تعقيدًا مما يوحي به نقد هايدغر للأنطو-تيو-لوجيا.

لكن ما هو أكثر تَعَلُّقًا بموضوعنا هو نقد الصور الثلاث التي يميّزها ماريون للإرجاع الظاهراتي: الإرجاع المتعالي لدى هوسرل الذي يؤدّي إلى ظهور الذات المتعالية، والإرجاع الوجودي لدى هايدغر الذي يرجعنا إلى **الكائن ـ هنا** والإرجاع الثالث الذي يُعَدُّ أكثر أنواع الإرجاع صفاء وجذرية ويتسرّب إلى قلب ظاهراتية الهبة، ويسمح بفهم الذات بما هي ذات «موهوبة» وتستجيب لنداء يتجاوزها ويتعالى عليها. ويتعذّر إنجاز هذا الإرجاع الأخير عند جانيكو إلّا بتوسط افتراض ثيولوجي أشبه **بقفزة قاتلة** *salto mortale* (TP, 48) تتعالى على معطيات التجربة.

لقد أفرغت الإحالات القليلة على «ظاهراتية المحتجب» التي نجدها لدى هايدغر مفهوم التجربة من محتواه. وهذا ما أدّى إلى تضاعف إغراء ملء هذا الفراغ بمضامين لاهوتية تدخل في دائرة المحظورات: «كلما تضاءلت الخاصّية

الظاهراتية إلى درجة تبخّرها كلّيًا، تضخّم المطلق وانتفخ انتفاخًا هائلًا» (TP, 49). وتعقد الظاهراتية السلبية تحالفًا مع اللاهوت السلبي من جنس غير مسبوق: فـ «الإله الأكثر ألوهية» هو «إله لا وجود له».

3. ولا تستثني الرقابة النقدية التي يمارسها جانيكو ظاهراتية التعهّد التي بلورها جان بيير كريتيان في كتابه **الصوت العاري** *La Voix nue*، والتي حاولت بلورة رهاناتها في ظاهراتية الدِّين. ويخشى جانيكو هنا أيضًا أن يفضي تحوُّل مفهوم **الوعي** في الظاهراتية إلى مفهوم **النفس** في المسيحية والمذاهب الروحانية إلى تنصير الظاهراتية نفسها، وإلى انزلاقها في النهاية إلى خطاب واعظ، بالرَّغْم من أنه يعترف بأن ظواهر مثل الصوت والخاصّية الجسدية والكذب واللبس والإقرار والشهادة والسرّ المجهول تنتمي بحقٍّ إلى مجال فحص الظاهراتية (TP, 53).

4. ويُعَدُّ ميشيل هنري الممثّل الرابع للظاهراتية الذي يُعرَضُ في قسم المتَهمين، ويقوم المبدأ الأساسي في «الظاهراتية المادية» التي يقترحها على المحايثة الجذرية للانطباع ـ الذاتي. فنتيجة لذلك، لا تُعَدُّ التهمة الرئيسة هي التهمة نفسها التي يرفعها جانيكو ضد المتهمين الثلاثة الآخرين. ففي حين يتهم الثلاثة الأوائل بخيانة المحايثة لحساب التعالي اللاهوتي (بلا شكٍّ ابتداء من ليفيناس الذي لا يكفّ عن استدعاء بُعد «**العلو**» أو القداسة وبُعد الانفصال والطابع الخارجي ضد ميتافيزيقا المشاركة وصوفية المقدّس أو الألوهي)، يبدو كما لو أن هنري مطالب بمواجهة الاعتراض المضاد. ولا يملك مفهوم المحايثة المتضخّم، الذي يمثّل خلفية ظاهراتيته المادية، وسيلة أخرى للانفلات من الحلقة المفرغة غير جعل الانطباع ـ الذاتي مرادفًا **للحياة الإلهية** نفسها. ويكفي تذكّر أن هنري قد تبنّى، منذ مرحلة أعماله الأولى، المذهب الصوفيّ للمعلّم إيكهارت، كي نجد الدليل، بحسب ما يذكره جانيكو، على أن الظاهراتية المادية كانت محتكمة إلى «العلاقة الوجدانية العميقة بلاهوت مستتر» (TP, 66). ويطبع هنري التجربة العميقة بكلّ كائن حيّ بخاتم إلٰهي بفضل تحويل **كلمة الله** التي تسكن نفس العابد إلى **كلام الحياة**.

أسئلة

سأبلور بعض الملحوظات الختامية، من منظور فلسفة الدِّين ومن خلال استباق بعض الاعتبارات المتصلة بالتحول الهيرمينوطيقي الذي دخل على النموذج الإبدالي الظاهراتي.

1. فمن خلال مقارنة الكتّاب الخمسة الذين قدَّمناهم في الفصل الحالي بالعصر الذهبي لظاهراتية الدِّين، وهو ما فعلناهُ في الفصل السابق، سأطبّق عليهم التفريق الذي رسمه كانط بين «عمالقة» الفكر الذين يوجّهون بألمعية نادرة سهام عينهم الوحيدة إلى مجموع الظواهر والخاصّية الاجتماعية (*Leutseligkeit*) للمفكّرين الذين يستشعرون الحاجة إلى تعاون غير محدود بين التخصصات.

2. يبدو لي أن الفحص الذي استندت المرافعة النقدية لجانيكو إليه سديد في جوهره. يتعلّق الأمر باتجاه عميق الدلالة، بلا منازع، بالرَّغْم من أنه يتعذّر ترتيب سائر الأعمال الموروثة من الجيل الجديد للظاهراتيين الفرنسيين داخل خانة «منعطف لاهوتي» افتراضي. وعليه، لا يحق لنا مؤاخذة جانيكو وكأنه يصارع طواحين الهواء. وعلى الظاهراتي الذي يجازف بنفسه داخل حقل فلسفة الدِّين أن يتعامل بجدّية مع الإنذار القوي الذي يحذّره من المغالطات المقولية الناجمة عن الخلط بين مستوى المحايثة الخاص بالتوصيفات الظاهراتية والمفاهيم والمقولات المستمدة من الخطاب اللاهوتي. لكن يبدو لي أنّ من المناسب معالجة المشكلة في الحقل المبدئي الذي يتعلّق أساسًا بفلسفة الدِّين، بصرف النظر عن أية مساءلة لاهوتية، وهو ما حاولت فِعلَهُ في الأسئلة النقدية التي وجّهتها إلى الكتّاب الذين تناولتُهم بالدِّراسة في هذا الفصل، قبل الاشتباه في وجود «لاهوت» مستتر أو لا يمكن الكشف عنه.

3. أتساءل: أوَلَمْ يكن واجبًا تصحيح خطإٍ يتصل بالمنظور الذي انطلق منه جانيكو، بحكم أنه لم يُراعِ إلّا الوضع الذي وجدت عليه الظاهراتية الفرنسية خلال العقود الثلاثة الأخيرة، من خلال استئناف الأسئلة التي طرحها في أفق فلسفة الدِّين. فهل «المنعطف اللاهوتي» الذي يُدينُهُ مجرّد تطوّر كارثي قريب العهد، يعودُ إلى بعض العرطوقيين الذين خرجوا عن ظاهراتية هوسرل في أصولها

المعتمدة، أو هو يتعلّق، بعكس ذلك من البداية، بإمكانٍ مرتسم داخل فكرة الظاهراتية نفسها، بما هي «علم متعالٍ للتجربة»؟

يكفي الاطلاع على مقدّمة الطبعة الثانية لكتاب **الجانب الخالد في الإنسان** *Vom Ewigen im Menschen* (1922) للانتباه إلى أن شيلر كان ملزمًا أن يُواجِهَ من يعترض على محاولته التي كان هدَفُها «تحويل المنهج الظاهراتي إلى منهج يخدم الدفاع الكلامي عن الكنيسة الملهمة وعن علم العقيدة الذي تتبنّاه». ويواجه شيلر اتهام أحد منتقديه، وهو الاتهام الذي يفيد أنه استغل الظاهراتية «خادمة توضع رهن إشارة أيّ سيد كائنًا من كان»، بالجواب الآتي الذي أتبنّاه في معرض المساجلات المتصلة بالتحوّل اللاهوتي في الظاهراتية الفرنسية: «المنهج الوصفي، الذي لا يستهدف بداهات ماهوية، والذي ينبني على إرجاع أيّ نسق فكري، داخل الميتافيزيقا أو الدِّين، (مثل البوذية ومذهب أوغسطين والفلسفة الأرسطية وفلسفة أفلاطون أو شوبنهاور) إلى **مضامين التجربة الأصلية** فيها، أي إنّه يستهدف على نحو ما إعادة حدس معناها الأصلي من خلال **إعادة بنائه**، ويستهدف بناء على الواقعة نفسها إحياءه مرّةً أخرى في كل قوته الحدسية، أقول: هذا المنهج الوصفي، بما هو منهج نظرية وصفية لرؤى العالم، «خادمة تخدم أيّ سيد»، وهذا بالتحديد ما يمثّل قيمته البارزة»[90].

فهل أصبح الباب مشرعًا أمام كلّ ألوان الشطط اللاهوتية؟ وهل بإمكان الظاهراتية «الخادمة التي تخدم أيّ سيد» أن تخدم اللاهوت مرّةً أخرى، مع الاكتفاء بمطالبتها باحترام ساعات العمل المحدّدة في النظام الاجتماعي، أي 35 ساعة؟ المسألة المتعلّقة بإمكان استغلال علم اللاهوت في اللاهوت والدفاع عن عقائد المسيحيَّة apologétique ليست وليدة اليوم، كما يشير إلى ذلك تأويل التيار الظاهراتي الذي اقترحه برتسوارا (Przywara) منذ عام 1923، بعدَ شيلر[91].

---

(90) Max SCHELER, GW, V, p.13.

(91) Erich PRZYMARA, *Religionsbegründung*, Fribourg, Herder, 1923; Id., *Schriften II*, p. 124-138.

تستحق مناقشة عميقة أطروحات برتسوارا الخاصة بالعلاقات بين فلسفة الدِّين «المسيحية» والظاهراتية.

وستصبح الظاهراتية، بحسب رأيه، «تطلّعًا محمومًا إلى انتزاع الذات من عالم الضيق الديكارتي والكانطي، من أجل اكتشاف رحابة عالم الكونية الكاثوليكية»[92].

وعلينا ألا نُغفِلَ الأطروحة التكميلية لدى شيلر، لأنّه يبدو أن هذا التوجّس يمثّل خلفية الحِجاج الذي يحرّك جانيكو:

> لكن من البديهي كذلك أن هذا النوع من «الظاهراتية» البناءة reconstructive لا يستطيع أن يضع نصب عينيه مرّةً أخرى، على نحوٍ مُنتِج، ظاهرة أصلية لم يضعها أحد من قبل نصب عينيه ـ لأنّ المنهج ينطلق من «الأفكار» المعطاة بالفعل ـ ولا هو قادر على تحديد القيمة المعرفية الإيجابية لنظام الفكر المعْنِيّ. أي إنّ: الأمر يتعلّق بأشياء نحو درجة تطابق أو عدم تطابق مضامين الحدس الخلفية في الأفكار وصلتها بامتلاء الموضوع ونسبية الوجود وإطلاقية موضوعات المعرفة المعطاة سلفًا في صلتها بالوجود وبالوجود ـ كذا l'être-tel للذات والصدق والكذب أو السداد الصوري (النتيجة) في الأنساق المقابلة في الأحكام والقضايا. لذلك، على الظاهراتية البناءة التحوّل إلى مذهب «نسبي» في كلّ وجهة نظر[93]، ويحقّ لها ذلك.

وتُعيدُنا هذه «الخطوة إلى الوراء»، من مكان لآخر، إلى الفعل التأسيسي الذي أنجزه هوسرل نفسه. فقد أشار بعض الشرّاح حديثًا إلى وجود مخطوطات غير منشورة لهوسرل، وهم يعتقدون أنهم قد انتبهوا فيها إلى وجود إشاراتٍ أوّلية إلى وجود «منعطف لاهوتي» ممكن. فهل يكفي تأكيد أننا لا نجد نصًّا واحدًا مما نشره هوسرل يسير في الاتجاه نفسه؟ لا شكّ في أن الأولوية المطلقة في كتب هوسرل المنشورة هي تحرّي تأسيس الظاهراتية بما هي «علم صارم»، وكان قد أفصح عن «مطلب» الصرامة بنبرة احتفالية في البداية، لكنه اتخذ نبرة يائسة في عبارات كتاب **أزمة العلوم الأوروبية** عندما اتخذ صورة وصايا. ولا يحول ذلك دون وجود اختلاف ظاهرٍ بين أطروحات هوسرل «الرسمي» وتأملاته «الشخصية» التي تدور غيرَ مرة حول قضايا دينية ولاهوتية. ويثير تحديد الصِّلة بين هاتين السلسلتين من النصوص مشكلاتٍ هيرمينوطيقية شائكة، نجد ما يقابلها لدى مفكّرين آخرين مثل نيتشه وفتغنشتاين.

---

(92) Erich PRZYWARA, *Schriften II*, p.125.

(93) Max SCHELER, GW, V, p.13.

4. ويتطلّب التقابل بين التشابك والتماسك هو أيضًا توضيحًا ظاهراتيًا، إذا شئنا تجنّب إرجاعه إلى التفريق الذي يكاد يصبح مبتذلًا بين الاتجاهين الأفقي والعمودي، وبين المحايثة والتعالي بالمعنى الميتافيزيقي. ويرحّب جانيكو بكلّ توسعة أفقية لمجال الفحص الظاهراتي، في حين تصبح الظاهراتية معرّضة لخطر انفجار محرّكها، كلما حاولت إحداث إقلاع عمودي. لكن ألا يُجدي تعريف الاتجاهين العمودي والأفقي مرّةً أخرى من منطلق ظاهراتي، وإلا ارتكسنا مرّةً أخرى إلى التقابل القديم بين الاستقلال الذاتي والتبعية.

5. فلنختتم ملحوظاتِنا بملحوظةٍ «هيرمينوطيقية» تتعلّق بالاستعمال «الرتيب» جدًا برأيي للفظ «اللاهوت»، ولا سيما عندما نردفه بصفة «العقدي». إذ لا يَسْهُلُ علينا أن نعلم: أيعترضُ جانيكو على إمكان تشييد لاهوت فلسفي اعتمادًا على أدوات العقل الظاهراتي، أم يتمرّد فقط على تلوّث «الظاهراتية» بعدوى «اللاهوت الموحى به» المعتمدة من البداية؟

أمّا ما يتعلّق بالأطروحة الأولى، فلا نعلم بالتحديد: كيف يجيز لنفسه أن يحظر على الظاهراتي أن يدلو بدلوه أيضًا في بلورة «مذهب لاهوتي»، أي في بلورة مفهوم فلسفي للألوهية. وقد رأينا كيفيَّة دخول هذه المحاولة في اختصاصات الفلسفة، بصرف النظر عن مدى نجاحها أو عن إخفاقها في ذلك؛ فضلًا عن أن اضطرار جانيكو إلى الاعتراف بإسهام ليڤيناس في هذا المجال بالغ الدلالة (TP, 39). وأمّا الأطروحة الثانية، فتتعلّق بدلالة لفظ «اللاهوت»، حالما نسعى إلى تطبيقه على كلٍّ من هؤلاء الكتاب المُدانين.

أ. وتبدو لي هذه المسألة شائكة خصوصًا عند محاولة تقويم فكر ليڤيناس. ولا حاجةَ إلى التعليق على مسألة أن فكر ليڤيناس، ابتداء بكتاب الكلّية واللّامتناهي *Totalité et Infini* وانتهاء بكتاب الله الذي يأتي إلى الفكرة *De Dieu qui vient à l'idée* يفترض ضمنيًّا وجود علاقة حميمة بين الرغبة الميتافيزيقية في «الآخر المطلق» وذلك الكيان الذي هو الله، «illéité» الله الذي يأتينا إلى الفكرة عبر لامحدودية المسؤولية عن الآخر. السؤال يتعلق بمعرفة أنّ هذا 'اللاهوت' يقوم على أسس فلسفية، فحسبُ، أو أنه بعكس ذلك ليس إلّا ترجمة أو لبوسًا مفهوميًّا للإيمان الدّيني، بل ترجمة للإيمان العقدي الذي نفترض وجوده من البداية.

وإذا كان الحديث هنا عن وجود «افتراضات مسبقة» واجبًا، فإنّ اللاهوت الفلسفي لدى ليڤيناس يستندُ آنذاك إلى افتراض مسبق وحيد وذي طبيعة فلسفية كلّيًا: القراءة الظاهراتية الجديدة للفكرة الديكارتية عن الله، كما هي واردة في «التأمل الميتافيزيقي» الثالث. وتنتمي كلّ الموضوعات «اللاهوتية» الأخرى التي ترصّع مؤلّفات ليڤيناس إلى صنف مغاير من الخطاب، هو صنف القراءات التلمودية التي حرص دائمًا على تمييزها من الأعمال الفلسفية. وعندما نحمل «اللاهوت» على هذا المعنى الثاني، لا تكون له صلة آنذاك بالعقيدة؛ إنه تفسيرٌ وهيرمينوطيقا على طول الخط، أي إنّه يُناسِبُ الصورة التي تتخذها المناقشة التلمودية وانفتاحها غير المحدود، وهو ما يجعل الحاخامات يتابعون المناقشة حتى بعد عودة المسيّا Messie[94].

ب. ويقدّم المنحى «اللاهوتي» في فكر ماريون، على سبيل المقارنة، وتيرة مختلفة كلّيًا. فإذا كان جزء كبير من أعماله التاريخية يدور حول محور مشكلة التأسيس الأنطو-تيو-لوجيّ للميتافيزيقا، ولا سيّما على وَفْق الصورة التي تتخذها لدى ديكارت، فإن أقرب مؤلّفاته إلى شخصيته، مثل **الوثن والمسافة** *L'Idole et la Distance* و **الله من غير الكينونة** *Dieu sans l'être* و **مقدّمات في المحبة** *Prolégomènes à la charité* تحمل بصمات تراث لاهوتي وعقدي مخصوص، وهو التراث الذي يتمثّل في الذخيرة الفكرية التي خلّفها لنا هانس أورس فون بالتازار.

زِدْ على ذلك الهدف المعلن الرامي إلى تعبيد طريق الظاهراتية أمام لاهوت مستقبلي[95]. فهل يعني ذلك أن هذا الافتراض الضمني اللاهوتي يدلّ على ترويض لاهوتي للظاهراتية التي ستؤدّي آنذاك الدور العاق الذي تؤدّيه «الخادمة التي تخدم أيّ سيد»، كما ذكرنا آنفًا؟ قبل تقديم الإجابة، يجب إنعام النظر في ما قاله هايدغر عن مشكلة الافتراض الضمني أو الاقتضاء في مستهل كتاب

---

(94) انظر:
Catherine CHALIER, *La Trace de l'Infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris, Éd. du Cerf, 2002.

(95) راجع على وجه الخصوص الأطروحات المبلورة في مقال «Théo-logique» ضمن *L'Univers philosophique. Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, PUF, 1989, p.17-25.

الكينونة والزمان: لا يشغل كلّ افتراض ضمني أو كلّ اقتضاء وظيفة حكم جاهز؛ إذ تطلق بعض أوجه الاقتضاء هذه عملًا فكريًّا.

ج. ويبدو لي أن الأسئلة التي تطرحها ظاهراتية الصلاة لدى جان لوي كريتيان تنتمي إلى إشكالية أشد اختلافًا: هي إشكالية الوجوه المتعدّدة التي تتخذها علاقة الفلسفة «بالروحانيات» بمعناها العام الممتد إلى بعض أشكال الشعر. وحتّى إذا كنا نخشى أن تظلّ الفلسفة التي تستكشف هذا المجال محكومة بالحديث بـ «نبرة واعظة» غير مناسبة، فلا يجوز لنا إغفال ثلاثة أشياء: أوّلها واقع أن الفلسفة كانت تُعَدُّ مُدَّةً طويلة بمنزلة مجاهدة روحانية، في الأقل بقدر ما هي بناء مفهومي. وثانيها تاريخ التصوُّف النظريّ يشهد أن اللقاء بين النظر العقلي الفلسفي والتجربة الصوفيَّة لم يكن مرادفًا دائمًا للوصال القاتل. فقد استطاع كذلك أن يحثّ الفلسفة على إظهار جسارة أكبر، كما تشهد أعمال المعلّم إيكهارت على ذلك، واللائحة طويلة.

وسننتبه أخيرًا على المكانة المهمّة التي تكتسيها «المقالات الواعظة» لدى كيركيغارد داخل ظاهراتية الصلاة، كما يقترحها كريتيان علينا. فالواقع أنه يحق لنا أن نذهب، كما يذهب هايدغر، إلى أن كيركيغارد لا ينتمي إلى الفلسفة ولا إلى اللاهوت، بل يجب أن يُترك[96]، لكن هل هذه حجّة كافية لرفض الاستماع إلى صوته؟ تقودني قراءة أعمال كريتيان، التي اقترحتها آنفًا، إلى التساؤل الآتي: أَوَلَمْ نكن أمام محاولة تجديد «المقالات الواعظة» لدى كيركيغارد على قاعدة ظاهراتية؟ وبالقدر الذي لا تُعَدُّ به مقالات كيركيغارد مجرد ثيولوجيا عقدية في صورة رسائل *ad usum delphini*، كذلك لا تستحضر المقالات «الواعظة» بقصدٍ لدى كريتيان ظاهراتية ملوثة بافتراضات مسبقة عقدية.

د. ويبدو لي أنّ الإحالة على فكر مُعلّم الحياة *Lebensmeister* ـ وهو ما أراد أن يجسّده المعلّم إيكهارت ـ إحالة حاسمة لكلّ من شاء إصدار حكم نقدي على «الظاهراتية المادية» لميشيل هنري وعلى تأويله للمسيحية. بالفعل، لا يستند هنري إلى أيّ تقليد لاهوتي مخصوص، بخلاف ماريون. وبإزاء ذلك، تفترض

---

(96) Martin HEIDEGGER, Ga 49, p.19.

الأطروحات المتبلورة في كتاب جوهر التجلّي *L'Essence de la manifestation* تأويلًا ظاهراتيًا خاصًا جدًّا لفكر المعلّم إيكهارت.

وفي النهاية، يبدو لي أن سِجالات «المنعطف اللاهوتي للظاهراتية» قد تتضح بكلّ دقة إذا قبلنا توطينها داخل حقل ظاهراتية الدِّين نفسه، وإذا راعَينا تعدّد معاني مفهوم الظاهراتية نفسه. وفي هذا الحقل كذلك، ثَمَّةَ مصلحة في مباشرة حوار نقدي مع أطروحات لاكوست أو مع المحاولة الملتبسة لتقريب الإرجاع الظاهراتي من تصوّر محدّد للغنوصية، وتتركّز الأعمال المتأخرة لناتالي ديبراز (Nathalie Depraz)[97] حول محوره.

وأفضل طريقة للتغلّب على حدّة المنعرج الذي يسير فيه «المنعطف اللاهوتي للظاهراتية» هو الإقبال على أعمال هؤلاء الكتّاب، لا بصفتها نصوصًا لاهوتية سرّية، بل بصفتها إسهاماتٍ أصيلة في ظاهراتية الدِّين. وعلينا ألّا نمنع الظاهراتيين مما نمكّن منه هيغل: الحق في التساؤل عن الله وعن القضايا الكبرى في الدِّين من موقع الفلاسفة. لكن العبرة بالخواتيم في حال الظاهراتيين أيضًا، كما هو شأن هيغل أيضًا. ونستطيع أن نوجّه إلى الظاهراتيين السؤال الذي اختتم به كارل بارت (Karl Barth) الصورة التي رسمها لهيغل، فيما يتعلّق برهانات أعمالهم في مجال ظاهراتية الدِّين: هل يمثّلون «سؤالًا عريضًا ونهاية الأوهام، وربما يمثّلون ـ بالرَّغْم من كلّ شيء ـ تعهّدًا كبيرًا»[98] من أجل ظاهراتية الدِّين المستقبلية؟

---

(97) Nathalie DEPRAZ, Jean-François MARQUET, (éd.), *La Gnose, une question philosophique*, Paris, Éd. du Cerf, 2000.

(98) Karl BARTH, *Histoire de la théologie protestante au XIX siècle*, p.53.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Le Tournant théologique de la phénoménologie française, Combas, Ed. de l'Eclat, 1991 (abrégé: TP);
La phénoménologie éclatée, Combas, Ed. de l'Eclat, 1997 (abrégé: PE).

لائحة المراجع.

- COURTINE, Jean- François, (éd.), *Phénoménologie et théologie*, Paris, Critérion, 1992.
- Depraz, Nathalie et MARQUET, Jean- François (éd.), *La Gnose, une question philosophique*, Paris, Ed. du Cerf, 2000.
- GREISCH, Jean, « Un tournant phénoménologique de la théologie? », *Transversalités*, revue de l'Institut catholique de Paris, n°63 (juillet-septembre 1997), p.75- 97.
- RICHIR, Marc, *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988.

——. *La Crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.

——. *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.

——. *L'Expérience du penser, Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Grenoble, Jérôme MILLON, 1996.

القسم الرابع

النموذج الإبدالي التحليلي

كن كما أنت دائمًا
قومي يا أورشليم واظهري
وحتّى من نقض ميثاقه معك
سيستنير
اعقد الميثاق من جديد، في استذكار
ابتلعت قطعة وحلّ داخل البرج
قومي
أضيئي

[بول تسيلان : **إكراه النور**، من الديوان الثاني، ص327]

مقدمة

يهيمن النموذج الإبدالي الرابع الذي سنعكف على النظر فيه الآن هيمنةً واسعةً على المشهد الأنغلوساكسوني وعلى الفلاسفة الذين امتثلوا، بطريقة أو بأخرى، «للمنعطف اللساني»[1] باسمور (Passmore)، الذي دشّنه العمل الريادي الذي أنجزه غوتلوب فريغه (Gottlob Frege) (1848–1929)، الذي عبَّد الطريق أمام كلٍّ من برتراند راسل (Bertrand Russell) (1872–1970) ولودفيغ فتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) (1889–1951)، في حين نُفَضِّلُ أن نَعُدَّ النموذج الإبدالي الظاهراتي للعقل تعبيرًا رمزيًّا عن الفلسفة «القارية»، وهو الاسم الذي يطلق عليها. وقد أتاح هذا التصور تصوُّرًا جديدًا للفلسفة: الفلسفة التي يقال عنها إنها تحليلية، والتي يجب الاحتراس من تسويتها بالمفهوم الفضفاض لِـ «فلسفة اللغة»[2]. وإذا رغبنا في تقويم إسهام هذا التيار في تطور فلسفة الدِّين[3]، وَجَبَ

---

(1) انظر ريتشارد رورتي لفهم معنى هذه العبارة:
Richard RORTY (éd.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method,* Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1967.

(2) من أجل تصنيف عام للعقل التحليلي، انظر:
Robert AMMERMANN (éd.), *Classics of Analytic Philosophy,* New York, MacGraw Hill, 1965; Michaël CORRADO, *The Analytic Tradition in Philosophy. Background and Issues,* Chicago, American Library Association, 1975; Michael DUMMETT, *Les Origines de la philosophie analytique,* trad. M. A. Lescouret, Paris, Gallimard, 1993; Peter Russel HILTON, *Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy,* Oxford, Clarendon Press, 1990; John O. URMSON, *Philosophical Analysis,* Oxford, Oxford University Press, 1956; Ernst TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie,* Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1976.

(3) Alois GRABNER-HAIDER, *Vernunft und Religion, Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie,* Graz, Styria, 1978; Hermann SCHRÖDTER, *Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grundprobleme,* Munich, K. Alber, 1979; Kurt WUCHTERL, *Philosophie und Religion. Zur Aktualität der Religionsphilosophie,* Stuttgart, Haupt, 1982 (coll. «UTB) 1119); *Id.*, «Thesen zur analytischen Religionsphilosophie», *Phil. Jahrbuch,* 88 (1981), p.343-356; Christoph JAEGER, (éd.), *Analytische Religionsphilosophie,* Paderborn, Schöningh, 1998.

أن نستحضر على الدوام تنوّع المواقف التي تنطبق عليها العبارة العامة «الفلسفة التحليلية».

وأفضل طريقة لتحديد خصائص «المنعطف اللساني» هي أن نراهُ سعيًا إلى **تحديد تخوم المعقول الممكن** pensable **بفضل تحليل المقول الممكن** dicible. ولا توجد صلة بديهية بين تحديد مهمة الفلسفة وآثارها في فلسفة الدِّين. ويبدو أن صعود نجم الفلسفة «التحليلية» التي تتفرّغ لمهمتها الرئيسة، وربما الوحيدة، وهي مهمة تحليل مفاهيمنا، قد أدّى إلى نتيجة عكسية: اجتثاث إمكان وجود فلسفة الدِّين من الأساس.

ويحرِّم التوجه التحليلي الدخول في أغلب المشكلات التي كانت الفلسفة النظريَّة أو الميتافيزيقا التقليدية تهتمان بها: «الله» و«الدِّين» و«الأخلاق» و«الزمن» و«التاريخ»، وما إلى ذلك. ومن جِهة أُخرى، ليس هذا العزوف تعبيرًا عن لامبالاة، كما لو كان هؤلاء الفلاسفة قد اكتشفوا بغتة أنّ الأفضل لهم الاهتمام بشيء آخر بعيدًا عن هذه «الموضوعات الأثيرية» التي يتعذّر على الفكر تَعَرُّفُها، إلّا بصعوبة شديدة. ولو كان الأمر كذلك، لما كان هؤلاء الفلاسفة غير نسخة جديدة من الوضعية. والحال أنهم يرونَ أنهم بالرجوع إلى **معايير ذات طبيعة منطقية خالصة** مؤهّلون لبيان أن التحليلات الفلسفية التقليدية للدِّين، زيادةً على الحجج العقلانية التي هدفُها تأسيس لاهوت فلسفي، تفتقِرُ إلى الاتساق المنطقي.

وفي المرحلة الأولى، نشهد ميلاد نقد غير مسبوق للدِّين، وهو نقد يريد أن يكون أكثر جذرية من كل ما عرفته وجوه النقد في الماضي، إذ إنّ هذا النقد يعترض على صلاحية العبارات الدِّينيَّة أنفسها، من خلال استدعاء معايير منطقية خالصة. ونتيجةُ ذلك هي أن العبارات الدِّينيَّة، أيًّا كانت تلك العبارات، خالية من المعنى، في الأقل كلّما همّت تلك العبارات برفع دعاوى معرفية سواء أكانت مستقاة من اللغة البسيطة الخاصة بالإيمان، أم صِيغَتْ داخل مذهب لاهوتي عالم.

وإذا كرّسنا التصوّر «التحليلي» للفلسفة، فسيحظى اللاهوت الفلسفي الكلاسيكي بأولوية احتضان هذا الحوار، بدلًا من فلسفة الدِّين، بناء على التعريف الذي قدّمناه لها. لقد ابتُدِئ أولًا بإخضاع القضايا التقليدية المنتمية إلى اللاهوت الفلسفي لفحص نقدي قاس، نحو قضايا وجود الله والصفات الإلهية ومعرفة الله والإسماء الإلهية، وما إلى ذلك، من زاوية الدرس اللغوي *sub specie*

linguae، وقبل ذلك في ضوء متطلّبات الصرامة التحليلية التي تفرضها البنية التركيبية المنطقية التي كان فريغه قد أرسى ركائزها فريغه في كتابه عن الكتابة المفهومية *Begriffsschrift*.

فهل يعني ذلك أنّ على فيلسوف الدِّين، الذي يريد أن يحلِّق في كلّ آفاق التقليد التحليلي، أن يهيِّئ نفسه لتيه لا نهاية له في صحراء قاحلة؟ بالفعل، تاهت أجيال كاملة من الفلاسفة في هذه الأرض الخراب. ومع ذلك، أصبح الحديث عن «فلسفة تحليلية للدِّين» مألوفًا على نحوٍ مُتَزايدٍ، في السنوات أنفسها التي عرفت فيها الظاهراتية نَفَسًا ثانيًا جديدًا داخل حلبة الفلسفة القارية. وهكذا، وبعد مضي ثماني سنوات على موت فتغنشتاين، نشر **ويليم زوديغ** (Willem Zuurdeeg) كتابًا يحمل عنوان **الفلسفة تحليلية للدِّين** *An Analytical Philosophy of Religion*[(4)]، وهو ما رَسَّخَ هذه التسمية.

فما حدث يولِّد انطباعًا مفادُهُ أن ممثّلي التقليد التحليلي، عبر موجات متعاقبة، قد نجحوا في ضرب موعد جديد مع القضايا المنتمية إلى فلسفة الدِّين بمعناها الدقيق. لكن مقاربتهم للقضايا قد خضعت لتحوّل عميق يفرض علينا الحديث عن **نموذج إبدالي مخصّص** لفلسفة الدِّين، بالقياس إلى أصناف فلسفة الدِّين التي فحصناها حتّى الآن.

يتصل ميلاد هذا النموذج الإبدالي مباشرة بالتصوّر الجديد «التحليلي» للفلسفة الذي كان فتغنشتاين لسان حاله بامتياز، في كتاب **رسالة منطقيَة-فلسفيَة** أو في كتاب *Philosophische Untersuchungen* الذي كان من المستحسن أن يترجم إلى الفرنسية بعنوان **أبحاث فلسفية** «*Recherches philosophiques*»، لا بعنوان **تحقيقات فلسفية** «*Investigations philosophiques*»، بغية تأكيد القرابة التي تربطه بكتاب هوسرل **أبحاث منطقية** «*Recherches logiques*». ولا شاهد أفضل على آثار الثورة «التحليلية» في الفلسفة من إحدى المقارنات لأكثر شهرة التي عقَدَها فتغنشتاين قائلًا: تتمثّل مهمة الفلسفة اليوم في تكثيف الغيوم الميتافيزيقية الكبرى داخل قطرات قليلة من الوقائع اللسانية (S, 3 ; IP, 354)، ويقول أيضًا: على الفيلسوف معالجة المشكلات الفلسفية كما نعالج مرضًا (IP, 255).

وفي الآتي، سأعالج العوامل التي مكّنت من وجود ما يحق لنا أن نَعُدَّهُ

(4) Willem F. ZUURDEEG, *An Analytical Philosophy of Religion*, Nashville, Abingdon Press, 1958.

إعادة ابتكار فلسفة الدِّين أو إعادة اكتشافها من زاوية **الدرس اللغوي**. وقد كانت صورة فتغنشتاين هي الصورة الحاسمة التي تحكّمت في هذا التطوّر. وستكون أعمال هذا الفيلسوف، الذي ولد في السنة نفسها التي ولد فيها هايدغر، محور دراستنا للنموذج الإبدالي اللساني لفلسفة الدِّين.

وسنُقدم على فحص النموذج الإبدالي التحليلي على ثلاث مراحل موزّعة على ثلاثة فصول، مع إدخال تعديل طفيف على التحقيب الزمني.

1. وسيركّز الفصل الأول على فتغنشتاين الشاب وصاحب **مذكرات الحرب** *Carnets de guerre* وكتاب **الرسالة** *Tractatus*. إذ يضع فتغنشتاين في هذه الكتابات أركان «الذرية المنطقية» وهو المذهب الذي دافَعَ عنه برتراند راسل هو أيضًا بعدَ كتابه **مبادئ الرياضيات** *Principia mathematica* الذي أصدره مع وايتهيد (Whitelead) في ما بين عامَيْ 1910 و1913. والهدف هو استخراج الرهانات الفلسفية من اللغات الصورية التي أقامت الدليل على جدواها في المنطق والرياضيات. وعندما نتّخذ هذا الصنف من اللغات منطلقًا لنا، ماذا يجوز لنا قوله عن البنية الأساسية في اللغة وماذا يتعذّر علينا قوله عنها؟ على التحليل الارتقاء إلى القضايا الأولية والبسيطة منطقيًا، أي إلى قضايا يتعذّر تحليلها إلى وحدات أبسط منها ومؤهلة لأن تكون صادقة أو كاذبة، خلافًا للتوجُّه الشمولي الذي عرفته الميتافيزيقا المثالية.

فما الجانب الذي سيجعل منهج التحليل الذي ينتصر له منظرو الذرية المنطقية يحظى باهتمام فيلسوف الدِّين؟ يحظى هذا المنهج باهتمامه، لأنّ تطبيقه الصارم يفرض علينا رسم حدٍّ فاصل بين القضايا التي تحمل معنى (أي القضايا التي تقرّر وقائع حال، أو قضايا تحصيل الحاصل المنطقيَّة tautologies logiques) والقضايا التي لا تقول شيئًا ولا تنقل أفكارًا(*). ومن خلال مساءلة

(*) يميّز كتاب رسالة منطقية - فلسفية (ترجمة عزمي إسلام)، في الواقع ثلاثة أنواع من القضايا: القضايا التي تحمل معنى sinnvolle Sätze وهي القضايا التي يُعَدّ التحقق التجريبي معيار دلالتها، والقضايا الفارغة من المعنى sinnlose Sätze وهي قضايا المنطق والرياضيات وقضايا اللّامعقول Unsinn، كما تتمثل في القضايا الفلسفية. ولكن إذا كانت القضايا التي تحتمل معنى تدخل في نطاق العبارة Sagen، فإنّ قضايا اللّامعقول تدخل في نطاق الإشارة Zeigen، وهو ما يجعل كتاب **الرسالة** خارج إطار الوضعية المنطقية. [المترجم].

خاتمة كتاب **الرسالة** التي يتحدّث فيها فتغنشتاين عن «الإشراق الصوفيّ»، سنحاول أن نكتشف فيها ما يدعوه هيرمان شرودر (Hermann Schrödter) «فلسفة للدين موجودة بالتبعية «philosophie de la religion collatérale»»[5]، أو نجد ما يحق لنا أن ندعوه أيضًا بذور فلسفة الدِّين.

2. وكان يَلزَمُ التَثبُتُ أولًا من التربة التي كانت بعض هذه البذور تملك فرصة الإزهار فيها. وسيعالج الفصل الثاني هذه المسألة بالضبط، من خلال الاهتمام بالورثة المعاصرين الذين ورثوا المذهب التجريبي الكلاسيكي الذي دعا إليه كلٌّ من لوك (Locke) وباركلي (Berkeley) وهيوم (Hume). أما مشكلتنا، فإنها تجد أول تعبير لافت عنها في «المذهب التجريبي الجذري» الذي تبنّاه وليم جيمس خلال سنوات المنعطف من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين. وقد جَعَلَتْهُ «**محاضرات جيفورد**» «Gifford Lectures» التي نشرها سنة 1902 بعنوان **تنوع وجوه التجربة الدِّينيَّة** *The Varieties of Religious Experience* من كبار روّاد مقاربة تجريبية وبراغماتية جديدة للدين. وقد غيّر المذهب التجريبي جلده كلّيًا، بعدَ عشرين سنة من ذلك، بحكم الصدمة التي أحدثها تلقّي كتاب **الرسالة**.

والمسألة الشائكة كانت أن يعرف المرء: هل كانت الذرية المنطقية، التي لم تكن في البداية تتّخِذُ غير صورة منهج، تتضمّن افتراضات ضمنية مسبقة تحوّلها إلى مدرسة فلسفية مخصوصة لا تختلف عن مدارس أخرى؟ كانت الإجابة بديهية عندَ الفلاسفة والعلماء الذين شرعوا سنة 1922، وهي السنة التي صدر فيها كتاب **الرسالة**، يلتفّون بفيينّا حول مورتيس شليك (Moritz Schlick) (1882-1936)، وخلف إرنست ماخ (Ernst Mach): كانت الساعة قد أزفت لإبرام معاهدة جديدة بين المذهب التجريبي والوضعية التقليديين وبين متطلّبات الصرامة المطلوبة في التحليل المنطقي. لقد أطلق هذا الفريق على نفسه خلال عام 1929 اسم «حلقة فيينا» (وهو الفريق الذي كان يتكوَّن من أعضاء مؤثِّرينَ بامتياز مثل شليك وكارناب (Rudolf Carnap) (1896-1959) وفريدريك فايسمان (Friedrich Waismann) وفيرديناند هان (Ferdinand Hahn) وهيربيرت فايغل (Herbert Feigl) (1902-1988) وأوتو نويرات (1882-1945)، وكذلك أعلن برنامجه الفلسفي في بيان حَرَّرَهُ كلٌّ من كارناب وهان وأوتو نويرات (1882-1945).

---

(5) Hermann SCHLRÖDTER, *Analytische Religionsphilosophie*, p.53.

ويُحيي هذا البيان في أينشتاين وراسل وفتغنشتاين نجومًا ثلاثة ساطعة تلمع في سماء «التصوّر العلمي للعالم». وقد أهدي البيان الذي حُرِّر بعنوان بليغ «الرؤية العلمية للعالم» إلى موريتس شليك.

وما يتعلّق بالإشكاليَّة المطروحة هو أن مخلّفات التجريبية المنطقية (التي تحوّلت بسرعة إلى المذهب الفلسفي الرسمي في عدد كبير من الجامعات الأميركية، عقب الهجرة القسرية التي اضطر إليها أبرز أعضاء حلقة فيينا وأكثرهم تأثيرًا) تتعلّق أساسًا بالجدل الدائر حول **مبدإ التحقّق** *vérification*، الذي بلوره فايسمان سنة 1930 بمجلة *Erkenntnis* **المعرفة**: «فمعنى قضية ما هو منهج التحقّق منها»[6]. وقد مثلت الصياغات المختلفة **لمعيار التحقّق التجريبي** عندَ جيل كامل من المفكرين ما يُشبِهُ أن يكون «بنصل **أوكام** Occam» الذي بلغ أقصى درجات الشحذ ووضع بذلك علامة استفهام كبيرة أمام أيّ قول يُسَوِّغُ شرعية القضايا الدِّينيَّة واللاهوتية، في الحالة التي لا نستبعد فيها من البداية أيّ تسويغٍ ممكن. وقد خطا بعض المفكرين خطوات إلى الأمام ـ من خلال خطوات إلى الوراء ـ على طريق فلسفة تحليلية للدِّين، بعدَ مواجهة السؤال المتعلّق بإمكان تطبيق هذا المعيار على القضايا الدِّينيَّة، في أية ظروف.

وتظهر إسهاماتُ هؤلاء في صورتين بارزتين: إذ كانت المهمة تتمثّل، عندَ روّاد النسخة القوية لمعيار التحقّق، في إظهار أن القضايا الدِّينيَّة، خلافًا للظاهر، قادرة على الامتثال له، إذا ما توافرت بعض الشروط الدنيا في الأقل. وكانت الاستراتيجيَّة الثانية تقوم على تقويض المبدإ نفسه، بُغيةَ السعي إلى تطبيقه على القضايا الدِّينيَّة. وتؤدّي المشكلاتُ «ما وراء النظرية»، ولا سيّما مشكلة المنزلة المعرفية لِعِلم اللاهوت بما هو علم، وفحص طرائق الحِجاج فيه، دورًا مهمًّا في هذه الواجهة الثانية.

وبالرَّغم من أنه يلوح أن بعض أطروحات فتغنشتاين الشاب تتقاطع مع مواقف الوضعية الجديدة، إلّا أنه يحدث قطيعة معها، بناء على فارق لطيف يميزه منها، وهو ما يستحسن الكشف عنه، لأنّه يعنى مباشرة بمسألة شروط إمكان

---

(6) Friedrich WAISMAN, «Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs», Erkenntnis, 1 (1930), p.229.

مقاربة تحليلية للظاهرة الدِّينيَّة. وتطلعنا المناقشات التي جمعت فتغنشتاين بأعضاء حلقة فيينا على أنّه كان يتصرّف بعقلية الطفل المشاكس، إذ كان يقبل على قراءة أشعار تاغور (Tagore Rabindranath) ويسوق أقوال أوغسطين أو كيركيغارد، بدلًا من أن يضيق الخناق على نفسه داخل المناظرات الإبستيمولوجيَّة. كان ذلك دليلًا، عند كارناب، على أن فتغنشتاين كان فنانًا ولم يكن باحثًا عالمًا. لكننا سنعكف على مدارسة السؤال الآتي: ألم يترك هذا الاختلاف في الموقف هو أيضًا آثارًا في طريقة مقاربة المشكلات الدِّينيَّة؟

3. وقد حقَّقَ فتغنشتاين «منعطفًا» لا يقل جذرية عن المنعطف الذي نكتشفه في فكر هايدغر، منذ عودة فتغنشتاين إلى جامعة كمبردج سنة 1929. ويعود به هذا «المنعطف» - الذي سنحدّد طبيعته ووجوه تحقّقه في الفصل الثالث - إلى اللغة العادية وإلى مستوى التعقّد غير المحدود الذي تعرفه «ألعاب اللغة» التي لا تنفصل هي أيضًا عن عدد من «أشكال الحياة». ونستطيع أن نرمز إلى هذه المقاربة الجديدة، التي نجد الشاهد الرئيس عليها في كتاب **تحقيقات فلسفية** *Investigations philosophiques* (وهو كتاب شرع فتغنشتاين في تحريره منذ سنة 1937، ولكنه لم يَرَ النور إلّا سنة 1953، أي بعدَ سنتين من وفاته)، بمصطلح «الظاهرية اللسانية[7] phénoménalisme linguistique»، بغية تمييزها من الذرية المنطقية والتجريبية المنطقية.

وبعدما شرع فتغنشتاين نفسه في اعتماد هذه المقاربة في **دروس ومناقشات في علم الجمال وعلم النفس والإيمان الدِّيني** *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*، أبدت هذه المقاربة كذلك خِصْبَها في تحليل اللغة الدِّينيَّة. ونحن نشهد، منذ عقد السِّتينيّات، تكاثر فلسفات الدِّين التي تتبنّى صراحة نظرية فتغنشتاين في ألعاب اللغة، مجتهدة في وصف «النحو» الخاص بالخطاب الدِّيني وصفًا دقيقًا جدًّا. وسنتناول في الفصل الثالث هذا الاتجاه الذي ينعته خصومه أحيانًا بصفة «fidéisme wittgensteinien» «أو المذهب الإيماني المستوحى من فتغنشتاين».

---

(7) أستمد هذا المصطلح من كتاب:
Ingolf U. DALFERTH, *Sprachlogik des Glaubens*, Munich, Christian Kaiser, 1974, p.27.

ويمكن القول عمومًا إنّ المقاربات الثلاث التي فرّقنا بينها تُطابِقُ التطوّر العام الذي شهدته الفلسفة التحليلية. وعليه، نستطيع التفريق بين ثلاث مراحل كبيرة في تكوين النموذج الإبدالي «اللساني» في فلسفة الدِّين، وهي مراحل نرمز إليها كل مرة بحدث رمزي: تدور المرحلة الأولى الممتدة بين عامَيْ 1920 و1922 حول محور كتاب فتغنشتاين: **رسالة منطقيَّة - فلسفيَّة** (1922). وتبدأ المرحلة الثانية، والتي هيمن عليها الجدل المتعلّق بمبدإ التحقّق، بنشر بيان حلقة فيينا سنة 1929 وتمتدّ إلى نهاية الخمسينيّات. واستُهِلّت المرحلة الثالثة بنشر كتاب **تحقيقات فلسفية** *Investigations philosophiques* (1953)، وهي مرحلة لا تزال مستمرة إلى يومنا هذا.

الفصل الأول

في تخوم المقول الممكن وغير الممكن «الإشراق الصوفي»

-لودفيغ فتغنشتاين-

يقول جيل غاستون غرانجر (Gilles Gaston Granger) في مقدّمته لترجمة مذكرات فتغنشتاين *Carnets* إن فكر فتغنشتاين يعبّر عن «التقاء فريد بين عقلانية جذرية وهدّامة وبين شعور حيّ وعميق بحدود الفكر، وينطبقان معًا على عالم اللغة، بدلًا من التحقق داخل عالم متكوّن من الكائنات والأحداث» (C, 7). فهل يقف هذا الالتقاء حجر عثرة أمام انبثاق فلسفة الدِّين؟ يبدو أن الأمر كذلك. لذلك، تبنّت التجريبية المنطقية الكتابات الأولى لفتغنشتاين، ولا سيما كتاب رسالة منطقيَّة-فلسفيَّة، من البداية، عادّةً إياها بمنزلة الكتاب المقدّس (أو بالأحرى بمنزلة رؤيا ختام الرسالة الفلسفية). لكن الواقع يشهد أن فتغنشتاين قد بلور كتاباته، كما سنرى، بمعزلٍ عن هذه الحركة، ويشهد فضلًا عن ذلك أنها تتوفَّر على عناصر تمنعنا من التسوية بينهما.

خادم المنارة

فتغنشتاين هو الطفل الأصغر في أُسرةٍ تُعَدُّ من أغنى الأُسَرِ اليهودية المندمجة اندماجًا تامًا بمدينة فيينا. وبعد التعليم الثانوي، الذي جمعه داخل ثانوية لينتس Linz بطفل نكرة عَرَفَهُ العالم بعد ذلك باسم أدولف هتلر، اتجه إلى دراسة الهندسة

التي قادته من برلين إلى جامعة مانشستر بإنكلترا. وقد شرع في هذه الجامعة في الاهتمام بمشكلات المنطق الرياضي. وكان فتغنشتاين قد زار فريغه سنة 1911، وربما كان فريغه هو من أوحى له بفكرة التسجيل فيما بعد سنة 1912 بكمبردج ترينيتي كوليج Trinity College، من أجل متابعة دراساته تحت رعاية برتراند راسل. وكان فتغنشتاين قد وضع أركان المؤلَّف الذي سيضمن له شهرة واسعة، وهو كتاب رسالة منطقيَّة-فلسفيَّة، في أثناء خلوة منفردة بالنرويج في بيت خشبي صَمَّمَهُ هو بنفسه.

وتطوّع فتغنشتاين للالتحاق بصفوف الجيش النمساوي منذ اندلاع شرارة الحرب الكبرى، وراودَتْهُ فكرة الانتحار غيرَ مرة، ولا سيّما أن ثلاثة من إخوته الأربعة لم يستطيعوا مقاومة ما يدعوه في إحدى رسائله «عملًا بذيئًا». وقد أظهرَت الدِّراسات الجديدة لسيرة فتغنشتاين الذاتية، ولا سيّما الدِّراسات التي أنجزها كلٌّ من فلهلم باوم (Wilhelm Baum) وبرايان ماكغينيز (Brian McGuiness) وراي مونك (Ray Monk)، مدى الاهتمام المحموم بالدِّين الذي صاحبه طوال مراحل حياته، حتى في بداياته. وكذلك كما توجد أدلة دامغة على أنه قرأ مبكرًا تعليقات تولستوي على الأناجيل، وأبدى اهتمامًا بكيركيغارد وأوغسطين ودويستوفسكي (أي بالكتّاب الذين نستطيع إلحاق كتاباتهم «بالفلسفة الدِّينيَّة»).

ويكشف باوم عمّا يشبه تجربة «إشراق صوفي» مبكرة (في نحو عام 1910) ربّما تحكّمت ربما في حياة فتغنشتاين بعد ذلك[1]. ونجد في العرض الذي قدّمه أنزيلغروبر (Anzelgruber) لمسرحيته التي تحمل عنوان كتّاب كروتسل *Kreuzelschreiber* الإعلان الذي يفيد أن الإنسان، مهما حلَّ به، هو في أمانٍ حصين. ويبدو كذلك أن هذا الشعور المطلق بالأمان له أثرٌ في وصف فتغنشتاين «للإشراق الصوفي» في نهاية كتاب الرسالة. ونسجّل من زاوية قريبة من الفلسفة، قراءته المبكرة كذلك (في نحو عام 1912) لكتاب وليم جيمس: تنوع وجوه التجربة الدِّينيَّة *The Varieties of Religious Experience*. وهناك ما يؤيد فكرة أن أطروحات جيمس قد خلّفت تأثيرها في فكر فتغنشتاين في أثناء تحرير كتاب الرسالة[2].

(1) Wilhelm BAUM, «Ludwig Wittgenstein und die Religion», *Phil. Jahrbuch* 86 (1979), p.272-299.

(2) Brian F. MCGUINESS, «The Mysticism of the Tractatus», *Philosophical Review* 75 (1966), p.305-328.

ويبدو أن فتغنشتاين كان مقتنعًا طَوالَ حياته بوجود إلٰه أخلاقي يدين له شخصيًا بأشياء كثيرة. لكن لا شيء يدل على أن هذا الإله هو إلٰه الإيمان المسيحيّ، فضلًا عن أنه لم يكن يومًا ما مؤمنًا بالمعنى الذي يفيده الإيمان بديانة سماوية، بل كان مؤمنًا بالمعنى الذي يذهب إليه إيمانه من منظوره الفكري. وتتضمّن **المذكرات** *Carnets* التي حرّرها فتغنشتاين خلال الحرب الكبرى، حينما كان مقاتلًا في صفوف الجيش النمساوي، إلى جانب ملحوظاتٍ متخصّصة دقيقة خاصة بالقضايا المنطقية، عِدَّة تأملات نستطيع عَدَّها إرهاصات أوّلية لفلسفة الدِّين التي لا تزال في طيّ الغيب. وتُظهِرُ **المذكرات السرّية** *Les Carnets secrets* التي حرّرها بين سنتي 1914 و1916 أن الاهتمام الذي يحظى به الدِّين عندَ فتغنشتاين لا يتصل بنظام فكري فحسب، بل يفصح عن تساؤلات وجودية توجزها العبارة الآتية: «الأهم ألّا يفقد الإنسان نفسه»! (CS, 67). ولم يكفّ البتّة، خلال الحرب، عن مراجعة كتاب تولستوي **مختصر الأناجيل** *l'Abrégé des Évangiles* وكان بمنزلة «حجابه الواقي» «talisman» (CS, 47) عندما يدبّ اليأس إلى نفسه، ولم يكن يكفّ عن ذكر عبارته: «الإنسان عاجز داخل بدنه، لكنه حرّ بفضل الروح» (CS, 35, 37).

وفي الحقبة التي كان فتغنشتاين يدوّن فيها خواطره في **مذكراته السرّية**، التي حرّرها بلغةٍ مشفرة، كان يقوم على خدمة منارة على متن سفينة حربية **غوبلانا** *Goplana*، كانت تقطع حوض فيستول Vistule للوصول إلى كراكاو Cracovie. وربما كان من المناسب قراءة فقرات **المذكرات** بِعينَيْ خادم المنارة الأعزل، وهو يواجه رصاص العدو مباشرة، مقارنة له بسواه؛ إذ تشهد تلك الفقرات، من جِهة، على إرادة التوصّل إلى «رؤية إجمالية واضحة» (CS, 41) بشأن البنية المنطقية النهائية للعالم، وكذلك تشهد، من جِهة ثانية، على التطلّع إلى تحصيل فهم سديد لذاته ولحياته الذاتية. ولا نستطيع إخفاء انفعالنا حينما نقرأ في **المذكّرات السرية** مقارنة فتغنشتاين عناء تقشير البطاطس بحجم الكؤوس لدى اسبينوزا (CS, 36).

ولن تفوت القارئ النبيه فرصة ملاحظة التغير المحسوس الذي يطرأ على لهجته حينما ينتقل من التأملات الأولى، التي تدور حول محور البنية الأساسية للقضية، بما هي نموذج للعالم، ثم حينما يتحدّث عن إمكان «تمثّل شمولي

للعالم بوساطة اللغة» (S1, 99)، أي عن «منطق كلي ومرآة العالم» (S1, 129)، إلى التأملات التي تحمل سِمة وجودية أكبر، بالنظر إلى معنى الحياة، وهي التساؤلات التي احتلّت الواجهة ابتداء من منتصف عام 1916.

ويكشف تغيّر النبرة عن نفسه سلفًا في الطريقة التي يحدّد فتغنشتاين من خلالها مهمة الفلسفة. فإذا كان «من واجب المنطق أن يسهر على نفسه» (S1, 89 ; C, 24 ; 39)، فإنّ الفلسفة لا تستطيع أن تعرّف نفسها بأنّها «فلسفة للمنطق» (S1, 90 ; C, 25). ومن جِهة أُخرى، إذا كان «الفنّ الأساسي الذي يمارسه الفيلسوف هو أن يترك الانشغال بالأسئلة التي لا تعنيه» (S1, 135 ; C94)، فإن مهمته الشاقة بامتياز هي أن «يكتشف ما يقضّ مضجعه» *[wo ihn der Schuh drückt]* (S1, 152 ; C, 120).

ويتصل هذا التوضيح بصعوبة فهم المواضعات المعقّدة تعقيدًا عجيبًا التي تستند اللغة الطبيعية إليها، وهي المواضعات التي تجعل معنى قضيَّة «الكتاب موضوع فوق الطاولة» أكثر تعقيدًا من القضية نفسها (S1, 161 ; C, 132). لكن **المذكرات السرّية** تُظهِرُ أن ما يؤرق فتغنشتاين الفيلسوف والجندي ليس هو الألم الذي يحدثه الحذاء الضيق في المنطق، بل أحذية أخرى: فَـ «في أوقات السرّاء، لا نفكّر في ضعف البدن؛ لكننا حالما نفكّر في لحظة الضرّاء هذه، نصبح على وعي بهذا الضعف. وفي هذه اللحظة نحوّل اتجاهنا نحو الروح» (CS, 44).

ويجب التصدّي للإغراء الذي قد يجعلنا نقرأ **المذكرات**، التي تتضمّن مسودة كتاب **الرسالة**، ويجعلنا نقرأ **المذكرات السرّية** التي تحوي خواطر فتغنشتاين، كما لو كانتا من تأليف شخصين مختلفين. إنها المنارة نفسها التي يوجّهها فتغنشتاين في اتجاه ظلمات المنطق وفي اتجاه الغيوم الكثيفة التي تستحوذ على نفسه. إذ يستمد اشتغال التحليل المنطقي والاشتغال على الذات جذورهما من الشعور نفسه بوجود حالة طوارئ: «أستطيع الموت خلال ساعة وأستطيع الموت خلال ساعتين أو خلال سنتين فقط. قد أصبح على علم بهذا ولا أستطيع فعلَ أدنى شيء، لا لمصلحة الموت ولا ضده: **هكذا الحياة**. وعليه، كيف عليَّ أن أحيا حتى لا أنهار في أية لحظة من اللحظات؟ الحل هو أن أحيا داخل **الخير** وداخل **الجمال**، إلى أن تَقِفَ الحياة من تلقاء نفسها» (CS, 45-46).

ويقدّم لنا النص الآتي المؤرخ بتاريخ 11 من حزيران/يونيو عام 1916 ما يشبه عقيدة فلسفية شخصية، تستحق منا الاهتمام بها في أفق فلسفة الدِّين:

الله وغاية *[Zweck]* الحياة؟

أعلم أن هذا العالم موجود بالفعل.

وأنني موجود بداخله وجود عيني داخل مجالها البصري.

وأن ثمة شيئًا إشكاليًّا بداخله ندعوه معناه.

وأن هذا المعنى ليس باطنيًّا فيه، بل هو برّاني.

وأن الحياة هي العالم.

وأن إرادتي تتسلّل إلى العالم.

وأن إرادتي خيّرة أو شرّيرة،

وأن الخير والشرّ، على نحوٍ ما، متصلان بمعنى العالم.

معنى الحياة، أي معنى العالم، نستطيع أن ندعوه باسمه الله

وأن نقرن به مقارنة *[Gleichnis]* الله بالأب.

الصلاة هي التفكير في معنى الحياة [S1, 165 ; C 139]

وبصرف النظر عن الوضوح الكبير الذي تفصح عنه كلّ قضية من هذه القضايا، يواجهنا فتغنشتاين بسيل من الألغاز التي لا تقلّ غموضًا عن الحِكَم الغامضة التي نطق بها هيراقليطس الغامض. ويبدو أن فتغنشتاين كان يعي كُلَّ ذلك، كما يدل على ذلك اعترافه: «إنني أعي تمامًا النقصَ الهائلَ في الوضوح الذي تُعانيهِ كلّ هذه القضايا» (S1, 172). فكيف نستطيع بالفعل مقاومة الشعور بالدهشة أمام الطريقة التي تقترن بها هنا مسألة «معنى الحياة» بمسألة الله؟ يثير هذا الاقتران الاستغراب، ولا سيّما أن مفهوم المعنى ظلّ ينحصر في كلّ ما سلف في الإحالة على تفريق فريغه بين المعنى *(Sinn)* و«الإحالة» *(Bedeutung)*[3]. إذ يدخل تغيير

(3) Gottlob FREGE, «Sens et dénotation», *Écrits logiques et philosophiques*, trad. Cl. Imbert, Paris, Éd. du Seuil 1971, coll. «Points», p.102-126.

عميق في مفهوم «المعنى» حالما يتعلّق الأمر فيه «بمعنى الحياة»، وهو ما يتضمّن فكرة الله والبحث الأخلاقي عن الحياة الكريمة.

وسنصادف بعد ذلك بنحوِ شهرٍ، بتاريخ 8 من تموز/يوليو بالتحديد، ملحوظةً نستطيع أن نَعُدَّها ديباجة تعليق على الفقرة المذكورة آنفًا: «يعني الإيمان بالله فهم مسألة معنى الحياة./يعني الإيمان بالله أن نرى أن وقائع العالم لا توجد الحلّ لكلّ شيء./يعني الإيمان بالله أن الحياة ذات معنى» (Sl, 172; C, 141).

وتظلّ العقيدة الفلسفية التي يتبناها فتغنشتاين، والتي أقترح عَدَّها نوعًا من «مذكّرات» بالمعنى الذي يذهب باسكال إليه، مرتهنة بمسألة فريدة: «الله وهدف الحياة؟» لا تُبلوَر مسألة الله، في هذه الصياغة، بَلوَرَةً مباشرة من خلال مصطلح المعنى، بل من خلال مصطلح الهدف، أو غاية الحياة». فهل هذا محض مُصادَفةٍ؟ أبدًا، إذا تذكرنا أن مصطلح «المعنى» لم يتشكّل في صورة مقولة فلسفية مستقلة إلّا عقب نشر كتاب النقد الثالث في أعمال كانط، كما لم يتبلور تمامًا إلّا ارتباطًا بالمقولات ما ـ بعد المثالية الخاصة «بالفهم» و«الحياة». ونستطيع الاقتراب من الأهمية الفلسفية لمقولة «المعنى» إذا ربطناها «بالمنعطف الأنثروبولوجي» الذي افتتحه قرار كانط الرامي إلى ضمّ الأسئلة الثلاثة الأساسية التي تلخّص مصالح العقل من منظور عالمي: «ما الذي أستطيع معرفته؟ وما الذي عليَّ فعله؟ وما الذي يحق لي أن أرجوه؟ في السؤال الآتي: ما الإنسان؟».

ولا يعني ذلك أن مسألة المعنى لم تُؤَدِّ أيّ دور من قبل داخل الفلسفة السابقة لكانط. بل كانت تلك المسألة تَتَّخِذُ صورة مختلفة وأكثر «موضوعية»، وهي بالتحديد صورة الحكمة. ويحق لنا التساؤل: أوَلَم يكن دليل «العناية» أو الدليل «المادي-الغائي» على وجود الله يؤدّي آنذاك دورًا مماثلًا للدور الذي نطالب مسألة المعنى بأن تُؤدّيه اليوم بالنظر إلى فكرة الله. ونستطيع ردّ قسم لا يستهان به من الأدلة النقدية لدى كانط إلى توسّله بمصطلح المعنى، على نحوٍ مبالغ فيه، بغية تسويغ الإيمان بالله الذي يُعَدُّ ضمانة نهائية لهذا المعنى.

على كلّ حال، يزوّدنا التحديد الكانطي لمصالح العقل الأساسية بمفتاح الولوج إلى «مذكرات» فتغنشتاين.

1. «ما الذي أستطيع معرفته؟» أثبت فتغنشتاين الإجابة عن هذا السؤال في القضايا الأربع التي تتلو السؤال التوجيهي. وبالرَّغْم من أن هذه القضايا بالغة الاقتضاب، لا تخلو مع ذلك من وجود قدر كبير من الألغام الفلسفية. «الحياة ـ الدنيا» Ce monde-ci التي تشكّل موضوع معرفتي هي عالم الوقائع، إنها مجموع «ما يحدث» أو مجموع «الحالات» *[was der Fall ist]*»، بالرجوع إلى الجملة الأولى في كتاب **الرسالة**. فما يواجه الذات العارفة هو العالم المتشكّل من «مجموع الوقائع، لا من مجموع الأشياء» (T, 1.1)(*).

وهناك بالفعل ما يغري بنسيان أن الذات التي تنظر إلى العالم بما هو مجموع وقائع، تشكل جزءًا منه. لكن يبقى علينا تحديد المنزلة التي يحتلّها في صلب هذا العالم. ويُكثر فتغنشتاين من استثمار صورة مجازية، هي الصورة المتصلة بعلاقة العين بالمجال البصري. والمفارقة هي أننا لا نرى ذات العين التي ترى كلّ شيء، إذ إنّه «لا شيء داخل **المجال البصري** يجيز استنتاج أن العين هي التي تراه» (T, 5. 633). ويتضمّن كلّ مجال بصري بقعة عمياء واحدة في الأقل: العين التي تعاينه. ويستنتج فتغنشتاين من ذلك أن «الذات لا تنتمي إلى العالم، بل تشكل حدًّا للعالم» (T, 5.632).

في هذه النقطة تحديدًا يطفو مصطلح «المعنى» إلى السطح. إذ يقول فتغنشتاين إننا نعلم (أو نكتشف) أن هذا العالم، الذي نجتهد من أجل معرفته، يتضمّن «شيئًا إشكاليًّا، هو ما نَعُدُّهُ معناه». ويكتب فتغنشتاين: يتضمّن إشكالاً متصلًا بالعالم «*etwas an ihr*» ولا يكتب "في العالم" «*etwas in ihr*». ولا نجد أبدًا «ما نستشكله» داخل العالم، أي فيما يوجد جنبًا إلى جنب بين الوقائع، أي إننا لا نجد واقعة تتضمّن بنفسها معنى كلّ الوقائع الأخرى. لكن فتغنشتاين يؤكد أن «الوقائع تنتمي جميعها إلى المشكلة الذي تقتضي حلًّا، ولا تنتمي إلى الحلّ، بدلًا من أن نستنتج، كما استنتج الوضعيّون، أن الوقائع تُملي القول الفصل» (T, 6.432).

(*) تُظهِرُ أول شذرة من كتاب الرسالة المسافة التي تفصل فتغنشتاين عن الذرية المنطقية، في صورتها الأولى مع «الذرية المنطقية» في فكر راسل أو مع الوضعية المنطقية. فالعلاقة الأولى بالعالم ليست علاقة إدراك أشياء acquaintance، بل علاقة بقضايا، بحكم أن العالم يتكوَّن من قضايا في الأصل ولا يبتدئ أولًا بمقولات ثم ننتقل إلى العبارة ثم إلى القياس، وهلّم جرًّا.. على نحو ما يوحي به المتن المنطقي الأرسطي. [المترجم]

وزيادةً على ذلك، نعلم أن معنى هذا العالم «الذي نوجد فيه» (ويجوز الحديث بمصطلح هايدغر: عن العالم الذي يحدّد وُجودَنا *Befindlichkeit*) لا يوجد «بداخل العالم»، بل يوجَد «خارج العالم». ويسترجع فتغنشتاين الأطروحة نفسها في كتاب الرسالة: «يجب أن يكون معنى العالم خارج العالم. داخل العالم، يظلّ كلّ شيء على النحو الذي هو عليه، ويحدث كلّ شيء كما يحدث؛ لا توجد بداخله أية قيمة ـ وحتى إذا كانت موجودة، فلن تحظى آنذاك بأية قيمة» (T, 6.4). ولا يوجد إشارةٌ إلى أنّ علينا تأويل هذه السِّمة البّرانية للمعنى كما لو كانت تعاليًا ميتافيزيقيًا أو دينيًا. ولا يذكر فتغنشتاين شيئًا عن مكوّنات معنى العالم؛ بل يكتفي ببيان أنه يتعذّر التماس المعنى بين الوقائع التي تشكّل العالم بما هو عالم.

2. وبالرَّغْم من أننا لا نجد ما يشير إلى أن فتغنشتاين قد مال إلى تبنّي أخلاق الإلزام بمعناها الكانطي، نجد سؤال: «ما الذي عليَّ فعله؟» قد خَلَّفَ أصداء عميقة داخل ذهنه. «أعلم أن الحياة هي العالم»: تدخل هذه القضية تغييرًا عميقًا في زاوية النظر، ولا سيّما أنه يتعذّر الفصل بعد الآن بين مفهومي الحياة والعالم. ولا يفوتنا تأكيد أن مفهوم العالم نفسه يتعرّض لتغيّر جذري في معناه. ولا يسعفنا فتغنشتاين نفسه بأيّ تفسير لهذا التغير في المعنى. واقتراحي هو أن نعزوه إلى استعارة «لعبة الحياة الكبيرة» التي استثمرها كانط في أحد دروسه في موضوع «الأنثروبولوجيا». فليس «العالم» عندنا موضوع معرفة فقط، بل هو كذلك معترك العمل، الذي تتجسّد فيه «لعبة الحياة الكبيرة»، بمختلف ألوانها غير المحدودة، سواء أكانت مأساة أم ملهاة.

وتؤيد القضايا اللاحقة أن الأمر يتعلّق بالفعل بالمشكلات التي تطرحها المبادرة الإنسانية و«بالإرادة الحاملة لقيم الأخلاق» (T, 6.423). إذ تخلق إرادتي، التي تتسلّل إلى داخل العالم، وقائع جديدة بداخله، سواء أكانت حسنة أم سيئة. وأملك القدرة على ممارسة تأثير إيجابي أو سلبي على العالم، كما قد أحرص على أن يصبح العالم «مغايرًا كليًّا»، من خلال تمكينه «من أن يتقلّص أو يتمدّد في صورته الإجمالية» (T, 6.43). واكتشاف أنّ «الخير والشرّ قد ربطا مصيرهما على هذا النحو أو ذاك بمعنى الحياة» يفتح آفاقًا جديدة أمام مسألة المعنى.

3. فهل هذا هو الأفق نفسه الذي يستهدفه السؤال الموجّه الثالث لدى كانط: «ما الذي يحق لي أن أرجوه؟». يبدو أنّ الجواب هو النفي، لأنّ الفِعل «أرجوه» لم يستعمل فعلًا في الفقرة التي نتأملها الآن. وبإزاء ذلك، يهتم فتغنشتاين، شأنُهُ شأنُ كانط، بشروط إمكان الإيمان الدِّيني، كما يشير نص المذكرات الذي أوردناه آنفًا إلى ذلك. والقضية الحاسمة هي التي تجيز لنا إطلاق اسم «الله» على معنى العالم، ما دمنا نفهم منه أنه معنى الحياة. هذه «القدرة» *(Können)* تحتمل عندي نفس معنى **الجواز** *(Dürfen)* في السؤال الثالث الذي طرحه كانط. **ويجوز** لنا أن ندعو الله معنى الحياة. ولا شيء يجبرنا على ذلك ولا مانع من ذلك أيضًا. هذا إمكان يمكن مُراعاتُهُ، في الأقل، ولو تعلّق الأمر برهان صعب مثل «رهان» باسكال.

ويحملنا فتغنشتاين على أن نخطو خطوةً إضافية من خلال الإلماعِ إلى إمكان الربط بين الاستعارة الأبوية والمطابقة بين معنى الحياة والله، بالمعنى الذي نتوجّه به إلى معنى الحياة ومناجاته بعبارة «**أبتاه**». وثمّة نقطتان يجب أن تُثيرا انتباه فيلسوف الدِّين في هذه الصياغة.

فأمّا النقطة الأولى فتتعلّق باللفظ الألماني *Gleichnis*. فقد نفهمه بالمعنى المعتاد الذي يفيد على نحوٍ فضفاضٍ إحداث **مقارنة** *(Vergleich)*، أو **استعارة** *métaphore* أو مَثَلًا *Parabole* للموعظة، كما هو الحال في الأمثال الإنجيلية الخاصة **بالملكوت**. وربما يكون فتغنشتاين قد راعى الإمكانات الثلاثة في الوقت نفسه.

وأمّا النقطة الأخرى فتتعلّق بالمعنى الذي علينا أن نخلعه على القضية الختامية الملغزة في نصنا: «الصلاة هي التفكير في معنى الحياة». إذ يمكننا فهم النص بمعنى سطحي، مدّعين أن الصلاة تساعد على تدبير مشكلة معنى الحياة بطريقة مريحة أكبر من المجهود الفكري المطلوب في الفيلسوف. لكن كلّ ما نعرفه عمومًا عن شخصية فتغنشتاين وكلّ ما نعرفه عنها من خلال **مذكّراته السرية**، يوحِيانِ بوجود جواب آخر أقرب إلى ظاهراتية الصلاة، كما أشرنا إليها في الفصل السابق. فليست الصلاة مجرّد تغليف الأفكار المتصلة بمعنى الحياة بغشاء ديني، فضلًا عن أنها أفكار مألوفة في أماكن أخرى. ويمكن ألّا تكون القضية الختامية غريبةً عن فكرة مالبرانش (Malebranche) التي تفيد أن «الصلاة

هي الانتباه الطبيعي الذي تبذله النفس». وفعل الصلاة، عند فتغنشتاين، هو الانتباه الطبيعي الذي تبذله النفس وهي تتجه نحو مصدر المعنى.

ولم تكن غاية التأويل الذي قدّمت معالمه آنفًا إلّا الإيحاء بأن فكر فتغنشتاين الشاب لا يخيّب الآمال من زاوية فلسفة الدِّين بالقدر الذي نعتقده عادة. ومن جهة أُخرى، تتضمّن **المذكرات** في الأقل فقرة تُحيل، ولو إحالةً بعيدة، على تعريف الدِّين لدى شلايرماخر: «العالم موهوب لي، بمعنى أن إرادتي تتسلّل من الخارج إلى داخل العالم، كما تتسلّل إلى شيء حاضر من قبل [. . .]./ ولذا، لدينا شعور بأننا نملك شعورًا بالتبعية تجاه إرادة أجنبية./ بالرَّغْم من تعدّد وجوه من نحسّ تجاهه بتبعيتنا له، نحسّ على كلّ حال بالتبعية على نحو ما تجاهه، ومن نحسّ بالتبعية تجاهه نستطيع أن نرمز إليه بلفظ الله. قد يكون الله بهذا المعنى هو **القَدَر**، بكل بساطة، أو - وهذا ما يعني الشيء نفسه - قد يكون هو العالم، على نحوٍ مستقل عن إرادتنا» (S1, 167 ; C, 141-142).

4. ويَحُثُّني الخط «الكانطي» الذي اعتمدته في قراءة «**مذكرات**» فتغنشتاين على التساؤل عن مآل سؤال: «ما الإنسان؟» داخل هذا السياق. ويبدو أوّل وهلة أن فتغنشتاين يفرض صمتًا مطبقًا على هذا السؤال. ومع ذلك، ليست **المذكرات** خرساء كلّيًّا بشأن هذا الموضوع. والجواب الذي يقترحه فتغنشتاين الجندي عن هذا السؤال، وهو الفيلسوف الذي ظلّ واعيًا أنه لا يعدو أن يكون مجرّد قطعة غيار بسيطة في آلة قتل عملاقة إبان الحرب الكبرى، هو أن الإنسان هو الكائن الذي يظلّ واعيًا **لِفرادة حياته**. هذا ما نستشفه في الأقل من إحدى الفقرات الملغزة إلغازًا لا مزيد عليه في **المذكرات**. «الطريقة التي يدخل بموجبها كلّ شيء في علاقة هي الله/ والله هو الطريقة التي يدخل بموجبها كلّ شيء في علاقة/ لا ينبثق الدِّين ولا العلم ولا الفنّ إلّا نتيجةً لِوعي **لِفرادة حياتي**» (S1, 171 ; C, 148).

هذا ما يُعَدُّ صدى للهواجس الكئيبة المبثوثة في كتاب **المذكرات السرّية**. «المهم ألا نضيع!». وبالرَّغْم من أننا نترك للّاهوت الفلسفي مؤونة مراجعة المشكلات التي يثيرها تعريف الله الذي نفترضه هنا، يجدر بنا التساؤل عن معنى الثلاثية التي تكشف عن الوعي لِفرادة حياة الذات: **الدِّين والعلم والفنّ**. فهل يمكن ضمّ المستويات المتباينة على هذا النحو فيما بينها، بغية تحويلها إلى حامية

حمى فرادة حياتنا؟ لماذا يتمثّل الحدّ الأوسط في العلم ولا يتمثّل في الأخلاق؟ في نهاية المطاف، لِفيلسوف الدِّين مُسَوِّغاتٌ كافية للتساؤل: أتحتمل الطريقة التي يشهد بها الدِّين على فرادة حياتنا المقارنة بالمستويينِ الآخرين، أم تتميّز منهما، بمعنى سنُقدم على بيانه؟

العبارة والإشارة: حدود المقول الممكن

لا تتضمّن الأفكار المثبتة في **المذكرات** شيئًا يستحق الذكر بشأن الإطار النظري الذي يجب أن توضع فيه حتى تفصح عن مدى أهميتها. هذا الإطار النظري هو كتاب **الرسالة** الذي يرسمه بصرامة لا نظير لها، زيادةً على تِقْنيَّةٍ لافتة في الصياغة الأدبية لا ترقى إليها إلّا حِكَم ليشتنبرغ Lichtenberg. وفي السنة نفسها التي نشر فيها رودولف أوتو كتابه عن **المقدّس**، استغل فتغنشتاين فرصة عطلة استراحة من الجندية من أجل تحرير الكتاب. وقد ظهر الكتاب أولًا سنة 1921 في سلسلة **حوليات الفلسفة الطبيعية** *Annales de philosophie naturelle* التي كان يصدرها هاينريش أوستفالد (Heinrich Ostwald)، ثم ظهر سنة 1922 في نشرة مزدوجة إنكليزية وألمانية مع مقدّمة كتبها برتراند راسل. والكتاب المهدى إلى روح دافيد بانسينت (David H. Pinsent) يحمل شعار كلمة الكاتب النمساوي كورنبيرغر (Kürnberger)، وهو الشعار الذي يسوقه كارل كراوس (Karl Kraus) هو أيضًا: كلّ ما نعلمه، وما لم نسمعه كما نسمع هديرًا وزمجرة فقط، يمكن قوله في ثلاث كلمات». وعندما ظهر الكتاب سنة 1922، كان فتغنشتاين يَعُدُّهُ خاتمة أعماله و«كتاب حياته». ونستطيع مقارنة هذا الكتاب، من هذا المنظور، بكتاب آخر وُضِعَتْ لبنته الأولى هو أيضًا في خنادق الحرب الأولى العالميَّة، أمام الخطر اليومي الذي كان الموت يمثله: **نجمة الفداء** *L'Étoile de la Rédemption* الذي نشره روزنتسفايغ. وبالرَّغم من أن الكتاب يفترض ضمنيًّا تصوّرًا مختلفًا كلّيًّا عن الفلسفة عامة، وعن الدِّين خاصّةً، وهو تصوّر يجب البحث عن جذوره في أبحاث شيلنغ (Schelling) وكوهن (Cohen)، يشترك فتغنشتاين وروزنتسفايغ في الاقتناع نفسه. إذ كان فتغنشتاين هو أيضًا مقتنعًا بأنه قد قال في كتابه كلّ ما كان يريد قوله، وبأنه أوجد الحلّ لكلّ المشكلات الفلسفية، وبأنه أصبح ملزمًا منذ تلك الساعة أن يَفْرُغَ لمهمّاتٍ أخرى قد تكون أكثر تواضعًا لكنها مفيدة أكثر، كأن يصبح معلّمًا بالتعليم الابتدائي في قرية بالنمسا (Basse-Autriche).

ونجد مُجَدَّدًا بعض موضوعات المذكرات في القسم الأخير من كتاب **الرسالة**، وهو ما كان إريك شتينيوس (Erik Stenius) يَعُدُّهُ «ملحقًا متعاليًا». وقد يكون هذا الملحق، في نية فتغنشتاين نفسه، صلب الكتاب الذي يفصح عن مقصده الحقيقي. على كلّ حال، علينا أن نفهم هذا «الملحق المتعالي» انطلاقًا من الغاية العامة التي يرومها الكتاب وهي الغاية التي أُفصِحَ عنها ابتداءً من المقدّمة ومن الموضوع المحوري: الذهاب إلى أبعد الحدود في دراسة تحليلية صارمة قدر الإمكان لإمكانات **العقل** التحليلي وحدوده، وهو العقل الذي يُقدَّم منذ زمن فريغه في صورة **كتابة مفهومية** *Begriffsschrift*. ونستطيع قراءة الشذرات الغامضة من كتاب **الرسالة** بناء على مقارنة تحمل أكثر من دلالة أنجزه غوشيه (Paul Gochet)، كما لو كانت «قِطعًا بلورية ترسّبت بعد التبخّر، من طريق تجفيف المركّب المتكوّن من راسل وفريغه، وهو مركّب سُخِّنَ إلى درجة التبدّد»(4).

وكانت **حدود المقول الممكن** فكرة مسيطرة وإحدى الخصائص الكانطية في فكر فتغنشتاين، وتسمح بفهم السبب الذي حمل بعض الشرّاح (مثل شفايدر Shwayder) على التصريح بأن فلسفة فتغنشتاين كانت كانطية من البداية إلى النهاية، وإن كانت كانطية من جنس خاص وتفترض تغييرًا في النموذج الإبدالي للعقل. وننتقل مع فريغه من **فلسفة الوعي**، الحريصة على وضع حدود على المعروف الممكن بوساطة التفكير المتعالي، إلى **نظرية في الدلالة**. ونظرية الدلالة هذه متضمّنة في المحور الموجّه أو المفتاح السحري في **الرسالة**، وهو نظرية القضية ـ اللوحة وهي تجعل كلّ فكر صورة منطقية لواقع حال (T, 3.001) وتجد التعبير عنها داخل قضية.

ونستطيع اختزال كلّ قضية في لوحة *(Bild)* ويفيد هذا الواقع ضرورة وجود صلة تناظر دنيا isomorphie، أو ما يدعوه فتغنشتاين «الرسم المنطقي» بين العناصر المُمَثِّلَةِ والرموز. فـ «ما يجب على أية صورة، مهما كان رسمها، أن تُشارِكَ فيه الواقع من أجل تحصيل أهلية تمثيله ـ بطريقة سليمة أو غير سليمة ـ هو الرسم المنطقي، أي رسم الواقع» (T, 2.18). ولا نطالب الرسم أبدًا بأن

---

(4) Paul GOCHET, *L'Empirisme logique*, Paris, Éd. de Minuit, 1980, p.88.

يصبح مشاهدًا مباشرة. فلا صلة محسوسة بين خطوط أسطوانة موسيقية وبنية اللحن؛ ومع ذلك، نجد بنيتهما المنطقية المشتركة هي التي تسمح لتلك الخطوط الصوتية الدقيقة «بإعادة إنتاج» اللحن، أي «بعرضه»! (T, 4.011 ; T, 4.014).

ويُعَدُّ «الفكر» صورة منطقية للوقائع لدى فتغنشتاين، بناء على معنى الفكر لديه. ويفتقر الفكر إلى علامات قضوية للتعبير عن ذاته. وانطلاقًا من هذه الأطروحة، يجتهد فتغنشتاين في تحديد حدود المعقول الممكن pensable بفحص حدود المقول الممكن dicible. وتتبرز حدود اللغة العادية مباشرة إلى الأعين. ويسير فتغنشتاين على هدي فريغه حينما يؤكد أن اللغة العادية تحجب عنا العمليات الفكرية، بدلًا من أن تكشف عنها مباشرة، على نحو يكاد يشبه اللباس الذي يحجب عنا رسم الجسد. إذ «تحجب اللغة الفكر. وذلك على نحوٍ لا نستطيع معه استنتاج رسم الفكر الحامل للكساء بناء على الرسم الخارجي للباس؛ وسبب ذلك هو أن تصميم الرسم الخارجي للباس قد خضع لغايات تختلف كلّيًا عن غاية التعريف برسم الجسم» (T, 4.0002). ويظهر التمييز بين **العبارة والإشارة** في هذا السياق تحديدًا: «تشير القضية إلى معناها/ تشير القضية إلى الوضع الذي يوجد فيه واقع الحال **عندما** تكون القضية صادقة. وتقول بالعبارة إن واقع الحال يوجد في ذلك الوضع» (T, 4.022).

لكن مبرهنة théorème فتغنشتاين المتعلّقة بالحدّ المضروب على المقول الممكن لا ترتدّ إلى نقد لأوجه قصور اللغة العادية؛ بل تمتد إلى أبعد من ذلك. والواقعة البسيطة التي تفيد أن القضية تمتلك رسمًا منطقيًا كاشفًا عن **البنية القَبْلية** للعالم، تتضمّن وجود حدّ: فلا يمكن الرسمَ المنطقي، وهو شرط إمكان أي خطاب يحمل معنى، أن يصبح موضوع عرض (*Darstellung*): إذ «تستطيع القضية عرض مجموع الواقع، لكنها لا تستطيع عرض ما عليها أن تُشارِكَ فيه الواقع، من أجل أن تتمكّن من اسمه: الرسم المنطقي/ من أجل التوصّل إلى عرض الرسم المنطقي، علينا أن نصبح قادرين، بمعيّة القضية، على أن نتحيّز خارج حيّز المنطق، أي خارج حيّز العالم»(*) (T, 4.12).

(*) إذا كانت الجملة تنقسم عادة إلى خبر وإنشاء، فهي ترتبط من جهة بالتعبير عن الحالات النفسية، وتتصل من جهة أخرى بتكوين جملة مفيدة للمتلقّي. ويضيف كارل بوهلر (Karl Bühler) =

وتسمح المماثلة بالمرآة في الحكمة الآتية بفهم مغزى هذه الأطروحة. إن اللغة القضوية التي تنبني، من منظور كتاب **الرسالة**، على الصياغة الأكثر عموميّة الآتية: «كلّ ما يوجد، يوجد بناء على واقع الحال هذا أو ذاك» (*«Es verhält sich so und so»*) [T, 4.5.]، هي «مرآة العالم». والحال أن المرآة لا تقوى في الوقت ذاته على عكس الأشياء وعلى عكس ذاتها؛ وإلّا تطلب الأمر منها الحصول على مرآة أخرى. ففي هذه الحالة بالضبط، لا وجود «المرآة المرآة»: «لا تستطيع القضية عرض الرسم المنطقي، بل هي مرآته/ . فما ينعكس داخل اللغة، لا تستطيع اللغة عرضه/ . وما **يفصح عن نفسه** داخل اللغة، لا سبيل لنا إلى الإفصاح عنه بها/ . **تُظهر** القضية الرسم المنطقي للواقع. **فهي تعيّنه**» (T, 4.121).

فما خصائص الحدود القَبْلية المضروبة على التعبير عن الأفكار؟

يُطابِقُ الحدّ الأساسي الأول القوانينَ المنطقية: فلا يمكن غيرَ واقع الحال الممكن منطقيًّا أن يكون موضع عرض بوساطة القضية ـ اللوحة (T, 3032). وتحتكم القدرة الإلهية نفسها، وهي قدرة قادرة على كلّ شيء (على وَفْق صيغة الأطروحة الديكارتية المتعلّقة بخلق الحقائق الأبدية) إلى هذا الصنف من الإلزام (T, 3031)، ما دام يتعذّر علينا مطلقًا أن نقول شيئًا عمّا يشبهه عالم «غير منطقي».

ويوجد حدّ ثانٍ أكثر خصوصية، يتعلّق بالتفريق بين الصورة المنطقية لواقع الحال (القضية) ورسمه المنطقي. ويطلق فتغنشتاين لفظ بنية على الترابط القائم بين العناصر داخل قضية، ويطلق لفظ **الرسم** على إمكان هذه البنية (T, 2.15). وهو القدرة التي تمتلكها القضية بما هي قضية من أجل تمثيل واقع حال الذي يمثّل اللغز الأعظم.

ويفترض ذلك شرطًا مزدوجًا: **شرطًا خارجيًّا وشرطًا باطنيًّا**.

= وظيفة جديدة للجملة هي وظيفة وصف الواقع مباشرة أو وظيفة استعراض العلاقات القائمة بين الأشياء في الواقع، هي الوظيفة التي نصطلح عليها بمصطلح العرض. ولا يشغل العرض وظيفة التعبير عن الحالات الشعورية ولا إفادة المتلقّي، بقدر ما يؤدي مهمة الإحالة المنطقية على الواقع. راجع: Karl BÜHLER, *Sprachtheorie*, UTB, Fischer, 1982. [المترجم]

إذ يفيد الشرط الخارجي وجود «قاعدة إسقاط» تخبرنا بكيفية إحالة العلامات على الواقع على غرار المجسّات التي يستعملها الحلزون لرصد البيئة المحيطة به. ويُمَثِّلُ الوضعُ الذي يتكهّن به «كراتيل أفلاطون» وضعًا نادرًا جدًا، عندما يُفيد أن قاعدة الإسقاط هذه موجودة سلفًا في متناولنا بفضل التشابه الطبيعي المتحقّق بين العلامة والشيء الذي تمثّله العلامة. ولا تحظى الصورة الشمسية بامتياز خاص بما هي صورة منطقية لواقع الحال، بالقياس إلى الرسم البياني، مهما كان بالغ التجريد. بل إن تأويل الصورة الشمسية بصفتها «صورة منطقية» يطرح صعوبة أكبر. ويعرب فتغنشتاين عن ذلك بالقول إن الصورة المنطقيَّة تمثّل موضوعها انطلاقًا من موقع يقع خارج الموضوع (T, 2.113).

وبالرَّغم من ذلك، توجد صلة باطنية بين الصورة وما تصوّره الصورة. إذ تتضمن الصورة المنطقية التي تُعَدُّ مضمونًا فكريًا، إمكان الوضع الذي تُصَوِّرُهُ (T, 2.2003 ; 3.13). ولذلك، عليها التوفُّرُ على شيء مشترك بينها وبين ما تمثّله (T, 2.16). هذا القاسم الأدنى المشترك هو رسم التمثيل (*Form der Abbildung*) أو الرسم المنطقي. ويُشير مفهوم الرسم إلى إمكان وجود بنية. ولا وجود لأيّ تشابه طبيعي من جنس المحاكاة بين معزوفة موسيقية والخطوط المحفورة في الأسطوانة. لكن الأسطوانة لا تستطيع إعادة إنتاج السمفونية التاسعة لبيتهوفن إلّا بشرط وجود قاسم مشترك: هو الرسم المنطقي بالتحديد. ويجوز لنا تعميم هذا المفهوم: إذ نكابد آنذاك من أجل إيجاد الرسم المنطقي الذي تشترك فيه كلّ الصور، أي شرط إمكان التصوير عامة. وما يصدق على «الصور» (المنطقية) عامة، يصدق كذلك على اللغة خاصّةً.

ونجد نقطتين بالغتي الأهمية تتعلّقان بتحليل اللغة الدِّينيَّة. فمن جِهة، يعتقد فتغنشتاين أن القضية لن تحتمل معنى إلّا إذا كنا قادرين على تحديد معايير نفيها. ومن جِهة أخرى، يؤكّد أن الثوابت المنطقية لا تصوِّر شيئًا (T, 40312). وتُعَدُّ نظرية الدلالة المتضمّنة في فكرة القضية ـ اللوحة المفتاح السحري الحقيقي لكتاب الرسالة، وتختصر لبّ الذرية المنطقية. وهي تفصح عن رهان مُزدَوجٍ، أقترح أن أدعوه رهانًا أنطولوجيًا ورهانًا ميتافيزيقيًا.

1. أمّا الرهان **الأنطولوجي** فيتعلّق بالتمفصل القَبْلي articulation *a priori* للواقع، وهو يُطابِقُ ما يدعوه هوسرل «أنطولوجيا صورية». إذ يوجد شيء ما في بنية الواقع يجعلها «تقبل التمثيل» (بفضل الصياغات الرياضية)، إلى الدرجة التي تُفيدُ أن الرسم المنطقي للقضية في صورتها العامة تزوّدنا بفكرة عن البَنْينة القَبْلية للواقع نفسه. وتُمِدُّنا النظرية الفيزيائية الحديثة بمثال باهر لذلك. وبالرَّغْم من انعدام أيّ مُسَوِّغ يسمح بإقامة مطابقة متواطئة بين كلّ حدّ من الحدود التي تتكوّن منها النظرية والموضوعات الموجودة بالفعل، لا مانع من القول إن النظرية الفيزيائية تعيد إنتاج البنية الأساسية للواقع على نحوٍ من الأنحاء، على الرَّغْم من سِمتها المبالغة في التجريد. فهي لا تستطيع أن تصوّر لنا «الواقع المحتجب» (ديسبانيا) (B. d'Espagnat) إلا لأنها تُشارِكُ الواقع في «الرسم المنطقي». وتفرض اللغة المنطقية علينا، بناء على بنيتها الصورية البسيطة، «أنطولوجيا» صورية، وَضَعَ فتغنشتاين معالمها العامة في مستهل كتاب **الرسالة**. إذ يلزمنا تصوّر العالم على أنّه «مجموع الحالات المتحقّقة» أي مجموع «وقائع الحال».

2. ولا يتبلور الرهان **الميتافيزيقي** إلّا ضمن «الملحق المتعالي» الذي يختتم به كتاب **الرسالة**. وتتكوّن قاعدته من التقابل بين **العبارة والإشارة**، وهو تقابل يفضي بفتغنشتاين إلى بلورة مبرهنته العامة للحَدّ المضروب على اللغة المتكوّنة من القضايا ـ اللوحة: «ما يمكن الإشارة إليه لا يمكن قوله» (T, 4.1212) والعكس صحيح. وحتى حينما يتعذّر قول كلّ شيء بِلغةٍ قضوية مجرّدة وخاضعة لشروط الصدق، **يظهر** غير المقول الممكن فيها.

وإذا جاز لي إدخال تعديل على المصطلح الذي يستثمره دونالد هودسون (Donald W. Hudson)[5]، فسأقول آنذاك إن «المتعالي»، الذي لا يسمح لنا بأن نقوله، بل لا يَقبَلُ إلّا أن نشير إليه، يتوزّع داخل كتاب **الرسالة** على مستويين: إذ يتمحور المستوى «المنطقي» حول الإعلان الذي يفيد أن «المنطق متعالٍ» (T, 6.13)؛ وينعكس المستوى الأخلاقي ـ الدِّيني داخل الإعلان: «الأخلاق متعالية» ((T, 6.421))، وهو ما يفضي إلى تأمُّل «الصوفي»، وهو عبارةٌ سيتعين علينا تحديد معناها.

---

(5) Donald W. HUDSON, *Wittgenstein Religion and Religious Belief*, Londres, Macmillan, 1975, p.68-112.

ويؤكد فتغنشتاين صراحة في **الرسالة** (T, 4.12; 4.12312) امتناع تمثيل الرسم المنطقي بوساطة القضية. ولا أحد ملزم تبنّيَ ما هو ممتنع: فلا تستطيع اللغة التي تظهر في **الرسالة** بصفتها مرآة العالم الكبرى، أن تتكلّم في الوقت نفسه على الواقع وعلى الطريقة التي تُحيل من خلالها عليه. وبإزاء ذلك، **تُظهر** القضية الرسم المنطقي للواقع. ولا يتعلّق الأمر هنا باستنكار عجز جوهري تُعانيهِ اللغة. ويندرج البديل الحاسم في هذا السياق الخاص: ما يمكن **الإشارة** إليه لا يمكن قوله، والعكس صحيح. ونستطيع إيراد مثال لهذا الوضع مستثمرين المماثلة التي يقترحها هودسون[6] والتي تحمل أكثر من دلالة: إذ يتعذّر على رسّام أن يرسم طريقته في الرسم، حتى في الحالة المثالية التي يمثّلها الرسم الذاتي autoportrait، الذي يرسم فيه الرسام صورته وهو يحمل الفرشاة بين أنامله. من جِهة أُخرى، تحمل كلّ منحوتات دورر (Dürer) وكلّ لوحات فان غوغ «بصمات» الرسّامين (ولا يقتصر ذلك على الرسوم الذاتية). إذ تشير لوحاتهم إلى طريقتهم في الرسم، وهي الطريقة التي يتعذّر عليهم أن **يمثّلوها** كما هي.

بهذا المعنى، فإن منطق الرمز موجود ضمنيًّا في الرمز نفسه، كما أن الرسم المنطقي للقضية يظهر في قضايا تحصيل الحاصل التي تشكّل منطقه. وليس المنطق **كُلُّهُ**، عندَ فتغنشتاين، غير تحصيل حاصل لا حدود له. فهو لا يعلمنا أبدًا أيّ شيء جديد، إلّا ما كنّا نعلمه من قبل. ومع ذلك، فإن معرفة المنطق ليست عبثًا بلا فائدة؛ فهو **يُظهر** شيئًا لا يقوى غيره على إظهاره: إذ يشير إلى **البنية القَبْلية للواقع**، ما طفق هذا الواقع يقبل التمثّل بوساطة لغتنا.

ويبلور فتغنشتاين تصوّره لـ «الإظهار» في معارضةٍ مقصودةً **لنظريّةِ الأنماط** لراسل. إذ يتهم راسل بمحاولة السعي إلى تلويث الصفاء البلوري للمنطق بقواعد axiomes (مثل قاعدة axiome اللّامتناهي)، مفترضًا وجود تأويل **محدّد** للواقع. والحال أنه لا يخلو إما أن يكون المنطق مثل بلورات الماء العذب الزلال، وإمّا ألّا يحق له الوجود. ويُعارِضُ التواطؤ بين العملي والمنطقي الاقتناعَ بأنّ «على المنطق أن يهتم بنفسه» (T, 5. 473). ولا يقوم المنطق وجوبًا على غير معرفة

(6) Donald W. HUDSON, *Wittgenstein and Religious Belief*, Londres, Macmillan, 1975, p.70-71.

التركيب المنطقي لكلّ رمز. ولذلك، ليسَ الواجب عليه سوى أن يكتفي بالإشارة إلى بنية اللغة، بدلًا من ادّعاء القول إن واقعة ما متحققة، أو غير متحقّقة. بهذا المعنى، فإن المنطق كُلَّهُ «متعالٍ»: ليس له ما يقول، ولا يملك إلّا الإشارة.

وليست «التجربة» التي نفتقر إليها لفهم المنطق تجربة وجود واقع الحال هذا أو ذاك، بل هي تجربة وجود شيء ما: لكن لن تكون آنذاك تجربة. فالمنطق سابق لكلّ تجربة ـ وهي تجربة أن شيئًا ما كذا وكذا. فالمنطق سابق لسؤال الكيف، لا لسؤال ماذا» (T, 5. 552).

وليس الالتجاءُ إلى ما بعد اللغة métalangage حلًّا للمشكلة، خلافًا لما كان يعتقده راسل. وعندما نهمّ بذلك، نكتفي آنذاك بنقل تحصيل الحاصل من مكان إلى آخر، دون التخلّص منه. علينا إذن الانتصار لأطروحة استحالة لما وراء اللغة. وهذه هي النقطة التي جعلت المنطقيين الوضعيين الجدد يبتعدون عن فتغنشتاين. وإذا كانوا قد تسرّعوا في تبنّي ما كان يبدو لهم أنّه إدانة صريحة حكم بها فتغنشتاين على الأخلاق والميتافيزيقا والدِّين، فإنَّهم تمسّكوا بمطلب الحفاظ على القدرة التمثيلية للغة، والقدرة على تمثيل ذاتها أيضًا، مهما يكن الأمر[7]. لكن المنطق بما هو منطق يظل متعاليًا عند فتغنشتاين. وفي هذا المجال، لا يوجد مكان لنظرية في الاستدلال (T, 5.132)، ذلك أن «التالي تالٍ على نحوٍ قَبْليّ» (T, 5.133). وليس مجال المنطق على سعته سوى تحصيل حاصل على نحوٍ شموليّ.

وما يصدق على المنطق، يصدق كذلك على الفلسفة بما هي فلسفة. والمهمة المنوطة بالفلسفة هي أيضًا أن تُظهر لنا حدود العالم وحدود اللغة (لا الاكتفاء بوصفهما). إذ لا يستطيع أيّ قول فلسفي حق أن يصبح قضية واقع بشأن ما هو متحقّق في الواقع وما ليس متحقّقًا. ونتفهّم آنذاك «خيبة الأمل الفكرية» التي يفصح عنها راسل في مقدّمته لكتاب الرسالة، حينما يلاحظ بمكرٍ

(7) Jacques BOUVERESSE, *Wittgenstein: la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Paris, Éd. de Minuit, 1973, p.60-64.

أن فتغنشتاين قد نجح، بالرَّغْم من كلّ شيء، في قول أشياء كثيرة عمّا لا يمكن قوله. ويعبّر فتغنشتاين نفسه عن هذا الوضع تعبيرًا مجازيًّا يحمل أكثر من معنى، هو صورة سُلّم يجب تعلّم كيفيَّة إلقائه بعيدًا، حتى نرى العالم رؤيةً صحيحة (T, 6.54). وهكذا، يجد الصمت الذي يطالب به في الشذرة المشهورة الختامية لكتاب **الرسالة** تسويغه «المنطقي»: فهو يستخرج مباشرة من التقابل بين **العبارة**، على النحو الذي سبق بيانه.

المهمة التي يختص بها الفيلسوف: التوضيح المنطقي للأفكار

يجدر بنا أن ندقّق فكرة الفلسفة التي تنبني عليها كلّ تأملات فتغنشتاين هذه، قبل الانصراف إلى المنحى الثاني المتعالي لديه. إذ يشير فتغنشتاين، في مسودة مقدّمته لكتاب **ملاحظات فلسفية** *Remarques philosophiques*، إلى النفور الذي تثيره في النفس عقلية «العالِم الغربي النموذجي» الذي يصرفه الإيمان «بالتقدّم» وحرصه على إعلاء صروح بنيات منطقية، مفرطة أكثر فأكثر في التعقيد، عن السعي إلى متابعة المجهود الفكري الذي يعكف الفيلسوف عليه. والوضوح والشفافية اللذان يرومهما الفيلسوف هدف في ذاته، وليسا مجرّد أداة. وهو يُظهِرُ موقفه بالقول: «لا يهمّني أن أُعلي صروحًا، بقدر ما يهمّني أن أجد أمامي الأركان التي تقوم عليها صروح ممكنة، بصورتها الشفّافة» (RM, 16).

ويحمل هذا التصريح، الذي يؤكّد الاختلاف الجوهري بين الطريقة التي توجّه العالم في مقاربته والطريقة الخاصة بفتغنشتاين، مغزى عميقًا بشأن فكرته التي كان يكوّنها عن الفلسفة. إذ يؤكّد، في مناقشاته معَ أعضاء حلقة فيينا، أنه كان بإمكانه إضافة الحكمة الآتية إلى كتاب **الرسالة**: «يجب ألّا تفاجِئَنا حلول المشكلات الفلسفية أبدًا. فنحن لا نستطيع إنجازَ اكتشافاتٍ داخل الفلسفة» (S 2, 182-183). ويفترض ذلك فكرة محدّدة عن الفلسفة التي لم يتخلّ فتغنشتاين عنها قطّ، بالرَّغْم من التغيّر الجذري الذي طرأ على التحقيق الفعلي لهذا التصوّر بعد الانتقال من كتاب **الرسالة** إلى كتاب **تحقيقات فلسفية** *Investigations philosophiques*.

والاقتناع الراسخ لدى فتغنشتاين يُفصح عن وجود اختلاف جذري بين الفلسفة والعلوم الأخرى. فـ «ليست الفلسفة عندَهُ علمًا من العلوم الطبيعية. وبالنسبة إليه (على مفردة 'فلسفة' أن تدلّ على شيء يوجد في مستوى أعلى أو

أدنى من مستوى علوم الطبيعة، لكنه لا يوجد إلى جانبها)» (T, 4. 111). لكن ما معنى عبارَتَي «المستوى الأعلى» و«المستوى الأدنى»؟ من المحتمل أن يسوّي الفيلسوف العقلاني التأملي، الذي يكرّس تفريق هيغل بين الفهم العقلي entendement والعقل *raison*، «المستوى الأعلى» بالعقل التأملي العقلاني (يؤكد هيغل نفسه قرابته «بالتصوّف»)، وأن يسوّي «المستوى الأدنى» بالحس المشترك الذي تَعُدُّ الفلسفةُ بالنظر إليه «عالمًا مقلوبًا» *[die verkehrte Welt]*». وقد يميل ممثل التقليد الظاهراتي إلى إرجاع «المستوى الأدنى» إلى «العالم المعيش»، وإلى «تربة الاعتقاد المتأصل» *Urdoxa* الذي يسبق أيّ حكم علمي. وقد تحيل «الماورائيات» على الحدس الأصلي، وربما على الهبة التي تجعل الخاصّية الظاهرية ممكنة، في تأويل جان لوك ماريون.

لكن لا هذا التأويل ولا ذاك يعيدان الاعتبار إلى الفكرة التي يكوّنها فتغنشتاين عن الفلسفة. فلا يجوز للفلسفة، عنده، ادّعاء اقتراح تفسير نظري للعالم، يوشك أن يُنافِسُ تفسيرات أخرى. بل يجب التخلّي عن أيّ ادعاء تفسيري تقدّمه العلوم. فهل معنى ذلك أن الفلسفة قد أصبحت بلا أية وظيفة؟ نعم! إن مهمتها الحقيقية هي **الإيضاح المفهومي**: «هدف الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار./ ليست الفلسفة نظرية بل هي ممارسة./ المؤلف الفلسفي يتكوّن في جوهره من التوضيحات./ فغاية الفلسفة لا تتمثّل في إنتاج «قضايا فلسفية»، بل في «توضيح القضايا»./ على الفلسفة أن تجعل القضايا واضحة ومتميّزة تمامًا، وهي قضايا تظلّ بخلاف ذلك غامضة ومختلطة» (T, 4.112).

بناء على هذا الفهم، ليست للفلسفة قرابة متميّزة بعلم من العلوم. ولا صلة لها بِعلم النفس أوثق من صلتها بعلم الطبيعة. لكن كيف نحدّد جنس ما تمارسه على وجه التحديد؟ يظهر من ملحوظةٍ وردَت في كتاب **ملاحظات مختلطة** *Remarques mélangées* أن فتغنشتاين كان قد وضع نصب عينيه جنس الفحص العلاجي: «الفيلسوف شخص مطالب بأن يعالج بداخله مجموعة من أمراض الفهم العقلي قبل التوصّل إلى المفاهيم السويّة لِلحسّ المشترك» (RM, 56). فدور الفيلسوف هو تحريرنا من المشكلات الزائفة التي تستحوذ علينا، لا إضافة تفسيرات إلى تلك التي نتوفّر عليها سلفًا. وتحيل الصورتان المجازيتان، وهما صورة السُّلّم الملقى بعيدًا ـ التي يختتم بها كتاب **الرسالة** ـ والصورة المشهورة

لمصيدة الذباب (أو مصيدة الدبابير) ـ في كتاب **التحقيقات** *Investigations* ـ على التصوّر نفسه للفلسفة: «ما دورك في الفلسفة؟ أن ترشد الذبابة إلى مخرج النجاة من قارورة الذباب» (IP, § 309).

وتجد الفكرة نفسها تعبيرًا أقوى عنها في الفقرة 133 من كتاب **التحقيقات**، حيث يوضح فتغنشتاين نظرته إلى مهمة التوضيح التي يرمز إليها مفهوم «*übersichtliche Darstellung*» **العرض الشمولي**:

> فليس هدفنا هو تجويد نظام القواعد المتصل بتداول مفرداتنا أو استكماله بطريقة غير مسبوقة.
>
> ذلك أن الوضوح الذي نصبو إليه هو بلا شكٍّ وضوح **مطلق**. لكن ذلك معناه أمرٌ واحدٌ هو أنّ على المشكلات الفلسفية أن تختفي مطلقًا. والاكتشاف الحق هو الذي يجعلني قادرًا على مقاطعة العمل الفلسفي متى شئت. وهو الاكتشاف الذي يهدئ من روع الفلسفة، على نحو ينقذها من سهام الأسئلة التي تضع علامة استفهام على وجودها هي نفسها. ـ بل نبرهن اليوم على منهج بوساطة أمثلة؛ ونستطيع الكفَّ عن المضيّ في سلسلة الأمثلة. إذ تُحَلُّ مشكلاتٌ (يُتَخَلَّصُ من صعوبات)، لا مشكلة واحدة.
>
> ولا يوجد منهج **واحد** في الفلسفة. بل توجد مناهج، أي إنّ ثَمَّةَ طرق علاج مختلفة [IP, §133].

وتُظهِرُ هذه الحكمة التي تختتم بها الفقرة التي يخصّصها كتاب **التحقيقات** *Investigations* لفكرة الفلسفة (IP, §109-133) أهمية المقارنة بين الفلسفة والممارسة العلاجيَّة عند فتغنشتاين. ونكتشف هذه المقارنة مجدَّدًا في **التحقيقات** في صيغة مقتضبة جدًّا: «تعالج الفلسفة مسألة، كما تعالج مرضًا» (IP, §255).

ويرى فتغنشتاين أنّ ما يحدّد مشكلة فلسفية هو تجربة التيه، نحو: «لقد ضللت الطريق» و«لا أجد نفسي في ذلك» (IP,§123). ويوصينا ديكارت، في مثل هذا الوضع، باتباع منهج صارم: أن نسير في خط مستقيم، إلى أن نجد طريقنا مُجدَّدًا. أمّا فتغنشتاين فيرى أن منهجًا مباشرًا على هذا النحو غير واقعي. لأنّه لا

يمكن مداورة العقبة، بل يجب رفعها، حتى يستطيع المسافر متابعة السير. والأسلوب الوحيد الذي يؤدّي إلى التخلّص منها هو: «إرجاع المفردات من استعمالها الميتافيزيقي إلى استعمالها المعتاد» (IP, § 116).

ويجب أن ننتبه كذلك إلى أن فتغنشتاين يتحدث عن ممارسات علاجيّة متعدّدة. فليس علاج المشكلات الفلسفية شفاء سحريًا كليًا من كلّ الأدواء؛ بل، بعكس ذلك، يتطلّب كلّ مرض علاجًا مخصوصًا. ويدرج فتغنشتاين تقابلًا مهمًّا بين مفهوم **المنهج** ومصطلح **العلاج** في الفقرة 133 من كتاب **التحقيقات**. والفكرة الفلسفية المتعلّقة بالمنهج مفرد **كلّي** *singulare tantum*؛ أما فكرة فتغنشتاين عن العلاج فهي **جمع كلّي** *plurale tantum*. ويبدو أن فتغنشتاين يُظهِرُ مُعارضَتَهُ على هذا النحو لكتاب **مقالة في المنهج** الذي كَتَبَهُ ديكارت. ولا سبيل إلى تعويض فكرة المنهج بفكرة العلاج إلّا بشرط أن تتّخذ مفردة «العلاج» صيغة الجمع. والطبيب الماهر هو القادر على التوفيق بين الفحص الذي يُجريهِ وطبيعة المرض، وهو ما يعجز أغلب الفلاسفة عن فعله: «العلّة الغالبة في الأمراض الفلسفية ـ حِمْية أحادية الجانب: لا نغذّي الفكر إلّا بصنف واحد من الأمثلة» (IP, § 593).

ولعلَّ أقل ما يمكن قوله، إذا طبّقنا هذا المعيار على فتغنشتاين نفسه، هو أنّه كان طبيبًا بارعًا، بحكم تنوّع الأمثلة الكثيرة التي يشتغل عليها! فمن هذه الزاوية، نستطيع مقارنته بنيتشه، مع فارق جوهري، هو أن المماثلة العلاجيّة لا تتصل مباشرة «بالمعاناة داخل الثقافة»، وهي المشكلة التي شغلت بال نيتشه بقوة. فعندما يُشَخِّصُ فتغنشتاين دور المعالج، لا يدّعي أداءَ دور «طبيب الثقافة»، بالرَّغم من أننا نستشفّ من بعض الملحوظات تسلّل تشاؤم ثقافي لطيف إلى نفسه، يوحي بأن المعاناة داخل الثقافة لا تقبل العلاج في كلّ الأحوال عنده[8]؛ وهذا ما يلوح أن فقرة من كتاب **ملاحظات في أسس الرياضيات** *Remarques sur les fondements de la mathématique* تشير إليه تحديدًا: «نشفى من مرض حقبة بعينها بفضل تغيير نمط حياة الناس، ولا يمكن الشفاء من مرض المشكلات الفلسفية إلّا بفضل أسلوب مغاير في التفكير وطريقة مختلفة في أسلوب الحياة، لا من خلال طب ابتدعه

---

(8) عن هذه المسألة انظر:
Jacques Bouveresse, *Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Marseille, Agone, 2000.

طبيب واحد بعينه. / تخيّل أن استعمال السيارة يؤدّي إلى بعض الأمراض ويسمح بظهورها، وأن الإنسانية تعاني هذا الداء إلى أن يأتي يوم نفقد فيه عادة استعمال السيارة، لسبب من الأسباب أو نتيجة لِتطوّر معين» (IP, § 25).

«فحص مسألة ما مثلما نفحص مرضًا»: ما جنس العلاج الذي يتعلّق به الأمر بالتحديد؟ أوّل وهلة يتعلّق الأمر بعلاج يعتمد على الصدمات من طريق الإقصاء. وإذا كان يَلزَمُ الإشارة إلى حالات تاريخية سابقة، فسنفكّر آنذاك أوّل وهلة في التطهير من طريق الشك، كما نجده لدى إينيسيديموس *Enésidème* وسكتوس أمبيركوس *Sextus Empiricus*. ويرمي التطهير إلى تحرير الذهن من المشكلات الزائفة التي تفسد علينا حياتنا. ويقترح فتغنشتاين علينا حلّ المشكلات الفلسفية من خلال المقولة الآتية: «كم من أشياء قضيناها بتركها «*per via di levare*»، كما هو الحال مع الشكّيين ومع فرويد. وإذا كانت كلّ مشكلة فلسفية تنبني في نهاية المطاف على سوء تفاهم لساني (IP, § 112)، فإن العلاج المناسب لن يبتغي هدفًا غير تخليصنا نهائيًا من كلّ الأوهام. ويقوم هذا الصنف من العلاج على نزع الطابع الأسطوري أو السحري عن العالم: «الفلسفة هي صراع ضد **السحر** [*die Verhexung*] التي تصيب الفهم العقلي بوساطة اللغة المستعملة» (IP, § 109).

والصعوبة الخاصة التي تصحب هذا النمط من العلاج هي أن ما يُسَبِّبُ المرض (اللغة)، هو كذلك أداة العلاج، كما توحي بذلك شذرة من كتاب **ملاحظات مختلطة** *Remarques mélangées*: «نحارب باللغة. / ونعلن الحرب على اللغة» (RM, 21)[9].

وتقترب الطريقة التي يستثمر بها فتغنشتاين المماثلة العلاجيَّة من «التطهير الشكّي» في بعض جوانبه. وبالفعل، يؤكّد فتغنشتاين في نهاية كتاب **الرسالة** أن الفلسفة لن تتمسك بغير «قضايا علم الطبيعة»، بما يحكم بالعبث على كلّ التعليم «العَقَدي» داخل الفلسفة.

(9) خِلافًا لِما يقترحه غرانيل (Granel) في ترجمته إلى اللغة الفرنسية: «نحارب مع اللغة، ونعلن الحرب مع اللغة» «Nous luttons avec la langue. Nous sommes en lutte avec la langue». فأنا أقترح في ترجمتي الشخصية فهم مفردة 'مع' الثانية من موقع الخصومة.

وحالما نطبّق هذا المنهج، (أو العلاج بالصدمة هذا) على كتاب **الرسالة** نفسه، نُواجِهُ مفارقة كبيرة. ألا يشبه فتغنشتاين راقصًا بهلوانيًا على حبل العقل، يجازف بحركات بهلوانية وقفزات مخيفة في الهواء لا تبتغي غير أن تحملنا على قبول ضرورة رمي السُلّم بعيدًا، من أجل «رؤية العالم على نحوٍ صحيح» (T, 6.54)؟ إذا رجعنا إلى الوراء، فسنعثر على هذه الصورة المجازية للسُلّم الذي نتخلص منه في التقليد الشكّي. ولذلك، عندما تظهر تلك الصورة في الشذرة قبل الأخيرة من **الرسالة**، لن يكون ذلك محض مُصادَفة. والحرب التي أعلنها فتغنشتاين على الشكية منذ كتاباته الأولى، ولا سيّما كتاب **تحقيقات فلسفية** *Investigations philosophiques* ليست أقل مأساوية من الحرب التي أعلنها هوسرل، كما بَيَّنَ ستانلي كافيل (Stanley Cavell) ذلك في كتاب مُهمّ يُظهِرُ التوجّه الجديد في تلقّي فكر فتغنشتاين(10). وليست هذه الحرب، عندَ هذا أو ذاك، مجرد زوبعة في فنجان، لأنّ الشكّية قد تكون كلّ شيء إلّا أن تكون مجرّد تسليم «بادّعاءات العقل».

وقد يصاب قارئ فتغنشتاين بالإحباط أكثر من مرة، وهو إحباط شبيه بما تُحدثه في النفس بعض النصوص الشكّية. وقد يحلو له أن يسائل فتغنشتاين، كما فَعَلَ جيلبيرت رايل (Gilbert Ryle): ما الفرق بين ذبابة نجحت في الإفلات من مصيدة الذباب وذبابة لم تدخل تلك المصيدة أصلًا؟ قد يجيبه فتغنشتاين بالقول: «الفرق الوحيد بين الذبابتين هو أن الذبابة الأولى تعلم مِمَّ تتكون المشكلة الفلسفية»!

جحيم المنطق وسماء الدِّين. مشكلة «التصوّف»

كلّما مَضَينا قدمًا في كتاب **الرسالة**، تبيَّن أن المهمّة التحليلية للفلسفة هي في الوقت نفسه مهمّة رسم الحدود: «رسم حدود القطاع المتنازع عليه في علم الطبيعة» (T, 4.113)، و«رسم حدود ما لا يمكن التفكير فيه من الداخل بوساطة ما يمكن التفكير فيه» (T, 4.114)، و«الإحالة الدلالية على ما لا يمكن قوله بفضل عرض ما يمكن قوله عرضًا واضحًا» (T, 4.115). ويُخَلِّفُ الجزء الأخير من

(10) Stanley CAVELL, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism and Tragedy*, Oxford University Press, 1979; trad. S. Laugier et N. Balso: *Les Voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Paris, Éd. du Seuil, 1996.

كتاب **الرسالة** انطباعًا مفادُهُ أنّ الصمت الذي يصل إليه فتغنشتاين لا يتعلّق بتعذّر تصوير الرسم المنطقي للقضية عمومًا فحسبُ. بل يتعلّق الصمت برهاناتٍ أخرى تتعلّق بالمقاربة الفلسفية للتجربة الأخلاقية والجمالية والدِّينيَّة. والقاسم المشترك بين كلّ هذه التجارب هو مفهوم «التصوّف» «mystique»، الذي لا يُعَدُّ مرادفًا بالضرورة لما لا يمكن وصفه.

فلنحذر من البداية من سوء فهمٍ: إذ لا يرمز مصطلح «الإشارة» بنفسه إلى ضرورة استدعاء تجربة «حدسية» تسبق المستوى اللساني أو تعلو عليه. فطريقة استعمال الرموز هي التي تشير إلى ما لا تعبّر عنه: «ما لا يُعَبَّرُ عنه داخل العلامات، يشير إليه تطبيقها» *[Anwendung]* (T, 3.262). لكننا نواجه تعاليًا من جنس مغاير، من نمط «أخلاقي وديني»، وهو ما يتعلّق به الأمر في الشذرات الأخيرة من كتاب **الرسالة**.

فكيف السبيل إلى فهم هذا التعالي؟ على كلّ حال، يتعلّق الأمر «بتجارب» تفترض سلفًا وجود ذات *sujet*. والحال هو أن الذات نفسها «متعالية»: هي الحدّ الذي نستطيع انطلاقًا منه إلقاء خطاب عمّا يتحقق في الواقع. وهذا هو مُسَوِّغُ المقارنة التي تحمل أكثر من معنى، والمذكورة آنفًا، بين منزلة العين بالنسبة إلى حقل الرؤية. فيتعذّر علينا تحديد منزلة الذات، ونحن نستعمل لغة تتلفّظ بما هو متحقّق في الواقع وبما ليس متحقّقًا. وكان كانط على علم بذلك: فعندما ننظر إلى الذات الإمبيريقية بما هي واقعة من الوقائع، تكفّ تلك الذات عن الوجود بما هي ذات. ونحن مضطرون هنا كذلك إلى رسم حدّ صارم بين مجال المقول الممكن ومجال ما يمكن الإشارة إليه فحسب. ويقود التثبُّت من وجود هذا الفصل إلى الاعتراف «بأنّ من المؤكّد وجود ما لا يمكن قوله. إنه يظهر، هو مستوى **التصوف**» (T, 6.522).

ويتجاوز **التصوف** الذي يتعلّق الأمر به هنا كثيرًا المستوى الذي نعرفه عن «**التصوف**» في فلسفات الدِّين ومذاهب اللاهوت السلبي. ونرجع مذهب فتغنشتاين في التصوف مباشرة إلى التفريق بين **العبارة والإشارة**، وهو الثمن الذي يجب أداؤه حينما نودّ الانتصار، بكلّ استماتة وصرامة، لنظرية الدلالة المتضمّنة في فكرة القضية ـ اللوحة.

ومن زاوية الإشكالية التي نفحصها، يفرض علينا مفهوم «التصوّف» هذا طرح سؤالين أساسيين في الأقل: ماذا يفيد هذا الاصطلاح بالتحديد؟ أيؤثِّرُ في فلسفة الدِّين أم لا؟

ويجب تجنّب اختزال هذا المفهوم في مشكلة التجربة الروحية الصوفية. إذ لا يتحدّث فتغنشتاين عن التصوف، بلفظ المفرد، بل عن عنصر التصوّف (*das Mystische*). ولا شيء يجيز لنا أن نلصق به تجربة صوفية، ولا أن يخطر بذهننا أنه ربما كان يودّ أن يقدّم نظرية في هذا النوع من التجربة الروحية. وللسبب نفسه، يجب الحذر من التسرّع في الاستنجاد بالإشراق الصوفي «*mysticisme*»، على النحو الذي نفعله أحيانًا في الكتابات عن فتغنشتاين. فإذا عرّفنا الإشراق الصوفي بالعودة إلى تعريف رومان رولاند (Romain Rolland) «للشعور الممتد امتداد المحيط»، فلا شيء يوحي بأن هذا الشعور يمثّل قاسمًا مشتركًا بين التجارب التي يستهدفها فتغنشتاين، حينما يتحدّث عن عنصر «التصوّف».

ثُمَّ إنّه يجب الحذر من المماثلات المتكلّفة التي نقيمها مع بعض النظريات المعاصرة في التصوّف، والتي تضع الإصبع على خصائص «النقص» و«القصور» و«الغياب» و«الفراغ» التي تشكّل جوهر اللغة. وما يَعُدُّهُ بلانشو (Maurice Blanchot) «مشكلة فتغنشتاين»[11]، هو مشكلة بلانشو ومشكلة ميشيل دو سيرتو (Michel de Certeau) وجاك لاكان (Jacques Lacan)، ولكنه ليس مشكلة فتغنشتاين بلا شكٍّ!

ومن جهة أخرى، علينا، بإزاء ذلك، عدم الغلو في تقدير أصالة فتغنشتاين، إذ إننا قد نستحضر في البداية كتاب وليم جيمس (William James) عن تنوّع وجوه التجربة الدِّينيَّة، لأنه قد يكون من المصادر المحتَمَلَة التي شكّلت فكره. وكان الكتاب الذي أصدره راسل سنة 1914 بعنوان **التصوف الإشراقي والمنطق** *Mysticism and Logic* متعلقًا كذلك بقضية الإشراق وبصلته الممكنة بالمنطق. وكان الإشراق الصوفي mysticism يتميّزُ، عند راسل، في كلّ العصور وفي كلّ مناطق العالم بأربعة اعتقادات أساسية: أنّه 1) يوجد نمط معرفة يتجاوز العقل،

---

(11) Maurice BLANCHOT, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p.487-493.

وهو نمط غير تحليلي من جنس التبصّر أوالحدس، يسمح بالارتقاء إلى واقع أسمى أو أعمق؛ و2) مسلّمة «واحدية» أو «hénologique» تريد إرجاع كلّ كثرة أو كلّ اختلاف متنافر إلى وحدة أسمى؛ و3) الرغبة في الارتقاء إلى حدس العالم من **زاوية الخلود** *sub specie aeterni*، بعد التحرّر من قبضة الزمن؛ و4) وأخيرًا، إنكار وجود الشرّ في الواقع. ولو افترضنا أن فتغنشتاين كان على علم بهذا الكتاب في أثناء تحرير كتاب **الرسالة**، لكان من المحتمل أن يقع تصوّره للتصوّف تحت تأثيره، كما يحاول ماك غينس (Brian McGuiness) الاستدلال على ذلك.

أمّا ما يتعلّق بدلالة «التصوّف» الوظيفية، فإنه يُعَدّ في صلب كتاب **الرسالة** نفسه، قبل كلّ شيء، حثًّا على الصمت. ولا يتعلّق الصمت الذي يطالب به فتغنشتاين في الشذرة الختامية المشهورة: «ما لا يمكن الحديث عنه، يجب الصمت دونه» (T, 7) بالرسم المنطقي للقضية فقط، وهو الذي يتعذّر تمثيله داخل لغة الوقائع. يتعلّق الصمت بظواهر أخرى تنتمي إلى حقل الخبرة الأخلاقية والجمالية والدِّينيَّة، وقد تنتمي أيضًا إلى التجربة الميتافيزيقية، إذا افترضنا أن هذه التجربة تُعَدّ تجربة دهشة أمام واقع أن شيئًا ما موجود، بدلًا من ألّا يوجد شيء.

وبالرَّغم من تنوُّع هذه التجارب، فإن القاسم المشترك بين هذه الظواهر هو أنها لا يمكن الإفصاح عنها، وهي بهذا المعنى تنتمي إلى مجال التصوّف. وتشترك المضامين المختلفة التي يعدّدها فتغنشتاين (معنى الحياة؛ والإرادة الأخلاقية؛ والإيمان بالبعث بعد الموت؛ والإيمان بالله، وما إلى ذلك) في قاسم مشترك يُطابِقُ طريقة محدّدة في تصوّر العالم من زاوية خارجة عن مجموع كلّ ما هو متحقّق من وقائع. إذ يظهر العالم، من **زاوية الخلود** *sub specie aeterni*، في صورة كلّ محدود. ويُمِدُّنا هذا الفهم للعالم، الذي ربّما لا يعدم أية صلة «بالشعور بالتبعية المطلقة» لدى شلايرماخر، بنافذة أولى على التصوّف (T, 6.45). وتصدق الملحوظة نفسها على منزلة الخطاب الأخلاقي (سواء أخلعنا عليه الصفة الدِّينيَّة أم لا). وإذا كانت اللغة الوحيدة التي تحمل معنى، والتي هي في متناولنا، تتعلّق بما هو متحقّق في الواقع وما ليس متحقّقًا، باتت كلّ مسألة متصلة «بمعنى» حياتنا وتجاربنا المعيشة و«بقيمتهما» لا تقبل الكلام عليها لزومًا. لهذا السبب، يستطيع فتغنشتاين القول إن معنى العالم يجب أن يوجد خارج العالم. وما يصدق على مجال المعنى، يصدق كذلك على مجال القيمة (T, 6.41).

هذا هو الشرط السلبي الذي يسمح بإقامة صلة وثيقة بين الدائرة الأخلاقية والدائرة الدِّينيَّة[12]، فهما معًا تقعانِ في الورطة نفسها. إذ ينطبق عليهما معًا التصريح العنيف الذي أدلى به فتغنشتاين، كما جاء على لسان بول إنغيلمان (Paul Engelmann): «كلّ شيء مقبول إلّا الثرثرة المتعالية، عندما يكون كلّ شيء واضحًا وضوح صفعة»! «*Nur kein transzendentales Geschwätz wenn alles klar ist wie eine Watschen*» ومن المتعذّر التعبير بلغة عقلانية عن معنى الأشياء وقيمتها أو عن ارتباطها بالمطلق. فإذا كان لبّ التجربة الأخلاقية، على ما يسلم به ليڤيناس، يتشكل من خلال «تجلّي» وجه الغير (ينظر إليَّ الغير)، فإن ذلك يجعلنا نواجه تجربة «واضحة وضوح صفعة»، لا تحتمل «ثرثرة متعالية» ولا تحتاج إلى تسويغٍ عقلاني، ولا يسعها الحصول عليه.

لذلك، نجد أنفسنا أمام البديل الآتي: إذا كانت كلّ محاولة تبنّي خطاب «علمي» (واقعي) بشأن الدِّين والأخلاق لا مَفَرَّ من اصطدامها بحدود العالم، أفلا يتّخذ الصمت الختامي للرسالة غير دلالة سلبية، بالمعنى الذي يفيد منعنا من أيّ ثرثرة متعالية بشأن أشياء لا نستطيع الحديث عنها أبدًا. ألا يجوز أيضًا أن يحتمل الصمت دلالة أكثر إيجابية؟ هذا هو البديل الحاسم لتقويم إسهام فتغنشتاين الشاب في فلسفة الدِّين. وبناء على الأطروحة الأولى، تحتمل مفردة «تصوّف» دلالة قدحية، كما هو الشأن في لفظ «اللاعقل» في سياقات أخرى. وهذه بالتحديد هي قراءة الوضعيّينَ الجدد لكتاب **الرسالة**. وربما كانت تلك القراءة تعبيرًا عن سوء فهمٍ فرض نفسه، وهو سوء الفهم الذي يصفه جاك بوفريس (Bouveresse) على النحو الآتي: «إذا كان فتغنشتاين قد طرح مشكلة **الحيّز المكاني** بما هي مشكلة تحيز: أن تلزم ما لا يمكن أن يقال بالحيّز الذي يشغله، من خلال تصوير المقول الممكن (T, 4.115)، نجد الوضعيّينَ الجدد يخلقون انطباعًا مفادُهُ أنّهم يرفعون سيف الاجتثاث، محوّلين خاصّية عدم التناظر بين الطرفين إلى تفريقٍ بينهما في أحقية الوجود، كما حوّلوا توصيفًا سلبيًّا خالصًا إلى نفي خالص وبسيط»[13].

---

(12) من أجل الوقوف على دراسة تفصيلية لتصوّر فتغنشتاين للأخلاق راجع كتاب جاك بوفريس:

Jacques BOUVERSSE, *Wittgenstein: la rime et la raison*, p.73-151.

(13) Ibid, p.22.

ولا شيء يدلّ على أن مصطلح 'تصوّف' لم يكن يحتمل لدى فتغنشتاين غير دلالة سلبية وعلى أن تصريحه الذي يقضي بأننا «ندرك حلّ مشكلة الحياة مع اختفاء هذه المشكلة» (T, 6.521)، سيقود إلى تعليمات نحو: «لا حاجة لكم إلى طرح المشكلة، لأنني قد أوضحت لكم أن هذه المشكلة بِلا معنى!». وكان فتغنشتاين يعلم علم اليقين، شأنُهُ شأنُ كانط، أننا لا نستطيع تجاوز مشكلة معنى الحياة. ولذلك، يسارع فتغنشتاين إلى الاستدراك بالقول: «إذا افترضنا أنه قد أُجيبَ عن كلّ الأسئلة العلمية الممكنة، فستظلُّ حياتنا قائمة على ما هي عليه. والحق أنه لا يبقى سؤال بعد ذلك، وهذا تحديدًا هو الجواب» (T, 6.52).

وتؤيد شذرات كتاب **ملاحظات مختلطة** *Remarques mêlées*، التي حرّرها في مرحلة عودته إلى كامبريدج، هذه القراءة، وهي قراءة تفيد أن «الخير يوجد خارج نطاق الوقائع»: فإذا كان شيء ما خيرًا، فمعنى ذلك أنه إلٰهي كذلك. والغريب أن هذا هو لبّ مذهبي الأخلاقي./فما فوق الطبيعة وَحدَهُ يستطيع التعبير عما هو **فوق الطبيعة**» (RM, 12).

وحين نواجه قضايا أخلاقية أو دينية تتعلّق بغاية الحياة، يتعذّر علينا التذرّع بموقف شكّي. إذ لا تصبح الشكّية موقفًا مبتذلًا من الوجهة الأخلاقية فحسب، بل تصبح كذلك موقفًا غير مقبول من الزاوية المنطقية. فَـ «ليست الشكّية غير قابلة للتفنيد، ولكنها بلا شكٍّ لا معنى لها، عندما تسعى إلى زرع شكوك حيث لا يمكن طرح مشكلة. إذ إن الشكّ يستمر في الوجود، ما دام السؤال قائمًا؛ ويستمر السؤال كذلك، ما دام الجواب قائمًا، والجواب كذلك، ما دام بالإمكان **قول شيء ما**» (T, 6.51).

ويجب الانتباه كذلك، عندَ فتغنشتاين، إلى واقع أن مسألة معنى الحياة لا تدخل وحدها في نطاق ما لا يمكن قوله، بل كذلك الجواب الذي نظن أننا قد اهتدينا إليه: «أليس هذا هو ما يكشف عن الكيفيَّة التي أصبح بها الناس الذين اهتدوا إلى رؤية واضحة لمعنى الحياة، بعد طول شكّ، عاجزين عن التعبير بالقول عن محتوى هذا المعنى؟» (T, 6.521).

ونجد التعبير عن الفكرة نفسها بصراحة أكبر في شذرة من كتاب **ملاحظات مختلطة** *Remarques mêlées*، من خلال الإشارة بوضوح إلى أن مصطلح

«التصوّف» يقع في منزلة بين منزلتينِ: المنزلة 'المنطقية' والمنزلة 'الأخلاقية والدِّينيَّة': فـ «إذا اعتقد إنسان أنه قد حَلَّ مشكلة الحياة وأنه أصبح بإمكانه القول: «أصبح اليوم كلّ شيء سهلًا»، فيكفيه أن يتذكّر أن «الحلّ» لم يكن قد وُجِدَ في بعد، وهذا هو ما يفنّد اعتقاده. والحالّ أنه كان يَلزَمُ الاستمرار في الحياة حتى في هذه المدّة، وكان يظهر أن الحلّ المهتدى إليه حلّ عارض، بالرجوع إلى تلك المدّة. والأمر كذلك عندنا في المنطق. فلو كان يوجد «حلّ» عن المشكلات المنطقية (الفلسفية)، لكفى الاعتراض علينا بأن هذه المشكلات كانت بلا حلّ في مرحلة سابقة (وبأنه كان يَلزَمُ الاستمرار في الحياة والتفكير)» (RM, 13).

وإذا طبّقنا هذه العبارة على كتاب **الاعترافات** *Confessions* للقدِّيس أوغسطين، انتبَهْنا من فورنا إلى الاختلاف بين الطريقة التي يثير أوغسطين من خلالها الخاصّية التي تستعصي على القول بشأن بعض أشكال الغيبة الصوفية، مثل تصوف أوستي (Ostie) و«التصوف» الذي يتحدّث عنه فتغنشتاين.

«وأحيانًا تدخُلُ بي إلى داخل شعور خارق للعادة في أعماقي، إلى أبعد مدى من السكينة التي لا علم لي بها، وهي سكينة إذا أصبحت كاملة بداخلي، فستكون موجودة، ولو لم تكن هذه الحياة موجودة» qui, si elle devient parfaite en moi, sera je ne sais quoi que cette vie ne sera pas douceur..[14]: على هذا النحو يثير أوغسطين التجربة الصوفية في الكتاب العاشر من كتاب **الاعترافات**. ويجبرنا فتغنشتاين على الذهاب مسافة أبعد، مذكّرًا بأن الاعترافات تتحرّك، من البداية إلى النهاية، في إطار ما لا يمكن قوله.

وعندما نستبعد التأويل الاختزالي لمصطلح «التصوّف»، نستطيع الاستناد إلى التأويل الذاتي الذي يُمارسُهُ فتغنشتاين. إذ صرّح في رسالة إلى لودفيغ فون فيكر (Ludwig Von Ficker) بأن القصد الأساسي لهذا الكتاب كان قصدًا «أخلاقيًّا». ويضيف أنّ مشروعه تجسّد في وضع حدود على الأخلاق «من الداخل، على نحوٍ من الأنحاء». وما ينطبق على المنطق، ينطبق على الخاصية الدِّينيَّة كذلك: من هذا الجانب أو ذاك، يتعلّق الأمر برسم حدّ «من الداخل، على نحو من الأنحاء».

---

(14) Saint AUGUSTIN, *Confessions X*, 37, 64.

ويؤكد بول إنغيلمان أنّ الفرق الجوهري بين أعضاء حلقة فيينا وفتغنشتاين يتمثّل في أن أولئك لا يحتاجون إلى السكوت عن أيّ شيء، لأنّهم يظنون أن ما نستطيع الحديث عنه هو الشيء الوحيد المعتبر في الحياة. أما فتغنشتاين، فهو يعتقد بحماسةٍ كبيرةٍ أن ما يحظى باعتبار حقيقي في الحياة الإنسانية هو بالتحديد ما يجب الصمت دونه(15). وكان يرى أنّ إنغيلمان يقدِّمَ مثالًا للاختلاف في ضوء المقارنة الآتية: الوضعي الجديد رجل مقيم بجزيرة ومحاط من كلّ جانب بالمحيط. وما يهمّه بالأساس هو أن «يتفقّد ممتلكاته» حتى تتأكّد لديه سعة القطاع الذي يمتلكه ومعرفة كيفية استثماره. يسكن فتغنشتاين الجزيرة نفسها؛ لكن ما يشغل ذهنه بالأساس هو اكتشاف مُبْتَدَإِ المحيط، أي التصوّف. فما لا يحتمله البتّة هو كلّ ثرثرة متعالية عن شساعة هذا المحيط الذي لن يمتلكه أحد.

وإذا كان الشرّاح قد أعادوا، في الغالب، الرؤى التي بلورها فتغنشتاين لِـ «التصوف» إلى الموروث «المنطقي الرمزي» «logiciste»، بوجه خاص الموروث «المنطقي» لفريغه وراسل، فقد أظهرت دراسات جديدة أن تصوّرات مماثلة كانت منتشرة في الثقافة النمساوية في بداية القرن، لدى كتّاب مثل كارل كراوس (Karl Kraus) ولدى مهندسين معماريين من طينة أدولف لوس (Adolf Loos). ويذكر هودسون إحدى الطرائف المشهورة التي تحكى عن كراوس بشأن أهمية معرفة التفريق بين آنية حفظ رماد الأموات وآنية المطبخ؛ وكلّ من يجهل هذا التفريق يَلزَمُهُ استعمالُ آنية حفظ رماد الأموات على أنها آنية المطبخ، أو استعمالُ آنية المطبخ على أنها آنية حفظ الرماد(16)، وما يميّز النزاهة الفكرية التي يبرهن فتغنشتاين على وجودها هو الإحساس بالغثيان نفسه أمام العجز عن تبيّن بعض الاختلافات الجوهرية عندَهُ. إذ لا مندوحة عنده عن التسليم بالحدود التي تُستَعْمَلُ عند طرح مشكلة أخلاقية، بدلًا من الحرص على تحليلها بكلّ عناد كما لو كانت طرحًا شبه علمي أو خارج العلم.

ويقودنا الدِّين هو أيضًا إلى رؤية مختلفة للعالم، شأنُهُ شأنُ الأخلاق، معلمة إيّانا ألّا نخلط بين آنية حفظ رماد الموتى وآنية المطبخ. وبالرَّغْم من

(15) Paul ENGELMANN, *Letters from Wittgenstein with a Memoir*, Oxford, Blackwell, 1967, p.97.

(16) Donald W. HUDSON, *Wittgenstein and Religious Belief*, p.90.

الإيمانَ بالحياة الأخرى لا يغيّر شيئًا من الوقائع، فهو يغيّر معنى العالم (T, 6.4312)، بدلًا من أن يقدّم واقعًا جديدًا. وموضوع هذا الاعتقاد ليس هو الديمومة الزمنية غير المحدودة، بل هو غياب الزمن والحياة الأبدية في الحاضر: فَـ «ليس الموت حدثًا في الحياة. فنحنُ لا نحيا الموت. /إذا كنا نعني بالأبدية غياب الزمان بدلًا من الديمومة الزمانية غير المحدودة؛ فآنذاك، من يعيش في الحاضر، يعيش إلى الأبد. /وتظلّ حياتنا بلا نهاية، بالقدر نفسه الذي تكون به رؤيتنا بلا حدّ. /لا نكتفي بالقول إن خلود النفس البشرية، أي إنّ بقاءها على قيد الحياة على نحوٍ أبديٍّ بعد الموت، ليس شيئًا مؤكدًا أبدًا، بل نضيف القول على وجه الخصوص إنه لا يزوّدنا أبدًا بما كنا على الدوام نبتغي الحصول عليه من خلال الإيمان به. إذ ما اللغز الذي سنحلّه بناء على واقع بقائي على نحوٍ أبديٍّ على قيد الحياة؟ أليست هذه الحياة الأبدية ملغزة كذلك، شأنها في ذلك شأن الحياة الحالية؟» (T, 6.4311-6.4312).

وتوحي هذه التأكيدات والتساؤلات المصاحبة لها بأن الدِّين، شأنُهُ شأنُ الأخلاق، ممارسة تحمل معناها في ذاتها. يجب التشديدُ خاصّةً على صفتين من الصفات المميّزة للتصوّف، في أفق فلسفة الدِّين.

إذ يجب الانتباه، من جهة، إلى التصريح الذي يفيد أن «الله لا يتجلّى في العالم» (T, 6.432). ولا يعني ذلك إنكار التعالي الإلهي، بل لا يعني سوى التصريح بأنه لا مكان للشهادة على وجود الله داخل رؤية للعالم تكتفي بإحصاء الوقائع وتسلسلها. ومن جِهة أُخرى، يُطابِقُ عنصر التصوّف، عندَ فتغنشتاين، «الشعورَ بالعالم بصفته كلًّا محدودًا»: فَـ «تملك العالم من زاوية الخلود *sub specie aeterni* هو تملّكه بما هو كلّ محصور./ الشعور بالعالم بما هو كلّ محصور هو جانب التصوّف» (T, 6.45).

ويذكّرنا هذا الوصف بتعريف شلايرماخر للدين بأنّه «شعورٌ مُطلقٌ بالتبعية».

يبقى علينا أن نعالج سؤالًا أخيرًا: ما الدلالة الوجودية التي كان وجوب التزام الصمت في ختام كتاب **الرسالة** عند فتغنشتاين؟ ليست هذه الخاتمة مرادفة للحكم بالإخفاق، كما لو كان فتغنشتاين قد انتبه إلى أنه قد ضلّ طريقه من قبل. فلو كان الأمر كذلك، لكان يكفي تغيير الاتجاه وكتابة **الرسالة** مرّةً أخرى! بل

علينا، بعكس ذلك، التعامل بجدّية مع الإشارة التي في الرسالة إلى لودفيغ فون فيكر، متسائلين: أَوَلَمْ تكن القرارات الوجودية التي اتخذها فتغنشتاين مباشرة عقب نشر كتاب **الرسالة** (نية أن يصبح راهبًا، وامتهان التعليم الابتدائي الذي مارسه بقرية ترانتنباخ Trattenbach في أرياف النمسا) تكشف عن محاولات مماثلة، ويائسة بدرجات متفاوتة، لترجمة مذهبه الإشراقي إلى واقع فعلي، سعيًا إلى **ممارسة** ما لا يمكن **قوله**، بل **الإشارة** إليه فقط. قد تكون هذه القرارات ترجمة لما يدعوه بول إنغيلمان، وهو صديق فتغنشتاين الحميم، «إيمانًا لا يحتاج إلى كلمات»[17] وفضلًا عن ذلك، حاول إنغيلمان، في غمرة إعجابه غير المشروط بفتغنشتاين، أن يجعله راعي نمط جديد كلِّيًا من الحياة. وإذا ذهبنا بهذه القراءة إلى منتهاها، جعلنا فتغنشتاين مُساويًا لعيسى وبوذا وكونفوشيوس أو سقراط.

ولا جدال في أننا سنبالغ إذا حاولنا تحويله إلى «متصوف» من نمطٍ غير مسبوق. ولا سبيل إلى إغفال المسألة المتصلة بمعرفة مدى تمثيل هذا الإيمان الذي لا كلمات فيه موقفًا أصيلًا أو شيئًا عاديًّا. من زاوية نظر فلسفية، نجد صعوبتين مركزيتين تعترضان القراءة «الدِّينيَّة» الخالصة، بل القراءة «الصوفيَّة» الصريحة لخاتمة كتاب **الرسالة**.

فمن جهة، نجد تباين الدواعي المقدّمة لتسويغ التصوّف. فالحجّة «المنطقية» شديدة القوة، لأنّها تنحدر مباشرة من محور المذهب الذي يَعُدُّ القضية - اللوحة. لكننا قد نتساءل في نهاية المطاف: ألّا تتعلّق هذه الحجة بغير المستوى المنطقي في المتعالي؟ وتعاني الحجّة «الأخلاقية» ضعفًا أكبر، حينما تحذّر من الثرثرة المتعالية، وترمي إلى الإيحاء بأن الحديث عن التصوّف (وعن القيمة وعن معنى الحياة وعن الله، وما إلى ذلك) غير لائق بالضرورة أو يفسد التجربة الجوّانية ويبخسها حقها في بعض الحالات، يمكن أن يكون له أثر تطهيري.

ومن جهة أخرى، تُعَدُّ الصعوبة الآتية الصعوبة الرئيسة في مذهب فتغنشتاين في التصوّف آنذاك عند هودسون ومجموعةٍ من الشرّاح، وهي مشكلة طبيعة الصِّلة الدقيقة التي تربط مستويي المتعالي، أحدهما بالآخر، وهما المستوى المنطقي

(17) Paul ENGELMANN, *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, p.133-136.

والمستوى الأخلاقي ـ الدِّيني، إذ «يَصْعُبُ اكتشاف أدنى تماثل بين الطريقة التي يُخَيَّلُ لنا أن المتعالي يظهر من خلالها في المنطق، ويظهر بها في المستوى الأخلاقي والدِّيني، من جهة أخرى»(18).

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Schriften, t. I, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp 1969, (abrégé : S1), t.II, 1967 (abrégé : S2), t.III, 1970 (abrégé :S3) ; *Tractatus logicophilosophicus*, trad. Gilles-Gaston Granger,Paris, Gallimard 1993 (abrégé : T) ; *Tractatus logico-philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*, trad. Par P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961. (coll. « Tel », n°109)(abrégé : IP) ; *Carnets* 1914-1916, tr. G. G. Granger, Paris, Gallimard, 1971 (coll. « Tel », n°283) (abrégé : C) ;*Geheime Tagebücher* 1914-1916, éd. W. Baum, Vienne, Turia & Kant, 1991, tr. J.-P. Cometti : *Carnets secrets* 1914-1916, Tours, Farrago, 2001 (abrégé : CS).

لائحة المراجع.

- BARTLEY III, William W., *Wittgenstein, une vie*, trad. P.-L. van Berg, Bruxelles, Complexe, 1978.
- BAUM, Wilhelm, «Ludwig Wittgenstein und die Religion», *Phil. Jahrbuch* 86 (1979), p.272-299.
- BLACK, Max, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964.
- BOUVERSSE, Jacques, *Wittgenstein : la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Paris, Ed. de Minuit, 1973, chap. 1, « Mysticisme et logique », p.21-72, chap. III: «La volonté, le destin et la grâce», p.117-152.
- CAVELL, Stanley, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism and tragedy*, Oxford, University Press, 1979 ; trad. S. Laugier et N. Balso : *Les Voix de la Raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Paris, Ed. du Seuil, 1996.
- CHAUVIRÉ, Christiane, *Ludwig Wittgenstein*, Paris, Ed. du Seuil, 1989.
- COMETTI, J.-P., *Philosopher avec Wittgenstein*, Paris, PUF, 1998.
- COPI, Irving M. et BEARD, Robert W (éd.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, Londres, Routledge & Kegan, 1966.
- ENGELMANN, Paul, *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, Oxford, Blackwell, 1967.
- FANN, K. T., *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1969.
- FAVRHOLDT, David, *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus*, New York, Humanities Press, 1966.
- HUDSON, Donald W., *Religion and Religious Belief*, Londres, Macmillan, 1975, cap. III, «The Mystical», p.68-112.
- JANIK, Allan S. et TOULMIN, Stephen E., *Wittgenstein's Vienna*, New-York, Simon and

(18) W. Donald HUDSON, *Wittgenstein and Religion Belief*, p.111.

Schuster, 1973; trad. J. Bernard: *Wittgenstein: Vienne et la modernité*, Paris, PUF, 1978.

- KENNY, Anthony, *Wittgenstein*, Penguin Books, 1973, trad. J.-F. Malherbe: *Ce que Wittgenstein a vraiment dit*, Paris, Marabout, 1975.
- LAGACHE, Agnès, *Wittgenstein, la logique d'un Dieu*, Paris, Ed. du Cerf, 1975.
- MCGUINESS, Brian, *Wittgenstein, A Life*, t. I, *Young Ludwig 1889-1921*. Londres, Duckworth, 1988; trad. Y. Tenenbaum: *Wittgenstein. 1. Les années de jeunesse*, Paris, Ed. du Seuil, 1991.
- MONK, Ray, WITTGENSTIEN, *Le Devoir de génie*, trad. A. Gerschenfeld, Paris, Odile Jacob, 1993.
- MÜLLER, A., *Ontologie in Wittgensteins «Tractatus»*, Bonn, H. Bouvier, 1967.
- PEARS, David, *Wittgenstein*, Paris, Seghers, 1970.
- PITCHER, George, *The Philosophy of Wittgenstein*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1964.
- PITCHER, George (éd.), *Wittgenstein. A Collection of Critical Essays*, Garden City (New York), Doubleday, 1966.
- POULIN, Jacques, *Logique et Religion. L'atomisme logique de Ludwig Wittgenstein et la possibilité des propositions religieuses*, La Haye-Paris, Mouton, 1973.
- SCHULTE, Joachim, *Wittgenstein. Eine Einführung*, Stuttgart, Reclam, 1989, trad. M. Charrière et J.-P. Cometti: *Lire Wittgenstein*, Combas, ED. de l'Eclat, 1992.
- SCHULTE, Joachim, (éd.), *Texte zum Tractatus*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1989.
- STEINIUS, Erik, *Wittgenstein's Tractatus*, Oxford, Basil Blackwell, 1960.
- WRIGHT, Georg Henrik von, *Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 1982; trad. R. Rigal; *Wittgenstein*, Mauvezin, TER, 1986.

الفصل الثاني

الخطاب الدِّيني
على محكّ المدرسة التجريبية والذرائعية

-وليم جيمس، أيير اكيير، إيان. ت. رامسي-

يرمي هذا الفصل الثاني إلى تقويم أثر الصور الحديثة للمدرسة التجريبية في فلسفة الدِّين، من خلال التركيز على بعض الأمثلة النموذجيَّة الممثلة لها. وسأعود، في البداية، إلى كتاب يُعَدُّ، بلا أدنى شك، من أهم الكتب المؤسسة لفلسفة الدِّين، وهو الكتاب الذي أتاحت لنا دراسة أعمال فتغنشتاين الشاب فرصة الإحالة عليه. والكتاب المقصود هو مُحاضَراتُ جيفورد Gifford Lectures المشهورة التي ألقاها وليم جيمس (William James) بعنوان: **تنوعّ وجوه التجربة الدِّينيَّة** *The Varieties of Religious Experience*. وسأنظر بعد ذلك في تأثير مختلف أوجه المعيار التجريبي للدلالة في تحليل اللغة الدِّينيَّة وتأويلها. وسأختتم هذا الفصل بالتمسّك بأطروحات فيلسوف وعالم لاهوت أراد رفع شعار التحدّي التجريبي: هو إيان رامسي (Ian T. Ramsey).

التجربة الدِّينيَّة وتنوّع وجوهها

- وليـم جيمس -

يُعَدُّ وليـم جيـمس (1839-1914)، هو وكلٌّ من جون ديوي (John Dewey) (1859-1952) وشارل سـاندرس بيـرس (Charles Sanders Peirce) (1842-1910)، من الروّاد المؤسّسين للذرائعية pragmatisme الفلسفية. وتوجد شواهد على تلقّي مؤلفاته في حِقبة مبكّرة في مستهل القرن العشرين داخل «القـارة» فـي كـتـابـات بـلـونـدل (Blondel) وبـرغـسـون (Bergson) وتـرولـتـش (Troeltsch). وكان جيمس قد أسس أول مختبر بحث في علم النفس سنة 1875، في مُدَّةٍ وجيزة سبقت إنشاء كرسي علم النفس التجريبي بجامعة ليبزغ، وهو الكرسي الذي شغله فلهلم فوندت (Wilhelm Wundt). وقد خلف هوغو مونستربيرغ (Hugo Münsterberg)، وهو تلميذ فوندت، جيمس على رأس مختبره.

الذرائعية ذات مسحة إنسانية.

وضع جيمس أركان كلّ فلسفته اللاحقة في كتابه **مبادئ علم النفس** *Principles of Psychology*، وهو الكتاب الذي ظهر سنة 1890، بعد أن أمضى اثنتي عشرة سنة في إعداده. ويَعُدُّ جيمس علم النفس علمًا طبيعيًا يُعْنى بالذهن الفردي وبالمعطيات المؤسّسة للحياة النفسية، كما تتمثّل في الأفكار والمشاعر. ويقترح جيمس مقاربة للوقائع النفسية تحمل صفة المقاربة «الوضعية» الخالصة، بعد أن تخلّى للميتافيزيقي عن مهمّة تفسير المصدر النهائي لكلّ هذه المقولات. ولا يعني ذلك أبدًا أنّ الواجب الاكتفاء بجمع ركام من التفاصيل الوصفية، كما لا يعني التخلي عن كلّ تساؤل ميتافيزيقي.

وليست الوضعية التي يتبنّاها جيمس مذهبًا طبيعيًا اختزاليًا يتنكّر لاستقلالية معطيات المعيش النفسي. فكلّ ما يقبل الملاحظة واقع، عنده، وكلّ ما هو واقع يقبل الملاحظة، إذ إنّ التجربة والواقع مترادفان (W, 1168). وهو يؤكّدُ أيضًا، شأنُهُ شأنَ برنتانو (Brentano)، أن الاستبطان introspection عملية فكرية سلفًا. وما يجعل مهمة عالم النفس شاقة إلى هذه الدرجة، هو أنه يطبّق على «تيار

الوعي» مقولة هيراقليطس: «نحن لا ننزل إلى النهر نفسه مرتين!». ونحن لا نفهم ما يجري بالفعل داخل «تيار الوعي» إلّا إذا انغمسنا في داخله كليًّا (PP 1, 33).

وعلى عالم النفس أن يتماهى «من الداخل» (PP 1, 219) مع المعيشات الفردية للذات. وتؤهّلنا هذه المقاربة لاكتشاف «أفكار» (هي *Cogitationes* بالمعنى الديكارتي) تنتمي إلى كلّ الأصناف، فكرية كانت أو إرادية أو عاطفية، وما إلى ذلك. والأفكار في حالة تحوّل مستمر، وتُحيل على موضوعات خارجيَّة أو باطنية، وتركّز على بعضها، من خلال «نسيان» بعضها الآخر. وضروريٌّ ألّا نخلط بينَ التجارب الباطنية وما ينتمي إلى الملاحظة الخارجيَّة. ويريد جيمس تحذيرنا من الوقوع في هذا «الخطأ»، من خلال التنديد بما يدعوه «**مغالطة عالم النفس**» «*the psychologist's fallacy*» وهي المغالطة القائمة على الخلط بين الفكرة التي يكوّنها عن واقعة نفسية وبين هذه الواقعة نفسها (PP 1, 195).

ويكتسب هذا التنبيه أهمية خاصة في دراسة المعيشات الدِّينيَّة، حينما يؤدّي إيمان الشخص دورًا مركزيًّا. ويرى جيمس أن الاستبطان صعب ومعرّض للخطإ، بدلًا من الاستسلام الأعمى له (PP 1, 189). وليس فعل الاستبطان فعلًا مباشرًا أبدًا، خلافًا لِما يدّعيه، إذا سلّمنا بتفريق جيمس بين تحصيل الوعي *awareness* في لحظة ما قبل الاستبطان وفي لحظة الاستبطان. وسنرى فيما بعد الرهان الذي يُعلنُهُ هذا التفريق في مقاربة التجربة الدِّينيَّة، والتجربة الصوفية على وجه الخصوص.

عالم التجربة الخالصة: نحو «مذهب تجريبي جذري».

حينما ننغمس داخل تيار الوعي، نحظر على أنفسنا أن نستورد إليه سلّمًا هرميًّا خارجيًّا ومتكوّنًا من واقع متدرّج. والقول إن المذهب التجريبي (الإمبيريقي) إما أن يكون خالصًا وإما ألّا يكون له وجود، قول لا يحتمل معنى؛ أمّا القول إنه إمّا أن يكون جذريًا وإما ألّا يكون له وجود، فقولٌ يحتمل أكثر من معنى. وما يميّز جيمس من الممثّلين المعروفين للمذهب التجريبي، هو اعتناق «تجريبية جذرية» بالتحديد. والمهمة العامة التي يَنوطُها بالتجريبية الجذرية هي رسم معالم العالم على وَفْق صورة «تتطابق فيها التجربة والواقع» (W, 1168). ونحن منغمسون في عالم «**الوعي المباشر**» «*direct awareness*» قبل الشروع في صياغة

مفهومية ومقولية. والصعوبة التي تَعُوقُ نقل المصطلح إلى الفرنسية تُنبِّهنا على المشكلات الفلسفية للتجريبيَّة الجذرية التي يتبنّاها جيمس.

ويسير جيمس على درب المدرسة التجريبية الكلاسيكية في أعمال لوك وباركلي وهيوم، فلا يرى أن التجربة سياقية، بل يراها تنحصر في انطباعات معزولة وفي خاصيتها المباشرة المميّزة لها. وهذا ما يميّزها من التجربة بِمفهومها «الهيرمينوطيقي» الموجود بدرجات متفاوتة لدى كلٍّ من ديلتاي وهايدغر وغادامير. ولكن مجال «**تحصيل الوعي**» **المباشر** *awareness*، بخلاف أطروحات التجريبية الكلاسيكية، لا يُطابقُ لديه الإحساس الأوَّليّ. ويقدّم في كتاباته الأخيرة «مذهبه التجريبي الجذري» ورؤيته الشخصية للعالم (W, 1160).

وربما يحلو لأتباع هيغل أن يدرجوا هذا التصوّر ضمن العودة إلى مذهب «المعرفة المباشرة». لكن الفرق بين ما نستشعره مباشرة داخل إحساس (*«immediate feltness»*) والوعي الفكري الذي قد نحصله بشأن ما نستشعره، فرق لا يرتفع. ويكتب جيمس في هذا الاتجاه قائلًا: «لو كان يكفي **تحصيل** أحاسيس وأفكار في خاصّيتهما المباشرة، لتحوّل الرضّع إلى علماء نفس معصومين، وهم لا يزالون في المهد. والحال أنّ على عالم النفس عدم الاكتفاء بالحالات الذهنية التي **يتوفّر** عليها، بل عليه كتابة تقرير عنها ووصفها كتابة والإحالة عليها وتصنيفها والمقارنة بينها وإعادة رسم علاقاتها بأشياء أخرى. وما دامت الحالات الذهنية حيّة، فهي ملكيتها الذاتية: **عقب الموت** ***post morten*** فقط، تصبح فريسة عالم النفس»[1].

ولا يجعلنا المعيار التجريبي للملاحظة المباشرة نُواجِهُ «أفكارًا بسيطة»، بالمعنى الذي يذهب إليه لوك، بل يجعلنا نُواجِهُ «حقل الوعي»، حيث لا وجود لتراتب متصلّب بين «الوقائع» النفسية، بالقدر نفسه الذي لا سبيل به إلى وصف الوعي إلّا بفضل استعارَتَي «النهر» و«التيار». ويوجد معيش نفسي مُساوٍ لِلمعيشات، سواء أتعلّق الأمر بموضوع أو حدث أو تمثُّل أو إرادة أو انطباع. وتشكّل المعيشات النفسية وتيار الوعي، لدى جيمس، كما لدى باركلي، حقل

(1) William JAMES, «The Mind and the Brain», *Nation*, 24 (1877).

التجربة الوحيد الذي في حوزتنا. ونستطيع التعبير بصيغة أخرى عن الظاهرية الجذرية التي يدافع جيمس المتأخر عنها من خلال مُعادَلة سعيدة لجيرالد مايز Gerald E. Myerts: "الوجود هو ما شعرت به" *«esse est sentiri»*[2].

ما بعد التجريبية والتصوّرية intellectualisme: في البحث عن «إيمان بالله théisme قائم على الذرائعية».

تسير التجريبية الجذرية التي تفنّد الفصل بين ما نتمثّله وفعل التمثّل بِموازاةِ تصوُّرٍ مخصوص للذرائعية التي عرض برنامجها العام في محاضرات لويل «Lowell Lectures» التي ألقاها ببوسطن سنة 1906، ثم بمدينة نيويورك في كانون الثاني/يناير سنة 1907. وبالرَّغْم من أن هذه المحاضرات قد أُلقيت بعد أربع سنوات من «محاضرات جيفورد» التي ستحظى قبل غيرها باهتمامنا، فإن تلك المحاضرات التي صدرت سنة 1926 في ترجمتها الفرنسية بعنوان **الذرائعية** *Le Pragmatisme*، مع مقدِّمةٍ بقلم هنري برغسون، ليست خارجة عن الموضوع الذي نعالجه.

ويقدّم جيمس الفلسفة بصفتها «الوعي الحاد، بتفاوُتٍ زيادة ونقصًا، وهو وعي نتوفَّر عليه بشأن المعنى العميق للحياة، والمعنى الذي علينا أن نخلعه عليها». بهذا المعنى، فإن الفلسفة هي في المقام الأوّل مسألة مزاج، وهي متصلة أصلًا «بطريقتنا الخاصة في الإحساس وتمثّل الضغط ودفعة الكون-والإحساس به وتمثّله كاملًا» (P, 22). وهكذا، نفهم فهمًا أفضل كيفيَّة إعادة جيمس الخيار الصعب في الفلسفة الحديثة إلى عدم تجانس الأمزجة الذي سيحول دون تَفاهُم الأمزجة «المثالية» والأمزجة «التجريبية» إلى الأبد فيما بينها. ويأخذ الفريق الأول (وهو فريق «اللباقة» أو «فريق الحسّ المرهف») على الفريق الثاني «الهمجي» انعدام الحساسية وفظاظته، في حين سيردّ الفريق التجريبي الكيل إلى الفريق المثالي، مندّدًا بجموحه العاطفي الذي يفتقد الصرامة الفكرية (بل أية حكمة). ويتعلّق صراع الأمزجة بالمواقف المتخذة مباشرة من الدِّين: فَـ «الهمجيون» التجريبيون المعاصرون مُعارِضونَ للدِّين على نحوٍ طبيعي، في حين

(2) Gerald E. MEYERS, *William James*. His Life And Thought, New Haven-Londres, Yale University Press, 1986, p.319.

تميل «النفوس الزكية» المثالية (الهيغليون الإنكليز وبرادلي (Bradley) ولا سيّما رويس (Royce)) إلى أن تجعل أفكارها الميتافيزيقية تقوم مقام المعتقدات الدّينيّة. ولا يجد جيمس حلًّا غير تحويل «المذهب التجريبي غير الإنساني والمعارِض للدِّين» (P, 36) إلى مذهب تجريبي ذي مسحة إنسانية، أي إلى مذهب الذرائعية، إذ إنّ مزاجه الشخصي، زيادةً على مزاج أغلب معاصريه، قد حمله على عدم قَبول «الوجبة التي يقدّمها له العقلانيون» (P, 45). وعندما نفهم «الذرائعية» بهذا المعنى، ستصبح تعبيرًا عن فلسفة تتوفّر على «قلب في مكانه المناسب» (P, 52). ويستنتج خصومه من ذلك أن على المرء أن يكون رابط الجأش حتى نستطيع السير على خطاه!

ونستطيع قراءة نظرية الإدراك لدى جيمس، بحسب هيلاري باتنام (Hilary Putnam)، بصفتها محاولة لتطوير «واقعية ذات مسحة إنسانية»[3] على قاعدة تجريبية خالصة. لكننا نستطيع تعميم القول كذلك، استنادًا إلى الدرس السابع من كتاب الذرائعية *Le Pragmatisme*، الذي عنوانه: «المذهب الذرائعي والمذهب الإنساني»، مكتشفين فيه قولًا مرادفًا للبيان الذي أصدره سارتر: **الوجودية مذهب إنساني**. فما الذي يُسَوِّغ عَدَّ كتاب **الذرائعية** *Le Pragmatisme* بيانًا فلسفيًّا كان بإمكانه حمل عنوان مغاير: «الذرائعية مذهب إنساني»؟

فالمسَوِّغُ الأول الذي يتبادر إلى الذهن هو المنحى البلاغي الذي يتخذه الخطاب، وهو لا يقلّ في شيء عن الصور البلاغية التي تميّز مقالات شلايرماخر. لكن المسَوِّغُ يتجلى كذلك في محتويات المرافعة نفسها التي يتعلّق بعضها بفلسفة الدِّين مباشرة. إذ يلح جيمس على واقع أن «الذرائعية» «pragmatisme»، (وهو مصطلح أوجَدَهُ بيرس سنة 1878 وتبنّاه جيمس نفسه سنة 1898، مطبّقًا إياه على الدِّين خاصّةً) لا تكشف عن رؤية للعالم. بل يتعلّق الأمر في المقام الأوّل «بمنهج يسمح بفضّ منازعات ميتافيزيقية كانت ستظلّ قائمة على الدوام لولا استعمال هذا المنهج» (P, 56)، وهذا لا يعني أن الكتاب مجرّد «مقالة في المنهج» طوّرها جيمس أمام السامعين.

(3) Hilary PUTNAM, «James' Theory of Perception», *Realism with a Human Face*, Cambridge (Mass.), Harvard, University Press, 1990, p.232-251.

فما جنس «المذهب الإنساني» الذي يتعلّق به الأمر هنا؟ المسألة مفهومة عندَ خصوم الذرائعية: فهي مذهب إنساني لا يعتمد إلّا مبدأً عقديًّا واحدًا موروثًا عن بروتاغوراس (Protagoras): «الإنسان مقياس الأشياء جميعًا». وقد كان ثَمَّةَ ذئب ضخم وشرس يتستّر في الجلد الناعم للحمل الذرائعي، كما تجسّد من قبل في الحقد السوفسطائي، وعليه، كان ذلك الذئب مذهبًا غير إنساني حينما صرّح بأن «حقائقنا هي أيضًا ثمرات الفكر البشري» (P, 220). أليس هذا هو ما يقترحه جيمس نفسه حينما يُرجع مبدأ المذهب الإنساني إلى الصيغة الآتية: «لا يمكن اقتلاع نصيب الإنسان من الواقع» (P, 230)؟

إن ما يمكن عَدُّهُ مذهبًا مغاليًا في النسبية والذاتية يصبح مشحونًا بإيحاءات أكثر «إنسانية» انطلاقًا من اللحظة التي نقبل فيها التساؤل الآتي: هل تكون علاقات التداخل مع الواقع «ربحًا أو خسارة للواقع» (P, 231)؟ هل تُعلي شأنه أو تنتقص منه؟ وهو تساؤل لن يجد نيتشه صعوبة في أن يتعرَّفَ فيه ذاتَهُ، مع العلم أن نيتشه هو رائد التحوّل الجوهري في كلّ القيم. ويتساءل جيمس، وهو في ذلك يردِّد قول أويكن (Eucken): هل نستطيع إغناء الواقع بفضل أفكارنا وأعمالنا؟ فترى الذرائعية أن الواقع في طور التشكّل باستمرارٍ، خلافًا للعقلانيَّة المحصورة التي تَعُدُّ «الواقع معطًى كلّه في صورته النهائية منذ الأزل» (P, 233).

ويسعى جيمس إلى تسويغ ذرائعي للإيمان بالله، وهو لا ينفصل عنده عن الإيمان «القائم على أسس متينةٍ» متصلة عنده بتحسين ممكن للعالم ويُطابِقُ ما تدعوه اللغة الدِّينيَّة «خلاصًا»، تحت شعار هذا التصوّر الدِّينامي للواقع، الذي «يسير فيه كلّ شيء على وَفْق قيمة فكرة الممكن» (P, 254).

«أفكار مُريحة»: النظرية الذرائعية للحقيقة

تعكس الذرائعية موقفًا فكريًّا أكثر جذرية من أيّ مذهب تجريبي وأكثر مرونة من أيّ مذهب وضعي، بالرَّغم من أنها تظهر أوّل وهلةٍ في صورة منهج أو أداة عمل، فحسبُ. ونعبّر عن ذلك بصورة مجازية استلهمها جيمس من الذرائعي الإنكليزي بابيني (Papini)، على النحو الآتي: «تحتلّ الذرائعية في محور نظرياتنا منزلة ممرّ داخل فندق» (P, 64). فماذا نعني بذلك؟ نعني أنّ الذرائعية تُتيحُ للباحثين حُرِّيَّةَ التنقّل بين نظرية وأخرى، بدلًا من أن تفرض عليهم حجز هذه

الغرفة أو تلك. لكن حرية التنقّل مشروطة بوجود جواز مرور مضبوط تمامًا: فيجب تبنّي «النظرية الذرائعية للحقيقة والدلالة» (P, 67)، من أجل تحصيل أهلية تطبيق المنهج. وهذا هو ما يجعل الذرائعية أكثر من مجرّد منهج أداتي نستطيع استثماره «بأعينٍ مغمضة».

وتتطلّب الإحالة الثابتة على السلوك اليومي وعلى مخلّفاته وضع تصوّر جديد لمعيار الدلالة، وهو يعني أن «النتائج الجزئية هي المعيار الوحيد لدلالة مفهوم معيّن وطريقة التثبُّت من حقيقته» (W, 1014). وتحدَّثَ جيمس عن (P, 28) *«practical cash-value»*، أي عن **القيمة العملية** لمفاهيمنا التي يمكن تحويلها إلى قطع نقدية. فنحنُ نحتاج إلى «**أفكار تتحوّل إلى قطع نقدية**» (P, 78).

وخِلافًا للظاهرِ، لا تُحيل العبارة على المذهب المنفعي، بالقدر نفسه الذي لا تُحيل به على رأسمالية متوحشة وماكرة. والواقع أن الأفكار «التي تتمتع بقيمة أداء» أفضل **على المدى البعيد** *in the long run* عند جيمس هي **الأفكار الحقيقية الصادقة**. لكن أيّ معنى سنخلعه على هذه الصفة؟ لا يجوز «**النظرية تكوينية للحقيقة**» (P, 78) الاكتفاء بجعل «الصدق» و«الكذب» محمولين يدخلان على القضايا التي ترمز إلى وقائع الأحوال. ويرى الذرائعي أن «الحقيقة، شأنُها شأنُ الصحة والثراء والقوة، **شيء يتكوّن في مسار تجربتنا**» (P, 200).

ونستطيع أن نتخيّل أن العبارة التي تفيد أن فكرة ما «فكرة «حقيقية»، ما دامَتْ ثَمَّةَ مصلحة حقيقية قد دَفعَتنا إلى اعتقاد صدقها» (P, 82)، قد أثارت موجة غضب حقيقية لدى كلّ المدافعين عن الحقيقة الموضوعية. ونجد في بعض مقاطع الرسالة البابوية ضد الحداثة encyclique *Passendi* صدى مباشرًا لردود الفعل المستنكرة التي خلّفتها الأُطروحة التي مفادُها «ما نرى نحن أنه أهم شيء نؤمن به عندنا، هو الحق عندنا» (P, 84)، حتى حينما يتعلّق الأمر بفكرة الله[4].

---

(4) راجع بيير كولان (Pierre COLIN)، بشأن التلقي الفرنسي لفكر جيمس في سياق أزمة الحداثة:

L'Audace et le Soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français (1893-1914), Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p.355-362, 422-426.

ونستطيع التعبير كذلك عن الشبهة نفسها بلغةٍ تحمل طابعًا أيديولوجيًا أكبر. ألا يُطبّق جيمس أحد المبادئ الأساسية في الاقتصاد التجاري على مجال الحقيقة، حينما جعل الحقيقة مرهونة «بمدى نجاحها»: ما يحظى بالاهتمام هو ما يحظى بالرواج؟ أليس هذا هو ما يقرّره هو نفسه حينما يرى أنه لا يوجد دليل على الحقيقة التي تحظى بها فكرة الله أفضل من نجاح هذه الفكرة عبر التاريخ؟ يوجد ترابط عضوي، عنده، بين الذرائعية وفكرة الديمقراطية: إذ «تُعَدُّ الذرائعية من حيث الوتيرة، مذهبًا مرنًا ومتنوّعًا؛ ومن حيث المصادر، تُعَدُّ خصبة ومَعينًا لا ينضب؛ ومن حيث نتائجها، تتميز بعطف وحنان لا نظير لهما إلّا في حضن الطبيعة، وهي أمنا جميعًا!» (P, 87).

ونستطيع تعميم السؤال المتعلّق بالقيمة الذرائعية لفكرة الله - «إذا راعَيْنا الصورة النهائية للتجربة، فكيف ستجعل الحضرة الإلهية تلك الصورة أكثر حيوية وثراء؟» (P, 100) - على مجمل القضايا الخلافية الكبرى الباقية في الميتافيزيقا التي تتضمّن «على الدوام نتيجة عملية، وإن كانت هذه النتيجة افتراضية وبعيدة» (P, 102). وسيصبح الخلاف القائم بين المادية والإيمان الدِّيني بالله عقيمًا كلّيًا، لو لم يكن الرهان الذي يقوم عليه متعلّقًا بالسؤال الكانطي: «ما الذي يحق لي أن أرجوه؟»، أو بعبارة جيمس: «بِمَ يعدنا العالم؟» (P, 107). ولن تقنع الحلقات التي يستعملها الراقصون المثاليون الفلاسفة الماديين بضرورة التخلي عن انتعال الأحذية العالية الضخمة، لدفعهم إلى احتذاء النعال الخفيفة غير المناسبة لأقدامهم. والمقاربة الذرائعية هي وحدها المؤهّلة، عندَ جيمس، لوضع حدٍّ لحوار الصُّمّ: «فبدلًا من أن نأخُذَ على المذهب المادي أنه مادي أو أن نأخُذَ عليه ما يفعله، نعيب عليه أنه لا يضمن الحفاظ على مصالحنا العليا إلى الأبد، وأنه لا يستجيب للأمل الذي يعدّ موضوعه أبعد الموضوعات عنا!» (P, 107).

وإذا نظرنا من زاوية ميتافيزيقية، فسيصبح هذا الخلاف المحتدم بين مختلف أشكال الإيمان الروحاني، «وهو إيمان يتمثّل موضوعه في وجود عالم مملوءٍ بالوعود، في حين تغيب شمس المادية داخل محيط من الأوهام الكاذبة» (P, 100) متعلّقًا مباشرة بالمشكلة الدِّينيَّة. بالفعل، يتعلّق الأمر عند جيمس باكتشاف الدواعي التي تُسَوِّغُ وجود مشاعر الفرح والشعور بالتخلّي عنا والشعور بالثقة، وهي مشاعر تنتابنا خلال مُدَدٍ محددة من حياتنا، وهو ما يؤكّد الاقتناع

الراسخ بأننا نعيش، دون أدنى شك، داخل «عالم مِلؤُهُ الوُعودُ». وقد يشكّل هذا الموضوع، الذي يعود باستمرار لدى جيمس، القلب النابض السري في الفلسفة الدِّينيَّة التي يتبنّاها تبنّيًا شخصيًّا، وهي التي يعبّر عنها من خلال صورة مجازية جميلة تشي بإيحاءات بيبلية (Is 21, 11): «لا تكفّ النفس فينا، وهي سجينة الردهة الخلفية المتمثّلة في التجربة الحسية، عن مخاطبة العقل المتمسّك بذروة برجه العالي: «أيها الساهر، ما الأخبار؟ هل سيأتي الليل إلينا ببعض الوعود؟» وبعد ذلك، يلوح العقل للنفس فينا بهذه الأقوال المملوءة بالوعود»! (P, 120). يتعلّق الأمر بلا أدنى شك بالعقل الذرائعي، وهو تعبير عن «مذهب بروتستانتي فلسفي» لا يملك إلّا أن يثير حفيظة «المغالين في العقلانية» (P, 122)!

الواحد والكثير: فرضيَّة التعدّد.

يستثمر جيمس، بقصدٍ أو بغيرِ قصد، الصورة المجازية لنهر هيراقليطس، في أثناء وصف الطريقة التي ينطلق منها تعامل المنهج الذرائعي مع المفاهيم: «يحمل المنهج المفاهيم معه، قبل أن يقذف بنفسه داخل نهر التجربة، بدلًا من أن يقف المنهج موقف إعجاب متفكّر أمام المفاهيم» (P, 123). أهذا الجنسُ من المغامرة موضوعةٌ له المفاهيمُ، أم هذا الجنسُ من المغامرة مُجازِفٌ بإلقائنا في نهر التهلكة؟ الجواب مشروط بسؤال سابق، هو ما يَعُدُّهُ جيمس «المشكلة الرئيسة من بين كلّ المشكلات الفلسفية، وذلك بحكم مداها وخِصبِها» (P, 125): وهي مشكلة الواحد والكثير. وتصطدم الأجوبة أنفسها التي اقترحت لهذه الأسئلة بوجود مزاجين فلسفيين متقابلين: «الموحد الثابت على موقفه» و«التعدّدي الذي لا يَرجِعُ عن موقفه». ولا يبتغي الذرائعي ترجيح كفة أحد الموقفين بطريقة دوغمائية. لكن ذلك لم يمنع جيمس من الميل إلى فرضية التعدّد، وهي الفرضية التي تُوافِقُ على نحوٍ أفضل «عالم الحس المشترك، الذي نرى فيه الأشياء مجتمعة في جزء منها، ومنفصلة في جزء آخر منها» (P, 154) والذي لا وجود فيه لوحدة مطلقة.

وتُظهِرُ صفة «تعدّدية المضمون العقلي» (P, 156) «pluralisme noétique» جيدًا أن هذه الأُطروحة التعدّدية تستنفر فكرة محدّدة عن العقل، وهي تظلّ متردِّدةً بين ثلاثة مستويات: الحسّ المشترك وخزانة تجارب الحياة اليومية التي يمرّرها

والفهم العلمي، الذي يصطدم غيرَ مرة بالبداهات المزعومة التي يفصح عنها الحسّ المشترك والحسّ النقدي الخاص بالفلسفة. وتحظر الذرائعية علينا وضع تراتب صارم بين مستويات العقلانية هذه. فَـ «لا يحق لنا، عندَ جيمس، أن نفصِلَ الأنماط الثلاثة من التصوّرات أو أن نُعلِنَ بصوت مجلجل النمط الذي يُعَدُّ أقرب إلى الحقيقة من الموقف الآخر. وما تتوفّر عليه الأنماط الثلاثة من عناصر ذات خاصّية طبيعية، أو ذات خاصّية اقتصادية في الفكر أو ذات خِصْب علميّ، يمثّل برهانًا على صحتها جميعًا، وهذا ما يتركنا معه داخل الشعور بالإحراج نفسه. وسيصبح الحسّ المشترك هو المفضّل في مناخ حياةٍ مُعَيَّنٍ؛ في حين سيحظى العلم بتفضيل دائرة أخرى؛ أما الفريق الثالث فهو يفضّل الفلسفة. لكن ما النمط الأقرب إلى الحق، بالمعنى المطلق للكلمة؟ الله وحده يعلمُ» (P, 177).

إرادة الاعتقاد: نحو أنثروبولوجيا الاعتقاد؟

يستحق محور آخر انتباهنا، وهو المحور الذي يرمز إليه عنوان سلسلة الدّراسات الأكثر شهرة، أي (إرادة الاعتقاد) التي خصّها بسلسلة من المقالات التي نشرها سنة 1897 بعنوان: **إرادة الاعتقاد** *The Will to believe*. ونحن مخطئون لا محالة إذا قَصَرْنا هذا المحور على حقل الاعتقاد الدِّيني. فالمشكلة عند جيمس أعَمُّ وأعمقُ. فهو يعتقد أن «كلّ حقائقنا اعتقادات تتعلّق بِـ 'الواقع' «الذي يفعل فينا بصفته شيئًا مستقلًّا وبصفته ما نجده وما لا نصنعه» (P, 221). وبالرَّغْم من أننا لا نمثل شرط الوجود للواقع، «فإن الكيفية التي يوجد عليها الواقع مشروطة بوجودنا، ما دام الأمر يتعلق بالمصلحة التي تدفعنا إلى تصوّر الواقع على نحوٍ أو آخَرَ» (P, 223).

هنا تظهر أهمية عامل الاعتقاد. فلا سبيل إلى وجود حقائق مطلقة تُغنينا عن الحاجة إلى الاعتقاد، داخل التصوّر الذرائعي للحقيقة الذي يمنعنا من مُطابقتها بالواقع. وليس جيمس بعيدًا في هذه النقطة عن التعميم الذي يفيد لدى نيتشه أن كلّ تأويل يخضع لمنظور، بالرَّغْم من أن توجّه جيمس الذرائعي يصرفه عن تبنّي الفكرة الميتافيزيقية في عمقها، وهي فكرة مفادُها أن إرداة القوة هي «القلب النابض» في كلّ الاعتقادات. والصورة التي يستثمرها تتخذ شكل لغة عفوية، بما يجعلها أكثر إقناعًا: فَـ «نحن نقتطع داخل السماء مجموعات نجوم، مطلقين

عليها اسم مجرّات؛ وبكل تؤدة، تُسلّم لنا النجوم قيادها: ـ والحال أنها لو كانت تعلم ما نحن فاعلون هنا لَعَجِبَ بعضُها من كلّ هذه الحملات التي نجعلها موضوعًا لها!» (P, 228). لكن الأمر أكثر من مجرّد مثال بسيط، إذ إنّ جيمس يستخلص منه تطبيقًا عامًّا: «لا يوجد شيء لا نقتطعه بطريقة معيّنة، بحسب أغراضنا البشرية، تمامًا كما نفعل بالمجرّاتِ» (P, 229).

وتؤدّي الإرادة والانفعالات affects دورًا لا يقلّ أهمية عن الأفعال المعرفية داخل اعتقادنا وجودَ الواقع، بل في إطار ما يدعوه جيمس «الشعور بالعقلانية» («*sentiment of rationality*»). فليست الذات العارفة الخالصة أبدًا إلّا مكوّنًا مجرّدًا ومستمدًّا من الامتلاء الأصلي الذي تشهده الحياة المعيشة (WB, 69) («*fullness of living itself*»). هذا هو مُسَوِّغُ السحر الخاص الذي مارسه فكر جيمس على فلسفة الحياة خلال مستهلّ القرن العشرين، لكنه يفسّر كذلك موجة الاستنكار التي أطلقها خصوم فكره المنتصرون لمذهب تصوّري خالص للعقل intellectualiste. وقد انتبه برتراند راسل بعمق إلى المشكلة، حينما أحدث مطابقة بين «إرادة الاعتقاد» والإرادة التقريرية العمياء، وهي ليست بعيدة عن **الإيمان اللّامعقول** *credo quia absurdum*.

وبإزاء ذلك، رأى جيمس أنّ الاعتقادات وقائع نفسية واضحة وضوح الشمس، مثل سائر الوقائع الأخرى. والمفارقة هي أن الاعتقاد يصبح لديه أهم نصير للشعور بالواقع (PP 2, 913). على كلّ حال، يبدو الأمر كما لو كنا نَعُدُّ الحدّين، وهما **الاعتقاد والحسّ الواقعي** *belief* و*sense of reality*، مترادفين (PP 2, 916). والاعتقاد هو الذي يقرّر مدى «واقعية» تمثّلاتنا، في الأقل في مستوى الحياة النفسية الباطنية. إذ يصبح الشيء واقعيًّا عندي في اللحظة التي أقول فيها: «أعتقد وجوده»، كما أستنتج مخلّفات محسوسة لا محالة من اعتقادي وجوده الواقعي.

لكن ذلك لم يمنع جيمس من الاهتمام بالآلام أو المنبّهات الجسدية التي تُعَدُّ مصدر هذه الاعتقادات، ومنها الاعتقاد الدِّيني. وعلينا في غالب الأحوال أن نُتبع القول: «أعتقد ذلك» بالجملة الشارحة «الذرائعية» الآتية: «أعتقد ذلك، بحكم ما يحدثه ذلك في نفسي، وبحكم ما أشعر به». ويسلّم جيمس بأن «كلّ

المعتقدات الدِّينيَّة، ومنها اعتقاد وجود الخوارق، تنتمي إلى هذا المستوى. وأهم ما يضمن اعتقاد خلود النفس هو الرغبة الدفينةُ فينا في رؤية من نحب؛ والرغبة في الله هي الشعور باليأس الذي يدبّ إلى مخيلتنا لحظة إنكار وجود العناية الإلهية المغيثة لنا» (PP 2, 963).

تعدّدية التجارب الدِّينيَّة وقيمتها الفلسفية.

يمهّد جيمس طريق فلسفة الدِّين التحليلية، التي يشيع فيها تداول العبارة المأثورة: «الاعتقاد الذي نُسَوِّغُهُ» «*justified belief*»، بفضل ردّ مشكلة الحقيقة الدِّينيَّة إلى مشكلة معرفة الشروط التي تؤهّل المرء للذهاب إلى أن اختياراته الدِّينيَّة «تقوم على أسس متينة». وبناء على هذه الخلفية، سنحاول الآن تقويم إسهام جيمس في فلسفة الدِّين في كتابه **تنوّع وجوه التجربة الدِّينيَّة** *The Varieties of Religious Experience*[5]، الذي يقترح فيه التوفيق بين الإيمان والعقل، مُظهِرًا وجود تجارب «دينية» أو «صوفيَّة» تقاوم التفسير الذي يعود إلى القوانين المعروفة في علم النفس.

الدِّين واقع سيكولوجي.

يعود الكتاب إلى «محاضرات جيفورد» التي ألقاها جيمس سنتي 1901 و1902. وقد اكتسب الكتاب شهرة واسعة منذ نشره سنة 1902. أفبِكتابٍ في علم النفس الدِّيني يتعلّق الأمر أم بكتاب في فلسفة الدِّين؟ لم يكشف جيمس عن الرهانات الفلسفية لمقاربته إلّا رويدًا رويدًا على امتداد الصفحات. إذ يستهلّ جيمس الكتاب بقرار منهجي جوهري: ينحصر التحليل الذي يقترحه بقصدٍ في المشاعر والغرائز الدِّينيَّة الشخصية ـ شخصية دينية طاهرة وبسيطة «*personal religion pure and simple*» (VR, 29) ـ بعد أن ترك جانبًا كلّ ألوان التعبير العقدية الرسمية والجوانب المؤسَّساتيَّة التي تحملها العقيدة الدِّينيَّة. فَـ «حينما يتعلّق الأمر بفهم الدِّين، لا نجد أمامنا غير شيء واحد نفعله: دراسة

(5) يجوز لنا عَدّ الترجمة الفرنسية التي تختلف قليلًا عن الأصل جزءًا أساسيًا من العمل، ما دامت هذه الترجمة قد حظيت بترخيص المؤلف.

المضمون المباشر الذي يتضمّنه الوعي الدِّيني» (VR, 39). وتوجد أشياء كثيرة مشروطة بالأسلوب الذي نحدّد به هذه المعطيات المباشرة في الوعي الدِّيني.

ويضاف «تعليق» آخر *épochè* إلى هذا الإرجاع الأول: إذ استمدّت كلّ الوثائق التي تؤيِّد تأملات جيمس في جوهرها من شهادات السيرة الذاتية التي يفترض أنها «ثمرة رجال وصلوا إلى وعي كامل لأنفسهم» (VR, 29) وما حظي باهتمام جيمس على وجه الخصوص هو «الأزمات الروحية التي عانتها الأنفس العظيمة وهي تواجه مصيرها» (VR, 31). وتظل المعايير التي تسمح بالبتّ في هوية «الناس المتقدّمين إلى الأمام على مسار الحياة الدِّينيَّة والمؤهّلين للتعبير بوضوح عن أفكارهم ومُسَوِّغاتهم» تحيط بها الضبابية، بالقدر نفسه التي تحيط به الضبابية نفسها بالمعايير التي تسمح بتحديد «الصور الكاملة، التي لا كمال بعدها، وأشكال التعبير الراشدة» (VR, 29) التي يتخذها الوعي الدِّيني.

والقاعدة العامة هي أن الرجل المتديّن يتصرّف هو أيضًا مثلما يتصرّف حيوان كسول. ولا يهتمّ جيمس «بديانات الدرجة الثانية» التي اتخذت صورًا متصلّبة بحكم المحاكاة والتقليد الموروث والاجترار، بل يكتفي «بالتجارب الدِّينيَّة الأصيلة» (VR, 32). وهو لا يَغْفُلُ عن أن العزوف عن الممارسات الآلية يحتمل مجازفة حقيقية. وقد كان المتمردون الدِّينيون العظماء يعانون كذلك في الغالب وجود ذهن مضطرب، وكانوا ضحايا «حالة ذهنية محمومة بالغة الحدّة» (VR, 32)، وهي حالة تظهر في أمارات الحساسية الفائقة والمنخوليا والأفكار الوسواسية والأفكار الثابتة وفي الاستيهامات والمشاهدات. وقد يضاعف الطابع المرضي المنفّر في هذه الظواهر مفعول الشخصية الخارقة للعادة، ويضاعف مدى إشعاعها، كما يشهد لذلك مثال جورج فوكس (George Fox)، مؤسّس طريقة الكويكرس Quakers، الذي كان يمشي حافي القدمين فوق الجليد، وهو محترق بالنار الباطنية الملتهبة بالكلام الإلهي.

ومن البداية، يفرض فهم الشخصيات الدِّينيَّة بهذه الطريقة على جيمس مواجهة سؤال شائك، مع العلم أنه فهم يظلّ مثقلًا بدَيْن كبير تجاه صيغة معيّنة من صيغ جماليات العبقرية: «ألّا نستهين بالتجربة الدِّينيَّة عندما نضعها على محكّ العقل النقدي، وعندما نربطها بالرجل المتديّن الذي يظهر في أعيُنِ أقرانه في

صورة رجل غير متوازن، بل في صورة عُصابي أو مخرّف، لا في صورة «رجل بلا خصائص»؟(*). وعلى كُلٍّ دراسة تُراعي «مجموع الوقائع الإيجابية التي تتحكم في الحياة الدِّينيَّة» (VR, 34) ألّا تلتزم الصمت تجاه تعرّض الظواهر الدِّينيَّة كذلك للانحرافات المرضية، كما هو شأن سائر ظواهر الوعي الأخرى.

ويستحضر جيمس المبدأ الذي يعتمده اسبينوزا في هذه النقطة كذلك: «يجب ألّا يُسعى إلى الانتحاب ولا إلى الانتشاء، بل إلى الفهم». ويرى جيمس أن التفسيرات العلّية لأصل الظاهرة (وهو أصل قد يتخذ طبيعة عضوية) لا تصدر حكمًا متسرّعًا على قيمته. ويفنّد جيمس على وجه الخصوص الغلو في استحضار اضطرابات الحياة الجنسية بغية إقصاء الانفعالات الوجدانية الدِّينيَّة: يُعَدُّ التصوّر الذي يؤوّل الدِّين تأويلًا يقرّبه من اضطراب الغريزة من التصوّرات القليلة الفارغة التي لا تعني شيئًا» (VR, 36-37). وإذا ما كانت «اللغة الدِّينيَّة مجبرة على استثمار الصور المستوحاة من حياتنا الفقيرة» (VR, 37)، فلا شيء يستدعي إحداث رقابة على الصور الدِّينيَّة المستقاة من الحياة الجنسية. ويظل جيمس مقتنعًا «بضعف الروابط المفترضة بين الوعي الدِّيني والحياة الجنسية» (VR, 40)، بالرَّغم من غلبة الصور المشبعة بالإيحاءات الجنسية الموجودة داخل الحقل الدِّيني.

ولا يمثّل التحليل النفسي الفرويدي، الذي كان قد بدأ بخطواته الأولى بالكتاب الذي نشره فرويد سنة 1900 بعنوان **تفسير الأحلام** *Traumdeutung*، الخصم الحقيقي الذي واجهه جيمس. بل يتمثّل الخصوم في الذين يخلع عليهم صفة قدحية: «المادية الطبية» «matérialisme médical» *(VR, 40)* يتعلّق الأمر بتأويلات اختزالية، حينما تكتفي باختزال الرؤيا التي ظهرت للقدّيس بولس على طريق دمشق في مجرد أزمة صرع، كما يعدّ تيريزيا الآبِليَّة (Thérèse d'Avila) امرأة عصابية، أو يعدُّ فرنسيس الأسّيزيّ (François d'Assise) متخلّفًا عقليًّا بالوراثة، أو إغناطيوس دي لويولا (Ignace de Loyola) مصابًا بذهان الوسواس في مرحلة متقدّمة، وما إلى ذلك.

(*) في إحالة ضمنية على شخصية أولريش (Ulrich) في كتاب رجل بدون خصائص *Der Mann ohne Eigenschaften* الذي نشره روبرت موزيل (Robert Musil) في صورة رواية مطوّلة في عدة مجلدات. [المترجم]

ويعيد جيمس توجيه الحجة التي يرفع خصومه لواءها ضدهم، مذكّرًا إياهم «بأننا لا نجد من بين حالاتنا الواعية أية حالة لا تحتكم إلى صيرورة عضوية، سواء أكانت حالات سوية أم مرضية، ابتداء من الحالات المبتذلة المعروفة وصعودًا إلى الحالات المعقّدة» (VR, 41). وقد نجد البذور الأولى لهذيان جنون العظمة في شطحات العالم (أو الفيلسوف!) أو فيما يتراءى لبعض الروحانيين من مشاهد القيامة.

ويتعلّق السؤال الحقيقي بالمعايير التي تجيز لنا إصدار حكم قيمة على تجاربنا، أيًّا كان مصدرها. ويصرِّح جيمس بأن ما «يضمن عندَنا قيمة فكر بعينه، هو عنصرالابتهاج الباطني الذي ينطوي عليه، أو موافقته لآرائنا الأخرى أو جدواه العملية» (VR, 43). ويقرّر مباشرة بعد ذلك أنه لا يوجد انسجام قبلي معطى سلفًا بين معايير **الإشعاع الباطني والإشباع المنطقي والخِصْب العمليّ** (VR, 45). وتُسَوِّغُ هذه المعايير الثلاثة العزوف عن المادية الطبية التي لا تعدو في الواقع أن تكون «دوغمائية مضادة» (VR, 46). و«حتى إذا كانت القدّيسة تيريزا Thérèse تتوفّر على جهاز عصبي يماثل جهاز بقرة وديعة جدًّا: فلن ينقذ ذلك مذهبها اللاهوتي أمام محكمة النقد الحديث، إذا لم يكن هذا المذهب قادرًا على وضع مضمونه اللاهوتي على محكّ معاييرنا» (VR, 45): هذا هو **دليل الحجَّة على الأشخاص أنفسهم** *ad hominem*، وهو الدليل الذي يعترض به جيمس على روّاد المادية الاختزالية، على نحو المذهب الذي يتزعّمه بينيت ـ سانغلي (Binet-Sanglé). وتُظهِرُ تتمة الكتاب أن المعيار الحاسم هو معيار الخِصْب الروحيّ، وهو معيار أعلت سلطة الأناجيل الثلاثة الإزائيَّة من شأنه: «نعرف الشجرة من ثمارها» (Mt 7, 15-18).

ويطالب جيمس بالاهتمام الدقيق بالظواهر الدِّينيَّة المرضية، دون أن يتخلّى عن محاولة فضح شبح التصوّر الذي يزعم وجود أصل مَرَضي للدِّين. ويشتغل العصاب مثل مجهر مكبّر يسمح بكشف أفضل عن بعض أسرار جوانب التجربة الدِّينيَّة التي تحتجب داخل الممارسات الدِّينيَّة «الشكلية». ونستطيع بهذا الصدد الإحالة على ما يقوله هايدغر عن التعبيرات «غير الأصيلة» عن الوجود الإنساني: إنها تعلّمنا شيئًا ما بطريقتها الخاصة عن الوجود ـ إلى ـ العالم الذي يميّز الدازين، أي يميّز الواقع الإنساني. لكن هذه المماثلة خادعة، لأنّ جيمس يهمل

كلّيًا طابع «الحياة اليومية» في الدّين، كي يتفرّغ للتجلّيات «المنحرفة» في الدِّين: يستطيع المختلّون *toqués*، ضحايا الأفكار الثابتة والوسواسية، أن يُعلمونا بعض الأشياء عن أنفسنا، لأن أفكارهم تسيطر عليهم تحديدًا.

ويختتم جيمس الفصل الأول من الكتاب الذي خصّصه لموضوع: «العُصاب والدِّين» بالسؤال الآتي التي يتخذ صورة مجازية: «أليس من الطبيعي أن نقدر على النفاذ بحكم هذا المزاج إلى تلافيف الكون السرّية وإلى مواطن الحقيقة الدِّينيَّة، حيث لن يصل البورجوازي البدين المزود بجهاز عصبي سميك الذي يطلب منكم كلّ مرة تحسّس مدى قوة عضلاته، كما ينفخ صدره بزهو بالغ ويفاخر بصحته التي تقاوم كلّ عثرات الزمن؟» (VR, 53). ويرى جيمس أن «السيّد عضلات» في التوازن النفسي أمام كلّ عثرات الزمن ليس سوى تمثال بأرجل من فخار، عندما يتعلّق الأمر بمواجهة ظواهر إنسانية جوهرية، كالسعادة والغيبة الوجدانية والاكتئاب.

وتثير ملحوظتنا هذه انتباهنا إلى المعنى الدقيق الذي يحسن بنا أن نخلعه على كلمة تنوّع وجوه *Varieties* في العنوان الأصلي للكتاب، الذي غاب ويا للأسف، في عنوان الترجمة الفرنسية. ما يتعلّق الأمر بدراسته هو «سلسلة الفروق الدقيقة» (VR, 50) التي تستطيع الظاهرة الدِّينيَّة اتخاذها. فماذا عسانا أن نقول في ذلك؟ يخلق الكمّ الهائل من الوثائق الغزيرة التي يوردها جيمس انطباعًا مفادُهُ أنّه جمعها جمعًا اعتباطيًّا، لأنّا نستطيع أن نضيف إليها ما نشاء من وثائق جديدة. لكننا قد نتساءل كذلك: ألا تستحقّ حربه المعلنة على ما يدعوه «إطلاقية محدودة الأفق» (VR, 55) في الفلسفة والدِّين المقارنة بمنهج «الفروق المتخيّلة» لدى هوسرل؟ نحتاج إلى منهج يسمح بإقامة «سلسلة الخصائص المميّزة» في التجربة الدِّينيَّة، من أجل التوصّل إلى «الكلّ المعقّد» (VR, 56) الذي يُعارِضُ كلّ تعريف أحادي الجانب. ويصلح هذا المنهج في الوقت نفسه لتحديد هوية المشاعر العاطفية الدِّينيَّة ولوصف موضوع تلك المشاعر: «كما أنه لا يوجد شعور عاطفي ديني يُعَدُّ أوليًا، كذلك لا يوجد موضوع ديني ولا فعل ديني محدّد في جنسه» (VR, 57).

وبعدما اقتنع جيمس بأن المصلحين الدِّينيين يستمدون سلطتهم في نهاية المطاف من التجربة المعيشة، وهي تجربة الاتصال المباشر بالله، يقترح تعريفًا

«اعتباطيًّا» للدِّين، ويعود إليه فضلُ التوجّه نحو البحث الميداني الإمبيريقي، بدلًا من ادعاء حصر الدِّين في ماهية مخصوصة. وترمز مفردة «الدِّين»، بناء على معناها الذرائعي، إلى «**الانطباعات والمشاعر والأفعال الفردية المعزولة، إذ إنّ الفرد يَعُدُّ نفسه ذا علاقة بما يظهر له في صورة إلهية**» (VR, 59).

وعندما يقول فتغنشتاين إن المتفائل والمتشائم يعيشان في عالم مختلف كليًّا (T, 643)، يستأنف الحديث عن أحد الموضوعات التي تتكرَّرُ في كتاب تنوّع وجوه *Varieties*. ويجتهد جيمس في إيجاد منزلة متوسّطة صحيحة بين السخرية الخفيفة «لأبناء الأحد» ومعاناة «النفوس المتألمة». هذه السخرية ليست مسألة مزاج فقط. بل تظلّ المسألة مسألة معرفة ما يميّز عقلية الطفولة من التصابي، وما يميّز المعنى المأساوي للوجود الإنساني من نحيب من يشعر بالإحباط إلى الأبد. ويرى جيمس أن المشاعر الدِّينيَّة المتجذّرة في الإنسان هي الشعور بالموقف الجَلَل والجدّية واللطف. فهذه المشاعر، وحدها، شاهدة على أن المشكلة الأساسيَّة لكلّ مذهب أخلاقي ولكلّ دين، وقبول الكون، يوجد في طريق الحلّ.

ويرى جيمس أن الموقف الدِّيني الأصيل هو الورع المبتهج الذي يجد التعبير عنه في صور كثيرة، ولا سيّما في صورة سكينة *Gelassenheit* إيكهارت، بخلاف الزهد البائس الذي عرف به الرواقيون. والقدرة على التخلّي عن الذات هي التي تسمح بتمييز التجربة الدِّينيَّة من التجربة الأخلاقية. وتتميّز الرواقية «برشاقة رياضية» قد تبلغُ مبلغَ البطولة. ويرى جيمس أن كلّ شيء عندَ الإنسان المتديّن الأصيل «ينتمي إلى مجال النعمة» «Tout est grâce»: «حينما نوفّي للحياة الأخلاقية، نولد لحياة الروح» (VR, 75)، بالرَّغْم من كلّ إعجابه بهذا الهاجس الثابت المتردّد بين التوتر *tonos* والزهد *askèsis*، اللذين رَدَّ إليهما مؤخرًا كتابٌ مثل بيير هادو (Pierre Hadot)، ونوسباوم (Nussbaum) وفولكه (Voelke). ولن يستطيع رواقي التوصّل إلى فهم الكلمات العميقة التي نطق بها القدّيس بولس: «لأنّي متى ضَعُفتُ أصبحْتُ قويًّا» (2 Co 12, 10).

ويشكّل الشعور الدِّيني، عندَ مَن يستشعر ذلك في أعماقه، «مصدرًا جديدًا للحياة، وتزكية مطلقة للحياة» (VR, 75). ويفترض ذلك القدرة على «الإصغاء إلى الانسجام الجَلَل والنافذ الذي يفصح عنه الكون» (VR, 78)، وهي عبارة

تذكّرنا بما قاله شلايرماخر في **مقالات في الدّين**. والنشوة المستمرة التي يمدّنا بها الدِّين ليست مجرّد السعادة بوجودنا في مأمن من خطر داهم. فهي تجعلنا نستفيد من حماية ميتافيزيقية ليلَ نهارَ. وهي «نشوة جليلة تتغلّب على كلّ آلام الأرض» (VR, 77) وتترك صداها في المناجاة: «يا موت، أين نصرك، أين، يا موت، سطوتك الضاربة؟» (1 Co 15, 55).

ويستطيع جيمس أن يعلن أن «الدِّين هو أهم الوظائف الإنسانية» (VR, 79)، لأنه يكتشف فيه التعبير الخالص عن **الثقة** *Fiat* وعن التسليم. لكن، هل يكفي القول إننا «لن نجد السكينة الدائمة إلّا في حالة قَبول التضحيات المفروضة عن طيب خاطر»، زيادةً على أن الدِّين «**يجعلنا راضين بالتضحيات في أوقات السراء، بل يجعلنا نطمئن فيها إلى سعادتنا**» (VR, 79)، حتى نصبح أبرياء من شبهة تحويل الدِّين إلى مجرّد حليف المبادرة الإرادية الرواقية بصورتها المجرّدة؟ نجد صورًا مختلفة لادِّعاء أنّ الدِّين مجرّد وهم حيوي قوي ومجرّد وهم يواسينا ويطيّب خواطرنا في الكتابات المعاصرة في داخل أوروبا، لا في خارجها فقط. والسؤال الحقيقي الذي يرجئه جيمس إلى الفصل الثالث هو السؤال المتعلّق بالدلالة السيكولوجيَّة وبالقيمة الفلسفية «لاعتقاد وجود مستوى محتجب عن الموجودات، وهو المستوى الذي تفرض علينا مصلحتنا العليا التكيّف معه بطريقة ملائمة» (VR, 83).

الطرق الموصلة إلى الواقع المحتجب؟

إن المسألة في العمق هي هل نحن ملزمون بالحديث عن «قوة» الاعتقاد أم عن «ضعفه»؟[(6)] يحصر جيمس اهتمامه في جهة «القوة»، كما تشهد على ذلك صورة القوة المغناطيسية التي يُؤْثِرُ استعمالها. فالأفكار الدِّينيَّة أفكار فعّالة، وليست مجرّد أفكار تنظيمية، إذ إنّها تفترض إحساسًا بوجود واقع أرحَبَ وأعمقَ مما يودّ المذهب الحسّي التسليم به.

والمُسَلَّمة التي توجّه تأملات جيمس هي أن تنظيمنا الذهني ينطوي على «حسّ بالواقع أكثر سعة وعمومًا مما تتيحه الحواسّ الخمس» (VR, 93).

---

(6) Michel De CERTEAU, *La Faiblesse de croire*, Paris, Éd. du Seuil, 1987.

والافتراض الذي يقضي بإمكان إدراك الموجودات غير المادية مباشرة، يُؤثِّرُ مباشرة في تعريف الإيمان الدِّيني. وتُناسِبُ قوة هذا الإيمان «الشعورَ الذي يحسّ به المؤمن بالواقع الراهن» تجاه موضوع إيمانه. يتعلّق الأمر بشعور «يشبه الإحساس أكثر مما يشبه عملية فكرية» (VR, 94)، وهو يتضمّن إمكان «الإدراك المباشر لوجود الله» (VR, 96). وسنتساءل بلا شكٍّ: أَوَلَمْ يكن جيمس مطالبًا هو أيضًا بالإنصات إلى المفارقات التي يواجهها المناصرون «للحدس الفكري»، عندما يصرّح بأن «حدس الحضور الإلهي طبيعي عندَ بعض النفوس» (VR, 100). ولا شكَّ في أنّه لا يكفي أن يؤكّد وجود فرق بين المشاعر الملتمعة كبَرْق وما عداها من المشاعر الحاضرة حضورًا اعتياديًّا.

فعلينا المراهنة على قوة الإقناع المنبثقة ممّا يدعوه جيمس «المخيّلة الأنطولوجيَّة» (VR, 103)، وهي إلى حدوس الباطنية أقربُ منها إلى يقينيات مذهب عقلاني يكتفي «بملامسة سطحية للحياة الباطنية، وهي حياة بالغة الغنى والعمق» (VR, 104). وتفصح العقلانية عن عجزها مرتين: فلا هي مؤهّلة لتأسيس الإيمان الدِّيني، ولا هي تقوى على تقويضه، لأن «الحدوس ترجع جذورها إلى أعماق لا تملك العقلانية بلوغها بسيل الكلام الذي تنتجه» (VR, 104).

ولا نختزل الإله الحيّ في الدِّين في الكائن الأسمى في الأنطو-تيو-لوجيا. فـ «إذا كان الله موجودًا، وَجَبَ أن يكون كائنًا أوسع كونية من ذاك الإله وأشد مأساوية منه» (VR, 105)! ويرى جيمس، شأنُهُ شأنُ شلايرماخر، «أن المُسَوِّغات المعلنة لا تؤثِّرُ فينا، في المجال الميتافيزيقي والدِّيني، ما دام الحدس الأعمى والضمني لا يوجّهنا في الاتجاه نفسه» (VR, 105). لكنه، بخلاف شلايرماخر، لا يرجع الدِّين إلى «الشعور بالتبعية المطلقة»، بل إلى فرحة تُنتج بدواخلنا التخلّي الكامل عن أنفسنا» (VR, 105).

فهل يعني ذلك أنه اكتشف مُجَدِّدًا فكرة أوغسطين المتعلّقة بالصِّلة بين البحث عن الله والسعي إلى السعادة؟ ظاهريًّا، نعم، لأنّه يعتقد أن الاقتناع بأن ما يمدّني بالسعادة الكاملة يجب أن يكون حقًّا، يمثّل «استدلالًا مباشرًا في المنطق الدِّيني» (VR, 109). ومع ذلك، ليس كلّ رسلِ السعادة، إلى حدٍّ ما، شخصيات

فذَّة في الدِّين. فلا يكفي القول: «كونوا سعداء، وهذه كلُّها تُزاد لكم»! وبالرَّغم من أن جيمس لا يخفي انبهاره أمام نفوس مشرقة إشراق فرنسيس الأسّيزيّ (Françoise d'Assise)، والصِّلةُ التي تربطها بالوردة المزهرة وبزقزقة العصافير أقوى من الصِّلة التي تربطها بالانفعالات الإنسانية المظلمة» (VR, 111)، يتهم الكنيسة الكاثوليكية بمحاباة «روح الطفولة» الذي يقود أحيانًا إلى عقلية صبيانية.

والفصل الذي يخصّصه جيمس لمظاهر التعبير الدِّيني عن التفاؤل أطوَلُ من الفصل الذي يعنى بالنفوس المعذبة. غير أن اختيار جيمس لا يقع في الواقع على من يسير في طريق الأناجيل المزدانة بالورود، وهي طريق تُلائمُ سذاجة من يسير في «خط ديني رتيب، لا يعرف ولادة جديدة ولا أزمة ولا يأسًا مرضيًا» (VR, 113)، بل يقع اختياره على الذين يستشعرون بكثير من الأسى حاجة ماسة إلى «الولادة مُجَدَّدًا».

وقد يتحوّل التفاؤل الذي يُعَدُّ في بعض الحالات «ترياق النفس» (VR, 119)، في نفوس الذين لا يكفون عن التغني بأنشودة الفرح (بهجة، بهجة، أيها القبس الرباني الجميل، يا بنت الجنة، نحن نعرج إلى السماء والبهجة تغمرنا، إلى قدسيتك) (*«Freude, Freude, Schöner Götterfunken, Tochter aus Elysium.*) *Wir betreten, freudetrunken, Himmlische, Dein Heiligtum...»*)، إلى عملية تخدير جماعية. وقد يخلّف الشعور بالسعادة هو أيضًا «نوعًا من الكفّ الذهني cécité mentale الذي يحول بين المرء وبين الانتباه إلى كلّ الوقائع التي لا تسير في اتجاهه»، كما يحوّله إلى «حصن يحمي من أيّ انطباع مشوش» (VR, 119).

فهل يحتكر المتشائمون المتنوّرون، كشوبنهاور وفرويد، خصلة التبصّر؟ يجب التفريقُ، قبل الإجابة، بين أصناف متعدّدة من التفاؤل بحسب ما يراهُ جيمس. فلا يوجد قاسم مشتركٌ بين التفاؤل الدِّيني، الذي مصدره «الحدس الصوفي لصفة الخير المطلق الذي يوصَفُ به الكون برمّته» (VR, 120)، وبين التفاؤل الإرادي الموضوع تحت الطلب، والذي يفرض علينا افتعال ابتسامة صفراء في كلّ الظروف. ويبدو جيمس قاسيًا تجاه المثل الأعلى الذي يبتغي «حياة النخبة الراقية» (ر. ل. ستيفنسون) (R. L. Stevenson) التي تتبنّاها الليبرالية التي تحوّل شيئًا فشيئًا، كما قد يقول موريس كلافل (Maurice Clavel)، رحلات

الحج إلى «وادي الدموع» بـ «نادي المتوسط». وكثيرًا ما نعاين مصنفات علمية تتضمّن سذاجة المذهب الإيمانيّ وترى أن الأمور ستجد حلًّا لها على المدى البعيد *in the long run*، بل ستسير حتمًا إلى خير في نهاية المطاف. وبالرَّغم من أنه يلوح أن بعض صيغ كتاب الذرائعية *Pragmatisme* تبالغ بالسير في الاتجاه نفسه، فإن ذلك لا يعني عندَ جيمس إلا قشرةً فوقية تحمينا «من هذا التطلع المؤلم إلى اللامتناهي البعيد المنال» (VR, 125)، وهو سرّ النفس البشرية.

والخصم المباشر الذي يتطيّر منه جيمس هو أيديولوجيا الطب الروحاني التي تناصرها جمعية الطب الروحاني*mind cure*، وهو الطبّ الذي يتسرّع في المطابقة الساذجة بين الخلاص الروحي والصحة العقلية، والجسدية أيضًا. وتجد هذه الأيديولوجيا واجهتها الدِّينيَّة في الشعار الذي رفعه أعضاء جمعية «العلم المسيحي»: «الله بخير، إذن أنت بخير» (VR, 139). ويعترض جيمس على هذا التفاؤل الأخرق بالبديل الذي يفيد أن «القيمة الذاتية لديانة ما تتمثّل في اكتشاف أداة جديدة لتفجير عيون الأمل والعزاء داخل قلوب منغلقة حتّى هذه الساعة» (VR, 145). وتحتفظ هذه المساجلات الموجّهة ضد أعضاء *mind cure* بكل راهنيتها أمام بعض التجلّيات المعاصرة لروحانيات جمعية أخرى تدعى العصر الجديد new age. وقد تأمل جيمس مطوّلًا في إمكان إبرام اتفاق شاذ بين المذهب الوضعي الحريص أساسًا على مختلف أشكال التحقّق التجريبي، وهاجس تحصيل نتائج ملموسة على طريق السمو الروحي الذي تدعو إليه بعض الحركات الدِّينيَّة.

ولا يستطيع أيّ تفاؤل تحت الطلب، ولو كان ذا مرجعية دينية، أن يتجاوز واقع كوننا نعيش داخل مجتمع معقّد يتكوّن من واجهات الواقع التي لا قياس بينها. أوَليسَ الموقف المتشائم التي تتخذه الأنفس المعذّبة أكثر أهلية لحلّ المشكلات التي يطرحها علينا عالم بالغ التعقيد، ولا سيّما حينما يتعلّق الأمر بمواجهة مختلف واجهات الشرّ؟ أوَليسَتْ رؤية الحياة بألوان وردية أو بنظرة سوداء مجرّد انتقال من الشبيه إلى المثيل؟ أوَتوجَدُ نتائج أخرى يمكن استخلاصها من ملاحظة «وجود رجال يقاومون كُلَّ كآبة، في حين يكون آخرون بسهولة ضحايا لأيَّةِ أشواك أخرى تعترضُ طريقَهُم» (VR, 164)، إلى جانب النتائج المعروفة المتصلة بما نستخلصه بشأن الطباع البشرية؟ أوَلا يعترف جيمس نفسه بقدرة بعض المشاعر على إضاءة مشهد حياتنا أو على تعتيمه؟ «كما هو الحال في

تصميم المسرح، نستطيع أن نسقط موجات من النور من كلّ الألوان، كما أن المواد التي يتكوّن منها الكون تتكيّف مع كلّ التأويلات ومع كلّ القيم التي تستمرئ حساسيتنا المتموّجة إطلاقها» (VR, 180).

فعلى الفيلسوف، وعلى عالم النفس أيضًا عندَ جيمس، أن ينصتا بإصغاءٍ شديد إلى شكاوى الأشخاص السوداويين الذين لا يكفّون عن وصف المآسي السرّية لحياتهم الباطنية. فهم لا يستحقون فقط أن نستمع إليهم بالصدر الرحب نفسه الذي نستمع به إلى الأشخاص المتفائلين؛ بل يدعونا جيمس، زيادةً على ذلك، إلى التساؤل: «أوَلا تفتَحُ الشفقة والألم والخوف والشعور بالعجز البشري أمامنا آفاقًا أكثر انفتاحًا على العالم وتكشف لنا على نحوٍ أفضل عما هو خفي ومحتجب» (VR, 164).

وتُعيدُنا كذلك هذه الفرضيَّة مُجَدَّدًا إلى «وادي الدموع» التي تثيرها مأثورات بالاداس (Palladas): «ولدت داخل الدموع وأموت داخل الدموع ولم أجد داخل الحياة غير الدموع»، وإلى الحكمة التي تخلّت عن أيّ وهم يوهمنا به رجل الكنيسة Ecdésiaste، وتُعيدُنا كذلك إلى شهادات شهود لا حصر لهم كانوا قد استشعروا، في لحظة أو أخرى من حياتهم، ذل الهزيمة وإحساسًا لا يقاوم بالإخفاق، إلى درجة الخروج بانطباعٍ مفادُهُ أنّ الحياة مشروع فاشل.

وينتبه الدِّين الطبيعي إلى عجزه أمام اكتئاب من يتعرّفون أنفسهم في العبارات التي نطق بها ستيفينسون (R.L. Stevenson): «قدرنا دائمًا هو قدر النكبة». ويخيم شبح اكتئاب مخيف لا ينفع معه علاج على صفحات كثيرة من كتاب جيمس، ويخيِّم عليه شبح معاناة كبيرة لا عزاء لها، حينما يكتشف أن وجودنا يجرّ خيوطه تحت سماء مجرّدة وفوق صخرة عارية. ولا ينكر جيمس الكوارث التي قد يُسبّبُها «العجز عن الإحساس بأدنى لذة» «anhédonie»، والعجز عن الشعور بأدنى فرحة، أيًا تكُن، وهو من العلامات السريرية على الإصابة بعصاب الانهيار العصبي. وهو يعلم كذلك أن الحساسية المفرطة تجاه «الأمواج الروحية داخل بحر هائج» قد خلّفت آثارًا غائرة داخل عدد كبير من السِّير الروحية، كما يشهد على ذلك الاصطلاح الوسيط *acédie* الكآبة.

ويتعلّق السؤال الجوهري بمعرفة الشروط التي تخلق فيها هذه التجارب

السلبية حاجة إلى بعث جديد وولادة جديدة. والدليل على أن هذا الانتقال لا يتحقّق تحقُّقًا آليًّا هو ما يشير إليه واقع القلق الوجودي والغثيان والحساسية المفرطة والاستنكار والشكّ في الذات والمزاج العكر، وهي الأمور التي تحمل النفس على الخروج عن الدِّين، بدلًا من اعتناقه. فعندما يقارن النبي إرميا إلهه ببئر متصدِّعة وجافّة، يمرّ من أزمة دينية لا يمكن التثبُّتُ سلفًا من حسن عواقبها.

والمفارقة هي أن «النفس المتديّنة تتوصّل في الغالب إلى حلّ يرضيها ويتبيّن لها أنه حل ديني» (VR, 182)، في لحظات الأزمة الحادة هذه، حينما يصل الشعور باليأس المطلق إلى ذروته. ويذهل المرء أمام سلسلة الشهود الذين يستشهد بهم جيمس لتعزيز أطروحته التي تفيد أن ما تبحث عنه هذه النفوس المعذّبة لا يقتصر على «استرجاع الصحة الطبيعية، بل يروم كذلك انعتاقًا حقيقيًّا وولادة جديدة وحياة روحية أعظم وأرقى من النشأة الأولى» (VR, 187). ومن هؤلاء الشهود القدّيس بولس وأوغسطين ولوثر وجون بونيان (John Bunyan) وتولستوي. فكلٌّ منهم شاهد على صورة مخصوصة من الكآبة وعلى الفرج الدِّيني: عندما تظهر عبثية الحياة الفانية أو الشعور بالخطيئة والفَزَع من الكون. والنتيجة واحدة، أيًّا يكُن الجانب الذي نلحّ عليه: إذ يذهب تفاؤل الإنسان «الذي ولد مرة واحدة» أدراج الرياح، ونضع الإصبع على «جوهر المشكلة الدِّينيَّة»، وعلى «الحاجة الماسة إلى الخلاص» (VR, 192).

على هذا النحو، يتجاوز جيمس التوتر بين طريقتين في النظر إلى العالم: طريقة النظرة المتشائمة التي تَعُدُّ التفاؤل مجرّد أفق ضيق وعمى، وطريقة النظرة المتفائلة التي تَعُدُّ التشاؤم مجرّد ضعف وآفة نفسية. ويقف جيمس في البدء في صف المتشائمين، كما فعل شوبنهاور وفرويد، ذاهبًا إلى أنهم يمثّلون الواقعيين الحقيقيين. فإذا كان التفاؤل ثمرة إنكار، فإن التشاؤم المسكون بشبح الاكتئاب يواجه المهمّة الشائكة المتمثّلة في إيجاد تركيبة عملية وفكرية قادرة على إدماج الجوانب المؤلمة للعالم داخل خطاب يحمل معنى.

فهل يمكن إنجاز هذا التركيبة؟ وما شروط الإنجاز؟ هذا هو السؤال الذي يوجّه الفصل السادس الذي يفحص الإرادة المنشطرة وإمكان العودة إلى الوحدة. فعلينا أن نكتشف «عالمين» موجودين خلف فئتين متمايزتين من الطباع (فئة

الكائنات المتوازنة والمتجانسة، التي تسير حياتها في خط مستقيم، دون أن تنزاح عنه قيد أنملة؛ وفئة النفوس القلقة والمتمزّقة التي تتبنّى عبارة بيران Biran: «*Homo duplex in humanitate, simplex in vitalitate*»، **(الإنسان المزدوج في إنسانيته والبسيط في حيويته)**؛ نكتشف عالمين: عالمًا أحادي الاتجاه يحيا فيه الإنسان الطبيعي، وعالمًا ثنائي الاتجاه يعيش فيه من يحسّ بذروة المعاناة، وتشبه حياته الباطنية «ساحة معركة موصدة الأبواب وتشهد حربًا ضروسًا بين عدوين إلى درجة الموت: أحدهما هو الأنا الواقعي، في حين أنّ الآخَرَ هو الأنا المثالي» (VR, 201).

وإذا كان كل كائن بشري مطالبًا بمواجهة مهمّة إعادة توجيه حياته الباطنية وتوحيدها، فإن عمل التوحيد هذا يتطلّب من بعضهم تخطّي عقبة حاسمة. وهو يوازي الهداية التي «تحوّل أشكال القلق التي لا تحتمل إلى سعادة غامرة ودائمة» (VR, 206). هذا هو الداعي إلى دراسة مختلف أشكال التجديد الدِّيني.

كذلك، لا يتجاهل جيمس البديل المقابل، الذي نَعُدُّ بموجبه فقدان الإيمان ولادة ثانية! إذ تستحق عنده «صور الهداية الملحدة» القدر نفسه من العناية والاحترام الذي نوليه «صُوَرَ الهداية الدِّينيَّة». وكثيرة هي أشكال هذه «الهداية» المرتدة التي تشبه طقوس الحِداد، حينما يتعلّم المرء التعايش بصعوبة مع غياب موضوع الحبّ. هذا ما يؤكّده مثال جوفروا (Jouffroy) الذي تخلّى «كالغريق عن التعلّق ببقايا قاربه» (VR, 207). وعندما نكتشف أن المكان الذي «كان ملاذ العقيدة قد أصبح مقفرًا منذ مدة طويلة» (VR, 209)، كما كان حال أحد أصدقاء تولستوي، قد يفصح ذلك عن تجربة مدمّرة. ويورد جيمس كذلك مثال «الهداية» إلى الشحّ!

ويصف جيمس حالات الهداية الدِّينيَّة وأشكالها للعيان بكلّ وضوح بناء على هذه الخلفية. إذ يصنّف جيمس أشكال الهداية، مستثمرًا تفريق الطب التقليدي بين تفكيك العناصر *lysis* والفصل بينها *crisis* إلى فئتين: الهداية المتدرجة والهداية المفاجئة. ونحن نتفهّم بسهولة الأهمية السيكولوجيَّة لهذه الدِّراسة. فهي تحملنا على اكتشاف «أعماق جديدة داخل النفس خطوة بعد خطوة

بموازاة التحوّل الذي تتعرّض له النفس، كما لو كانت متكوّنة من طبقات متراصّة، إذ تظلّ كلّ طبقة مجهولة ما دامت مغطاة بطبقات تعلوها» (VR, 223). لكننا نحترس من أيّ استنتاج يفيد مما سبق أن النفس تشبه عندَ جيمس ناطحة سحاب متكوّنة من عشرات الطوابق أكثر مما تشبه قطعة صخر متكوّنة من مادة واحدة! فالمسألة الحاسمة، في المقاربة الذرائعية، هي معرفة «المكان الطبيعي الذي يستقبل الطاقة الشخصية» (VR, 229)، وكيفيَّة تنقُّله. يقول يسوع: «فحيث يكون كنزك، هناك أيضًا يكون قلبك» (Mt 6, 21). وتُعَدُّ كل هداية عندَ جيمس مرادفة «لانتقال من المحيط إلى مركز مجموعة من الأفكار والحوافز الدِّينيَّة»، وهو الذي يتحوّل الآن إلى «موطن اعتيادي للطاقة الشخصية» (VR, 235).

ويود جيمس الاكتفاء، في هذا الموضع أيضًا، «بالتجارب الدِّينيَّة الأصيلة بالفعل والبدائية حقًّا» (VR, 235)، بصرف النظر عن أي اعتبار مذهبي أو لاهوتي. ويكتفي بالتعريف بنمطين نموذجيين: يجعل النمط الأول الأولوية للخلاص من الخطيئة؛ وبؤرة اهتمام النمط الثاني النور المنبعث من الداخل. إذ يعاني بعض الأفراد حصرًا روحيًّا لا مخرج منه. ولا يعني ذلك أنهم لن يبدوا إعجابًا بما عليه غيرهم من إيمان، بل قد يحسدونهم على ذلك، دون أن يُمنَحوا فرصة أن يتذوّقوا بأنفسهم «الحماسة والسلم اللذين تتمتع بهما النفوس المستعدة للاعتقاد» (VR, 240). ومع ذلك، يظلّ التفريق نسبيًّا بين مزاجين مختلفين، مزاج متديّن ومزاج غير متديّن، كما تشهد على ذلك السيرة الذاتية لجملة من الناس الذين اهتدوا إلى سواء السبيل.

ويفرّق جيمس بين فئتين رئيستين من الهداية: يهيمن الجهد والإرادة على الفئة الأولى، في حين يؤدّي التخلي عن الذات الدور الرئيس في الفئة الأخرى، وهي فئة أكثر أهمية وخِصْبًا، ما دام هذا التخلّي يستمد إمكانه من مصادر الانبعاث القريبة من الشعور. وهذا النوع من التخلّي هو الذي «كان يمثّل دائمًا عقدة حيوية في الحياة الدِّينيَّة الباطنية حقًّا، ومستقلة عن الأعمال الخارجيَّة وعن الطقوس والابتهالات» (VR, 246). ويجعلنا هذا الوصف في الواجهة المقابلة للعبارة المأثورة والمُلبِسَة والجذّابة في الوقت نفسه: «هنا يرقد س في سلام الربّ وهو محاط بعون أمّنا الكنيسة المقدّسة».

ويرى جيمس، الذي يُقَدِّم فكرة عن نفسه من خلال وصف «الرجال الذين خلّفت فيهم آثار الكيّ بالجمر الملتهب ندوبًا لا تندمل» (VR, 254)، أنه «ما دامت الأنانية القلقة التي تفصح عنها النفس المعذّبة تضطلع بمهمة الحراسة، فلن تجد الثقة التي تُعلِنُها النفس المطمئنة إلى الإيمان سبيلًا» (VR, 247). والنفوس التي تجرُؤ على «التخلّي عن مهمة الحراسة» هي وَحدَها تطمئن إلى الهداية، كما لو كانت تحوّلًا يرجع الفضل فيه إلى قوة خارجيّة.

هذا ما يحثّ جون وسلي (John Wesley) الإخوة المورافيِّين والميتوديِّين[*] méthodistes، وأتباعهم المعاصرين، على تفضيل ألوان الهداية التي تحدث على حين غِرّة، حتى لا نقول مشهديّة. ويحذّرنا جيمس من أن نصبحَ ضحية «الإحيائية» «revivalisme»، بالرَّغم من أنه يلجأ إلى نظرية الوعي بصفتها تجربة الخارق conscience subliminale لفهم الآليات السيكولوجيَّة التي تتحكّم في ألوان الهداية المفاجئة هذه. وتصمت هذه الفرقة عن إثارة إمكان بلوغ درجة قداسة حقة، وتستطيع أن ترى النور دون المرور بِحالاتِ غيبة قد ترقى إلى أعلى درجات الوجد. ولا يُغفِلُ جيمس أن البروتستانتيين ليسوا جميعًا «نفوسًا معذبة» بالضرورة، وأن الكاثوليك بإزاء ذلك لا يحتكرون الثقة بِما يدعوه لوثر «مزبلة استحقاقاتنا» «le fumier de nos mérites»، بالرَّغْم من أن جيمس يرى أن «نظرية الخلاص بفضل الإيمان داخل المذهب البروتستانتي نسخة مطابقة للطبيعة السيكولوجيَّة للإنسان» (VR, 280). وقد يكون من المناسب أن نوضح أن الاتجاهات الروحية الكاثوليكية لا تعدم وجود صنف من النفوس المعذّبة تختص به، كحالة جان ـ جوزيف سورين (Jean-Joseph Surin)[7]!

ويمكن أن يفصح الإيمان الدِّيني عن نفسه بنكهات داخل أمزجة (Stimmungen) متباينة تباين الصور الآتية التي تتخذها: «فرحة الاطمئنان إلى أن أمرنا كلّه إلى خير» (VR, 282)، وقبول الحياة وتحوّل الوجه الذي يظهر لنا

(*) الإخوة المورافيّون Frères Moraves جماعات بروتستانتيّة نشأت في القرن الخامس عشر في أوروبّا. والميتوديّة حركة بروتستانتيّة نشأت في القرن الثامن عشر في إنكلترة وروائدها الأخوان وِسْلي. [المترجم]

(7) Stanislas BRETON, *Deux mystiques de l'excès: J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, Éd. du Cerf, 1985.

العالم من خلاله، ابتداء من الاستيهامات الضوئية («الصور الخارقة» «photisme») وانتهاء بالنور المنبعث من أعماق الروح. ويرى جيمس أن «الحكم الذي نصدره سيكون حكمًا سطحيًّا من زاوية سيكولوجيَّة، ومن زاوية دينية كذلك» (VR, 291)، إذا لم نر في هذه الظواهر غير أعراض مرض الهستيريا.

الشجرة وثمراتها: خِصْبُ الدِّين العمليّ

«تتحوّل الشخصية ويولد الإنسان مرة ثانية وتدعى حياته الجديدة قداسة» (VR, 292): يضمن هذا التصريح الانتقال من الجزء الوصفي من الكتاب، الذي يتعلّق بالشروط السيكولوجيَّة للتجربة الدِّينيَّة، إلى الجزء التقويمي الذي يتعلّق «بالتوصّل إلى تثمين معقول لقيمة الوقائع الدِّينيَّة» (VR, 295)؛ ويستثمر جيمس في أثناء ذلك منهجًا أمبيريقيًّا صارمًا.

أفبِالإمكانِ دراسة «الحالة النفسية التي تشكّل القداسة» (VR, 309)؛ وإذا كان الإمكان موجودًا، فما شروط ذلك؟ يجيب كلّ الكانطيين والكانطيّين الجدد بصوت واحد: «هذا متعذّر كلّيًّا!». وتفرض الذرائعية التي يتبنّاها جيمس إيجاد جواب عن السؤال الآتي: «ما ثمرات الحياة الدِّينيَّة؟» (VR, 295)، أو ثمرات القداسة التي تجد مصدرها في «الشعور العذب جدًّا بالحضرة الإلهية»؟ (VR, 310). كلّ العبارات الواصفة، التي نزعم أنها مباشرة، تمثل تجارب تحتكم من البداية إلى حكم قيمة: «المثل الأعلى الدِّيني هو الذي يلهمنا كلّ نوازعنا الجميلة نحو المحبة والإخلاص والثقة والشجاعة» (VR, 296).

ويرى جيمس أن القدّيس شخص «تشكّل لديه الانفعالات العاطفية الدِّينيَّة الموطن الاعتيادي لطاقة الشخصية» (VR, 308). ويفترض ذلك، من زاوية سيكولوجيَّة، قدرة معينة على التنازل «لهيمنة مفاجئة لطاقة واردة من الوعي بصفته وعاء تجربة الخارق» (VR, 305). وتتمثّل القداسة في «مشاعر التناغم والحبّ تجاه سائر البشر» (VR, 309). ولا شيء يجيز لنا اعتقاد أنّ المسيحية تحتكر هذه «القوة النفسية» التي قد تتّخذُ أشكال الاستسلام للقدر والصبر والثبات والسكينة، وهي العلامات التي تميّز القداسة الحقة.

ونكتشف الاهتمامات السيكولوجيَّة التي أفصح عنها جيمس مُجَدَّدًا في

التصنيف الذي وضعه والذي يتضمّن ستة أشكال رئيسة من الزهد ascétisme. إذ يرى جيمس في الزهد «نبتة تستطيع النمو تلقائيًا في كلّ الظروف المناخية وفي كلّ الديانات، كلما وجدت التربة المناسبة التي تتمثّل في استعداد الطبع لاستقبالها» (VR, 335). ولا علاقة لهذا «الاستعداد» «بالحقد» ressentiment، بالمعنى الذي يذهب إليه نيتشه الذي يعتقد من زاويته أنّ نبتة الزهد المبجلّة قد وجدت تربة خصبة كليًّا في الديانة اليهودية ـ المسيحية. أمّا جيمس فيرى بعكس ذلك، أنّ «الغريزة التي تدفع الرجل إلى التضحية لها جذور ممتدة بعيدًا في الأعماق، وليست أبدًا ثمرة ديانة بعينها» (VR, 340). لكن هذا لم يمنعه من استعمال نبرات تكاد تكون نيتشوية، حينما صرّح بما يأتي بعدما أورد «الإتقان الذي لا نظير له» الذي بذلته الكنيسة الكاثوليكية في تقنين قواعد الزهد المسيحي: «إذا شئنا أن نستوعب استيعابًا مباشرًا وحيًّا الاحتقار المتبرّم من الذات وأن نستوعب سعار مجاهدة الجسد الذي لا يخمد إلّا بعد الاستمرار في تقتيل البدن بعد أن فقد عضلاته وأن نستوعب هذا الجنون الجليل الذي يضحّي بكلّ ما بقي له تقربًا إلى الله، أي تقرُّبًا إلى الله بما بقي له من حساسية متعبة، فلن نتعلّم آنذاك شيئًا من الكتب المدرسية، بل تُعلِّمنا ذلك الحياةُ عينُها والسِّير الذاتية والوثائق الشخصية» (VR, 342).

وتمتد دراسة القداسة داخل «النقد» الذي يكاد جيمس يبالغ بعض الشيء في جَعلِ سلطة كانط وصيَّةً عليه. فما جنس النقد الذي تفتقر إليه الدِّراسة الإمبيريقية الخالصة التي لا تجيز لنفسها التفريق بين الفعل الإلهي والفعل الشيطاني؟ يرى جيمس أن النقد يُمِدُّنا بوسائل البتّ في الاعتقادات التي نحكم عليها بالعقم، لأنّها تُعارِضُ أحكامنا الفلسفية المسبقة وحسّنا الأخلاقي، بل تُعارِضُ بكلّ بساطة الحسّ السليم. والواقع أنّ جيمس يستأنفُ نقد الزهد، كما جاء في كتاب *Euthydème*، مع تكييفه مع مقتضيات مبادئه الإمبيريقية والذرائعية: «نثمّن قيمة الحياة الدِّينيَّة التي نَعُدُّها مستوى أرقى من النشاط البشري بفضل المقاييس البشرية. وإذا كان الحكم الذي نصدره يصبُّ في مصلحة الحياة الدِّينيَّة، فسيكون ذلك إيذانًا بتأييد كلّ المعتقدات اللاهوتية التي تُسهِمُ في إنتاجها؛ وإذا لم يكن يَصُبُّ في مصلحتها، فسيكون ذلك حكمًا بالإعدام على هذه المعتقدات؛ ولا تخرج مصادر الحكم في هذا المقام عن الاعتبارات العملية كليًّا» (VR, 375).

لكن لا يحق للنقد أن يوهم نفسه بأوهام تمسّ حدود الحياد الذي يطالب به. وهو «يجتهد عبثًا في ادّعاء الحياد، إلا أنه يظلّ في الواقع شديد القرب من المعركة، بما يمنعه من التجرّد عنها تجرُّدًا تامًّا؛ فلن يملك إلّا أن يقدّر لدى الغير التجارب الدِّينيَّة التي يتطلّع إليها هو نفسه، إذ إنّها هي التجارب المؤهّلة أكثر من غيرها لإشباع تعطّشه الروحي» (VR, 378). والواقعُ أنّ جيمس يَظلُّ في الوقت نفسه خصمًا وحكمًا في الجزء النقدي من الكتاب. وربما كان كذلك بقدر أكبر مما يعترف به. وبالفعل، هناك ما يثبت أن الاقتضاء الضمني الذي يقوم عليه الكتاب كلّه يتمثّل في تجربة دينية شخصية، كما تشهد على ذلك دراسات حديثة لسيرته الذاتية.

ويُفَرِّقُ جيمس بين «ديانة الشخص، وهي جزء أساسيٌّ من وعي الفرد، والديانة الجماعية المتكوّنة من طقوس ومؤسسات ناجمة عن الموروث المشترك للأمة» (VR, 378-379). ويبدو أنّه يَسهُلُ عليه إصدار حكم على آليات اشتغال المؤسسات الدِّينيَّة، بالقياس إلى صعوبة الحكم على صور الاقتناع الشخصي، ومنها اقتناعه الذاتي. ويلتقي النقد الحاد الذي يوجّهه إلى «عقلية الهيمنة الكنسيَّة» (VR, 382)، وإلى العقلية الإكليرُسيَّة كذلك، بدرجةٍ كبيرة نقد العبادات الفاسدة في الجزء الرابع من كتاب كانط **الدِّين في حدود مجرّد العقل** *Religion dans les limites de la simple raison*: «حينما يتحوّل دين ما إلى مُعتقد قويم، يفقد باطنيَّته إلى الأبد: فقد أدّى هذا التحوّل إلى اجتفاف المنبع. يقتات الأتباع من التقاليد الموروثة، فحَسْبُ، ويُمارِسون هم أيضًا رجمَ الأنبياء» (VR, 381).

ويتجسّد «النقد الموجّه إلى القداسة» بقسوةٍ شديدةٍ في التنديد بالنيوفوبيا(*) *néophobie* (VR, 382)، التي تتستر بقناع الزهد لتُقدم على كلّ الأفعال المخزية. ويستنكر جيمس باسم الاعتدال التجاوزات التي تستبيحها النفس المتديّنة، فـ«المثل الأعلى الذي نلوم أنفسنا على عدم الإخلاص له، هو المبدأ الذي يسترشد بنمط حياة أكثر اعتدالًا، وأقل حبًّا للظهور وأكثر انسجامًا بين القول والفعل وأكثر استقلالية عن المعتقدات والمذاهب المحلية؛ هذا هو نمط الحياة

(*) النيوفوبيا نزعةٌ مرضيّة تستنكره التجديد والابتكار في حقول الوجود والفكر. [المترجم]

الذي تباركه كلّ النفوس المنتمية إلى كلّ الطبقات وإلى كلّ العصور والظروف البيئية» (VR, 384). هذا هو المثل الأعلى التوّاق إلى كمال فلسفي، وهو مثل أعلى يؤهّل الفيلسوف لإصدار حكم نقدي على الغاية المثلى، كما تتمثّل في القداسة داخل الدِّين، وهي قداسة تنمّ عن روح بطولية، وكذلك يؤهله لانتقاد مختلف أشكال شطط القداسة ولانتقاد الظواهر المَرَضية التي تميّزها، كما هو الحال مع الجانب المَرَضي الذي يمتزج بظاهرة «التيوباتيا»(*) «théopathie» التي كشفت عنها مارغريت ماري ألاكوك (Marguerite-Marie Alacoque)؛ لكن قداسة هذه المرأة التي تدعو إلى الأسف لم تولد في نفس جيمس «غير شعور بتجاوب يمتزج بقدر كبير من مشاعر الإشفاق عليها» (VR, 391). لكن ذلك لم يَحُل بينه وبين توجيه التحية إلى القدّيسين الذين حاولوا تحويل حياتهم إلى أرقى الصور الشاهدة على المحبة، بصفتهم من الروّاد الكبار الذين انتصروا لفكرة أن «كلّ النفوس مقدّسة» (VR, 402) وأنّ كلّ شخص يستحق احترامًا لا حدّ له ولا شرط.

كذلك، لا تقلّ عن ذلك الحاجة الماسة إلى نقد مبالغات الزهد. لكنّ جيمس، بدلًا من تبنّي مواقف نيتشه، يؤكّد «وجود غريزة عميقة لا يمكن اجتثاثها بداخلنا، وهي غريزة تمنعنا من عَدّ الحياة مجرّد ملهاة أو كوميديا أنيقة»؛ بل يَعُدُّها، بِعكس ذلك، «مأساة بطعم المرارة، لأنّ كل ما فيها شديد المرارة ولو كان بطعم الحلاوة» (VR, 407).

ولا توجد قداسة فوق كلّ الشبهات، كما هو شأن الأصناف الأخرى من الوجود المثالي؛ بل على القداسة هي أيضًا أن تقدّم الأدلة على الجدوى العملية لوجودها. عليها أن «تكون مُجدية!» فَـ «القداسة عامل رئيس لِضمان الحياة الكريمة داخل المجتمع. ويعدّ عظماء القديسين من الفائزين؛ في حين يعدُّ صغارهم إرهاصات وبشائر، في الأقل، ما لم يكونوا هم أنفسهم روّادًا. لنكن إذن قدّيسين، إن استطعنا، دون أن نهتم بالنجاح المعروف» (VR, 420). وبهذه الوصية، يختتم جيمس فحص قيمة التجربة الدِّينيَّة في ضوء المعيار الأول الذي يسترشد به على امتداد الدِّراسة الميدانية: وهو معيار الخِصْب العمليّ.

(*) التيوباتيا حالةٌ صوفيّةٌ تدّعي الشعور الوجدانيّ بالله وبحضوره في الخليقة. [المترجم]

النور المنبعث من الداخل ومشكلة التصوف.

كيف تظهر الديانة في عَيْنَي الفيلسوف في ضوء شعار المعيار الثاني، وهو معيار النور المنبعث من الداخل *illumination intérieure*؟ يتطلّب الجواب تحليل التصوف *mysticisme* الذي يشكّل موضوع الفصل العاشر من الكتاب. ويمثّل الشعور بالاتّحاد الروحي بالألوهية «حالًا نفسيًا محدّدًا كلّيًا ويتحقّق بين الفينة والأخرى في بعض الناس، وهو حال يصبح عندَها غاية حياتها الكاملة ومُسَوِّغ وجودها، أكثر من أيّ شيء آخر في العالم» (VR, 150). وهو يدعو قرّاءه إلى اتخاذ موقف الحياد في أثناء متابعة أحوال المتصوفة، بل يدعوهم إلى التجاوب الإيجابي معهم، مع العلم أنها أحوال لا يمكن الشكّ في وجودها، وأنّها تمثّل الجذور التي تنبني عليها الحياة الدِّينيَّة، بالرَّغم من أنه يعترف بأن مزاجه الخاص يحظر عليه «الدخول تقريبًا في أية تجربة صوفية» (VR, 421).

ويحدّد جيمس لفظ الأحوال بأربع سِمات مميّزة، سعيًا منه إلى تجنّب لبس المصطلح المتعلّق به. فالسِّمة الأولى هي التي سيحتفظ بها فتغنشتاين، عندما يتحدّث عن «عنصر التصوّف» في كتاب **الرسالة**: هو حال لا يمكن أن يوصف *ineffable* ويحكم بالإخفاق على كلّ المرجعيات الدلالية التي تتوفَّر عليها اللغة العادية، فنحن لا نملك سبيلًا إلى التثَبُّتِ من وجود حال لا يوصف إلّا من خلال التجربة الشخصية المباشرة. وتكشف أحوال المتصوفة لذات المتصوف، وهي أحوال تجد أصولها في معرفة بصورة **الحدس**، «عن أعماق الحق الذي لا ينكشف أبدًا أمام العقل المنطقي» بالرَّغم من أنها «أحاسيس، قبل أن تكون أفكارًا» (VR, 422). ويضيف جيمس إلى هاتين السِّمتين سِمة **عدم الاستقرار** وسِمة **السلبية**. وكما أن البرق لن يصبح أبدًا موضوع رؤية متصلة، وكذلك لا يمكننا الإقامة في الحال الذي يوجد عليه المتصوف؛ ومن جِهة أخرى، يتعذّر علينا الوصول إلى هذه الأحوال بمبادرة إرادية، متى عنَّ لنا ذلك، إلّا من خلال نوبات الافتراء الهستيري. ولا تُعَدُّ ذات المتصوف مُنتجة لتلك الأحوال، بإرادتها بقدر ما تُعَدُّ «ضحيتها».

هنا أيضًا يستنجد جيمس بنظرية تعدّد الوجوه variations: فانطلاقًا من الأمثلة البسيطة التي تفتقر إلى بعد ديني، يرتقي تدريجيًا في اتجاه حالات أكثر

تعقيدًا تكشف عنها حالات الوجد الدِّيني، دون إغفال محاذير الانحرافات المَرَضية. ويتمتع الشعر كما الموسيقى، داخل تجربة الحياة اليومية، بقدرة سرّية على توسيع نظرتنا. إذ يمكّننا الشعر والموسيقى من تلمّس معالم حياة أرحَبَ من حياتنا، ومن تلمّس حياة تسحرنا، بالرَّغم من أنها محتجبة دائمًا عن أنظارنا.

ولا يُغفِلُ جيمس صلات القرابة غير البريئة بين العوالم الوردية المصطنعة التي تُعدّ بها المواد الكحولية والمخدرات والوجد الصوفي، وهي صلات سعت كثير من الديانات إلى استغلالها لخدمة أهدافها. ويرى جيمس أنّنا «من بين أسرار الحياة المحيّرة نكتشف سرًّا ملغزًّا يفيد أن اللحظات الوحيدة التي نستنشق فيها جرعات bouffées دخان اللّامتناهي، تتحوّل عندَ كثير منا إلى مراحل أولى في التبلّد» (VR, 427). على أيّ حال، من بين الأمثلة التي يَعرضها داخل الكتاب لظاهرة الهداية الدِّينيَّة، نجد عددًا كبيرًا من الشهادات التي يدلي بها المدمنون السابقون للكحول.

ويعبّد جيمس الطريق أمام الموضوعات التي بلوَرَها ألدوس هوكسلي (Aldous Huxley) في كتابه **أبواب الإدراك** *Les Portes de la perception*، والتي استأنفها تيموتي ليري (Timothey Leary)[8]، حين يستنتج أنّ «وعينا العادي لا يعدو أن يمثّل صنفًا مخصوصًا من الوعي، وصنفًا منفصلًا بخيط رفيع عن أصناف أخرى من الوعي التي تنتظر اللحظة المناسبة للتدخل» (VR, 427). لكن الغريب هو أن جيمس يبلور قراءة تكاد تكون هيغلية لتجاربه الشخصية ذات الصِّلة، التي حملته على تلمس إمكان «الجمع المتناغم بين المتناقضات *coincidentia oppositorum*، إذ يَعُدُّ التعارض بينها مصدر كلّ آلامنا» (VR, 428). ومن ناحية أخرى، يُلمِعُ جيمس إلى أن أحوال المتصوفة هي المصدر الخفي للفكرة الهيغلية عن وجود «كائن يستوعب في ذاته كلّ ما عداه». ولا يمكننا التثبُّت من نتيجة المراهنة على موقف يسعى إلى نسف أركان الحدس العقلي، أي نسف موقف هيغل الذي قد يجد صعوبة بالغة في تعرُّف ذاته داخل تلك العبارة!

(8) Françoise B. TODOROVITCH, *Aldous Huxley. Le cours invisible d'une œuvre*, Paris, Salvator, 2000, p.416-493.

ونستطيع أن نقول عن التصوف ما يذكره روجيه باستيد (Roger Bastide) عن المقدّس: ربما كان المقدّس موجودًا هو أيضًا في وضع بدائي(9). ويعنى جيمس هو أيضًا «بالتصوف الذي يتبلور تبلورًا منهجيًا بصفته مكوّنًا من مكوّنات الحياة الدِّينيَّة» (VR, 439) نألف وجوده في التقاليد الموروثة عن الهندوسية والبوذية والإسلام والمسيحية، دون أن يُغفِلَ بلا شكٍّ التجلّيات المتفرقة للتصوف، مع العلم أن التصوف لا يظهر في هذه الحالة أية صلة محدّدة تربطه بتراث ديني مخصوص. ونكتفي بذكر أن جيمس يُغفِلُ التيارات الصوفية المعروفة داخل اليهودية.

ويبدو أن الهند كانت تربة خصبة بامتياز لاحتضان هذه الأحوال الصوفية. إذ كانت تمرينات اليوغا تمثّل على الدوام فرصة تطوير التربية على الحسّ الصوفي. ولا تبتغي تلك التمارين تحقيق غاية غير توليد **حال سامادي** *samâdhi* يتدرّب المرء بموجبه على مجاهدة نفسه الفردية والتخلّي عنها بغية الانفتاح على النفس الكلّية، أي أتمان (Atman). ويذكّرنا جيمس بأن أحوال ما ـ فوق ـ الوعي، في **كتابات الفيدا** Veda، لم تكن غاية في ذاتها. ويرى أن خِصْبَ الجدوى العملية هو معيار الطهارة الروحية الحقيقي أو معيار وجود النور الباطني. وتصدق الملحوظة نفسها على الشهادات المستقاة من النصوص البوذية والصوفية الإسلامية والمسيحية. إذ تلتقي تقاليد التأمل وتقنياتها فيما بينها في تأكيد على واقع أن «الحقيقة الصوفية لا توجد إلّا عندَ مَن يستشعرها»، بالرَّغْم من تنوّع تلك التقاليد والتقنيات (VR, 446). وتقترب هذه التجربة «من معطيات الحساسية أكثر مما تقترب من تصوّرات الفكر» (VR, 446).

وإذا كان علينا فهم المعنى الحرفي لهذا الكلام، فسيَصْعُبُ علينا أن نضمّ إليه التصوّف التأملي الذي مارسه المعلّم إيكهارت، كما سيصعب التفريق بين ليل الحواس المعتم وليل الروح المشرقة في المذهب الصوفيّ لدى سان خوان. فهل يعقل أن يكتفي بالمَثَل التالي: «على قدر الأشخاص، تكون مذاهب التصوّف» (VR, 449)، محتفظين بقاسم مشترك وحيد يتمثّل في النور المنبعث من الداخل؟ يبلور جيمس منهجيّة الفروق variations في الاتجاه الواحد نفسه:

---

(9) Roger BASTIDE, *Le Sacré sauvage*, Paris, Payot, 1975, p.214-236.

فالحقائق التي ندركها داخل الوجد الصوفي هي التي نرجعها إلى العالم، ولكنها هي التي تحتمل، في غالب الأوقات، بعدًا ميتافيزيقيًا ولاهوتيًا. ويرى جيمس أن «التجربة الخالدة والمظفّرة في التصوف، التي تأكد وجودها في كلّ الأمصار والديانات»، «ترفع كلّ الحواجز القائمة بين الفرد والمطلق»، بعد التثبُّت «من توحدنا باللّامتناهي» (VR, 460). بهذا المعنى يورد نصًا للمعلّم إيكهارت، وهو المرجع الوحيد الذي يُحيل عليه الكتاب كلّه.

وينتهي تتبّع الأحوال الصوفية من حيث ابتدأ: إذا كانت الموسيقى قادرة على توليد أحوال صوفية، «ولا سيّما أن الموسيقى هي اللغة الوحيدة التي يستعملها بعض المتصوفة» (VR, 462)، وهي لغة لا تقبل الدحض ولا الوصف مثل اللغة الموسيقية نفسها. «فبعدَ حدود فكرنا، تمتد مناطق لامتناهية تُخالِطُ فيها الهمسات عمليات عقلنا الفاهم؛ وهكذا، تأتي أمواج المحيط كي تتحطم على الصخور الصاخبة على امتداد سواحلنا. وتذكّرنا كلّ هذه الصور «بالشعور بسعة البحر» «sentiment océanique» في أعمال رومان رولان (Romain Roland)، وهو شعور يقارنه فرويد بعشق *Verliebtheit* الصبيان.

فهل علينا ابتداع صدى يحمل سِمة جيمس للشذرة الختامية في كتاب **الرسالة** لفتغنشتاين، من خلال الإيحاء بأن «ما لا يمكن التعبير عنه، يجب وضعه في قالب موسيقي»؟ وكان فتغنشتاين قد فكّر في هذا البديل تحديدًا، لكنه رَجَعَ عنه مباشرة بعد ذلك. ويبدو أن الإلحاح على خاصية تعذّر القول في التجربة الصوفية يُعارِضُ معيار الخِصْبِ الذي يَعُدُّهُ جيمس أكثر أهمية من أشكال الغيبوبة التي تقترب من الهستيريا وتقع في تخوم التنويم المغناطيسي. ويجيب جيمس من خلال ثلاث أطروحات عن مسألة مدى قدرة التجربة الصوفية، وهي «على العموم تجربة وحدة الوجود وتجربة التفاؤل، أو متخلّصة في الأقل من أيّ تشاؤم» (VR, 464)، على تأكيد صحة الوقائع التي تزعم أنها تحيلنا عليها.

1. وتستدعي الأطروحة الأولى السلطة غير المشروطة التي تتمتع بها التجربة، في الواقع ومن حيث المبدأ: فَـ «الوعي المتصوف وعي متبن» (VR, 465)، فهو الذي «يجعلنا مقبلين على الحياة»؛ 2. ولا يجعله هذا بمنأى

عن أيّ اشتباه وعن أيّ نقد، في الأقل لأنّ المتصوفة لا يحق لهم إملاء الكشف الذي يحدث لهم على أسماع من لا يحسّون به. ويطالب جيمس قرّاءه بالاحتراس من الشطط في الالتجاء إلى حجّة الإجماع البشري *consensus gentium*، أي إلى حجة الإجماع على أن الاسم يُحيل على المسمى، من خلال دعوتهم إلى مقاومة الأشكال السافرة أو المقنّعة التي تبتزُّ معطيات التجربة المباشرة، وهو ما يلجأ إليه نفر غير قليل من مرتادي المجالس الدِّينيَّة. وبالرَّغم من أننا نتوفَّر على مُسَوِّغاتٍ كافية لاعتقاد أنّ التجربة الصوفية هي التجربة الواحدة نفسها في كلّ المستويات وفي كلّ الأزمنة (وهذا شيء مستبعد جدًّا!)، علينا أن نستنتج من ذلك على أبعد تقدير «الافتراض المشروع» (VR, 465)، الذي يفيد أن المتصوفة لم يكن بإمكانهم أن يضلّوا الطريق وأن يصبحوا مغفلين على طول الخط؛ 3. والمسألة الحاسمة هي مسألة معرفة مَدى فتح أشكال الوعي «الأفق أمام حقائق من مستوى آخر، ونحن مخيّرون بين التسليم بها وإنكار وجودها، ما دامت تُوافِقُ حياتنا الباطنية» (VR, 464). وبالرَّغم من أن تجارب «الاتحاد باللّامتناهي، وتجارب الأمان والسكينة» (VR, 469) تظلّ مجرّد افتراضات لا يجوز التسرّع في تحويلها إلى بديهيات لا رجعة عنها، وهذه «النوافذ التي تطلّ على عالم أرحَبَ وأكمَلَ» (VR, 468) تتحدّى العقل الذي يرى العقلانيون أنهم غير مستعدين لرفعه، غير أن الذرائعي لا يَسَعُهُ إغفالُهُ.

هل يستجيب الدِّين لمطلب الانسجام المنطقي؟

يتبيّن من الفصل الذي يحمل عنوان «التأمل العقلاني» «Spéculation» أن جيمس قد توسّل بالتأمل الفلسفي، سعيًا منه إلى رفع هذا التحدّي، بعد أن تكرّم على الوعي الدِّيني «برخصة اعتقاد افتراضاته» (VR, 469). وتظلّ المسألة الفلسفية بامتياز، عند جيمس، مسألة معرفة مدى استطاعة التأمل العقلاني الميتافيزيقي «ختم حدس الألوهية الذي يولّد نشوة النفس المتديّنة بخاتم الحقيقة» (VR, 471). هنا يتدخل المعيار الثالث في تقويم جيمس: **الإشباع المنطقي الذي** تُمدُّنا به الديانة أو الذي يتبيّن أنها عاجزة عن إمدادِنا به. وهو يرى، شأنُهُ شأنُ شلايرماخر، أنه «يتعذّر إنشاء علم اللاهوت داخل عالم لم يكن يعرف قطّ أي شعور ديني» (VR, 472). لكن إذا استعملت حجّة الترجمة *Dolmetschung* بنية

سيئة، فإنّها ستقود رأسًا إلى اللّاعقل. وهذا ما يتحقّق حينما يزعم القلب المتديّن الانفلات من «الغاية المثلى الأبدية التي يضعها العقل» الذي يستلزم «التوصّل إلى حقيقة تنطبق على كلّ الناس الذين يفكّرون»، لكنه بإزاء ذلك، يرخصّ لكلّ تجربة تستحقه «في الإقامة داخل الفكر الإنساني» (VR, 472).

وعندما تساءل جيمس: هل يمكنه أن يسمح للتجارب الدينية التي كانت موضوع بحثه الميداني، بالحقّ في الوجود، طرح تساؤلًا ينتمي إلى فلسفة الدِّين، التي تفرّغت «لاستخلاص عموميات قد يسلّم الجميع بوجودها من كلّ الركام المختلط من التجارب الدِّينيَّة» (VR, 473). فليست فلسفة الدِّين ولا علم الأديان على شيء، لولا المادة الخام التي تمدّهما بها التجربة الدِّينيَّة المباشرة. هذه هي التجربة التي يتعلّق الأمر بوصفها وتقويمها وتأويلها بَعديًا *a postercori*، لا قبليًا.

فهل يعني ذلك أننا ملزمون أن نرفض المسَوِّغات التي يمليها القلب، دون الاحتفاظ بغير المعتقدات التي تحتكم إلى العقل، كما يطالب فيلسوف الدِّين جون كايرد (John Caird) بذلك، أو ملزمون أن نُذَكِّرَ، كما يفعل نيومن (Newman)، بأن اللاهوت هو العلم الذي يجعل الله موضوعًا له، على النحو نفسه الذي نَعُدُّ فيه الجيولوجيا هو العلم الذي يجعل القشرة الأرضية موضوعًا له؟ يعترض جيمس عليهما بالقول بالحجّة التي تفيد أن «العقل المنطقي يشتغل داخل اللاهوت كما يشتغل في الغرام والوطنية والآراء السياسية، وفي كلّ أشكال الممارسة التي تحتكم فيها معتقداتنا إلى انفعالاتنا» (VR, 476). ففي البداية، يأتي الإيمان؛ أما مُسَوِّغاتُ الإيمان التي يبتدعها علم الكلام الدفاعيّ، فهي لا تعدو أن تكون جزءًا من «خدمة ما بعد البيع» التي نخدم بها المعتقدات.

ويقتحم جيمس أبوابًا أصبحت مشرعة تمامًا منذ مجيء كانط، بعد أن ألقى جيمس نظرة عامة على صروح علم اللاهوت الفلسفي الموروث وعلى حجج التيوديسيا، ليُثني في الأخير على مفكرّي إنكلترا وسكوتلندا وإيرلندا، الذين كانوا أكثر إدراكًا من الفلاسفة القاريين لوجود صلة وثيقة بين الفكر الإنساني وأنماط السلوك. وليس هدف هذا الثناء سوى وضع مذهب الذرائعية الفلسفية، كما عرّفه بيرس (Pierce) تحت وصاية كلٌ من لوك وباركلي وهيوم، وغيرهم. ورأى جيمس

أنّ الصفات التي يفترض فيها أنها تعرف خصائص إله الشعور الدِّيني Dieu déiste لا تتوفَّر إلَّا على بعد ذرائعي يكاد يكون صفر اليدين. يتعلّق الأمر «بانتقاء صفات ثقيلة لا صلة لها بما تفتقر النفس البشرية إليه» (VR, 485). وهنا أيضًا، يتخذ وجه جيمس ملامح شلايرماخر الشاب: «بدلًا من الماء، نعطيك حجرًا. وإذا كانت معرفتنا بالله تُختزل في هذا الركام المختلط من الحدود المجرّدة، فيُحتَمَلُ أن تنتعش مدارس اللاهوت، لكن الديانة ستكون آنذاك قد اختفت من أعماق النفس البشرية» (VR, 485).

ويستخلص جيمس من ذلك أن الفلسفة التأملية العقلانية لدى هيغل تملك هي أيضًا حظوظًا ضعيفة جدًّا في تأسيس الدِّين على أسس عقلية خالصة، كما هو شأنُ العقلانية العتيقة أيضًا. فهل معنى ذلك الإذعان لواقع «أنه تبقى لنا دائمًا مادة حميمية، لا تتوفَّر على معالم محدّدة، لكن المشاعر تظلّ وحدها مؤهّلة لأن تُتَعَرَّفَ» (VR, 491)؟ يرى جيمس أن الفلسفة لا تستطيع أبدًا تقديم خدمات إلى الدِّين إلَّا إذا تخلَّت عن التأملات العقلانية الميتافيزيقية، بُغيةَ التفرغ للنقد والاستقراء. وأخيرًا، على الفلسفة أن تتحوَّل إلى تخصّص «علم الأديان»، حيث تتكوّن المادة الأوّليَّة فيها من التجارب الشخصية للأفراد، وتتعامل مع هذه التجارب بصفتها فرضيات عمل. لكن كنه المسألة يظلّ مرتهنًا بمعرفة ألّا يبيع الفيلسوف روحه، عندما يطالب بأداءِ دور بائع خدمات في خدمة الدِّين، أو دور حكم أعلى يحتكم إليه المؤمنون المنتسِبونَ إلى شتى الديانات.

إن التوجّه الذرائعي في كلّ بحثه الميداني، الذي يفيد أن «المذهب الأكثر خِصْبًا مذهب مُحِقٌّ بامتياز» (VR, 495) يقود جيمس إلى تثمين الثمرات العملية للحياة الروحية على نحوٍ إيجابيٍّ جدًّا، دون أن يكتفي بخلع قيمة جمالية، فحسبُ، على علوم العقيدة التي تحوّل الإيمان الدِّيني إلى نظرية. إذ تماثل علوم العقيدة «البخور الذي يقرّبنا من الآلهة، وقد تكتسي أبهى حلل الجلال ما دامت أكثر استقصاءً على الفهم» (VR, 495). صحيح أن جيمس يسلّم بأن «المخيّلة المأخوذة بالبهاء لا تملك الاكتفاء بديانة ذاتية حميمية» (VR, 496)، لكن ذلك لا يعدو أن يكون مجرّد تنازل بسيط نتنازل به لمظاهر ضعف الحيوان الاحتفالي الذي يرقد في كلّ واحد منا.

وتتعلَّق المسألة الحقيقية بحكمة وجود الممارسات الدِّينيَّة والقربان والاعتراف والصلاة. وتشكّل الصلاة، خاصَّةً، «جوهر الديانة العملية» (VR, 500). وسيصبح الحكم على قيمة الدِّين ملزمًا، عاجلًا أو آجلًا، أن يطرحَ السؤال المتعلّق بقيمة الإيمان أو عدمه من خلال جدوى الصلاة. و«يؤكّد المؤمن أن شيئًا ما يأتي إلى الوجود بفضل الصلاة، وهذا ما لا يتأتّى تحقيقه لولاها. إذ تخرج طاقة مستترة إلى السطح بفضل الصلاة، داخل الذات أو خارجها» (VR, 502). لكن، أَيُعَدُّ جيمس على حق حينما يرجع إلى هذا النبع السرّي الذي تنهل منه كلّ أفعاله، أم يُعَدُّ هذا النبع مجرّد سراب؟ ومن أجل تعزيز أطروحته، يورد جيمس مُجَدَّدًا أطروحته عن معجزة الحلّ الإلهي *deus ex machina* في «الوعي القريب من الشعور»، وهو مَعينٌ لا ينضب في الظاهر من الأفكار التي لا يعلوها غبار ومَعينٌ كذلك من الطاقات المستترة.

وتتضمّن خاتمة الكتاب إجابة جيمس عن مسألة قيمة المعتقدات الأساسية الثلاث التي يبدو له أنها تشكّل خلفية كلّ حياة دينية أصيلة: الاقتناع بأن «العالم لا يشكّل إلّا جزءًا من كون محتجب وروحاني، وهذا هو مصدر أهميته»؛ والتأكيد الذي يفيد أن «الغاية التي يرومها الإنسان هي الاتحاد الحميمي والمتناغم بهذا الكون»؛ واعتقادُ جدوى الصلاة (VR, 523). والبصمات الذاتية الإيجابية التي تخلّفها هي: «نكهة جديدة تنضاف إلى الحياة بِصفتها نعمةً خالصة، وتخلق حَماسةً غنائيَّةً أو روحًا بطولية مندفعة»؛ و«الأمان والسلم الباطني الذي ينبعث نحو الخارج بفضل إشعاعات الحب» (VR, 524).

ويعترف جيمس للديانات بما تمنحه للأفرادَ: فلا يمثّل تنوّع الديانات لعنة، بالمعنى نفسه الذي لا يشكّل به تضاعف عدد الأفراد واللغات لعنة كذلك. ويستنتج من ذلك ضرورة مساءلة كلّ شهود العقيدة الذين يتحدّثون «عن سابق علم» باسم تجربتهم الذاتية التي لا سبيل إلى تفنيدها. ولا يمكن أيَّ علم أديان أن يعوّض أبدًا التجربة الحيّة، سواء أكان ذا مصدر فلسفي أم لا: فـ «المعرفة والحياة شيئان اثنان: تلك لا تتضمّن سوى الحياة التي تتضمّنها وتشعر بخفقان الحياة بداخلها» (VR, 526).

ويجعل جيمس كبلوندل (Blondel) «الاهتمام المحموم الذي يوليه المرء

مصيرَهُ الشخصي» (VR, 528) عصب كلّ حياة دينية. ولا شكّ في أن هذا الاهتمام قد يتخذ مظاهر متعدّدة داخل التاريخ، لكننا لا نتصوّر أبدًا أنه سيختفي إلى الأبد. وعليه، لا بدّ لنا من أن نرفض الحجّة التي مفادُها أن الدِّين ليسَ سوى ظاهرة ثقافية تسير في خط مضاد لمنطق التاريخ، أو ليسَ سوى رواسب فولكلورية لحقبة ثقافية أصبحت اليوم في طيّ النسيان. ويرى جيمس أن إرادة إقصاء الزاوية الشخصية في التجربة البشرية، بدعوى الموضوعية العلمية، لا تُفصِحُ عن غرور فحسبُ، بل تُعَدُّ كذلك خطأ فلسفيًّا، بالرَّغْم من أن الموقف الموضوعي، وهو موقف لا ينظر في جوهره إلى الأشياء من زاوية شخصية، سلاح فعّال يحمينا من تشبيه الله بالذات البشرية ومن استيهامات الخيال. وترجع إرادة الإقصاء هذه إلى أننا نُغفِلُ أن «الواقع الحيّ لا يتألف إلّا من تجارب فردية». ويضيف جيمس بلهجة ساخرة: «عندما ندرس العالم ونُغفِلُ تطلّعات الأفراد ومشاعرهم المختلفة، ربّما لا نختلفُ في ذلك عمن يكتفي بتقديم لائحة الوجبات، بدلًا من تقديم الوجبة نفسها. ولا يرتكب الدِّين هذا الخطأ» (VR, 537)! من هنا يستمدّ نتيجته الأولى الإيجابية: «يجب لزومًا على الدِّين الذي يتمثّل موضوعه في المصير الفردي، كما يظلّ على صلة بالوقائع الوحيدة المطلقة التي نستطيع لمسها، أن يؤدّي دورًا أبديًّا داخل الحياة الإنسانية» (VR, 541).

ونستنتج من ذلك وجود تساؤل مطروح مباشرة على الفيلسوف، يتعلّق بمعرفة مَدى حَملِ الدِّين رسالة كونية متعلّقة بمصير الإنسان. ويرمي جيمس إلى استخراج النواة المشتركة التي تشكّل الخلفية التي ينبني عليها «العالم المزركش من التجارب الدِّينيَّة الملموسة» (VR, 542). ويتمثّل هذا العالم في المشاعر والفعل، لا في متون علوم العقيدة المشيّدة التي يبنيها العلماء وهي علوم متباينة بينَ ديانة وأُخرى. مرة أخرى، يهدينا تولستوي سواء السبيل: فالإيمان هو الذي يمنح الإنسان أملًا في الحياة. «أن تصبح مستعدًا للأشياء الكبيرة، وأن تحسّ بأن العالم مؤهل تأهيلًا عجيبًا لانبثاقها، قد تكون هذه هي البذرة غير المتخصّصة التي تؤدّي إلى إزهار معتقدات أكثر تعقيدًا» (VR, 543). ولا يختفي هذا الإحساس نهائيًّا من سطح البسيطة، كحُبّ الحياة.

ويمثّل «الإحساس بأن شيئًا ما بداخلنا لا يوجد على ما يرام» (VR, 545)، كما يمثّل التطلع إلى الخلاص، مهما يكن تعبيره العَقدي. وينتبه الإنسان، مع

ازدياد التطلّع إلى حياة أفضل، إلى أنه معنّي **«بكائن ما يتصرّف في الكون بمعزلٍ عنه، وبكائن قد يأخذ بيده،** ويدنو منه لأنه خير ملاذ له ممّا يُعَرِّضُ وجوده السفلي للهلاك» (VR, 546).

وإذا كانت هذه العبارات تسمح بتجاوز فرضية بقاء الدِّين المحنط، فإنّها لا تقدّم إجابة شافية عن صحة هذه المعتقدات الأساسية. فهل يحق للفلسفة البتّ في وجود وطبيعة هذا الكائن الذي **«يعلو ولا يعلى عليه»** *«Id quo majus»* والذي يستهدفه كلّ اعتقاد ديني؟ على فلسفة الدِّين التي لا تنفصل عندَ جيمس عن «علم محايد للديانات» (VR, 547) أن تكتفي بصياغة فرضية مقبولة في العالم بأسره: فَـ «بصرف النظر عما هو موجود **فيما ـ بعد** حدود الوجود الفردي الذي له صلة به داخل التجربة الدِّينيَّة، فإن الكائن 'الأكبر' جزء أساسيٌّ من الحياة القريبة من الشعور، **فيما ـ قبل** حدود الوجود الفردي» (VR, 549). ونستطيع القول إن «الشعور بالالتحام بقوة عليا ليس مجرّد رؤية تتراءى لنا، بل هو عين الحقيقة» (VR, 549)، حتى في الحالة التي نلتزم فيها حدودَ المحايثة، بناء على ما يوجبه المذهب الإمبيريقي.

ويعلم جيمس جيدًا أن كلّ اعتقاد ديني فعلي لا يكتفي بتأكيد أن **«الأنا الواعي لا يشكِّل إلاّ شيئًا واحدًا مع أنا أكبر يستمد منه خلاصه»** (VR, 551). وفي كلّ مرة، ترد علينا «اعتقادات» إضافية «surcroyances» نستنبِتُها في داخل الاعتقاد الأساسي. وهناك أشياء كثيرة تظلّ مرتهنة بالطريقة التي نفهم بها الصِّلة التي بين الاعتقاد الأساسي و«الاعتقادات الإضافية». أفتَدخُلُ هذه الأخيرة في منزلة تشبه منزلة **الحواشي والبواقي** *parerga* لدى كانط، أم تأتي كي تغني الاعتقاد الأساسي نفسه، من خلال تأويله بِمعنًى خاص؟

ويختتم جيمس كتابه بإعلان موقف لا يتوقعه منه أحد، بعد أن أطلع قرّاءه على «الاعتقاد الإضافي» الوحيد الذي يكتشفه بداخله ويُوافِقُ الذرائعية الفلسفية: «كلّ ما أعلمه وكلّ ما أحسّ به، يجنح إلى إقناعي بوجود عوالم أخرى خارج عالم تفكيرنا الواعي، نستمدّ منها تجارب قادرة على إغناء حياتنا وعلى تغييرها؛ وبالرُّغم من أن الحياة الإنسانية تظلّ على العموم متميّزة من هذه القوى التي

تتجاوز العالم، توجد لحظات تخترقها فيها» (VR, 560). وما يعترف به شخصيًّا، هو أن هدفه القاضي بإعادة الاعتبار إلى الصورة المبتذلة لما فوق الطبيعة يماثل فعل رجل «يفتح بابًا ويتكئ عليه مباشرة، مخافة أن نُغلِقَهُ عليه» (VR, 556).

أسئلة

هل يوجد مُسَوِّغٌ يستدعي إعادة قراءة كتاب تعدّد وجوه التجربة الدِّينيَّة *Varieties*، بصفته كتابًا مؤسسًا لفلسفة الدِّين، بعد مرور مئة سنة على نشره؟ ربما حان وقت إعادة تقويم إسهام جيمس في فلسفة الدِّين المنتمية في القرن العشرين، كما أبرز شارل تايلر (Charles Taylor) ذلك، في محاضراته التي ألقاها بجامعة فيينا، لِمناسبة ذكرى مرور قرن على «محاضرات جيفورد» التي كان جيمس قد ألقاها.

ولا يكاد المناخ الفلسفي الذي يهيمن على مشهد القرن العشرين الذي نودّعه يلتقي المناخ الفلسفي الذي أحال جيمس مستمعيه عليه في محاضرات ما بينَ عامَيْ 1901 و1902 في قاسم مشترك. فقد اختفى المذهب الوضعي واختفت المادية الطبية التي أراد محاربتها، أو تعرّضا لتغيّرات أفقدتهما معالمهما المميّزة تقريبًا. ونستطيع أن نقرّر الشيء نفسه تقريبًا بشأن علم النفس وأسئلته لِلفلسفة. إن الدِّراستين الألمانيتين الجديدتين[10] اللتين تفرّغتا لمشكلة الصِّلات القائمة بين الفلسفة والدِّين، قد أغفَلَتا إيراد إسهام جيمس، كما يشير إلى ذلك ماتياس يونغ (Matthias Jung)[11]؛ ولا سيّما أن ما يُثير اهتمامنا هو أن جيمس من الكتّاب الذين كان ينوي هايدغر «تفكيكهم» منذ سنة 1922[12]، إلى جانب مونستربرغ

(10) K. SACHS-HOMBACH, *Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert. Entstehung und Problemgeschichte*, Fribourg-Munich, K. Alber, 1993; N. D. SCHMIDT, *Philosophie und Psychologie, Trennungsgeschichte, Dogmen und Perspektiven*, Reinbeck, Rowolt, 1995.

(11) Matthias JUNG, *Erfahrung und Religion*, p.152.

(12) Martin HEIDEGGER, Ga 59, p.165.

لقد أمَدَّتْ المراجعة التي خص بها كتاب فاينغيرتنر G. Weingärtner عن الوعي القريب من الشعور منذ عام 1912 هايدغر بمناسبة سانحة لإعلان تحفظه على ذرائعية جيمس المتهم بكونه من الملهمين الأساسيِّينَ للحداثة. راجع:

Ga 16, *Reden und Zeugnisse und andere Zeugnisse eines Lebenswegs*, p.18-28.

(Münsterberg). وقد يتولّد لدينا انطباع مفادُهُ أنّ البرنامج الأوّلي للتفكيك كان يتعلّق تقريبًا بتحديدِ الصِّلة بين الفلسفة وعلم النفس، إذا أضفنا إلى ذلك أن الكاتبين الآخرين اللذين كان يستهدفهما كذلك في حربه المعلنة هما ديلتاي (Dilthey) وناتورب (Natorp)!

فهل يغيِّر ظهور إنسان «الجهاز العصبي» «neuronal» المعطيات كلّيًا؟ فإذا سلّمنا بما يقوله جان بيير شونجو (Jean-Pierre Changeux)(13)، فلن يحوم أدنى شكّ حول الجواب. ولكننا قد نتساءل: ألا تحتفظ الحجج التي يوجّهها جيمس إلى «المادية الطبية» المنتمية إلى عصره بكلّ قوتها أمام الأشكال الجديدة للنزعة الاختزالية الناجمة عن علوم الأعصاب؟

وعلينا ألّا ننسى أننا قد نستحضر «المادية الطبية» لتسويغ المعتقدات الدِّينيَّة. وقد دافع باحثان من جامعة بنسيلفانيا، هما خبير الطب العقلي وعالم الأنثروبولوجيا أوجين داكيلي (Eugene D'Aquili) وعالم وظائف الأعضاء العصبية أندريو نيوبيرغ (Andrew Newberg)، مؤخرًا عن أطروحة تفيد أن المخ البشري مهيّأ وراثيًا لتشجيع المعتقدات الدِّينيَّة، في كتاب ذي عنوانٍ مثير: **لماذا لن يختفي الله من الوجود** *Pourquoi Dieu ne disparaîtra pas*. قد تكون هذه الأطروحة خطوة أولى في طريق إنشاء تخصّص جديد يحمل عنوان «علم اللاهوت العصبي»، وهي خطوة ربّما لا يجد بعضهم حرجًا في أن يَخْطُوَها بكلّ اطمئنان، مُغْفِلًا كلّ نقاط الضعف التي تشوب هذا التصوّر.

ولا تظهر أهمية القراءة الجديدة لجيمس، ولو كانت قراءة «تفكيكية»، إلّا إذا امتنعنا عن رفض كلّ مقتضيات الذرائعية دفعة واحدة دون تمييز، بدعوى أن الذرائعية، من منظور **الرسالة البابوية المناهضة للحداثة** *Pascendi*، نعمة في طياتها نقمة وتخرج كلّ ويلات الفلسفة التحديثية من عباءتها. وليس هناك ما هو أيسر من أن نقدّم صورة مضحكة للتصوُّرِ الذرائعي للحقيقة. ففي ملحق كتاب **الذرائعية** *Pragmatisme* عرض جيمس نفسه لائحة مذهلة تضمّ مظاهر سوء الفهم التي تعرّضت لها أطروحاته التي تقدّم بها. ويوجّه تنبيهًا إلى المعترضين المحتملين

(13) Jean-Pierre CHANGEUX, *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983.

عليه، فيقول: «لا شكّ في أن أفكاري معرّضة بسهولة للتفنيد، لكن قبل أن نُقدم على تفنيدها، علينا أن نأخذها على وَفْق الصورة التي وضعتها لها» (P, 273). ولم يخامره قطّ أدنى شكّ لحظةً واحدة في أنّه لا يوجد موقف فلسفي أفضل تجاه الدِّين من موقف الذرائعية الذي يستطيع وحده منحه روحًا وجسدًا، وهو يخلع عليه «ما على أيّ مبدأ حيازته حتى يتحوّل إلى واقع ملموس: وقائع تقع في دائرة سيادته» (VR, 560).

فلنفترض نتيجة لذلك، ونحن نُبدي قدرًا لا يستهان به من التسامح، أن كلّ خصوم جيمس قد أخطؤوا الهدف، سواء الذين رأوا ذرائعيته مجرّد نسخة جديدة من الوضعية، والذين اتهموه بالإغراق في المذهب العملي activisme، دون أن يحسن تقدير البعد الحقيقي الذي تكتسبه النظريات أو اتهموه بالانغلاق داخل التناقض الإنجازي نفسه الذي وقع فيه السوفسطائيون، أو ارتابوا في كونه يرمي بنا رأسًا في حضن «أناوحدية» «solipsisme» لا علاج منها. فما الأسئلة النقدية التي نستطيع توجيهها إلى جيمس وإلى تلامذته المعاصرين، (دون أن تتخذ شكل إبطال بمعناهُ الكامل)؟

1. وقد يكون من المناسب الكشف، في البداية، عن الفرق بينَ ذرائعية جيمس ونظيرتها لدى ديوي (Dewey) وبيرس. ويتجلّى أحد أوجه أصالة جيمس (وهو كافٍ للحديث عن «ذرائعية ذات وجه إنساني») في أنه يسعى إلى إطلاعنا على «عالم مفعم بالوعود». إذ تعبر ذرائعيته عن فلسفة متجهة صوب المستقبل. فمن هذه الزاوية، وكما بيّنت من قبل، تندرج فلسفة الدِّين لدى جيمس في أفق السؤال الكانطي: «ماذا يحق لي أن أرجوه؟» ويمثّل الأمر القطعي الآتي خلفية عددٍ كبير من تأملاته: عدم إلقاء نظرة إلى الخلف، بل إلى الأمام (P, 252). وتُلمِحُ بعض الصيغ المستعملة لديه إلى أننا أمام صراع أمزجة أو ذهنيات بين من ينظر تلقائيًا إلى المستقبل ومن يستند إلى الماضي (P, 254).

وإذا التزمنا هذا البديل الصعب في عموميته، أفلا نجد مصابيح التقدّمية القديمة تواجه الاتجاه المحافظ، والعكس صحيح؟ وعندما يؤكّد جيمس أنّ البديل الصعب، من منظور ذرائعي، «يدور حول الفكرة المتعلّقة بمصير العالم، وبما يحويه من إمكانات لذاته» (P, 254)، يُمِدُّنا من غير قصد بإمكان تجاوزه.

فسأقول، مستعملًا معجم غاينهارد كوزيليك (Reinhort Koselleck)[14] إنّ الأمر يتعلّق بفهم الشروط التي تسمح **لفضاء التجربة الانتظار التوقع** بالاستمرار في الالتقاء في مفترق الطرق. ويطرح ريكور في الوقت نفسه سؤالًا حاسمًا في سبيل تحليل الوعي الدِّيني الذي يستحق أن يثير انتباه الذرائعيين، عندما يعرّف رسالتنا الأخلاقية والسياسية بالعبارة الآتية: جعل تجاربنا أكثر انفتاحًا وانتظاراتنا أكثر دقة[15].

2. وتظلّ أشياء جمّة مرتهنة هنا بطريقة فهم هذا «العالم المفعم بالوعود» الذي لا يكفّ جيمس عن استدعائه بعبارات تكشف عن انبهاره أمام «**ظهور بعض الأشياء الجديدة داخل العالم**» (P, 118). فهل هذا مُسَوِّغٌ كافٍ للانتقال بسرعة كذلك من السؤال «الذي يُعَدُّ عندنا مسألة حياة أو موت»: «ما الصورة التي سيكون عليها العالم؟ وما الذي يجب على الحياة أن تتحوّل إليه، وما الوجه الذي عليها أن تتخذه؟» (P, 122) إلى فكرة «الخلاص» الدِّينيَّة؟ يبدو أن جيمس لا يغدو قادرًا على خلع معنى على هذا المفهوم إلّا من خلال استعمال «تصوّر ارتقائي مشجع» يرى أن خلاص العالم «شيء ممكن قد يصبح محتملًا يومًا بعد آخر مع تضاعف الشروط المتوافرة لتحقيقه» (P, 257). وتمكّن هذه الثقة الإنسانية العمياء جيمس من التقدّم إلى الأمام داخل مياه المستقبل العميقة، دون أن يفقد الحسّ الواقعي.

3. ويؤكد إميل بوترو (Emile Boutroux)، في مقدّمته للترجمة الفرنسية لكتاب **تنوّع وجوه التجربة الدِّينيَّة** *Varieties* الصادرة سنة 1905، الصِّلة الوطيدة التي يقيمها جيمس بين فلسفة الحياة والفلسفة الدِّينيَّة والصحة العقلية. وهو يجعل الأولوية للإلحاح على الحياة وعلى خاصّيتها المباشرة. إذ «ينطلق كلّ شيء من النفس التي تحسّ ومن العقل الذي يرى» (VR, 7)، من خلال النهل من مَعين الإدراك المباشر. ويتساءل بوترو بكثير من الاندفاع، مع إهمال التصريح على صعوبات تطبيق هذه الخطة العملية: «ما المهمّة التي تستحق أن ينهض لها علم النفس بكلّ

---

(14) Reinhart KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1985.

(15) Paul RICOEUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Éd. du Seuil, 1984, p.313, 339.

الحبّ أكثر من مهمّة الحياة نفسها، انطلاقًا من مصدرها العذب والمتدفّق، بدلًا من أن ينهض للمذاهب والعبارات المسكوكة، وهي بقايا الفكر والعمل!» (VR, 8).

4. وبالرَّغْم من أن اسم شلايرماخر لا يرد أبدًا على لسان جيمس، تقترب كثير من الأفكار التي يدافع عنها في **مقالات في الدِّين**. وقد يصبح السيل الهائل من الشهادات التي تعزّز دراساته مثالًا تأكيديًا لبعض أطروحات شلايرماخر. ويسعى جيمس إلى فهم الوقائع الدِّينيَّة من خلال الغوص عميقًا في معين التجربة الفردية التي هي أكثر خصوصية، من خلال وضع الحياة الدِّينيَّة باستمرار على محكّ الاختبار، كما فعل صاحب **المقالات** من قبل، ثم ساباتييه (Sabatier) من بعده.

ويفرض ذلك على جيمس إهمال الجوانب المؤسسية للدِّين داخل مؤسسات النفاق الاجتماعي mauvaise extériovité، حيث لا يخرج شيء عن رهانات السلطة. ويذهب إلى درجة عدم الاكتراث لأيَّة دلالة دينية جوهرية تخلع على الأنشطة الثقافية التي تدخل في نطاق «الفنّ العملي بغيةَ التثبُّت من رِضا الآلهة». ويتبنى جيمس مقولة هيراقليطس: «لن تصل أبدًا إلى نهاية الطرق التي تسير فيها النفس، ما دامَ لَها عقل باطن عميق»، من خلال حصر تفكيره في «الوعي الإنساني بكلّ امتيازاته وبكل مآسيه ونقاط ضعفه» (VR, 57).

وإذا كان هذا المبدأ يفصح عن غاية مقاربة تريد التهرب من مزالق النزعة الاختزالية، فقد نتساءل: هل تستجيب كلّيًا لمتطلّبات فلسفة الدِّين الحريصة على «إنقاذ» كلّ مظاهر الظاهرة الدِّينيَّة؟ وهل يكفي إقصاء الصور الخارجيَّة للدِّين على نحوٍ منهجي، من خلال تفضيلِ الدِّين الذي يتكلّم «من القلب إلى القلب، ومن الروح إلى الروح» على نحوٍ أُحاديّ الجانب؟ وما المعنى الذي نخلعه على الأطروحة التي تقضي بأن «الأفعال التي تنتجها هذه الديانة الحميمية أفعال شخصية وليست طقوسًا» (VR, 57)؟ وتظهر مرّةً أخرى على السطح الأسئلة أنفسها التي طرحناها من قبل بشأن شلايرماخر.

ويرى جيمس أنّ «الديانة الجديدة عند ظهورِها تُشبِهُ تائهًا ليس له مكان يأوي إليه ويُريح فيه رأسه، حتى تستطيع إحداث مفعول في النفوس» (VR, 145). وبالرَّغْم من أن إلماعَ جيمس إلى عبارة من الأناجيل الإزائيَّة ليس خافيًا على

أحد، «أما ابن الإنسان، فليس له مكان يسند إليه رأسه» (Mt 8, 20)، أتساءل: «هل تستطيع الفكرة التالية النجاح في مواجهة الفحص الموضوعي لوقائع تاريخ الأديان، وهي فكرة وجود «صراع متواصل بين بعض المندفعين ممن تتملّكهم عصبية مقدّسة، وبين جمهور عريض من الأتباع ممن يَعُدُّونَ الدِّين وجبة هادئة وهم أكثر تشدّدًا في التمسّك بتقاليدهم من تمسّك السواد الأعظم من غير المتديّنين بكفرهم» (VR, 145)؟ إذ لا يتقدّم يسوع أمام أتباعه في صورة تائه متديّن، وفي صورة خُنفوس (hippi) قبل الأوان؛ فهو يكلّمهم **بسلطة** *(exousia)* أكبر من سلطة الأنبياء (Mc 1, 27).

5. ويتساءل بوترو: «هل يمكن عدّ الأديان من قبل ومن بعد، الأديان مجرد بقايا من الماضي، وثمرة الطاقة الهائلة التي تبذلها المخيّلة عادة من أجل مواكبة أوجه تقدّم العقل؟» (VR, 10) ألا نزالُ محقّين في طرح السؤال نفسه، أم يتطلّب صياغة جديدة للحدود المكوِّنة له؟ وبالرَّغْم من أن بوترو يُقِرُّ التفريقَ الأساسي بين الأحكام الوجودية التي تتعلّق بالأصل؛ والأحكام الروحية المتصلة بقيم الظواهر، يتساءل: أَلَم يكن على حكم القيمة أن يُراعيَ ادّعاءات صدق القضايا العقدية: «يعني موت العقائد موت الديانات: وما يأتي بعد ذلك يدخل في باب النظام المعتاد والاحتضار المرتعش» (VR, 12). هل يكفي التذكير، من أجل دحض الاعتراض، بأن سقوط نظرية الجاذبية لدى أرسطو لم يمنع الأجسام من السقوط؟

لا شكّ في أن جيمس كان على حق في تفريقه بين الأحكام الوجودية وأحكام القيمة، مؤكّدًا مثلًا أن نتائج النقد الكتابيّ لا صلة لها بالقيمة التي نُضفيها على هذا الكتاب بصفته مصدر الوحي. لكن ظهور كتاب **رسالة في اللاهوت والسياسة** *Tractatus theologico-politicus* لـ اسبينوزا كان إيذانًا بأن هذا النوع من التفريق أصبح، يومًا بعد آخر، إشكاليًّا أكثر.

6. وما يوجّه قسمًا كبيرًا من تأملات جيمس هو التعارض بين التفاؤل السطحي والنفوس المعذّبة. فهل صعود نجم أفكار ما بعد الحداثة علامة على عودة تفاؤل مرح وأكثر تفاعلًا مع الخاصّية المضحكة لمن يتزيّون بلباس الأهمية الوجودية، كما كان الحال مع جيمس؟ ويَقْرُبُ مبدؤُهُ الفلسفي الأساسي من مبدإ

كيركيغارد: «بالرَّغم من كلّ المظاهر، ليس كلّ شيء عبثًا داخل الكون» (VR, 66). ويبدو أن بعض المعارضين الجذريين للأصولية مستعدون لإقرار التوجه الشكّي الذي انتهجه إرنست رينان (Renan) الذي يصرّح «بأننا قد نتقبّل مكرهين فقدان فوائد استثماراتنا الإيجابية، لكننا لا نريد الظهور بمظهرٍ مضحك حينما نخلق انطباعًا مفادُهُ أنّنا نعتمد عليها أكثر مِمّا ينبغي»[16].

أمّا عندَ جيمس فيُبَتُّ في المسألة في أرضية أخرى مختلفة كلّيًا، وهي أرضية تصويب الممارسة orthopraxie، أي في أرضية النتائج الدِّينيَّة. وأقول إن ما يجعل التجربة تحمل معنى عند جيمس، بل يجعلها تجربة صحيحة، من خلال استلهام لازمة مأثورة عن فتغنشتاين، بعد إدخال تعديل عليها، هو الثمرات التي تحملها، والبصمات التي تخلّفها في الحياة، لا جذورها. والتجربة الدِّينيَّة حقل متميّز للتثبُّت من هذا التصريح. ألا يدعو إنجيل يوحنا أتباع يسوع إلى «عمل الحق» (Jn 3, 19-21)، على النحو الذي لا يكفّ بلوندل (Blondel) عن تذكيرنا به في كتاب الفعل *L'Action*؟ لكن هل يعفينا التصوّر الذي يرى أن العبرة بالخواتيم conséquentialisme والذي لا يكفّ عن التذكير بالحجّة التي تفيد أننا نحكم على الشجرة بناء على ما تثمره من فاكهة، من طرح إشكالية الصلاحية النظرية للقضايا الدِّينيَّة؟

7. ويمتلك جيمس إحساسًا عميقًا بحدود منهجيته، وهي منهجيَّة يعرّفها انطلاقًا من هاجس «جمع كلّ الوقائع السيكولوجيَّة التي قد تحمل دلالة دينيّة، دون أن يقحم أي تصوّر قَبْلي». لكن، ألا يستتبع جمع الوقائع هذا، الذي ينهض له في القسم الأول من الكتاب، الإقدام على تأويل مسبق؟ ويُزادُ على ذلك هدف «تكويننا حكمًا جزئيًا على كلّ جزئية من جزئيات الحياة الدِّينيَّة، مستفيدين من مساندة أكثر أحكامنا الفلسفية المسبقة ترسّبًا، ومن دفعة غرائزنا الأخلاقية، وحسّنا السليم بوجه خاص. وتستدعي هذه العبارة التي تختصر المنظور الرئيس الموجود على امتداد الجزء الثاني من الكتاب، مفاهيم تتطلّب مزيدًا من الإيضاح.

(16) Ernest RENAN, *Feuillets détachés*; VR, 65.

وينهي جيمس بحثه بالقول: «نُدين هذا الصنف من الديانات على **نحوٍ إجماليّ**، وبناء على مجموع أحكامنا الجزئية، والعبرة بالثمرات في دين آخر» (VR, 370). وهو لا يخفي أبدًا عن قرّائه ضعف هذه «الرؤية الإجمالية»، ولا واقع أن الأحكام المسبقة الفلسفية والغرائز الأخلاقية والحسّ السليم، وهي كلها تحرّرنا من مذهب إمبيريقي محدود الأفق، تمثّل هي أنفسها «ثمرات تطوّر إمبيريقي لا ينتهي» (VR, 371). ويبدو الأمر كما لو أن التطوّر الأخلاقي الذي عرفته الإنسانية يجعل بعض التمثّلات الدِّينيَّة شيئًا فشيئًا متجاوزة، بما يحوّلها إلى خَواءٍ. فَـ «صوت التجربة الإنسانية هو الذي يتعالى بداخلنا وهو الذي يحكم ويُدينُ كلّ الآلهة التي جرّدت من أمجادها القديمة، لأنّها عقبة تقف حجر عثرة أمامنا في الطريق التي نحسّ بأنّ علينا السير فيها. والنتيجة هي أن التجربة، بمعناها العام جدًّا، هي نفسها التي تختلق هذه المعتقدات المنفيّة ces incroyances، والتي كان يبدو أنها مُعارِضةٌ للمنهجيَّة التجريبية» (VR, 374).

وسنحمِّل التجربة ما لا تحتمله حينما نَكِلُ إليها مهمة إنتاج خطاب أخلاقي بشأن ما هو مقبول وغير مقبول، ولو سلّمنا كما سَلَّم جيمس بأن لكلّ عصر «معتقده الممكن» و«معتقداته المنفيّة غير الممكنة». فمن جِهة، يظلّ هذا التصوّر مشروطًا بقدر من «الارتقائية» التطوّرية، التي لا تتخيّل جديًّا إمكان التراجع القهقرى إلى الوراء في اتجاه الهمجيَّة؛ ومن جهة أخرى، لا يريد استخفاف النخبة الطاهرة بمظاهر الدِّين الشعبي الاعتراف بأن **المجتمع التجاري** لا يكفّ عن إنتاج أدواته التزيينيَّة التي تتحوّل إلى سيف ذي حدّين، مع كلّ ما يحيط بالدِّين الشعبي من مواكب الشموع ومن أزياء دينية مثيرة ومن طقوس العبادة ووسائلها المختلفة، وما إلى ذلك.

8. ويستبق جيمس اعتراضًا كبيرًا يوجهه إليه الخصوم، عندما يعترف بأن المنهج الذرائعي قد يتخذ صورة شكّية مقنّعة. ولا تعني الخاصّية الاحتمالية التي تتخذها الحجج التي يقدّمها أنه يريد «ركوب أهوال بحر الشكوك برحابة صدر» (VR, 376). وخَيرٌ لنا، في مجال لا يعرف يقينًا لا يخطئ، أن نُسلم قيادنا لقائد سفينة محنّك، وهو يمخر عباب البحر، مستعينًا في ذلك بالعين المجرّدة، من أن نَأمَنَ عالمًا دوغمائيًّا على أنفسنا، وهو الذي لا يحسن تقدير أهوال العبور. بهذا المعنى يقول جيمس: «من يعترف بضعف جودة الأداة بين يديه، ومن يُراعِ ذلك

خلال مناقشة ملحوظاته، يملك حظوظًا وافرة للوصول إلى الحقيقة أكثر من الشخص الذي يعتقد أنه معصوم لا يخطئ» (VR, 376).

9. وعندما أقام ماتياس يونغ (Mathias Jung) مقابلة شمولية بين التصوّر الهيرمينوطيقي للتجربة لدى ديلتاي والتصوّر الذرائعي لدى جيمس، وضع إصبعه على أحد أضعف الجوانب في المقاربة الذرائعية. إذ لا يتوصّل جيمس إلى ملء الهوّة التي تفصل المعتقدات الدِّينيَّة المشتركة داخل الجماعة عن المعيش الدِّيني لدى الفرد الواحد، حينما أغفَلَ الصور المؤسّسية التي يتخذها الإيمان الدِّيني على نحوٍ شموليٍّ، وحينما أهمل إهمالًا كلِّيًا امتداد الإيمان داخل الصور الرمزية التي يطلق عنانها[17]. وتظهر الصعوبة نفسها على السطح عندما يتعلّق الأمر بتحديد المضمون الفكري الكيفي في التجربة الصوفية. إذ «لا يستطيع» الإدراك المباشر '*direct acquaintance*' أن يصبح ألفة لِشيءٍ ما إلّا بعد التوفُّر على علمٍ بشيء ما '*knowledge about*'» (ibid., p.249). وسيصبح الإخفاق مآل أدنى محاولة لصياغة ادّعاء الصدق الذي ترفعه التجربة الدِّينيَّة، من خلال تسوية الظواهر الصوفية بالإدراك المباشر. يتعلّق السؤال الحقيقي بمعرفة نظرية التجربة القادرة على تأسيس إمكان الإيمان بشيء ما.

10. فهل أصبح واجبًا «تفكيك» جيمس، كما يدعونا هايدغر إلى ذلك؟ أجيب دون مواربة: نعم بلا شكٍّ، على ألّا ننسى أن التفكيك لا يعادل الهدم، بل يعادل محاولة الكشف مُجدَّدًا عن المشكلات الأصلية المتضمّنة في الصروح النظرية التي يُعليها مفكّر ما. ويصبح السؤال الأول الذي قد نوجّهه إلى جيمس بعد تطبيق هذه التعليمات العملية عليه هو: ألَم يكُن واهِمًا في اعتقاده أنّ بعض الكائنات قادرة على الإفصاح عن أفكارها ومُسَوِّغاتها؟ ومَن المسؤول عن ذلك بالفعل؟ أليس الاعتراف بالحدود السميكة المضروبة على هذه القدرة أمارة دالّة بالفعل على الوضع الهيرمينوطيقيّ للمعترِف، وهو ما لم يَكُفّ أوغسطين أو هايدغر من بعده عن التذكير به.

---

(17) Matthias JUNG, *Erfahrung und Religion*, p.247.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

The principles of Psychology (1890), 2 vol., Harvard, University Press, Cambridge, Londres, 1981(abrégé: PP); *The will to believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, 1897, tras. Loys Moulin: *La Volonté de croire*, Paris, Flammarion, 1916 (abrégé: WB); *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature (1902)*, New York, Vintage Books, 1990 (avec une préface de JIRI Pelican); trad. Frank Abauzit: *L'Expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Paris, Bibliothèque de l'Homme, 2. éd. 1999 (abrégé: VR); *Pragmatism*, Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing Company, 4. éd. 1988; trad. E. Le Brun: *Le Pragmatisme*, Paris, Flammarion, 2. éd. 1926 (abrégé: P); *Writings 1902-1910*, éd. Bruce Kucklick, The Library of America, New York, 1987.

لائحة المراجع.

- ALSTON, W. P., *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1991.
- BERGSON, Henri, «Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité», *Œuvres*, Edition du centenaire, Paris, PUF, 1970, p.1440-1449.
- BIXLER, J., *Religion in the Philosophy of William James*, Boston, Marshall Jones Co., 1926.
- COTKIN, George, *William James, Public Philosopher*, University of Illinois Press, Urbana, Illinois, 1994.
- DOLIN, E. (éd.), *William James. Pragmatism in Focus*, Londres-New York Routledge, 1992.
- HERMS, E., *Radical Empiricism. Studien zur Psychologie, Metaphysik und Religionstheorie William James'*, Stuttgart, Gütersloh, 1977.
- JUNG, Matthias, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*, Fribourg K. Alber, 1999.
- MYERS, G. E., *William James. His Life and Thought*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1986.
- OEHLER Klaus (éd.), *Sachen und Zeichen. Zur Philosophie des Pragmatismus*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1995.
- PUTNAM, Hilary, *Realism with a human Face*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990, trad. Cl. Tiercelin: *Le Réalisme à visage humain*, Paris, Ed. du Seuil 1993.
- TAYLOR, Charles, *The Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002.
- TROELTSCH, Ernst, «Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie. Zur Erinnerung an William James», *Gesammelte Schriften II*, Tübingen, Mohr, 2. éd. 1922.

الدلالة والتحقق: تحدي التجريبية المنطقية

تُمِدُّنا نظرية الحقيقة في الذرائعية، وهي النظرية التي يدافع عنها جيمس، بالمفتاح الذي سيوجّه التأملات التالية. إذ يوصي جيمس بطرح السؤال الآتي، بدلًا من الدفاع عن نسخة جديدة من نسخ التعريف المعياري للحقيقة بما هي **مطابقة الأذهان لما في الأعيان** *adaequatio intellectus ad rem*: «إذا راعَيْنا أن فكرة ما أو أن معتقدًا ما صحيح، فما وجه الاختلاف الملموس الذي سيخلّفه ذلك على الحياة التي نحياها؟ وبأيّ طريقة ستحقّق هذه الحقيقة؟» (P, 184). يدور جوابه حول «التحقّق»، وهي كلمة السرّ: «**الأفكار الصحيحة هي تلك الأفكار التي نستطيع استيعابها وإثبات صلاحيتها وتأييدها من خلال تبنيها والتحقّق منها. والأفكار الخطأ هي التي لا نستطيع إخضاعها لذلك**» (P, 185).

وليس من نافلة القول التذكير بأننا نجد إرهاصًا لهذه الصيغة في الطريقة التي تأمل بها هيغل الدروس الفلسفية التي استفادها من المذهب التجريبي في مستهلّ كتاب **الموسوعة** *l'Encyclopédie*، قبل أن ندير وجهنا صوب الطريقة التي تعامل بها الأقطاب الأساسيّون مع تلك الصيغة. إذ «يتضمّن تحديد مبدإ التجربة تحديدًا مهمًّا جدًّا، وهو مبدأ يصرّح بأن السعي إلى عَدّ مضمونٍ ما مطابِقًا للحقيقة يفرض علينا أن ننتقل بأنفسنا حيث هو؛ ولمزيد من الدقة، علينا أن نجد هذا المضمون في توحّده وتلاحمه الكامل بيقين الذات عينها. وعلينا أن نكون معه بذواتنا حيث هو، بمعيّة حواسنا الخارجيَّة أو بمعيّة عقلنا الباطن الأعمق، وبمعيّة وعينا الماهوي لِذواتنا»[18]. ولا شكّ في أنّ كلّ شيء يظلّ مرتهنًا بالفكرة التي نكوّنها عن «يقين الذات عينها». وقد يبارك هيغل على مضض أطروحة جيمس التي تفيد أن امتلاك الحقيقة ليس غاية في ذاته، بل هو مجرّد «أداة سابقة لإشباع حاجات أساسية أخرى» (P, 187). أو تفيد أن «الحقيقة تعيش دائمًا وهي مثقلة بالديون في غالب الوقت» (P, 190).

وبإزاء ذلك، فإن الفكرة التي تفيد أننا نحتاج بين الفينة والأخرى إلى إحداث مقابلة مباشرة بين الصروح المعقّدة لنظرياتنا والوقائع، كما في الأزمة

---

(18) G. W. F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 7, Remarque.

النقدية، أثارت اهتمام الآباء المؤسّسين لحلقة فيينا (رودولف كارناب وموريتس شليك (Moritz Schlick) وفريدريك فايسمان (Freidrich Waismann) وكورت كودل (Kurt Goedel) وأوتو نويرات (Otto Neuroth)) بعدما التأموا في حلقة حول مورتيس شليك (Schlick) سنة 1922. وقد كان هاجسهم المشترك يتمثّل في السعي إلى تشجيع تصوّر للفلسفة يربطها مباشرة بالتقدّم الذي يشهده العلم، حتى تُدلي بدلوها في بناء صرح تصوّر «علمي للعالم».

صراط(*) هيوم وموسى فتغنشتاين: برنامج فلسفيّ جديد.

«التصوّر العلمي للعالم»: تتصدّر هذه العبارة عنوان البيان الذي نشرته حلقة فيينا سنة 1929 للتعريف ببرنامجها: «Wissenschaftliche Weltauffassung-Der Wiener Kreis». إذ يطالب النص الذي اشترك كلٌّ من كارناب ونويرات وهان في تحريره، الفلاسفة الذي يودّون الاكتفاء بالإقامة «بأرضية التجربة الإنسانية البسيطة» بالنهوض بشجاعة وثقة إلى «العمل الذي ينبني على التخلّص من أطلال الميتافيزيقا واللاهوت التي خلّفتها لنا القرون الخوالي» (WK, 100). ونجد أنفسنا منذ الوهلة الأولى أمام البديل الآتي: إما أن نلتحق بركب من يناضلون من أجل «التفكير الميتافيزيقي واللاهوتي»، وإما أن نتبنّى فكر الأنوار و«**البحث عن الوقائع التي تضادّ الميتافيزيقا**» (WK, 81). ولا يسعى الناطقون باسم التجريبية المنطقية إلى تعبيد الطريق أمام رؤية غير ميتافيزيقية للعالم، بحكم أنهم يناضلون من أجل «تصوّر علمي للعالم»، بل كذلك لأنهم يناضلون من أجل تصور «مضادّ للميتافيزيقا» (WK, 85)، وهو تصوّر لا يترك مجالًا للميتافيزيقا ولا لأيّ مذهب لاهوتي لا يعدو أن يكون غير صورة رديئة من صور الميتافيزيقا.

وعندما نتتبّع تاريخ شجرة نَسَب هذه المدرسة، نتبيّن أن سلالتها ممتدة عبر الزمن، من خلال المذهب التجريبي الذي تبنّاه هيوم والمذهب الوضعي لدى ميل وأفيناريوس (Avenarius) وماخ، وكذلك نكتشف امتداد هذه المدرسة داخل مذاهب مختلفة، مثل المذهب الإبستيمولوجي الذي دافع عنه هيلمهولتس

(*) العنوان بالفرنسيّة (Les fourches caudinnes de Hume) يذكّر القارئ بالامتحان المهين الذي خضعت له الجيوش الرومانيّة في عام 321 قبل المسيح حين أغلق عليها الخصم في ممرّ عسير العبور وأسر قوّادها وعديدها. [المترجم]

(Duhem) ودوهيم (Poincaré) وبوانكاري وماخ (Riemann) ورايمان (Helmholtz) وبولتسمان وأينشتاين، أو الأنساق المنطقية التي بلورها كلٌّ من ليبنتز وبيانو (Peano) وفريغه وراسل ووايتهيد وفتغنشتاين، فضلًا عن أن هذه المدرسة ممتدة في مذاهب السعادة وعلم الاجتماع الوضعي لدى أبيقور (Épicure) وبنتام وكونت وفويرباخ وماركس وسبنسر (WK, 84)، وهذا معطى مهم في محورنا هذا بلا شكٍّ.

ولا توجد أسرار لا حلّ لها في صلب «الرؤية العلمية للعالم» التي تفصح عن نفسها لزومًا داخل «علم موحّد» *(« Einheitswissenschaft »)*، كما لا توجد أعماق لا يمكن سبر أغوارها. «لا توجد 'أعماق' داخل العلم؛ فحيثما ولّيت وجهك فلن تجد غير السطح: إذ يشكل المعيش كلُّه شبكة معقّدة لا نستطيع الإحاطة بها دائمًا بنظرة واحدة ولا نستطيع أن نكشف فيها في الغالب إلّا عن هذه التفاصيل أو تلك. ويظلّ كلّ شيء في متناول الإنسان؛ والإنسان هو مقياس الأشياء جميعًا» (WK, 87). ويجب إحداث صلة بين هذه السطور، التي تختصر العقيدة التجريبية الأساسية التي يلتقي عليها أعضاء حلقة فيينا، وبين تأكيد ضرورة التحليل المنطقي. وهذا التحليل تحديدًا هو النقطة الفاصلة بين التجريبية المنطقية والتجريبية الوضعية القديمة.

ويمدّنا التحليل المنطقي بأداة فضح المشكلات الميتافيزيقية واللاهوتية بصفتها «مشكلاتٍ زائفة» *(«Scheinprobleme»)*. وقد استعمل رودولف كارناب هذه العبارة منذ عام 1928. إذ يسمح التحليل المنطقي الذي ابتكره فتغنشتاين وراسل، عنده، بإظهار أن الخطاب الدِّيني واللاهوتي لا يثبت حقيقة، بل يكتفي بالإعراب عن حالات نفسية. فهو لا يختلف في العمق عن الشعر ولا عن الأسطورة، لأنه لا يضيف إلى معارفنا شيئًا. و«عندما يدّعي الميتافيزيقي واللاهوتي أنهما يستعملان ملفوظاتهما من أجل إثبات شيء ما أو عرض واقع حال، لا يفهمانِ آنذاك أنفسهما. لكن التحليل المنطقي يُظهِرُ أن هذه الملفوظات لا تعني شيئًا، لأنها ليست سوى تعبير عن الشعور بالحياة. وقد يكون التعبير عن مثل هذا الشعور غاية مهمّة نفرغ لها حياتنا بلا شكٍّ. ويظلّ الفنّ القناة المثلى لتحقيق هذا المسعى، مثل قنوات الشعر الغنائي أو الفنّ. ولكننا إذا ألبسنا التعبير عن الشعور لباسًا لسانيًّا يتخذ صورة نظرية، بدلًا من الاكتفاء بالقنوات السابقة، فإنّ هذا التعديل يتضمّن خطرًا حقيقيًّا: فنحن نقدّم انطباعًا خطأً مفادُهُ وجودُ مضمون نظري، وإن كان الأمر بخلاف ذلك» (WK, 88).

ونجد في هذه الصياغة صدى كارناب الأول، صاحب كتاب البناء المنطقي للعالم *L'Edification logique du monde*، الذي يقودنا إلى البديل: فإما إلى الخطاب الإنشائي وإما التصوّر العلمي للعالم. ويعرب هذا البديل عن نفسه إعرابًا قويًّا بأقصى درجاته في المقالة التي نشرها كارناب بمجلة المعرفة *Erkenntnis* سنة 1932 بعنوان: «تجاوز الميتافيزيقا بفضل تحليل منطقي للغة» «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache». وقد استنفر كارناب جهوده آنذاك في حملة شرسة قادها ضد الأطروحات التي طوّرها هايدغر في درسه الافتتاحي سنة 1929 بعنوان: «ما الميتافيزيقا؟» وقد استهدف كارناب في حملته تلك الجملة المشهورة التي نطق بها هايدغر «العدم يُعدم» (*«Das Nichts nichtet»*)، ولم يَرَ فيها غير تعبير صارخ نموذجي عن قضية خالية من المعنى ولا تستجيب أبدًا للمتطلّبات التي يفرضها التركيب المنطقي. إذ يمثّل خطاب هايدغر حالة فعالية من الخلط بين اللغة الإنشائية في الفنّ والخطاب القضوي propositionnel الخاص بالعلم الذي يرفع دعوى المعرفة. ويستنتج كارناب من ذلك أن «الفنّ هو أسلوب التعبير المناسب عن الشعور بالحياة، أمّا الميتافيزيقا فتُعَدُّ أسلوب التعبير غير المناسب عنها. ولا يوجد مبدئيًّا ما يمنع استعمال أية أداة تعبير في ذاتها ولذاتها. لكن الميتافيزيقا توجد في وضع فريدٍ من نوعه، بناء على الصورة التي تقدّمها عن منجزاتها، وهي صورة تقدِّمُ انطباعًا مفادُهُ أنّها تزعم حمل صفة لا تحملها بالفعل... الميتافيزيقيون عازفون موسيقيون يفتقرون إلى أدنى موهبة موسيقية».

وإذا كان الميتافيزيقي موسيقيًّا فاشلًا، فثمَّةَ قرائن مؤكّدة تثبت أن عالم اللاهوت موسيقي فاشل كذلك، إذ لا يعدو هذا العالم أن يكون ميتافيزيقيًّا متخصصًا، (أو «فيلسوفا لا رويّة له»، كما كان ألان يُفَضِّلُ قوله). ويضع نقد كارناب علامة استفهام عريضة أمام إمكان بلورة مذهب في فلسفة الدِّين، بالرَّغم من أنه يضع نصب عينيه بالأساس الدعاوى المعرفية التي يرفعها اللاهوت. إذ يوضع الفيلسوف أمام البديل الآتي فيما يتعلّق بالدِّين: إما أن يترك الدِّين على حاله، وأن يحوّله في أفضل الأحوال إلى «موسيقى تصويرية» تصاحب شعورًا بالحياة ـ لكننا في هذه الحالة لا نستطيع أن نقول عنه أيّ شيء من الزاوية

الفلسفية؛ وإما أن يدّعي تشييد خطاب عن الله في صورة لاهوت فلسفي، وسيتحوّل آنذاك إلى ميتافيزيقي، أي إلى موسيقي مبالغ في تقدير موهبته.

ويتعذَّر علينا أن نعرضَ هنا المعارك المتعدّدة التي أعقبت إعلان الحرب رسميًّا على كلّ الجبهات. بل يكفينا الاهتمام بالسلاح الفتّاك المستعمل، حينما يتعلّق بفلسفة الدِّين: **المعيار التجريبي في الدلالة**. ونكتشف في الواجهة الخلفية مفهوم تجربة يرجعنا إلى التجارب الحسّية الأساسية التي نستنبت فيها الهيكل المنطقي للعالم، كما يصف كارناب ذلك في كتابه **البناء المنطقي للعالم** *Der logische Aufbau der Welt*. وقد ظهر الكتاب سنة 1928، بعد سنة واحدة من نشر كتاب هايدغر **الكينونة والزمان**. وقد كان فريدريك فايسمان قد أقام مبدأ التحقّق التالي، وهو مبدأ أدّى دورًا حاسمًا في صياغة التصوّرات الوضعية الجديدة وإذاعتها بين الناس: «معنى الملفوظ énoncé هو منهجيَّة التحقّق منه»[19]. وكان هذا يعني عنده أن أية قضية غير منطقية وتحتمل دلالة (أي أن أية قضية تتصل بوقائع) تستطيع في نهاية المطاف أن تخضع للتحقّق المباشر من قبل الحواسّ.

وهذا هو المعيار نفسه الذي يوجّه الطريقة التي يتصوّر كارناب من خلالها القضاء نهائيًّا على المشكلات الزائفة في الميتافيزيقا: إذ «يتمثّل معنى ملفوظ ما في واقع أنه يعبّر عن واقع أشياء (معقول ممكن، دون أن يكون موجودًا بالضرورة)»[20]، كما كتب ذلك في كتابه **القضايا الزائفة**. وقد بات كارناب ملزمًا فيما بعد أن يعترفَ بمظاهر قصور المعيار التجريبي للدلالة وقصور مبدإ التحقّق. وعليه، فقد خضع هذا الأخير لسلسلةٍ من التعديلات، انطلاقًا من المطالبة بتأييد ممكن (*confirmability*) أو بقابلية التأكد (*testability*)، أو في الأقل بقابلية الترجمة «traductibilité»، في انتظار الاقتراح الذي تقدّم به كارل بوبر من أجل تعويض ذلك المبدأ بمعيار الإبطال.

---

(19) Friedrich WEISMANN, *Erkenntnis*, 1 (1930), p.229.

(20) Rudolf CARNAP, *Scheinprobleme in der Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1976, p.47.

التضارب المنطقي للملفوظات الدِّينيَّة - ألفريد آير -.

كان ألفريد آير زعيم الحرب على جبهة نقد الملفوظات الدِّينيَّة. وقد اقتفى آير أثر برايس (H. H. Price) الذي كان قد نشر سنة 1935 (وهي السنة التي نشر فيها كارل بوبر كتابه عن **منطق الكشف العلمي**) مقالة مهمّة عنوانُها الوضعية المنطقية واللاهوت «Logical Positivism and Theology»[21]. ويقدّم آير في كتابه **اللغة، الحقيقة والمنطق** *Language, Truth and Logic* رؤية تركيبية للحُجج التي توجّهها الوضعية الجديدة ضد الخطاب الدِّيني واللاهوتي. والعصب النابض في حِجاجِهِ يفيد استحالة أن تتخطّى القضية اللاهوتية، أيًّا تكُن، «صراط» هيوم، وتخرج سالمة منه بعد ذلك. ويريد آير تطبيق مسح كلّ القضايا الدِّينيَّة واللاهوتية، في الأقل ما دامت ترفع دعاوى معرفية.

وكما كان هيوم قد جرّد حُجَجَ وجود الله من أية قيمة صدق، يجتهد آير في بيان أن المساجلات بين الملحدين والمؤمنين بشأن وجود الله أو عدمه، تستند إلى سوء فهم منطقي. فَـ «الله موجود» قضية متضاربة تضاربًا منطقيًّا. وعليه، لا معنى لطرح السؤال المتعلّق بمعرفة مدى كون القضية صادقة أو كاذبة. يتعلّق الأمر، في أبعد تقدير، بمجرّد فرضية تجريبية تتطلّب منا وضع كلّ احتمالاتها، القوية منها والضعيفة، على محكّ الاختبار. وما دامَ الله مقولة وجود مفارق transcendante بحكم التعريف، فإن قضيَّة: «الله موجود» ليست قضية تجريبية من صنف قضيَّة: «القطة موجودة فوق العتبة». إذ لا تحتمل تلك القضية قيمة معرفية، لأنّها لا تقبل التحقّق، لا بطريقة تحليلية ولا بطريقة تركيبية. ويستنكف آير عن السير في طريق كلٍّ من جيمس وبرغسون، عندما لجآ معًا مباشرة إلى اعتماد التجربة الدِّينيَّة. صحيح أن التجربة الدِّينيَّة قد تدخل في اهتمامات عالم النفس، لكنها لا تستطيع أن تشكّل على كلّ حال مصدرًا للمعرفة يحظى بمشروعية حقيقية (LTL, 114-120).

وكان آير لا يزال يدافع في الطبعة الأولى من الكتاب (1936) عن نسخة

(21) H. H. PRICE, «Logical Positivism and Theology», *Philosophy*, 10 (1935), p.313-331.

قوية «لمعيار التحقّق»، بالرَّغْم من أنه أبدى تحفّظه على الظاهرية phénoménalisme الصارمة. إذ يرى آير أن ملفوظًا ما لا يحتمل دلالة إلّا إذا كنا نعلم. فكيف نستطيع التحقّق منه، أي إذا استطعنا الإدلاء بالملحوظات التي ستوجّهنا إلى قَبوله على أنه ملفوظ صادق أو إلى رفضه على أنه ملفوظ كاذب، وما الشروط التي نفعل في إطارها ذلك؟

وبعد مرور عشر سنوات على ذلك، أضاف آير مقدّمة إلى الطبعة الثانية تتضمّن مراجعة أولى لأفكاره السابقة. ونراهُ يعلن الآن معيار التحقّق على وَفْق الصورة الآتية: لا تحتمل قضية ما دلالة حرفية إلّا إذا كانت تحليلية أو قابلة للتحقّق التجريبي. وعندما تحتمل القضية دلالة حرفية، يعني ذلك أنها تحتمل قيمتي الصدق والكذب. وتصبح الكلمتان المفتاحيّتان، في هذه النسخة الجديدة من المعيار، هما كلمتَي: «التحليلية» و«قابلية التحقّق التجريبي». وتحوّل مطلب التحقّق إلى مطلب **قابلية التحقّق**، بصرف النظر عن إمكان تحقّق فعلي ربّما لا يكون له وجود أبدًا.

يتعلّق الأمر دومًا بنسخة قوية من مطلب التحقّق، بالرَّغْم من هذه التساهلات. فمن جِهة، يُسلّم آير بوجود علاقة تكافؤ كاملة بين **الدلالة والتحقّق**؛ ومن جِهة أُخرى، ترجع الدلالة، في نهاية المطاف، إلى **المعطيات التي تقبل الملاحظة** بالحواسّ وهي المعطيات المدوّنة في «محاضر الملفوظات»، أو ما يدعى محاضر «القضايا البروتوكولية».

عملاق بأقدام من طين: من مبدإ قابلية التحقق إلى مطلب الإبطال.

من أجل وصف الاستراتيجيتين الأساسيتين المعتمدتين لدى فلاسفة الدِّين وعلماء اللاهوت في النقاش الدائر حول التحليل القائم على التحقّق، سأقول عنهما، وأنا استحضر هنا كلام جيمس، إنهما يعبّران عن مزاجين فلسفيين مختلفين. إذ يسعى الفريق الأول، الذي أطلق عليه لقب فريق «مصارعي الثيران» «toreros»، إلى التحكّم في الثور التجريبي بعد التحكّم في قرونه، بعد أن نزلوا هم أنفسهم إلى الحلبة، وبعد أن اجتهدوا في بيان المعنى الحقيقي للملفوظات الدِّينيّة. وبإزاء ذلك، يرى أعضاء الفريق الثاني أن الأمر يتعلّق بحيوان عُشبيّ herbivore ومسالم، وقد يكون خيرًا لنا أن نتركه يموت في سلام. ولأنّ مصارعة

الثيران ليست بلا شكٍّ شغلهم الشاغل، لا يكفّون عن ذكر الدواعي التي صرفتهم عن المشاركة في معركة ما كانَ لها أن تندلع، إذا سلّمنا بأن الخطاب الدِّيني يخضع لمعاييره الذاتية في التحقّق.

بستاني العالم المحتجب - جون ويسدوم -.

يُعَدُّ جون ويسدوم[22] من الكتّاب الأوائل الذين رفعوا الحظر الذي فرضه مبدأ التحقّق على الملفوظات الدِّينيَّة. فهو يُظهِرُ في مقالة ذاع صيتها أن المؤمنين الأصوليين، مهما كانوا ضيقي الأفق، لن يتخيّلوا لحظة واحدة إمكان تكرار «تجربة» مَرَّ بها النبي إيليا على نطاق واسع في حضور أحآب وكلّ شعب بني إسرائيل فوق جبل الكرمل، بغية التثبُّت من الإله الحق: آللَّهُ هُوَ أم بعل (الملوك الأول 18، 20-40)؟ ويستثمر ويسدوم هذا البرهان بالخُلف Preuve par absurd للتذكير بأن وجود الله ليس مسألة خلافية تجريبية نستطيع البتّ فيها بخطّةٍ تجريبية مناسبة. ولا يعقل اتهام المؤمنين عمومًا ودون تمييز، بأنهم خرافيون، مثلما لا يعقل اتهام غير المؤمنين بأنهم صدّوا قلوبهم عن كلّ الكائنات المتعالية. والحدّ الذي يبدو شديد القطع بين القضايا المتصلة بالوقائع ووقائع الحال التي تقبل الملاحظة، وبين القضايا التي تجد مصدرها في كلّ ما نستشعره، هو أقل حسمًا مما نعتقده. ويستنتج ويسدوم من ذلك أن اكتشاف الحقائق الجديدة ليس وقفًا على كريستوفر كولومبس وباستور وحدهما، بل يُشاركهما في ذلك كلٌّ من تولستوي ودوستويوفسكي وفرويد أيضًا.

ويورد ويسدوم في هذا السياق صورة مجازية مشهورة للبستانيّ المحتجب، وهي الصورة التي أدّت دورًا مهمًّا في المناقشة النقدية لقابليَّة التحقّق من الملفوظات الدِّينيَّة. فبالرَّغم من انعدام وجود دليل ملموس يسمح بالبتّ في مسألة مدى كون البستاني قد اعتنى بالجنة، أو مدى كون هذه الجنة قد اعتنت بنفسها،

(22) John WISDOM, «Gods», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 45 (1944-1945), p.185-206; *Id., Philosophy and Psycho-Analysis*, Oxford, Blackwell, 1964, p.149-168.

فإن مسألة معرفة المحِقّ والمبطِل، ليست مسألة عبثية تمامًا، في الأقل ما دامت النتائج المترتّبة على هذه الفرضية أو تلك لا تعني أبدًا الشيء نفسه.

وتُظهِرُ قراءة فاحصة لمقالة ويسدوم أن الصورة المجازية المحتجب أقلّ سطحية مما يتبادر أول وهلة إلى الذهن. إذ تدعونا هذه الصورة أولًا إلى الانتباه إلى المشاعر التي تصحب إيماننا بالله، ولكنها تدعونا كذلك إلى الانتباه إلى القصص التي نحكيها لإظهار هذه المشاعر. ولا يتورّع ويسدوم عن مباركة موقف فرويد الذي يرى أن الرغبات الطفولية تؤدّي دورًا كبيرًا في هذه القصص. لكن ذلك لا ينبغي له أن يمنعنا من الاعتراف بأننا «قد أكلنا من ثمار جنة لا نستطيع إخراجها من ذاكرتنا، بالرَّغْم من أننا لم نطأ أرضها، وجنة لا ننفكّ نبحثُ عنها، وإن كنّا لن نجدها أبداً».

هل تقبل الملفوظات الدِّينيَّة الإبطال؟ - أ. فلُو -.

يدعونا ويسدوم إلى إعادة تحديد مفهوم التجربة على نحو يجعلنا نترك وراء ظهورنا اقتضاءات التجريبية المنطقية كما هي، من خلال الإلماع إلى أن الأعمال الخيالية التي تنحدر من **مَلَكة المخيّلة** *Einbildungskraft*، مثل أعمال بروست (Proust) وماني (Manet) وبروغل (Breughle) وبوتيشيلي (Boticelli) وفيرمير (Vermeer)، تكشف لنا هي أيضًا عن بعض مناحي الواقع. ألم يتسرّع في ذلك؟ يفضل بعض الكتّاب اختيار استراتيجيَّة أكثر تريّثًا ترمي إلى استرجاع بقع الأرض التي غمرها طوفان الوضعية الجديدة. وتتمثل هذه الاستراتيجيَّة في النصوص التي نشرها فلُو (Flew) مع ماكنتاير (MacIntyre) سنة 1955 في كتاب **مقالات جديدة في الثيولوجيا الفلسفية** *New Essays in Philosophical Theology*.

وقد سعى فلُو[23]، في إطار إسهامه الشخصيّ في الحوار، إلى إنقاذ متطلّبات المقاربة التجريبية، من خلال مساندة فكرة أن الملفوظات الدِّينيَّة مطالبة بالنجاح في اجتياز اختبار مبدإ الإبطال، كما حدد بوبر ذلك في كتابه **منطق البحث العلمي**، في

(23) Anthony FLEW, «Theology and Falsification», dans Anthony Flew et Alasdair MACINTYRE (éd.), *New Essays in Philosophical Theology*, Londres, SCM Press, 1972.

حالة تعذّر الوصول إلى التحقّق المباشر من الأمر. ويفرض هذا الاختبار نفسه، ولا سيّما أن الملفوظات الدّينيَّة التي تحدّثنا عن وجود علاقة فعلية بين الله والعالم تزعم في الأقل أنها تحتمل بعدًا معرفيًا. ويستحضر فلُو من هذه الزاوية صورة البستاني المحتجب، من خلال الإشارة إلى أننا نصل إلى نقطة معيّنة لا يتميّز فيها البستاني المحتجب وغير المتحيّز داخل بدن ولا البستاني المتعالي عن الأنظار في شيء من بستاني متخيّل وغير موجود بالفعل. يتبيّن من ذلك أن «فرضية جريئة وباهرة قد تلفظ أنفاسها تدريجيًا بعد إدخال ألف تعديل عليها» (المرجع نفسه، 97).

طبيعيٌّ أن يدافع المؤمن عن نفسه بالهرب إلى الأمام، وهو ما يسمح له بالتهرب من أي اعتراض تجريبي نرفعه ضد إيمانه. لكن هذه الاستراتيجيَّة الدفاعية باهظة الثمن بقدر ما هي خطرة. وستنقلب في النهاية، عاجلًا أو آجلًا، على المؤمن نفسه. وحتى يستطيع الحفاظ على الإيمان بوجود الله، يجعل الله يموت «بألف صفة». وتمدّنا هذه الفكرة المتصلة بإله يموت بألف توصيف وتوصيف داخل مشهد الفلسفة التحليلية بما يعادل حجّة نيتشه على موت الإله، أو تمدّنا بالأحرى بصورتها المعكوسة.

فماذا تعني بالتحديد فكرة كفكرة موت «بألف توصيف»؟ نجد أفضل تجسيد لذلك في مجال التيوديسيا. فمنذ زمن الزلزال الذي ضرب لشبونة[24]، لا يَغْفُلُ المؤمنون أنفسهم عن أن بعض الوقائع تطرح علامة استفهام كبيرة في مسألة تقرير وجود إله قدير أو إله رؤوف بعباده. ويضطر المؤمن الذي يسعى إلى الحفاظ على إيمانه، عند فلُو، إلى إيراد «توصيفات» لفكرة رأفة الله بعباده، من أجل التوفيق بينها وبين تجربة الشرّ الموجودة بالفعل. لكن نتيجة ذلك هي أن مفهوم «الرأفة» الذي نطبقه على الله، يصبح شيئًا فشيئًا مدعاة إلى الاستغراب من الزاوية المنطقية. فنحن نجازف بإزالة الفروق بين «الإله الرؤوف بعباده» والشيطان، عندما نرتكب عنوة مفهوم الرأفة الإلهية للتوفيق عنوة بينه وبين أهوال مشاهد الشرّ في العالم.

---

(24) بشأن آثار هذا الحدث في أزمة التيوديسيا راجع:
Wolfgang BREIDERT (éd.), *Die Erschütterung der vollkommenen Welt. Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel der europäischen Zeitgenossen*, Darmstadt, WGB, 1994.

ويقود ذلك فلُو إلى التوجه المؤمنين بمبدأ الإبطال بصفته تحدّيًا لا محيد عنه: فما الذي يجب أن يحدث أو ماذا كان يجب أن يحدث، حتى يشكّل هذا حجة على إيمانهم بالحب الإلهي أو بوجود الله؟ «ضد ماذا تضمننا هذه الضمانة الظاهرة فعليًّا؟ وما الفرق الدقيق في الواقع بين الإغراء الذي نتعرّض له (بباطلٍ) حينما نقول إن الله لا يحبنا أو غير موجود، وبين أن نملك منطقيًّا حقَّ إثبات ذلك؟ (المرجع نفسه، 99).

تقفز الإجابة فورًا إلى الأذهان عند فلُو: لا يتزحزح الإيمان الدِّيني، أي إنه لا يقبل التفنيد من حيث المبدأ، بمعنى أنه لا يحتمل بعدًا معرفيًّا. إذ تشبه استراتيجيات المناعة التي يبتدعها المؤمنون ردود فعل بعض المصابين بالخوف المَرَضي الذين يحكمون على أنفسهم بسجن أنفسهم في أماكن مغلقة، مخافة التعرّض لعدوى الميكروبات.

إنجاز الحقيقة: المعنى التداولي في الملفوظات الدّينيَّة - رونالد هيببارن -.

يُشارك رونالد هيبارن (Hepburn)[25] ممثّلي التجريبية المنطقية في تشكيكهم الجذري في كلّ أشكال التأمل العقلاني، ويشاركهم كذلك في احترام مفهوم التجربة كما نَظَّرَ له هيوم. وهذا هو ما يقوده إلى إعلان أنّه ليس في وسع عالم لاهوت تجنّب المرور عبر صراط التحليل القائم على التحقّق. وتظلّ العلامة المميّزة للغة الدِّينيَّة عندَهُ هي الاستعمال المنهجي للمفارقات. وإذا ما تمسكنا بِعَدِّها، بقدر غير قليل من التعسّف، لغة معرفية على شاكلة القضايا النظرية في العلم، فستصبح تلك اللغة طافحة بالتناقضات المنطقية.

والطريقة الوحيدة لحلّ المعضلة، مع تجنّب القفز غير العقلاني داخل «الإيمان»، هي إعادة تعريف منزلة الملفوظات الدِّينيَّة. ونحن ندخل في صلب الملفوظات التي تدعى «دينية» كلّ الملفوظات التي تستجيب لثلاثة شروط أساسية، هي: حثّنا على تبنّي بعض المواقف الأخلاقية؛ وإمدادنا بحكاية (قد

(25) Ronald W. HEPBURN, *Christianity and Paradox. Critical Studies in 20th Century Theology*, Londres, Watts, 1958.

تكون «أسطورة») تُسَوِّغُ هذا الموقف؛ واستهداف المجموع الكلّي للحياة. وتخلع هذه المعايير راهنية جديدة على فكرة جيمس الذي يرى أن الدِّين يجب أن يُسهِمَ في إغناء حياتنا. ويتعرّض هذا التصور الذي يتميّز بالتركيز على الدلالة التداولية للغة الدِّينيَّة، للانتقادات أنفسها التي قد نوجّهها إلى ذرائعيَّة جيمس.

المعنى الأخلاقي في الملفوظات الدِّينيَّة - ريتشارد برايتوايت -.

انتهجَ ريتشارد برايتوايت[26] (R. B. Braithwaite) طريقًا موازية عندما نظر إلى المشكلة من زاوية المخلّفات الأخلاقية للملفوظات الدِّينيَّة. وقد رأى كذلك أنّ الملفوظات الدِّينيَّة لا تحتملُ بعدًا معرفيًّا بمعناهُ الدقيق، وبهذا المعنى، لا تترك الفرصة أمام تأييد ولا أمام تفنيد بالاعتماد على الوقائع التجريبية. لكن ذلك لا يعني أبدًا أنها خلو من أية دلالة. وتشاركُ الملفوظات الدِّينيَّة الملفوظات الأخلاقية في مقاومة المناهج المعيارية المعتمدة في التحقّق، وهي المناهج التي تعدّ محدّدًا لقيمة صدق قضية ما. ومن جِهة أُخرى، يُظهِرُ تحليل استعمالها الفعلي أنها مُلازِمَةٌ بالضرورة لمبادئ أخلاقية. فهي على نحوٍ ما ملفوظات أخلاقية «متخصّصة»، وهذا مقترح كان سيحظى برضا كانط، وربما كذلك برضا ليڤيناس.

ويرفض برايتوايت مباركة نظرية عاطفية كلّيًّا تتخذها فلسفة الأخلاق ويدافع عن نظرية **تحريضية** *Conative*. فكلّ ملفوظ أخلاقي تعبير عن **قصد** إنجاز الفعل الأخلاقي المقابل. وتملك الملفوظات الدِّينيَّة هي أيضاً، بنية **تحريضية**. وماهية كلّ اقتناع ديني هي قصد تحقيق مشروع حياة، مثل مشروع الحياة القائمة على «المحبة» «agapéique»، وهو المشروع الذي ينادي به القدّيس بولس في نشيد المحبة في الرسالة الأولى إلى مؤمني كورنثوس. ومشروع الحياة هذا هو الذي يبتّ في دلالة الملفوظات التي تتصل به.

ولا شيء يشهد على مدى الترابط الوثيق بين الأخلاق والمواقف الدِّينيَّة شهادةً أفضل من الأبيات الشعرية من قصيدة الألوهية *The Divinity* للشاعر ماثيو

---

(26) Richard B. BRAITHWAITE, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955.

(Matthew) التي يوردها برايتوايت وهو يوافقه عليها:

الحكمة الإلهية والفضل الإلهي ! صحيح و لكنّ المعتوهين
يسيئون تعريفهما إلى حدّ الله أن لا يعرف ذاته فيهما.
الحكمة والفضل، هما الله!
ولكن أين نحن من تلك المدارس التي أشاعت الحديث
عن هذه الأشياء الأساسية؟(27)

والفرق الوحيد الذي يميّز الملفوظات الدِّينيَّة من الملفوظات الأخلاقية، بمعناها الدقيق، هو أنها مرتبطة بوجود «أسطورة»، أي بوجود حكايات علينا ألّا نساويها بملفوظات تحمل قيمة معرفية. ولا ينفصل مشروع الحياة القائم على الدِّين عن الحكاية: فَـ «إثبات قضية دينية هو إثبات قصد [. . .]، وهو قصد يتمثّل في إرادة الاحتكام إلى قاعدة سلوكية محدّدة يمكن إدراجها في ضمن مبدإ يبلغ درجة عموم كافية لتحويلها إلى قاعدة أخلاقية، وكذلك إلى قاعدة سلوكية مترابطة مع الحَكْي السرّي أو الصريح، لكن دون أن تكون مترابطة مع إثبات صحة بعض الحكايات».

وبالرَّغم من كلّ الحيطة والحذر، ظلّ ردّ الاعتبار هذا إلى معنى الملفوظات الدِّينيَّة اختزاليًّا. وهو يرجعنا بطريقة معيّنة إلى منطلق فلسفة الدِّين لدى شلايرماخر: هل يكفي القول إن الملفوظات الدِّينيَّة مجرّد قضايا أخلاقية «متخصّصة» من خلال الحكايات، إذا شئنا إنصاف خصوصية الظاهرة الدِّينيَّة؟

التفكير في العالم بطريقة أخرى: النظرة الدِّينيَّة الملقاة على العالم - هير -.

استثمر هير (R. M. Hare)، من منظور مشابه لمنظور شلايرماخر، المفردة المستحدثة *blik*، من أجل الإلماع إلى أن الدِّين يقوم على طريقة خاصة في

(27) «الحكمة والرأفة الإلٰهيتان! ـ صحيح ولكن المعتوهين يعيدون تعريفهما بحيث إنّ الله لم يعد يجد نفسه فيهما ـ. الحكمة والرأفة، هما الله! لكن أين نحن من تلك المدارس التي سمعنا فيها إشاعة الحديث عن مثل هذه الأشياء الأساسية؟».

التفكير في العالم، وهو ما يبدو له مُوافقًا عُمومًا للأُطروحة الموروثة عن هيوم. والبقعة السوداء في صورة البستاني المحتجب هي أن المستكشِفيْنِ لا يهتمّانِ على وجه الحقيقة بالجنة التي يكتشفانها. ولذلك يستثمر هار صورة مجازية أخرى أكثر قوة: صورة هذيان جنون العظمة. فلم يكن اختيار المثال الذي يجسّد الصعوبات التي نحس بها عندما نودّ إقناع مريض بجنون العظمة بأن هذيان المؤامرة التي تلاحقه يفتقر إلى أيّ أساس من الصحة، وليد المصادفة. وهو يبيّن لنا عدم وجوب البحث عن الفرق الحقيقي في مستوى القضايا التي يَعُدُّها بعضُهُم صحيحة، في حين يعدُّها الآخرون خطأً، بل يجب البحث عنه في المصبّ، أي في النظرة التي نلقيها على العالم.

لقد أخطأ أعضاء حلقة فيينا الهدف عندما افترضوا أن المؤمنين يشتركون في نظرة غير علمية للعالم أو سابقة للعلم عنه. وعندما أخفقوا في التوصّل إلى معنى كلمة «الإيمان» بالمعنى الدِّيني للكلمة، أخطؤوا كذلك في فهم «غياب الإيمان» «incroyance». إذ لا يعني «فقدان الإيمان» «perdre la foi» مجرَّدَ التخلي عن بعض القضايا النظرية التي سنرى بعد الآن أنها لا تقبل التحقّق، بِما يفيد أنها خالية من أي معنى. ويحرص هير على استئناف المناقشة المتعلّقة بالتحقّق من الملفوظات الدِّينيَّة أو تفنيدها داخل الحقل الذي يميز فلسفة الدِّين صراحةً. ولا سبيل لنا إلى معرفة ما تعنيه عبارة «الإيمان» و«عدم الإيمان» بدقّةٍ، ما لم نكن قد أحسسنا من قبل بمعاناة النفس التي يشفي الدِّين غليلها.

دعوات من أجل إعادة صياغة معيار التحقّق.

القاسم المشترك بين المواقف التي نظرنا فيها حتّى الآن هو أن كلّ هؤلاء الكتّاب يقبلون المعيار التجريبي في الدلالة ومطلب التحقّق الذي يَنجُمُ عنه. وهو ما يفرض عليهم النزول إلى الحلبة التجريبية بغية الدفاع فيها عن قضية الملفوظات الدِّينيَّة، إن شئنا استثمار الصورة المستعملة آنفًا.

والاستراتيجيَّة الأخرى هي التي يلجأ إليها «المنسحبون من الحلبة» الذين يعتقدون أننا لا نستطيع البتّ من هذا الموقع في معنى الملفوظات الدِّينيَّة أو في

غياب أيّ معنى لها. والرهان الأساسي الذي يلجؤون إليه هو أن المؤمن هو وَحدَهُ المؤهل لإظهار الشروط التي يمكن إبطال ملفوظاته في ضوئها، أو لبيان الملفوظات التي تُعَدُّ غير منسجمة مع غيرها من الزاوية المنطقية، كما يوضح هودسون ذلك. لذلك، هل يُعَدُّ ملفوظُ «الله يحبني» غير منسجم منطقيًا مع ملفوظِ «تخلّى الله عني»[28]، ممّا لا يحول دون أن يصبح سؤالُ «يا إلهي، لماذا تخليت عني؟» سؤالًا دينيًا، بل العكس هو الصحيح!

ويسلّم الموقف الأكثر جذرية بأنّ الدِّين لا يحتمل مضمونًا معرفيًا. فهو ليس خطابًا نظريًا عن وقائع حال تتمتّع بوجود مفارق، بقدر ما هو تعبير عن موقف وجودي. ويُطابِقُ هذا على نحوٍ ما خاتمة كتاب **الرسالة** لفتغنشتاين. والثمن الذي يجب دفعه من أجل حلٍّ جذري يبلغ هذه الدرجة مرتفعٌ: فلا يحتمل الدِّين معنى إلّا إذا صرفنا النظر عن محاولة استخلاص أية معرفة منه. وعلينا في هذه الحالة أن نتخيّل ديانة لا تتضمّن مضامين عقدية ولا عقيدة ولا علم لاهوت. ولا يعني ذلك بالضرورة أنها محكومة بالتزام صمت مطبق. فعندما يتحرّر الدِّين من وجوب منافسة المصادر الأخرى للمعرفة، يحق له أن يصبح ثرثارًا كما يحلو له، بشرط بشرط الانضواء الصارم في لغة التعبير والتمجيد والتبشير بالرسالة والدعوة والإرشاد والشريعة، وما إلى ذلك.

والسؤال الوحيد الوجيه الذي يحق للفلسفة أن توجّهه إلى هذه اللغات هو المتعلّق بقيمة المواقف المتضمّنة فيها، من خلال التساؤل الآتي: أيجب «رفع القبعة لها»، كما سيفعل فتغنشتاين، ومعاملتها بما يليق من التعظيم، أم لا تعدو تلك اللغات أن تكون انتفاخًا استعراضيًّا تعرّضت له النفس المضطهدة بدرجات متفاوتة؟ ومهما يكن الجواب الذي نقدّمه، فلا يمكن البتّ في الجواب انطلاقًا مما هو متحقّق في الواقع أو غير متحقّق.

(28) Donald HUDSON, *Wittgenstein and Religious Belief*, p.146.

،ترك الزمن للزمن، قابلية التحقّق من الملفوظات اللاهوتية بناء على (المقتضى الإسخاتولوجيّ) - هيك -.

يستحق جون هيك (John Hick)[29] الحصول على ميزة خاصة داخل فئة «المنسحبين من الحلبة»، وذلك بحكم وجود سبب مزدوج.

1. أولًا بالرجوع إلى الطريقة التي يجتهد من خلالها في تدقيق وظيفة مبدإ التحقّق. يتعلّق الأمر، عندَ هيك، بطريقة تسمح بتقرير حقيقة ما بعد تجاوز المسوّغات التي تستدعي وجود تشكيك عقلاني ذي صلة بالقضايا التي تعود إلى الوقائع. وإذا كان التحقق لا يرتد إلى برهان منطقي، فالعلاقة المعاكسة صحيحة كذلك: فلا يعني تجاوز المسوّغات التي تُسَوِّغ وجود تشكيك عقلاني في بعض الوقائع بحدّ ذاته استحالة الوقوع في خطإ أو استحالة الوقوع ضحية وهم من الناحية المنطقية. ويرى هيك أنّ الأفضل لنا أن نسترشد بفعل «التحقّق» بمختلف معانيه التي لا تَؤُول كلّيًا إلى مسألة انسجام منطقي، بدلًا من الحديث عن مبدإ التحقّق. إذ نجد في حالات كثيرة أن مطلب التحقق يستدعي التجربة البينية intersubjective.

ومن الإشارات الثمينة على نحوٍ خاصٍّ لدى هيك الإشارة إلى نقل خاصّية الاشتراك plurivocité التي تطبع لفظ «المعرفة» إلى داخل مفهوم التحقّق. فليست «المعرفة» بالضرورة ثمرة فحص تجريبي أجريناها داخل المختبرات وتحقّقنا من صحتها مرات متعدّدة. بل «المعرفة» التي تُلمِعُ إليها صيغة إشيلوس (Eshyle) «التعلّم من المعاناة» «*mathei pathos*»[30] مصدرها اختبار داخلي يحدث انقلابًا لا رجعة فيه في فهمنا لذواتنا ولحياتنا. ويوجّه هيك انتباهنا كذلك إلى انعدام وجود تناظر كامل بين مطلب التحقّق واختبار الإبطال.

(29) John HICK, *Faith and Knowledge*, New York, 1957; Id., *Philosophy of Religion*, New Jersey, Prentice Hall, 2e éd. 1967; Id., *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven, Yale University Press, 1989.

(30) ESCHYLE, *Agamemnon*. In: Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, GS 1, p.362.

2. وتوصينا كلّ هذه الاعتبارات باستعمال معيار التحقّق بطريقة مرنة جدًّا. وهذا هو ما يشير إليه هيك من خلال إدراج مفهوم «التحقّق بناءً على المقتضى الإسخاتولوجيّ (الأخرويّ)» «vérification eschatologique». وبالرَّغم من أننا نوافق المناصرين لمبدإ التحقّق في تعذّر التحقّق من الآية الآتية، **ما دمنا على قيد الحياة** *in statu viatoris*: «نعم، فإني على يقين بأنه لا الموت ولا الحياة ولا الملائكة ولا الرياسات ولا الأمور الحاضرة ولا الآتية، ولا القوات، ولا الأعالي ولا الأعماق، ولا خليقة أخرى، تقدر أن تفصلنا عن محبة الله التي لنا في المسيح يسوع ربنا» (الرسالة إلى مؤمني روما 8، 38-39)، سيكون تعجُّلًا حُكمُنا على هذه الآية بأنّها مجرّد صرخة قلب لا سبيل إلى التحقّق منها، وأنها مجرّدة من أية دلالة موضوعية.

ويبقى بالفعل إمكان التحقّق من الملفوظات الدِّينيَّة بناء على المقتضى الأخرويّ (الإسخاتولوجيّ)، ولا تنفصل تلك الملفوظات عن الإيمان بملكوت الله الآتي. «ما نراهُ اليومَ هو صورةٌ باهتةٌ في مرآةٍ، وأمّا في ذلك اليومِ فسنرى وجهًا لوجهٍ. واليومَ أعرفُ بعض المعرفةِ، وأمّا في ذلك اليومِ فستكونُ معرفتي كاملةً كمعرفةِ اللهِ لي». (الرسالة الأولى إلى مؤمني كورنثوس 13، 12) لا شكَّ في أنّ لا شيء يجبرنا على مباركة شهادة بولس هذه التي لن تؤيدها أية ملاحظة تجريبية. لكن هذه ليست هي المسألة. بل لا بُدَّ قبل الخوض في قابليَّة التحقّق من الملفوظات الدِّينيَّة من أن نعرف: أنملك الحق، أم لا نملكه، في اقتراح الجملة الشارحة الآتية لقابلية التحقّق: «لا يمكن التحقّق اليوم من إيماننا ولا من آمالنا ولا من محبتنا، لكننا سنتحقّق تمامًا من كلّ هذا يوم الحساب».

ويعترض بعض النقّاد على هيك بالقول إن أمره لا يعدو أن يكون هربًا إلى الأمام عندما يتحدّث عن التحقّق بناء على المقتضى الإسخاتولوجيّ: لا تحتمل فكرة «الرؤية السعيدة vision béatefique» معنى إلّا في ذهن من يؤمن بها. ويرى هيك أنّه لا يمكن الموافقة على هذا الاعتراض إلّا إذا رفضنا التسليم بأن كلّ تحقّق مشروط بشروط ضمنية أو صريحة، أو التسليم بوجود آليات تحقّق متباينة تباينًا كتباين حقول التجربة.

«أن تكون أنت بالذات هنالك»: شروط التحقق الشخصي - برايس وبينيلهوم -.

عندما نُقدم على خطوةٍ إضافية، لن نقصرَ عنايتنا على تنوّع حقول التجربة، بل سنهتم كذلك بموقع الذات التي تمارسُ التجربة. وهي الطريق التي سعى برايس[31] وبينيلهوم[32] إلى استكشاف معالمها. ونستطيع إعادة استثمار العبارة الهيغلية «أن تكون أنت بالذات هنالك»، وهي عبارة وردت من قبل، في فهم الطريقة التي يُشَدِّدُ بها برايس وبينيلهوم على أهمية المظاهر الذاتية في آليات التحقّق الدِّيني.

ويرى برايس أن معنى الملفوظات الدِّينيَّة لا يحتكم إلى إمكان أن تكون صادقة أو كاذبة، بل إلى واقع أنها تقدّم «وصايا» ذات طبيعة ميتافيزيقية وأخلاقية وتستحق منا أن نضعها على محكّ الاختبار. وتوصي الوصية الميتافيزيقية الرئيسة بالتفكير في العالم بصفته من إبداع إله يملك كلّ شيءٍ، ويعلم ما يفعله ويحبه. صحيح أن العالَم يظلّ نفسه لمن يتبنّى هذه الفرضية، وكذلك لمن لا يُشاركُهُ فيها. لكن المؤمن يكسب شيئًا جديدًا بفضل هذه الفرضية: إذ تصبح الوقائع معقولة فكريًا ومقبولة عاطفيًا.

ونجد أنفسنا هنا أمام ترجمة ملطّفة لرهان باسكال. وتشتدّ قوّة القرابة بينهما عندما نفحص الوصية الثانية: فمسألة الإيمان بالبعث أو عدم الإيمان به تترك بالضرورة بصماتها على الطريقة التي نقود بها حياتنا. لكن البيّنة تظلّ على المدّعى عليه في الحالتين معًا، أي إنها تظلّ على الذات المتديّنة نفسها.

أمّا بينيلهوم، فيرى أنّ علينا المبادرة إلى طرح مشكلة التحقّق داخل السياق الأوسع المتصل بنظرية التواصل. إذ يغيّر التحقّق وجهه بحسب الحالات، إن كنا ننظر إليه من منظور المرسِل الذي يصدر تقريرًا ما، أو من منظور المُلزَم إجراءَ

(31) H. H. PRICE, *Belief*, Londres, Allen & Unwin, 1969.

(32) T. PENELHUM, *Religion and Rationality*, New York, Random House, 1971.

صيرورة التحقّق، أو من منظور المرسل إليه الذي له عِلمٌ بالنتائج المتوصّل إليها (المرجع نفسه، 71). فأهمّيّة مثل هذا التراتب تقفز إلى الأذهان. ويطرح سؤال مختلف كلّيًا عن خروج التراتب تمامًا من الإطار الضيق «لمبدإ التحقّق»، على النحو الدقيق لدى أقطاب التجريبية المنطقية.

أسئلة

يُعَدُّ النقد الذي وجهته الوضعية الجديدة إلى الدِّين بمنزلة إنذار، بالرَّغْم من تعميماته، وكذلك يرفع النقد تحدّيًا فكريًا جديدًا أمام فيلسوف الدِّين: وهو إظهار صنف التحليل الذي تخضع له اللغة الدِّينيَّة ويسمح بعبور «صراط هيوم»، بعد الذي اضطلعت به الوضعية المنطقية من تصحيحٍ ومُراجعةٍ له. وهو دعوة إلى فحص الاستراتيجيات المنطقية لِلُغةِ الدِّينيَّة من قربٍ، من أجل معرفة السبب الذي يجعلها تقاوم المعيار التجريبي للدلالة.

ويوجد فرقٌ كبيرٌ بين موقف فتغنشتاين الشاب وموقف أنصار التجريبية المنطقية، وهم الذين يستلهمون منه معياره في التحقّق، خلافًا لِما يتبادر عادة إلى الذهن. إذ كان فتغنشتاين يستعمل صياغات كثيرة، في أثناء مناقشاته مع أعضاء حلقة فيينا، كعبارة «معنى ملفوظ ما هو أسلوب التحقّق منه» (S 3, 47)؛ وقد خلقت هذه الصياغات انطباعًا مفادُهُ يفيض في القول في الاتجاه نفسه. والعبارة المقابلة في كتاب **الرسالة** هي «فهم قضية ما هو هو معرفة ما هو واقع حينما تكون القضية صادقة» (T, 4.024).

والواقع أنّ فتغنشتاين يظلّ كانطيًا، إذ إنّه يطرح «مشكلة الحدّ، من زاوية التحيز المكاني»، أي من زاوية تحديد المقول الممكن والمقول غير الممكن. وقد حوّل الوضعيون الجدد هذا البرنامج إلى «مهمة إقصاء جداليّة»[33]. فحيثُما نصادف الإقصاء، فإنّ الأمر يتعلّق عندهم بالتطهّر من وصمة العار: أي التطهر من الميتافيزيقا ومن علم اللاهوت أخيها السيامي. ونستطيع القول، بالرجوع إلى عبارة بيتشر (Pitcher)، إن روّاد الوضعية المنطقية قد سَطَوا على كتاب **الرسالة** لفتغنشتاين،

---

(33) Jacques BOUVERESSE, *Wittgenstein: la rime et la raison*, p.22.

كما لو كان كتاباً مقدّساً، وبذلك كرّسوا حربًا مقدّسة ضد أنصار الميتافيزيقا والأخلاق، ابتغاء مرضاة الآلهة الجدد: آلهة العلوم الطبيعية والمنطق والرياضيات[34].

وتشير ملاحظة دوَّنها كارناب في **سيرة فكرية** *Autobiographie intellectuelle* إلى أنه لم يخطئ في اختلاف تصوُّر فتغنشتاين عن تصوّر الوضعية الجديدة للدين، بالرَّغْم من أنه كان يرى هو أيضًا أن المذاهب الدِّينيَّة مجرّدة من أيّ مضمون نظري. لكن ذلك لم يكن يعني بلا شكٍّ، عندَهُ، وجوبَ عَدّ الدِّين مرضًا أصاب الإنسانية في مرحلة الطفولة.

وقد اتخذ مبدأ التحقّق لدى كارناب صورة **شروط الصدق** لدى فتغنشتاين، في حين اتخذ صورة **شروط التحقّق** لدى شليك. ويوضح هودسون الفرق بالرجوع إلى تمييز آخر مستمد من فتغنشتاين: **المعيار** *critère* ليس **عَرَضًا** *symptôme*، والعكس صحيحٌ. والعَرَض الذي يسمح بالكشف عن الزكام لا يُطابقُ مع المعيار الذي يسمح بتحديد حالة الزكام.

ونتيجة إغفال هذا الفرق هي الخلط الكامل بين الدلالة والتحقّق. ويقودنا هذا على نحوٍ حتمي تقريبًا إلى الطريق الصاعد في اتجاه الظاهرية التي تختزل الدلالة في الظواهر التي تقبل الملاحظة من طريق الحواسّ. فليس معنى مفردة «غضب» عندئذٍ سوى مجموع الأعراض التي تقبل الملاحظة مباشرة لدى الشخص الغاضب: الحركات الجسدية والصراخ واحمرار الوجه، وما إلى ذلك. ويمكننا الاعتراض على ذلك بتصريح فتغنشتاين في كتاب **ملاحظات فلسفية** *Remarques philosophiques*: أن تعتقد أن شخصًا ما حزين، معناه أن تفكّر في سلوكه من خلال «توسّط» الحزن أو من «زاويته» أو «من وجهة نظر الحزن». وسيتحدّث هايدغر وغيره من الظاهراتيين، مثل بينسفانغر (Binswanger) وبولنو ف (Bollnow)، في هذا الصدد عن قدرة «كاشفة» عن «الحال» « *Stimmung* ». وبالرَّغْم من أن فتغنشتاين يأخذ على هايدغر انتهاك حدود المقول الممكن، من

(34) G. PITCHER, *The Philosophy of Wittgenstein*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1964, p.197.

خلال مواجهة تحليل ظاهراتي للاكتئاب angoisse، نراهُ يوافقه في حقه في الاهتمام بهذا الصنف من الظواهر (S 3, 68-69). وعندما يتبنّى فتغنشتاين في السياق نفسه أطروحات كتاب كيركيغارد بقايا فلسفية *Miettes philosophiques*، نستفيد من ذلك أن الملحوظة نفسها قد تنطبق على المشاعر الدِّينيَّة.

وليست المعايير التجريبية مؤهلة للبتّ في اختيار المقاربة التي نفضّلها على الأخرى، حين يتعلّق الأمر بالمقاربة السلوكية béhavoriste وبالمقاربة الذهنية mentaliste «لحالات النفس»، بصرف النظر عن موقفنا من الفرق بينهما. ويرى مور Moore أن فتغنشتاين قد ابتعد شيئًا فشيئًا عن الترجمة القوية لمبدإ التحقّق، من خلال التركيز على ثلاث نقاط أساسية: 1. لا تختزل دلالة القضية في نمط التحقّق منها؛ و2. تعني مفردة «التحقّق» أشياء كثيرة؛ و3. في بعض الحالات، تصبح مسألة «كيف نستطيع التحقّق من هذا؟» خالية من أيّ معنى.

ويكفي التأمل هنيهة في هذه الأطروحات حتى يتبيّن لنا أن معيار التحقّق، الذي نفترض أنه يمدّنا بأداة لا تخطئ للبتّ فيما يحتمل معنى وفيما لا يحتمله، «ورطة حقيقية تورّطنا بصعوباتٍ فلسفية لا مخرج منها»[35]. ونريد التركيز على ثلاث صعوبات كبيرة، سيرًا على درب هودسون:

1. تتعلّق الصعوبة الأولى بالمنزلة المنطقية للمعيار. فهل يتعلّق الأمر بقضية تجريبية ومتصلة بنمط استعمال مفردة «دلالة»؟ تصبح في هذه الحالة خطأً دون أدنى شكّ! وهل يتعلّق الأمر بتعريف، كما يظن (Ayer) آير؟ قد يتعلّق الأمر آنذاك بوصف ماهيَّة الدلالة، أو بمجرّد تعليمات عملية منهجيَّة توجهنا إلى كيفية القيام بتحديد دلالة ملفوظ ما.

2. وتاريخ الوضعية المنطقية مشابه في جزء كبير منه لأسطورة سيزيف. إذ يبدو الأمر كما لو أن نسخة جديدة تتداعى أمام الاعتراضات التي كانت تثيرها. وقد تركت النسخ المتشدِّدة (المطالبة بالتحقّق الكامل؛ وربط الصلة بالظاهرية) شيئًا فشيئًا مكانها لنسخ أقلّ تشدُّدًا (التحقّق الجزئي؛ وانتقال مبدإ التحقّق إلى مجرّد معيار؛ والتفريق بين قابلية التحقّق المباشرة وقابلية التحقّق غير المباشرة)،

---

(35) W. D. HUDSON, *Wittgenstein and Religious Belief*, p.127.

انتظارًا لمجيء كارل بوبر ليطلق رصاصة الرحمة النهائية على مبدأ التحقّق، ويعوّضه بمبدإ الإبطال.

3. وتتعلّق الصعوبة الثالثة بدلالة قضية الواقع العارض proposition factuelle نفسها: فهل ينصفها معيار التحقّق على وجه الحقيقة؟ فالاستهانة فاضحة في حالة الظاهراتية. وحتى عندما نعزف عن هذا التأويل، قد نتساءل: ما الذي تستهدفه المطالبة بالتحقّق التجريبي، بكلّ دقة. وتحذّرنا الإبستيمولوجيا المعاصرة اليوم من مغبة أن نكونَ ضحية وضع خط فاصل بين ما يدعوه آير «النظام الابتدائي» (قضية واقع خالصة) والنظام الثانوي (الإطار النظري أو الخطاطة المفهومية أو الاقتضاء). فإذا أخذت أيّ ملفوظ علمي محسوس، فستجد أنه مشبع سلفًا بعناصر نظرية. وقد كان آير نفسه مجبرًا على الاعتراف بأن ما نَعُدُّهُ «واقعة» مشروط في جزء كبيرٍ منه بوجود خطاطة مفهومية.

4. إن النواة التي هي أكثر النويات تشدُّدًا في كلّ هذه المساجلات هي مسألة قابلية إبطال الملفوظات الدِّينيَّة، على وَفْق صياغة فلُو. لكن، ألا تصدق التجربة غير المألوفة *experimentum crucis*، التي يدعو المؤمنين إليها، على غير المؤمنين كذلك؟ وإذا كان موت الله قد نَجَمَ عن نعته «بألف صفة وصفة»، أفلا نستطيع بإزاء ذلك أن نسائل غير المؤمنين عن الشروط التي تسمح لادّعاء عدم وجود الله باجتياز اختبار مبدإ الإبطال بكلّ نجاح. وعندما نطرح هذا السؤال، لا يعني ذلك أننا نحاربهم بسلاحهم، بل نكتفي بالتنبيه على واقع غريب، هو أن عبء البينة يقع حصرًا في غالب الأوقات على المؤمن في صلب المساجلات الفكرية المعاصرة. والمفارقة هي أن نيتشه غير المؤمن هو الذي يَحثُّنا على التساؤل عن الاقتضاءات الضمنية في هذا الاقتناع.

ويحتفظ سؤال فلُو بكلّ قوة التحدّي التي يختزنها، وإن باركنا القول إن الملفوظات الدِّينيَّة تحتكم إلى الشرط **الكافي** في الإبطال، لا إلى الشرط **الضروري** (المرجع نفسه، 145). إذ يستطيع المؤمن دائمًا أن يفضي إلى موت الله تحت وطأة ألف صفة. وهو وحده مسؤول عن كيفية قَبول التحدّي، مع العلم أن استراتيجيَّة التمنيع immunisation الكاملة قد تنقلب عليه. وهنا بالتحديد يتدخل فكر رامسي (Ramsey) بشأن خاصية **اللياقة التجريبية** *empirical fitness* التي تتمتع بها الملفوظات الدِّينيَّة.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- AYER, Alfred, *Language, Truth and Logic*, Londres, Gollancz, 1936, trad. J. Ohana: *Langage, vérité et logique*, Paris, Flammarion, 1956 (abrégé: LTL); *The Problem of Knowledge*, Londres, Macmillan, 1956; Id. (éd.), *Logical Positivism*, Glencoe, 1959.
- BRAITHWAITE, R. B., *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge, 1955.
- CARNAP, Rudolf, *Der logische Aufbau der Welt* (1928), Hambourg, Meiner, 2. éd. 1961.

  —. *Scheinprobleme in der Philosophie* (1929), avec une introduction de G. Patzig, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1966.

  —. « Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache », *Erkenntnis*, 2 (1931-1932), p.219-241.
- FLEW, Anthony et MACINTYRE, Alasdair (éd.), *New Essays in Theology*, Londres, SCM Press, 1971.
- HARE, Richard W., «Theology and Falsification», dans FLEW, Anthony et MACINTYRE, Alasdair (éd.), *New Essays in Theology*, p.99-103.
- HEPBURN, Ronald W., *Christianity and Paradox*, Londres, Watts, 1958.
- HICK, John, *Faith and Knowledge*, Ithaca, N. J., Cornell University Press, 1957.

  —. *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven, Yale Universuty Press, 1989.
- NEURATH, Otto et al., «Wissenschaftliche Weltauffassung- Der Wiener kreis», dans Otto NEURATH, *Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus, und logischer Empirismus*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1979, p.81-101 (abrégé: WK).
- WISDOM, John, *Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford, Blackwell, 1953.

لائحة المراجع.

- EVANS, J. L., «On Meaning and Verification», *Mind*, LXII (1953).
- FERRÉ, Frederick, *Language, Logic and God*, New York, Harper and Row, 1961; trad. CL. Besseyrias: *Le langage religieux a-t-il un sens?*, Paris, Ed. du Cerf, 1970.

  —. *Basic Modern Philosophy of Religion*, New York, 1967.
- FLEW Anthony G. N. (éd.), Logic and Language, Oxford, Basic Blackwell, 1955.
- HEMPEL, Carl G., «Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning», *Revue Internationale de Philosophie*, 1950, p.41-63.
- HUDSIN, Donald W., *A Philosophical Approach to Religious Belief*, Londres, Macmillan, 1970.

  —. *Wittgenstein and Religious Belief*, Londres, Macmillan, 1975, chap. IV: «Verificationism», p.113-150.
- JACOP, Pierre, *L'Empirisme logique. Ses antécédents, ses critiques*, Paris, Ed. de Minuit, 1980.
- JACOP, Pierre (éd.), *De Vienne à Cambridge. L'Héritage du positivismelogique de 1950 à nos jours*, Paris, Gallimard, 2. éd. 1996.
- KRAFT, Viktor, *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neupositivismus*. Vienne, Springer, 2. éd. 1968.
- MITCHELL, Basil (éd.), *Faith and Logic*, Londres, G. Allen and Unwin, 1957.

- PAP, Arthur, *Elements of Analytic Philosophy*, New York, Hafner, 2. éd. 1972.
- POPPER, Karl, *Logik der Forschung* (1935), Tübingen, 2. éd. 1966, trad. N. Thyssen-Rutten et Ph. Devaux: *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973.
- RORTY, Richard (éd.), *The Linguistic Turn*, Chicago, University of Chicago Press, 2. éd.
- SCHLIPP, Paul Arthur (éd.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, The Library of Living Philosophers, t.XI, La Salle III, Londres, 1963.
- URMSON, J. O., *Philosophical Analysis*, Oxford, The Clarendon Press, 2. éd.1966.

من أجل مذهب تجريبي مسيحي

- إيان رامسي -

يصعب علينا في السياق الراهن أن نقدّم فكرة، ولو تقريبية، عن الأعمال الكثيرة التي أفردتها المدرسة التحليلية لبلورة منطق الدِّين ومنطق لغة علم اللاهوت. ونجد من بين نقاط قوة فلسفة الدِّين المستلهمة من المدرسة «التحليلية»، في مختلف تياراتها، مسألة إيجاد مُسَوِّغ عقلاني للإيمان، كما يؤكّد ماير تسو شلوخترن (J. Meyer zu Schlochtern)[36] ذلك. وأودّ أن أتوجّه إلى أعمال إيان رامسي (Ian T. Ramsey) (1915-1972)، قبل أن أختتم دراسات هذا الفصل.

فقد كان رامسي عالم لاهوت حاول صياغة فلسفة للدِّين، لأسباب تتعلّق مباشرة باهتماماته اللاهوتية. وقد اتخذت فلسفة الدِّين في وضعه الخاص صورة فحص يعكف على منطق الخطاب المسيحي. ونستطيع في إطار دراسة النموذج الإبدالي التحليلي، تنزيل «مذهبه التجريبي المسيحي»، الحريص على الحفاظ على المرجعية التجريبية في الملفوظات الدِّينيَّة، منزلة مماثلة لتلك التي يحتلها رانر (Rahner) في النموذج الإبدالي التأملي ومماثلة كذلك لنموذج تيليش (Tillich) فيما يتعلّق بالموروث النقدي الكانطي.

ما بعد العقلانية واللّاعقل: النهج التجريبي.

يبحث رامسي عن شق نهج ثالث يقع بين العقلانية التأملية لدى هيغل (وخلفه الإنكليزي، مثل برادلي Bradley) واللّاعقل اللاهوتي لدى بارت (Barth) وكيركيغارد (Kierkegaard). وشاء رامسي مناقشة المشكلة العامة المطروحة في المذهب التجريبي من موقع عالم اللاهوت: ما الملاحظات التي تستند إليها

(36) J. MEYER zu SCHLOCHTERN, *Glaube-Sprache-Erfahrung. Zur Begründungs-fähigkeit religiöser Überzeugung*. Francfort-sur-le Main, Lang, 1978.
ويلقي الكتاب التالي الذي نشره ويليام ألستون أضواء كاشفة على صعوبات مقاربة مسألة الله على نحوٍ تركز فيه بالأساس على «الوعي المباشر» «direct awareness» بالمعنى الذي يذهب إليه جيمس:
William P. ALSTON, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1991.

شهادات الإيمان أو تفترض وجودها؟ وهو لا يجهل أنه لا يمكن تطبيق معيار التحقّق التجريبي بمعناهُ الدقيق على اللغة الدِّينيَّة. إذ لا توجد حالة واحدة يشكّل الخطاب الدِّيني فيها لغة وصفية على نحوٍ مباشرٍ. والدليل على ذلك أيضًا هو أن أيّ مذهب في علم اللاهوت يشكّل تأويلًا مسبقاً لتجربة، وهو تأويل يسير في الخط الذي تسير فيه تأويلات التجربة، كما تظهر في اللغة الخاصة بالدِّين. لكن ذلك لا يعني أن عالم اللاهوت يصبح على حق عندما يدير ظهره للمعيار التجريبي للدلالة ولمطلب التحقّق.

ولا يجادل أحد في أن حصن الخوارق قد يكون منيعًا، لكن هذه الخاصّية لا تفيد، لأنّه حِصنٌ غير معدّ للسكن. لذلك، تبرز الضرورة إلى الشروع في توضيح المرجعية التجريبية التي تقوم عليها الملفوظات الدِّينيَّة، على نحوٍ يسمح بالانتقال انتقالًا منطقيًّا مقبولًا من البعد التجريبي إلى البعد الميتافيزيقي. وعلينا، لتحقيق هذا الغرض، معرفة «**مقامات الكشف**» *disclosure situations* التي يتبلور فيها هذا الانتقال تبلورًا محسوسًا. يتعلّق الأمر بمقامات تسمح بظهور **حدس** *Insight* أو «تبصُّر» discernement غير مسبوقين، في الوقت نفسه الذي تتطلّب فيه هذه المقامات **التزاماً** *commitment* خاصًّا من الذات.

ونعثر على أفضل شاهد على ما تعنيه عبارة «سياق الكشف» بالتحديد، من خلال الرجوع إلى فقرة العهد القديم التي تتحدّث عن العوسج الملتهب، وهي الفقرة التي أمَدَّتنا بالصورة الموجّهة لنا في كلّ دراستنا هذه. إذ تظهر لنا قصة بعثة موسى أنّه كان في وضع اعتياديٍّ جدًّا، وهي تصوّر لنا راعي قطيع متواضعًا لحميِّه يثرون، كاهن مديَن. إذ يشتغل موسى لكاهنٍ، وهذا ليس شيئًا خارقًا للعادة بحدّ ذاته ولا يسوّغ خلع طابع «ديني» على هذا المشهد. ويتعرّض كلّ هذا المشهد لتعديل جذري في مسار رعاية القطيع الذي يتولاه موسى فقاده إلى سفح جبل حوريب، وهو «جبل الله»، بحسب التقليد الإيلوهيّ(*) élohiste. هنا تجلّى له «ملاك الله» داخل لهيب من النار؛ من قلب العوسج. ويؤكّد فلاسفة الظاهراتية الذين يقرؤونَ هذه النصوص أن الأمر يتعلّق «بالتجلّي الإلهي»، أي بتجلّي الألوهي. وسيخصُّ

(*) ينتسب سفر التوراة إلى أربعة تقاليد أسهم أصحابُها المُلهمون في عمليّة التدوين. والتقليد الإيلوهيّ يطلق على الله اسم «إيلوهيم». [المترجم]

الفيلسوف الذي ترعرع داخل تقليد المذهب التجريبي الآيتين 3 و4 من القصة بعناية خاصة، وهما الآيتان اللتان يبدو أن موسى قد تصرّف فيهما على طريقة الملاحظ العلمي: «نظر موسى: كان العوسج متقدًا، لكنه لم يشتعل. قال موسى: سأدور كي أرى هذا المنظر العجيب، ولماذا يتقد العوسج دون أن يشتعل».

ولا توجد عبارة أفصح في وصف محاولة رامسي من العبارة الآتية: «أدور كي أرى هذا المنظر العجيب». وقد نذهب بعيدًا لنتساءل من زاوية نظره: أوَلَمْ يكن الأفضل أن تأتي الآية الثانية، التي تصف التجلّي الإلهي كما حدث بالفعل، بعذ ذكر الآيتين الثالثة والرابعة. فعبارة «أدور كي أرى هذا المنظر العجيب» بليغة على نحوٍ مزدوج. فإذا كانت عبارة «المنظر العجيب» تترجم المرجعية التجريبية «لمقام الكشف»، فإن عبارة «أدور» تُنذرنا بالتحوّلات التي يجب أن تتعرّض اللغة لها إذا رغبت في إيجاد الكلمات المناسبة للإفصاح عن الطابع العجيب للوضع. ويجب أن تحتمل اللغة المألوفة إضافة غرائبية *(oddity)* قد تذهب بعيدًا إلى حدّ اتخاذ شكل «تحصيل حاصل يحمل أكثر من معنى» tautologie signifiante، وهو ما نكشف عن حضوره في كلّ مكان داخل الخطاب الدِّيني (CE, 159-176).

والحدس الرئيس لدى رامسي هو أن طبيعة اللغة الدِّينيَّة نفسها، والطريقة التي تُحيل بها على موضوعها والتجربة التي تندرج ضمنها، كلّ ذلك يفرض عليها بلورة استراتيجيات منطقية ذاتية قد تبدو غريبة ومحيّرة، إذا نظرنا إليها من الخارج. وتتبدّى المهمة التي يتجشّمها منطق الخطاب الدِّيني (ويتعلّق الأمر عندَ رامسي بالخطاب المسيحي خاصة) في تحليل هذه المفارقات وهذه المظاهر المنطقية الغريبة. ولا تختلف مهمّة بلورة مثل هذا المنطق، وتبعًا لذلك مهمّة بلورة «علم لاهوت تجريبي» يحمل هذا الاسم بحقٍّ، في جوهرها عن المهمّة التي يتحمّلها علم اللاهوت الأساسي. ولا يتعلّق الأمر أبدًا عندَ رامسي بابتداع لغة لاهوتية غير مسبوقة، بل بحفر مسالك معبّدة من الزاوية المنطقية عبر أدغال اللغة الدِّينيَّة الموجودة بالفعل، من خلال تفقّد مستوياتها المختلفة. يتعلّق الأمر في العمق بالدفاع عن قدر أكبر من «المرونة المنطقية في مقاربتنا لعلم اللاهوت».

«مقامات الكشف» «disclosure-situations» والغرائبية المنطقية في الخطاب الدِّيني.

ما يثير اهتمام رامسي في الظاهر هو «مقامات الكشف الكونية» (*cosmetic disclosures*) على وجه الخصوص. وقد نجد فيها صدى آتيًا من بعيد «للشعور بالتبعية المطلقة» أو «الحدس الكون حدسا حيويًّا» لدى شلايرماخر. يتعلّق الأمر في كلّ الحالات «بمقام يتخذ عمقًا كافيًا من أجل التمكين من الكشف عن بعد آخر وعن مقام يضعني في مواجهة مجموع الكون من حيث المبدأ، وعن مقام يتجلّى الله نفسه من خلاله» (MA, 4). والسؤال الحاسم يتعلّق بمعرفة الشروط التي تجعل «مقامات الكشف»، التي ترغمنا على النظر إلى العالم بأعينٍ أخرى، (وهو ما كان هير يسلّم به في منظوره بشأن الـ *blik*) مقامات دينية. أي بكيفيَّة الانتقال من فكرة «الكشف» «*disclosure*» إلى فكرة «الوحي» «révélation». فما الشروط التي تجعلنا ندرك داخل «عوسج متقد ولا يحترق» ظهور «ملاك الله»؟ لا يتعلّق الأمر عندَ رامسي «بالتماعات مباغتة»، وضّاءة وهاربة، مثلما هو حال البرق. والخاصّية المميّزة لمقام الكشف الدِّيني هي أن الحدس الذي يمدّنا به يلقي ضوءًا جديدًا ودائمًا على حياتنا (RL, 49).

أفلا تزالُ هذه الدِّراسة التي تنطلق من «مقامات الكشف الكونية» وفيّة لصرامة التحليل المنطقي؟ يستثمر رامسي مكتسبات إبستيمولوجيَّة النماذج التي ابتكرها ماكس بلاك (Max Black) وتلامذته، من أجل تجاوز هذه الصعوبة، بعد الدعوة إلى التقريب بين الوظائف المعرفية للاستعارات والنماذج[37]، بدلًا من المقابلة بينها. إذ تسعى نظرية النماذج إلى تكريس الدعوة إلى درجة عاليةٍ من «المرونة المنطقية» (MA, 54) في فحص اللغة الدِّينيَّة، ولا سيّما أن نظرية النماذج لا ترى في هذه المرونة المنطقية مجرّد إعادة إنتاج البنية الموجودة بالفعل في مستوى محدود جدًّا. وما دمنا نفكّر في النموذج بالقياس إلى خريطة جغرافية، فسيَصعُبُ علينا استيعاب الوظيفة الكشفية للنماذج، كما هو شأن النماذج الجزيئية والتموّجيّة في حقل الفيزياء الكمية quantique.

---

(37) ارجع كذلك إلى الأطروحات التي بلورها ريكور في كتابه:
La Métaphore vive, Paris, Éd. du Seuil, 1975.

النماذج والأدوات الواصفة.

أصبح كلّ شيء مشروطًا بالطريقة التي نصل بها بين النموذج نفسه ومختلف أدواته الواصفة. والمهمة المنوطة بالمنطقي هي نفض الغبار عن تعدّد النماذج المطلوبة من أجل رسم خطاطة صورية للفعل الإلهي تجاه الإنسان. ونرى أن علم اللاهوت يمكن أن نطلق عليه وصف «تجريبي» ما دام قد أظهر قدرته على إعداد الطريقة التي سيكون بموجبها تكييف النماذج (*empirical fit*) تجريبيًّا مع مقامات الكشف الكونية.

مهمة التحليل مزدوجة.

من جِهة، يجب إظهار النماذج المهيّأة للاستئناف والتمفصل اللاهوتي. مثلًا، قد نستعمل النموذج «الاقتصادي» (*oikonomia*) لرب الأُسرة الذي يسهر على صلاح بيته، بمنزلة حامل تجريبي للفكرة اللاهوتية المتعلّقة بالعناية الربانية الخاصة والعامة، وإذا كان الأمر كذلك، فعلى وفق أية شروط يكون ذلك؟

ومن جِهة أُخرى، لا ينبغي للنموذج السهر على الانسجام الداخلي للخطاب الدِّيني المحدّد فقط. بل عليه، فضلًا عن ذلك، أن يزوّد اللغة الدِّينيَّة بحدّ أدنى من الأسس التجريبية التي تحتاج إليها. وحينما يتعلّق الأمر بنموذج «الاقتصاد»، يتطلّب الأمر إظهار ماهيَّة تأويل التجربة اليومية التي تصبح ممكنة في هذا النموذج. و«يُحيل النموذج على التأصيل المقامي الذي يعتمد معجم الحب، في الخطاب المسيحي بشأن الاقتصاد الإلهي. ويصبح لازمًا علينا التمكّن من كشف بنيات داخل العالم تسمح بتأويل يعتمد معجم الحبّ، حتى يكتسب الخطاب المسيحي بشأن العناية الربانية فاعليَّةً تجريبيَّةً» pertinence empirique (MA, 21).

ولأنّ مسألة «الفاعليّة التجريبية» *(empirical fit)* في النماذج لا تنفصل عن التفكير في الحدّ الذي يحدّ كلّ نموذج في جوهره، يستتبع هذا التفكير الاضطلاع بدراسات تاريخية. يتعلّق الأمر بالتساؤل عن سرّ النجاح التاريخي لهذا النموذج أو ذاك أو عن إخفاقه، من خلال التساؤل عن السبب الذي يجعل نموذج «العمق» مثلًا يميل شيئًا فشيئًا إلى الحلول محلّ نموذج الاقتصاد المنزلي *oikonomia* الذي كان يحتلّ وضعًا مهيمنًا على امتداد عهد آباء الكنيسة.

ويكتشف رامسي هنا مشكلة شغلت بال شلايرماخر: أيجوز قبول أيّ حدس للكون، أيًا كان، أم توجد معايير عقلانية تسمح بالاختيار بين نماذج مختلفة؟ ولو كان هذا السؤال بلا موضوع، لكانت فلسفة الدِّين التي تفضّل تكاثر النماذج على نحوٍ لا حَدَّ لَهُ، مجرد نزعة نسبية لا تكادُ تكون مقنّعة. هنا بالتحديد يفصح التفريق بين النماذج المصوِّرة (*picturing models*) والنماذج «الكاشفة» (أو «الموحية») بمعناها الدقيق عن خِصبِهِ الكامل. وقد تتكامل النماذج الأخيرة فيما بينها، ولا تتنافس، بخلاف النماذج الأولى. وحينما تكون الخريطة الجغرافية دقيقة، تصبح مفيدة. إلّا أن هذا النوع من المقارنة يخلو من أيّ معنى عندما يتعلّق الأمر بنموذج جزيئي أو تموّجي للضوء.

ونستطيع القول بلغةٍ دينية أكثر كلاسيكيَّةٍ إن الأوائل يشتغلون، على نحوٍ متفاوتٍ، اشتغال الأصنام، كما يؤكّد القديس أوغسطين. وعندما يرفض رامسي مماثلة الإله الواسع بالحجم الذي يتخذه عملاق(38)، يميط اللثام عن غلط منطقي في جذور الوثنية الدِّينيَّة: فما كان يشكّل مجرّد نموذج يريد انتحال صفة ممثّل مباشر للشيء المسمى. وهكذا، يقترح علينا نسخته الشخصية للوثنيَّة المفهومية التي يتحدّث عنها ماريون.

وتحتاج الصلاة التي يعرِّفها بأنّها «ممارسة الحضور الرباني» (MA, 37)، إلى الاستنجاد بنموذج الحضور، من أجل تحديد مقامات الكشف التي يجوز لنا الحديث فيها عن حضرة إلهية. لكنها تسير للسبب نفسه جنبًا إلى جنب مع إغراء تأليه النموذج، بسبب السعي إلى التحكّم الكامل في الحضرة الإلهية.

ويتميّز الخطاب المسيحي من غيره من الخطابات بامتداد جذوره داخل مقامات كشف كونية متصلة مباشرة بشخص يسوع المسيح، وكذلك يختص بكونه لا يذكر الله إلّا الذكر الذي جعله المسيح نفسه ممكنًا. ويصدق كذلك على الخطاب المسيحي ما قيلَ آنفًا عن خاصّية الإحاطة في مقامات الكشف، وهي خاصّية ضرورية تمكّننا من الحكم عليها بأنها «دينية». ولا تطرح مسألة جدوى الخطاب المسيحي من الزاوية الإمبيريقية إلّا في صلب «الانسجام والاتساق

(38) SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, *VII*, I.

والطابع المحيط الذي تفصح عنه الخطاطة schème المسيحية الكاملة» (MA, 54). وعندما نراهن على الانسجام النهائي لهذه الخطاطة، لا يرجعنا ذلك إلى رؤية رتيبة للخطاب المسيحي. ويتألف هذا الخطاب هو أيضًا «من نسيج مركّب من مستوياتٍ ينحدر كلٌّ منها من نموذج خاص، شأنه في ذلك شأن أية لغة دينية أخرى» (MA, 54).

فهل يفضي فحص هذا التراتب بالفيلسوف إلى بحثٍ لا ينتهي؟ لقد رأى رامسي نفسه مضطرًّا إلى طرح السؤال المتعلّق بحقيقة الدِّين، شأنُهُ شأنُ سائر فلاسفة الدِّين، بصرف النظر عن الاعتراف بما يميّز اللغة الدِّينيَّة من خاصّية منطقية منسجمة ومتسقة. ولم يتورّع منتقدو رامسي عن الاشتباه في حضور شيءٍ من «الإلحاد اللاهوتي» عنده، بِما يفضي إلى اختزال المسيحية في طريقة مخصوصة في تصوّر العالم، وتبعًا لذلك في مجرّد مسألة تأويل.

ويرى رامسي أن نظريته مطالبة بالاستجابة لأربعة مطالب أساسية، من أجل الردّ على هذا الاشتباه: 1. على النظرية اقتراح مفهوم الوجود المتعالي الذي يُوافق خصائص الواقع كما نختبره يوميًّا. والحال أن دراسة «مقامات الكشف الكونية» تبيّن في هذا الاتجاه نمط المقام الذي يسعى فيه ما يقبل الملاحظة إلى تجاوز ذاته تجاوزًا موضوعيًّا وذاتيًّا، في اتجاه بلوغ ما لا يقبل الملاحظة. بهذا المعنى، يتحوّل أيّ مقام كشف إلى عامل فريد في جنسه *sui generis* دالّ على الوجود المتعالي؛ 2. ولا يفضي بنا الاعتراف بوجود نماذج واستعارات تحتاج اللغة الدِّينيَّة إليها للاشتغال على نحوٍ سليم، إلى ولوج منعرجات لغة مجازية تصيبنا بدوارٍ لا نهاية له. وتُحيل كلّ الاستعارات وكلّ النماذج في نهاية المطاف على الفعل الإلهي الذي يشكّل العنصر الحرفي والأول في اللغة الدِّينيَّة من الزاوية المنطقية؛ 3. وتحتفظ اللغة الدِّينيَّة ببعد مرجعي، بالرَّغْم من الخاصّية المجازية التي تميّزها؛ 4. وأخيرًا، لا يُختار بين مختلف النماذج الدِّينيَّة اعتمادًا على المصادَفَةِ الخالصة فقط. بل يجب التوصّل إلى مسوّغ عقلاني للاختيار الذي نفرد به النموذج المسيحي، بناء على معايير تصبح في الوقت نفسه معايير محايثة (مثل الاتساق والبساطة والخاصية المحيطة في النموذج) ومعايير برّانية. ويمتلك النموذج المسيحي، عند رامسي، جدوى تجريبية أكبر من أيّ نموذج آخر (MA, 62)، حتى عندما نتصوّره من زاوية لياقته *fitness* التجريبية.

أسئلة

أختتم هذا الفصل بملحوظاتٍ عامة، بدلًا من الاستطراد في مناقشة نقدية لأطروحات رامسي.

فالملحوظة الأولى ذات طابع تاريخي. فإذا ألقينا نظرة تراجعية على المناقشات المتعلّقة بالمنزلة المنطقية للغة الدِّينيّة التي تندرج في إطار المعيار التجريبي للدلالة، وهو معيار ظهر إلى الوجود سنة 1930 عند فايسمان، جازَ لنا القول إن المرحلة الحاسمة تمتد من منتصف الثلاثينيّات إلى منتصف الستّينيّات. ونحن نميّز مراحل مختلفة ضمن هذه الحقبة، وهي المراحل التي سعيت إلى تتبّع أبرز معالمها:

ونستطيع وصف التطوّر العام الذي شهدته المناقشة بالطريقة الآتية:

منذ اللحظة التي تضعف فيها الحدود الفاصلة بين القضايا «البروتوكولية» كما يقال، وهي قضايا ملاحظة خالصة، وبين القضايا النظرية، يَصعُبُ علينا، يومًا بعد آخر، جعل معيار التحقّق يعمل عمل آلة حرب كبيرة ترمي إلى الانتصار في المعركة النهائية، في إطار حرب الإبادة الجماعية للميتافيزيقا والدِّين التي أعلنها مؤسسو حلقة فيينا وقادوا حملتها باسم «الرؤية العلمية للعالم»، وباسم برنامج جذري للإصلاح الاجتماعي. ولم يعد مطلب الحدّ الأدنى، الذي يسلّم بأن قضية ما تزعم إصدار حقيقة مطالبة بالامتثال إلى إجراء بتّ ما، وهو إجراء يسمح بمعرفة مدى وصولنا إلى الحقيقة، يمثّل ذلك النصل الحاد الذي كان يشكّله معيار التحقّق، كما كان يستعمل خلال العشرينيّات والثلاثينيّات. وما كان يبدو في الأصل في صورة مقصلة لجزّ رقاب الميتافيزيقيين واللاهوتيين الوافدين من كلّ الآفاق، تحوّل إلى مجرّد موسى حلاقةٍ، يرمي مجانًا إلى تهذيب اللحى الكثّة أكثر ممّا ينبغي لدى بعض الميتافيزيقيين.

ويصرّح غونتر باتزيغ (Günter Patzig) بالأطروحة نفسها في تعقيبه على نشرة كتاب كارناب بشأن المشكلات الزائفة في الفلسفة *Scheinprobleme* في خاتمة نشرة كتاب الجيب، وإن استعمل صورة أخرى تلتقي الصورة الرمزية الموجهة لنا على امتداد هذا البحث. وهو يرى جواز مقارنة التبصّر المنهجي واللساني الذي يميّز التحليل المنطقي بالفرق بين مصباح كهربائي ومصباح نفطي. «عندما شرع هذا النور الجديد في الإضاءة أوّل مرّةٍ، حدث لدينا انطباع مفادُهُ أنّ

كلّ المشكلات الميتافيزيقية قد اختفت دفعة واحدة. ولكن، تبيّن بعد ذلك يومًا بعد آخر، أن كلّ هذه المشكلات قد اكتشفت مجدَّدًا، وذلك إما لأن أعيننا التي كانت قد انبهرت في البدء بالوضوح الجديد، لم تستأنس إلّا على نحو متدرّج بالرؤية المتبصّرة الجديدة، وإما لأن المشكلات الميتافيزيقية، التي كان النور الجديد يظنّ أنه قد طردها، قد أصبحت بمرور الوقت واثقة بنفسها، وهذا أهّلها للاقتراب مجدَّدًا من الإنسان، هذا الكائن الذي يهوى الألغاز منذ القدم»[39].

وإذا كانت حلبة الوضعية الجديدة قد أصبحت اليوم مهجورة على نحوٍ متزايدٍ، فسبب ذلك هو الافتقار إلى محاربين قد يعلنون ولاءهم لمصارعة الثيران هذه، ثُمَّ إنّ الحلبة قد وضعت اليوم لخدمة أهداف أخرى. والسؤال المطروح هو: لماذا تستمر المساجلات المحتدمة بشأن معيار التحقق في الاحتفاظ براهنيّتها في إطار فلسفة الدِّين؟

توجد أسباب ثلاثة تمنعنا من إغفال هذه المساجلات.

1. تجبرنا التجريبية المنطقية على الانتباه باستمرار إلى الأدوات اللسانية التي نستثمرها داخل الفلسفة (المرجع نفسه، ص124).

2. يستطيع التحدّي الضمني أن يطفو على السطح، حتى في الحالة التي نفنّد فيها كلّ الصور التي يتخذها معيار التحقّق، في الأقل لأن التجريبية تظلّ أحد ثوابت تاريخ الفلسفة، كما يتبيّن ذلك لدى كانط وهوسرل.

3. وأخيرًا، لن نستطيع استيعاب جزء كبيرٍ من تاريخ الفكر اللاهوتي والفلسفي الأنغلوساكسوني لهذا القرن، إلّا إذا رأينا فيه محاولات متعثّرة أحيانًا أو محاولات تكاد تكون يائسة أحيانًا أخرى، من أجل التخلّص من سيف ديموكليدوس (Damoclès) المسلول، الذي يتمثّل في معيار التحقّق المتربّص برقبة أي فيلسوف أو عالم لاهوت حريص على التزام التجرّد الفكري. هذا ما علينا عدم إغفاله إذا شئنا فهم فلسفات الدِّين التحليلية التي تتبنّى مواقف فتغنشتاين المتأخر، وهي المواقف التي سنَفْرُغُ لعرضها في الفصل اللاحق.

---

(39) Rudolf CARNAP, *Scheinprobleme in der Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, p.99.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Miracles, an Exercise in Logical Mapwork, Oxford, Clarendon Press, 1952; *Christian Empiricism*, Londres, Sheldon, 1974 (abrégé: CE); *Religious Language, An Empirical Placing of Theological Phrases*, Londres, SCM Press, 1967 (abrégé: RL); *Models and Mystery*, Londres Oxford University Press, 1967; *Models for divine Activity*, Londres, SCM Press, 1973 (abrégé: MA); *Christian Discourse. Some Logical Explorations*, Londres, Oxford University Press, 1965; *Words about God. The Philosophy of Religion*, Londres, SCM Press, 1967.

لائحة المراجع.

- AUSTIN, W. H., «Models, Mystery and Paradox in Ian Ramsey», JSSR, 7 (1968), p.41-55.
- FERRÉ, Frederick, *Language, Logic and God*, New York, Harper and Row, 1961; trad. CL. Besseyrias: *Le langage religieux a-t-il un sens? Logique moderne et foi*, Paris, Ed. du Cerf, 1970.
- GILL, Terry, *Ian Ramsey. To Speak Responsibly of God*, Londres, Macmillan, 1976.
- PYE, Jonathan H., *A Bibliography of the published Work of Ian T. Ramsey*, Durham, Abbey House Publications, 1979.

الفصل الثالث

ألعاب اللغة وأساليب الحياة
اللغة الدِّينيَّة بصيغة التعدّد

-لودفيغ فتغنشتاين، ودونالد إيفانس،
وديفي زيفانيا فيليبس-

ألقى الفيلسوف جون أوستين (J. L. Austin) المنتسب إلى مدرسة أكسفورد، سنة 1955 «محاضرات وليم جيمس» بجامعة هارفارد، وهي محاضرات عرض فيها نظريته المشهورة في الملفوظات الإنجازية énoncés performatifs، عقب مرور أربع سنوات على وفاة فتغنشتاين. ولم تكن هذه المحاضرات تولي الخطابَ الدِّينيَّ أهمية تذكر حين نشرها سنة 1962 بعنوان **كيف نصنع الأشياء بالكلمات** *How to Do Things with words*[1]. وبإزاء ذلك، تكشف هذه المحاضرات عن النكهة الخاصة المنبعثة من الفلسفة التي ندعوها عمومًا «فلسفة اللغة العادية» *(«ordinary language philosophy»)*، وهي فلسفة يتعلق الأمر بتقدير مدى أهميتها داخل فلسفة الدِّين.

---

(1) John Langshaw AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, 1962; trad. G. Lane: *Quand dire, c'est faire*, Paris, Éd. du Seuil, 2e éd. 1991.

نَحْوُ الله La grammaire de Dieu: الإيمان الدِّيني ولغته

- لودفيغ فتغنشتاين -

إن تأسيس مدرسة «تحليلية» حقيقية في فلسفة الدِّين قد أصبح ممكنًا بفضل مذهب الألعاب اللغوية وأساليب الحياة الذي بلوره فتغنشتاين في المرحلة الثانية من حياته، إذ يُعَدُّ كتابه **تحقيقات فلسفية** *Investigations philosophiques* بمنزلة الكتاب العمدة. وجاءَ في شذرة من كتاب **ملاحظات مختلطة** *Remarques mêlées* «الزرع داخل الفكر شيء، لكن الحصاد داخل الفكر شيء آخر» (RM, 64). وكانت مجمل ملحوظات فتغنشتاين ترمي إلى زرع نمط جديد من المساءلة، وهو ما يخلّف رهانات على الدِّراسة الفلسفية للخطاب الدِّيني. لقد جهّز فتغنشتاين التربة أمام مقاربة جديدة للدِّين، وهي المقاربة التي نجد معالمها الأولى في **دروس في الإيمان الدِّيني** *Leçons sur la croyance religieuse* التي ألقاها بكامبريدج سنة 1938، بصفته «زارع بذور» نمط جديد في المساءلة. وقد تولّد القراءة المتسرّعة لبعض هذه الإشارات المتفرّقة انطباعًا يُفيد أنّها لا تعدو أن تفصح عن بعض أوجه التحيّر الارتيابي، دون أن تقدّم بديلًا إيجابيًّا. وهي تشبه حفنةً من الأقراص أكثر مما تشبه مصنفًا كاملًا في الطب.

فهل يعني ذلك أنه يجب انتظار عمل أتباع الجيل الثاني والثالث من أجل حصد المحصول النظري الناجم عن التأملات التي اكتفى فتغنشتاين بزرعها على وفق أهوائه المختلفة؟ الواقع أنّنا نكتشف اليوم في أعماله التي نُشِرَتْ مؤخرًا إشارات «مثمرة»، أي أننا نكتشف جملة من الملحوظات التي قد تصبح ركنًا يقوم عليه نمط جديد من فلسفة الدِّين. ولا نجد لدى فتغنشتاين الثاني كتابًا يستحق تصنيفه في خانة «فلسفة الدِّين»، بقدر ما نلمس لديه إشارات متفرّقة؛ لكن لا ينبغي لهذا الواقع أن يحملنا على الاستخفاف بأهمية تلك الإشارات. وتتصل ملحوظات فتغنشتاين وإشاراته الخاصة بالدِّين وبلغته مباشرة بورشة كتاب **تحقيقات فلسفية** *Investigations philosophiques*، الذي حرّر القسم الأول منه خلال عام 1936، إلّا أن الكتاب لم يَرَ النور إلّا بعد سنتين من وفاته.

من خادم المنارة إلى حارس حاجز سكة الحديد: مُنعطف فتغنشتاين.

بعد عشرة أعوام على عودته إلى كامبردج، عشية الحرب العالمية الثانية عام 1935 خلف فتغنشتاين مور (Moore) في كرسي الفلسفة. ولا تكشف الطريقة التي يعقِّب بها على تعيينه في رسالته إلى إكلي (Eccles) عن استهانته بالمكانة الأكاديمية فقط، بل تكشف تلك الطريقة فضلًا عن ذلك، عن أسلوبٍ جديدٍ في التفكير، وجد أفضل صورة معبرة عنها في كتاب **تحقيقات فلسفيَّة** *Investigations philosophiques*. فَـ «قد يكون الحصول على منصب الأستاذية باعثًا على الفخر وأرقى ما نطمح إليه، سوى أنّي ربّما كُنتُ أُفَضِّلُ أن أحترف حرفة تقوم على فتح حواجز سكة الحديد أو إغلاقها». ولأنّني قد اهتديت في قراءتي في **المذكرات والرسالة** بالصورة المجازية «الخادم المنارة»، يلوح لي أن صورة حارس حاجز سكة الحديد قد تناسب هذا القسم من أعماله، وهو الذي يهمّنا في هذا الفصل.

ويُحدث كتاب **تحقيقات فلسفيَّة** *Investigations philosophiques* قطيعة نهائية مع تصوّر اللغة المتضمّنة في كتاب **الرسالة**. وقد انتبه فتغنشتاين شيئًا فشيئًا إلى أن معايير الصرامة المنطقية المطلقة التي استثمرها في كتاب **الرسالة** تُعارِضُ الحياة الواقعية للغة. وهو يتساءل في **ملاحظات فلسفية** *Remarques philosophiques*، وهو كتاب كان يستحب أن يكتبه «تعظيمًا لله» ويحمل في ديباجته نصًا لأوغسطين[2]، «كم سيكون غريبًا أن يهتم المنطق بلغة 'مثالية'، بدلًا من الاهتمام بلغتنا»! (RP, 2). صحيح أن اللغة العادية أقل دقة، ولكنها بإزاء ذلك أكثر تعقيدًا وثراء مما يوحي به نموذج القضية عمومًا. لذلك، تنبع ضرورة إدخال تغيير كامل على الموقف: «كلما كان فحصنا للغة الفعلية

---

(2) *«Et multi ante nos vitam istam agentes praestruxerant aerumnosas vias, per quas transire cogebamur multiplicato labore et dolore filiis Adam».*

«صحيح أن عددًا من الأطفال قبلنا، من خلال أسلوب حياتهم هذا، كانوا قد عبَّدوا هذه الطرق الشاقة التي كان علينا عبورها بالقوة مع مزيد من المكابدة والألم لأبناء آدم».

راجع كتاب الاعترافات في ترجمته الفرنسية:

SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, Livre I, IX, 14, trad. E. Trébord et G. Bouissou, Paris, Bibliothèque augustinienne, t.XIII, 1998, p.299.

دقيقًا، احتدم الصراع بين هذه اللغة ومطلبنا الملحّ. (الواقع أنّه لم يكن صفاء بلور المنطق نتيجة عندي، بل كان مطلبًا ملحًّا). ويصبح الصراع غير محتمل؛ وقد يتحوّل المطلب إلى شيء فارغ. لقد جازفنا بالسير فوق الجليد الأملس، حيث نفتقر إلى الاحتكاك. بهذا المعنى، تُعَدُّ الظروف التي نفصح عنها مثالية، لكننا لهذا السبب بالتحديد لا نقوى على المشي. والحال أننا نسعى إلى المشي؛ ولذلك نحن نحتاج إلى **الاحتكاك**. فلنَعُدْ إلى الأرضية الخشنة!» (IP, § 107).

وبعدما ألقى فتغنشتاين نظرة تراجعية على كتاب **الرسالة**، اكتشف أنه قد سجن نفسه داخل قصر بلوري لم نكن نستطيع السير فيه، بالرَّغْم من جمال بنائه، ربما لهذا السبب بالذات. والحال أنّ علينا اليوم الاحتكاك بالأرضية الخشنة للغة التي نستعملها في الواقع الفعلي. ومنذ مرحلة كتاب **الرسالة**، كان فتغنشتاين قد تبيّن تعقّد اللغة العادية: فَـ «الأعراف الضمنية الضرورية لفهم اللغة المعتادة بالغة التعقيد» (T, 4.002). ويعادل هذا الانتقال من **الصرامة** (المنطقية) إلى **خشونة** (اللغة العادية) إحداث انعطافٍ كامل في زاوية النظر: إذ «لا نستطيع التخلص من الحكم المسبق على الصفاء البلوري إلّا إذا أدرنا تصوّرنا كلّه. (نستطيع القول: يجب قلب التصوّر على وجهه الآخر، ولكن حول محور حاجتنا الحقيقية)» (IP, § 108). ويجد الفيلسوف الذي يودّ فهم اشتغال اللغة الفعلية نفسه وجهًا لوجه أمام مهمّة لا نهاية لها، بحكم التعريف نفسه. إذ عليه الاعتراف بتنوّع الألعاب اللغوية، وهو تنوّع لا رجعة عنه، ولا يمكن اختزاله في صورة معيارية (مثل ردّه إلى القضية)، بل تتشابك ألعاب اللغة فيما بينها داخل شبكة تماثلات وصلات قرابة بالغة التعقيد (IP, § 65-66).

ولا يظلّ هذا التصوّر خاليًا من أيّ تأثيراتٍ في فكرة الفلسفة نفسها. إذ يتمسك فتغنشتاين بمطلب «الرؤية بوضوح»، كما كان الأمر أيضًا في كتاب **الرسالة**، وهو ما يلخّصه مفهوم: «*Übersichtliche Darstellung*» «**العرض المحيط**» (IP, § 122). وينقل كلوسوفسكي (Klossowski) المفهوم الألماني إلى الفرنسية بعبارة «représentation globale»، إلّا أن هذه الترجمة قد تؤدّي إلى سوء فهم مضاعف. فهي، من جِهة، تحجب عن الأنظار أن مشكلة فتغنشتاين ليست مشكلة «تمثّل» « représentation» (*Vorstellung*)، بل هي مشكلة «عرض» «*présentation*» أو

«Darstellung»؛ ومن جِهة أُخرى، لا يتعلّق الأمر بإحداث مقابلة بين «المحلّي» و«العالمي»، بل بين المضيء والمُعتم.

وما يهمّ فتغنشتاين أكثر من أيّ شيء آخر هو أن «عرض» الاشتغال الفعلي للغة مطالب بأن يكون واضحًا وشفافًا على نحوٍ لا مزيد عليه. والحال أن هنالك طريقينِ لبلوغ هذا الوضوح: طريقًا بنائيًا وتأصيليًا fondationelle سلكه كتاب **الرسالة** من قبل، وطريقًا وصفيًا خالصًا اختار كتاب **التحقيقات** ارتياده: «على الفلسفة في جميع الأحوال ألّا تلحق ضررًا بالاستعمال الفعلي للغة، وعليه، لا تستطيع في نهاية المطاف أن تفعل شيئًا سوى وصفه./ ذلك أنها لا تستطيع تأصيله أيضًا./ بل تترك كلّ شيء على حاله» (IP, § 124).

ويظهر نفس مطلب وضوح البنيات الأساسية للغة، بإزاء تشييد نظريات عالِمة، في مقدّمة كتاب **ملاحظات فلسفية** *Remarques philosophiques*. ولا يعني ذلك أن فتغنشتاين لم يكن «تأصيليًا» بالمعنى الذي يستبعد فيه بعض فلاسفة ما بعد الحداثة أية فكرة «تأسيس» كما لو كانت وهمًا خياليًا. إذ تبرز الشذرات الواردة في كتابه في **اليقين** *De la certitude* أن هناك أساسًا فريدًا يقوم عليه كلّ شيء ولا سبيل إلى التشكيك فيه عند فتغنشتاين. والاستفهام الآتي: «ما الشيء الذي أبني عليه الأساس؟» *(«Worauf kann ich mich verlassen?»)* (DC, § 508)، وهو السؤال الذي يحق لنا ترجمته بالعبارة الآتية: («ما الشيء الذي أطمئن إليه؟»)، استفسار مشروع. والحال أن الإجابة الوحيدة الممكنة عن الاستفسار هي اقتراح «الألعاب اللغوية»: «عليك أن تستحضر دائمًا في ذهنك أن لعبة اللغة بهذا المعنى شيء غير متوقّع. أعني بذلك أنّها ليس لها أساس تنبني عليه. لا هي معقولة (ولا هي غير معقولة). /حاضرة هنا/ مثل حياتنا» (DC, § 559).

والتساؤل الأول المطروح على شارح فتغنشتاين هو تساؤل عن طبيعة الانتقال الذي يجعلنا ننتقل من تصوّر اللغة ومن صلته بالواقع، كما تبلور ذلك في كتاب **الرسالة**، إلى تصوّر كتاب **التحقيقات** *Investigations*. فعلى الشارح أن يجد المنزلة الوسطى بين تطرّف أطروحة الانفصال الكامل وتطرّف أطروحة

الاتصال المتسلسل[3]. ولا جدال في أن الأمر يتعلّق «بمنعطف» فعلي تحقّق في فكر فتغنشتاين، وهو منعطف شبيه «بالمنعطف» *(Kehre)* الذي تحقق في فكر هايدغر في المرحلة الزمنيَّة نفسها تقريبًا. وكما أن منعطف هايدغر الذي ينقلنا من معنى الكينونة إلى **حقيقة الحدث** *vérité* de *l'Ereignis* لا يعفينا من ضرورة قراءة كتاب **الكينونة والزمان** *Être et temps*، كذلك لا يلغي منعطف فتغنشتاين أبدًا المجهود الفكري المبذول في كتاب **الرسالة**. وبالرَّغم من أن الظاهر يوحي بأن مسألة «التصوّف» «mystique» لم تعد مطروحة بعد كتاب **الرسالة**، لا يعني ذلك أن هذا المفهوم قد ذهب أدراج الرياح. فقد جاءَ في إحدى الشذرات الملبسة في كتاب *Fiches*: التساؤل عن كيفية توصلنا إلى فهم مفردة ما، هذا ما لا تقوله الكلمات وحدها (علم اللاهوت» (F, § 144)).

نظرية جديدة في الدلالة: «المعنى هو الاستعمال».

ما محور هذا «المنعطف» أو هذا «التحوّل»؟ وما هو الشيء الذي نحتاج إليه في الواقع؟ يستثمر فتغنشتاين في البداية المماثلة بين مسألة دلالة الكلمة وقاعدة لعبة، للإجابة عن هذا السؤال. وقد فرضت هذه المماثلة نفسها عليه من خلال التفكير في لعبة الشطرنج: «سؤال: «ما المفردة في الواقع؟» سؤال مماثل لسؤال: «ما قطعة لعبة الشطرنج؟» (IP, § 109 ; RP, 18). فنحن لا نفهم «معنى» الملكة، البيدق، والحصان، وما إلى ذلك، إلّا إذا راعَيْنا «كيفية استعمال القطع»، بدلًا من وصف هيئتها بحدّ ذاتها. وإذا أخذنا القطع نفسها واستعملناها في ألعاب شطرنج أخرى مبسّطة، مثل (لعبة الداما أو لعبة الوزة)، فستحتمل اللعبة آنذاك «دلالة» مغايرة كليًّا.

ولا يكفي معرفة هوية قطعة حتى نتوصّل إلى فهم دلالتها، مثل القول: «هذه هي الملكة»؛ و«هذا هو الحصان»، إلخ. بل تتحدّد هوية المَلِكة داخل لعبة الشطرنج بناء على مجموع الحركات التي تستطيع إنجازها، بالعودة إلى قواعد

---

(3) راجع الكتابين الآتيين، بشأن تقويض الذرية المنطقية:
Anthony KENNY, *Wittgenstein*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973, p.103-120; Peter HACKER, *Insight and Illusion*, Oxford, Clarendon Press, 2e éd. 1987.

اللعبة. وعندما نتوصل إلى التحكّم في القواعد، لا يصبح الشكل الخارجي للقطعة ذا أهمية تذكر، كما يظهر ذلك في ألعاب الشطرنج التي تمثّل مختلف القطع بملامح رجال السياسة، أو تمثّلها، في الحالة المتطرّفة المقابلة، في صور بالغة التجريد، كما هو الحال في الوصف الذي تقدّمه الصحف المتخصّصة.

ومن منظور كتاب **الرسالة**، كانت صلة القضية - اللوحة بما هو متحقّق في الواقع لا تزال من جنس العرض. وتستحثنا الصور المجازية المستوحاة من أدوات «موضع تحويل اتجاه القطار» (RP, 13) و«علبة المعدّات» (IP, § 12)، بعد حدوث «منعطف» فتغنشتاين، على الاهتمام بالطريقة التي تشتغل بها اللغة فعليًا، أي بالعمليات التي ننجزها بالمفردات. بهذا المعنى نفهم القول الآتي: «معنى سؤال ما هو منهج الجواب عنه. قل لي كيف تبحث، أقل لك عَمّ تبحث» (RP, 27). وقد نَعُدُّ هذا القول خيطًا هاديًا نسترشده في تقويم إسهامة فتغنشتاين في تأسيس نموذج إبدالي جديد لفلسفة الدِّين. وإذا أبدينا اهتمامًا بالكيفية التي اقترب بها من الخطاب الدِّيني، فسنوفر لأنفسنا حظوظًا وافرة لفهم ما بحث عنه في هذا الخطاب.

ألعاب اللغة وأشكال الحياة formes de vie.

من خلال تعميم مصطلح «اللعبة» خارج حدود لعبة الشطرنج، نستطيع إحداث مطابقة بين استعمالاتِنا للغة وما يقابلها من «الألعاب» المختلفة، التي تحتكم فيها كلّ لعبة إلى قاعدة (أي إلى «نحو» مخصوص)، وهي القاعدة التي لا تصبح بحدّ ذاتها معقولة إلّا بالرجوع إلى «شكل محدّد للحياة». بهذا المعنى يجب فهم مصطلح «لعبة اللغة»، الذي يشغل دورًا محوريًا في كتاب **تحقيقات فلسفيّة** *Investigations philosophiques*. ولا نستطيع أبدًا اختزال واقع اللغة كما نمارسها بالفعل في نموذج مخصوص، كما كان يسلّم به البحث عن رسم كلّي للقضية داخل كتاب **الرسالة**. فقد انكسرت الآن مرآة العالم الضخمة، لتترك المجال لظهور واجهات متعدّدة، تعكس كلٌّ منها الواقع بكيفيتها الخاصة. وتشكّل كلّ واجهة من الواجهات لعبة لغوية جزئية تحتكم إلى «نحو»، أي إلى نمط استعمال مخصوص. والمهمّة التحليلية للفيلسوف هي إحصاء كلّ هذه الاستعمالات واكتشاف القواعد التي توافق «النحو العميق» للغة. و«لا تستمد

مواضعات النحو مُسَوِّغَها من وصف ما نستحضره مُجَدَّدًا. بل يقتضي كلّ وصف من هذا القبيل وجود قواعد النحو سلفًا» (RP, 7).

ويصبح الإرجاع الأيدوسي (الذي يجعلنا ننتقل من «الواقعة» إلى «الماهية») والذي يمارسه الظاهراتيون، موضوع بحث «نحوي» خالص: إذ «يُفْصَحُ عن الماهية في النحو» (IP, § 371). ونستطيع القول، بعد ترجمة هذه المسلّمة مُجَدَّدًا إلى لغة كتاب الرسالة: لا تُظهر الماهية نفسها أبدًا في أيّ مكان غير النحو. وكان فتغنشتاين يرى منذ عام 1930 أن اشتغاله على اللغة العادية يكاد يدخل في صنف «الظاهراتية»[4]، كما يذكّرنا دروري (Drury) بذلك. وكان فتغنشتاين نفسه يُلمِعُ إلى أن هذا الانزياح يؤَثِّرُ في دراسة اللغة الدِّينيَّة: «إلى أيّ جنس من الأوضاع ينتمي شيء ما؟ هذا ما ينبئنا به النحو (علم اللاهوت بما هو نحو)» (IP, § 373).

ومن أراد استيعاب تصوّر فتغنشتاين لِـ «لعبة اللغة»، فعليه الرجوع إلى النقاط الحاسمة الآتية:

1. لا يُعَدُّ هذا التصوّر مجانيًّا، أي لا يحتكم إلى أية قاعدة، وهو ما رُبِطَ في الغالب بفكرة اللعبة. فما يحدّد لعبةً ما هو مطلب تحصيل حدّ أدنى من قواعد اللعب، ولا شيء غير ذلك. ولا توجد هذه القواعد إلّا من أجل التمكين للعبة، من خلال ضبط الإطار الذي تتحقّق فيه (قد يتحدّث فتغنشتاين الأول هنا عن وجود فضاء منطقي)، لا من أجل معرفة المحصّلة. بهذا المعنى، تتموقع لعبة اللغة خارج التقابل القائم بين الحتمية المتشدّدة وغياب التحديد تمامًا.

ويوجد إغراء قوي يحملنا على الانصراف مباشرة إلى افتراض وجود حمولة احتفالية connotations festives متصلة بالاحتفال أو بالعبادة، حينما يتعلّق الأمر «بالألعاب اللغوية» الدِّينيَّة. وعندما ننظر إلى المسألة من هذه الزاوية، لن تكفّ اللغة الدِّينيَّة آنذاك عن «إحياء حفلات». والحال أن فتغنشتاين لا يلجأ إلى هذه العبارة إلّا لكي يشير إلى أن «المشكلات الفلسفية لا تولد إلّا عندما تحتفل اللغة» (IP, § 38)، أي عندما تختفي عن أذهاننا قواعد اللعبة المتحكّمة فيها. والمثال

---

(4) Maurice DRURY, *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, Paris, PUF, 2002, p.111.

الذي يورده يحمل أكثر من دلالة: إذا لم نعد نعلم ما تعنيه عبارة «تسمية الشيء باسمه»، سنجازف آنذاك بالخلط بين فعل الإحالة و«طقوس تسمية» ملغزة، من الزاوية الاصطلاحية: «هنا، قد نتخيّل بلا شكٌ أن التسمية فعل نفسي عجيب، يكاد يشبه طقس تسمية موضوع. على هذا النحو نستطيع كذلك قول مفردة «هذا» عن هذا الشيء، ومخاطبته بها *l'apostropher* ـ وهو استعمال غريب لهذه المفردة، لا يرد بلا شكٌ إلّا في أثناء فعل التفلسف» (IP, § 38).

وإذا لم ننتبه إلى الصيرورة الفعلية في التسمية، فستبدو كما لو كانت «سيرورة سرّية». والحال أن الالتقاء بين الاسم والمسمى لن يصبح عجيبًا، وسحريًا بسبب ذلك، إلّا في ذهن الفيلسوف. ويُظهِرُ تصريح فتغنشتاين أن تَصَوُّرَهُ «للعبة اللغة» لا يتضمّن حمولة احتفاليَّة أو تعبّدية. إذ يشبه فيلسوف اللغة الفتغنشتايني حَكَم مباراة في كرة القدم، أكثر مما يشبه كاهنًا كبيرًا. ولا نسقط ضحية إغراء الاحتفال بأسرار اللغة إلّا عندما تغيب عن أذهاننا قواعد ألعاب اللغة التي تُلعَبُ بالفعل. ومثل هذه الاحتفالات ظاهرة مَرَضية سلفًا، وهي المرض الذي ينبغي الشفاء منه في أقرب وقت ممكن.

وقد يتساءل فيلسوف الدِّين، أمام هذا المثال: كيف سيسمح لنا مصطلح «لعبة اللغة» لدى فتغنشتاين بفهم أفضل لمعنى الاحتفالات مثل طقوس المعموديَّة أو bar-mitsva، إلخ. والمسألة الحاسمة عند فتغنشتاين هي فكرة **القاعدة**: فلا وجود للعبة بلا قواعد لعبة؛ قواعد اللعبة التي تحدّد معنى اللعبة، كما يفعل ذلك كلّ المتفرّجين في مقابلات بطولة العالم في كرة القدم! ويؤكد فتغنشتاين المصدر اللغوي **اللعبة** *game*، لا الفعل «**لعب، يلعب**» *to play*. ولا يبدي اهتمامًا بالألعاب التي لا تلتزم «قواعد» موضوعة سَلَفًا، أي بتلك التي لا تسمح برسم خط فاصل بين الروح الرياضية والغش.

2. وبهذا المعنى بالتحديد، تصبح مفردة «قاعدة» مرادفة لمفردة «نحو»، بشرط فهم هذه الأخيرة بمعنى أوسع مما يذهب إليه النحاة. إذ يُغْفِلُ عالم النحو بمعناهُ المعتاد **أشكال الحياة**، حينما لا يعكف على فحص البنية التركيبية للجمل «المقبولة في النحو»؛ فعلى عالم النحو، بالمعنى الذي يذهب إليه فتغنشتاين، أن يُراعي أساليب الحياة تلك. بالفعل، لا سبيل إلى فهم «النحو»

العميق الذي يحكم ألعابنا اللغوية إلّا إذا راعَيْنا «أشكال الحياة» التي تندرج فيها.

3. وهذا ما يقود فتغنشتاين إلى القول: «إن عبارة 'لعبة اللغة' تفيد أن التكلّم بلغة معيّنة جزء أساسيٌّ من نشاط نمارسه، أو من أشكال حياة» (IP, § 23). ويشير أغلب الشرّاح إلى أن هذا المصطلح ذو أهمية حاسمة، بالرَّغم من أنه لا يرد إلّا خمس مرات في كتاب **تحقيقات فلسفيَّة** *Investigations philosophiques*. إذ لا ينفصل مصطلح «لعبة اللغة» عن الفكرة التي تفيد أن «التكلّم بلغة جزء أساسيٌّ من نشاط نمارسه أو من أشكال حياة» (IP, § 23)، ولا ينفصل عن فكرة أن «تخيّل لغة يعني تخيّل أشكال حياة» (IP, § 19).

ومّما يدعو إلى الأسف أنّ فتغنشتاين لا يعرّف بوضوح ما يعنيه بـ «أشكال الحياة». لكنّ هناك شيئًا مؤكّدًا في الأقل: يعني «التكلّم»، بالمعنى الذي يفيد إنجاز لعبة لغوية، ممارسة نشاطٍ لا يمكن اختزاله في مظهره اللغوي أو «اللساني» الخالص. وكذلك نجد ـ مما له بالغ الأهمية في فحص اللغة الدِّينيَّة ـ أنّ الألعاب اللغوية وأشكال الحياة تُشكِّل معًا الحلقة النهائية في مستوى قابلية التعقّل والتسويغ. فإذا فهمنا القواعد المتحكّمة في لعبة لغوية وفهمنا صلتها بشكل محدّد في الحياة، نكون قد فهمنا آنذاك كلّ ما يتعيّن فهمه.

4. والألعاب اللغوية معطيات أو «ظواهر أصلية» تقاوم أي تفسير يسعى إلى تأسيسها من خارج. ونجد لدى فتغنشتاين ما يعادل الصيغة التي لدى أرسطو *anankè stènai*. فلا بدّ من «الوقوف عند نقطة ما»، بإعلان «لعب اللعبة» (IP, § 654)، بدلًا من التمسّك بإرادة استئناف السؤال الآتي: **لماذا لُعِبَت اللعبة؟**

5. وما يهمّ فتغنشتاين في المقام الأوّل هو عدم الخلط بين «النحو السطحي» و«النحو العميق» (IP, § 664) في اللغة. وأفضل طريقة نتساءل من خلالها عن الدلالة الفعلية لعبارة ما هي أن نهتدي باستعمالها الفعلي (IP, § 340). ولهذا، غالبًا ما نرجع نظرية الدلالة التي تشكّل خلفية كتاب **تحقيقات فلسفية** إلى العبارة المقتضبة: «**الدلالة هي الاستعمال**» «*meaning is use*»، وهي العبارة التي قد نترجمها بلغةٍ أقل لباقة: **المعنى هو نمط الاستعمال**. وسنلحظ مع ذلك أن فتغنشتاين يتحدّث بطريقة تحتمل فروقًا دقيقة: «نستطيع

تفسير هذه المفردة، أي مفردة دلالة، على النحو الآتي: دلالة مفردة ما هي استعمالها داخل اللغة» (IP, § 43)، في عددٍ كبيرٍ من الحالات التي نستعمل فيها مفردة 'دلالة' ـ ولكن لا في كلّ حالات استعمالها.

من الذرية المنطقية إلى مقاربة أكثر شمولية.

تفيد المسلّمة الرئيسة في الذرية المنطقية أن أية قضية أولية مستقلة تمامًا عن أية قضية أخرى. وقد أصبح فتغنشتاين متهمًا، منذ بدء مناقشاته مع أعضاء حلقة فيينا، بأنه قد أظهر قدرًا غير قليل من «الوقاحة الدوغمائية» حينما جعل غاية التحليل المنطقي هي الكشف عن القضايا الأوّلية. لكنه نسي في أثناء ذلك أننا «نتحرّك داخل حقل نحو لغتنا العادية» التي تزوّدنا بكلّ ما نحتاج إليه (S 3, 182-183). ويُظْهِرُ كِتابا **الملاحظات الفلسفية** *Les Remarques philosophiques* **والنحو الفلسفي** *Grammaire philosophique* أن فتغنشتاين يهتم بصفة متزايدة بواقع أن القواعد التي تحكم استعمال الثوابت المنطقية تشكّل جزءًا من بنية تركيبية أوسع (S 3, 74). ولا شيء يمنع بعد ذلك فرضية أن بعض القضايا قد تتألف فيما بينها لتشكّل «أنساقًا» systèmes. وهذه فكرة تعود باستمرار داخل الشذرات المجتمعة تحت عنوان في **اليقين** *De la certitude*.

«نحن لا نتعلّم ممارسة الحكم التجريبي من خلال تعلّم قواعد. هناك من يعلّمنا الأحكام، وكذلك صلتها بأحكام أخرى. يتعلّق الأمر بمجموعة كاملة من الأحكام التي أصبحت مقبولة لدينا.

وإذا شرعنا في الإيمان بشيء ما، فإنّ الأمر لا يتعلّق بقضية منفردة، بل يتعلّق بمنظومة كاملة من القضايا. (يمتدّ الضوء تدريجيًّا إلى كل شيء).

وما يبدو لي بديهيًّا هو النسق الذي تستند فيه المقدمات والدعم المتبادل فيما بينها، بخلاف المسلّمات المعزولة التي لا تبدو لي كذلك» (DC, § 140-142).

ولا يعني الانتقال من المنظور «الذرّي» إلى توجّه أكثر «شمولية» «*holistique*» أن فتغنشتاين قد أعاد الاعتبار لفكرة «النسق» بالمعنى الذي يذهب إليه الفلاسفة التأمليون العقلانيون(*). وتظلّ منهجيته في العرض

(*) يرى التوجه «الشمولي» holiste، خلافًا للتوجّه الذري، أننا نفهم دلالة اللفظ داخل سياق الجملة، ونفهم دلالة الجملة داخل سياق الفقرة، ودلالة الفقرة داخل سياق الفصل، =

وطريقته في التعبير عن الذات شذرية، كما كانت من قبل في كتاب **الرسالة**. لكن فهمه الجديد للغة فرض عليه تجاوز المنظور الذرّي، من خلال التفكير في ضرورة فهم بعض القضايا بصفتها جزءًا أساسيًّا من نسق القضايا (RP, 13) système de propositions، وهذا ما يتعذّر البتّ فيه إلّا من خلال تحليل «كيفية الاستعمال» التي تتحكّم في القضية قيد الدرس، أو تحليل «النحو» المتحكّم فيها، بعبارة أخرى.

«القول بالذات هو الفعل»: البعد «الموجّه» dimension modale في اللغة.

تهيمن وظيفة العرض هيمنةً شبه مطلقة في إطار تصوّر اللغة الذي يدور حول محور القضية ـ اللوحة. إذ لا يعترض فتغنشتاين تمامًا على المماثلة بين القضية والصورة، بعد تغيير زاوية النظر، بل يكتفي بإخضاعها لتحليل مستفيض. إذ يحجب التركيز على نحوٍ شبه تام على وظيفة العرض وظائف اللغة الأخرى، ويحجب على نحوٍ خاص **كيفية استعمال** الصور أنفسها.

ولا يوجد ما يؤكد أننا قد فهمنا دلالة صورة ما، بعدما رأينا ما تعرضه أمام أنظارنا. خذ صورة كلب! فسنكون مخطئين إذا أقدمنا مباشرة على خلع دلالة مرجعية عليها، وهي الدلالة التي قد نشرحها على النحو الآتي: «هذا كلب». فكلّ محترفي الإعلان يعلمون الآتي: بحسب السياق الذي نستعمل فيه صورة الحيوان النابح وذي القوائم الأربعة، قد يتعلّق الأمر بإنذار أو بإعلان أو بتحريض، إلخ. وهكذا، كان بالإمكان تعويض اللوحة المنقوشة بعبارة «حذارِ من الكلب» «*Cave canem*» على واجهة المنازل الرومانية التي اكتشفت في أثناء الحفريات المنجزة ببومبي بلوحة منقوشة ترمز إلى كلب فقط. وقد ترشدنا الصورة نفسها في سياق آخر إلى اتجاه يجب السير فيه (مثلًا، نحو معرض كلاب)، أو إلى إعلان عرض بيع، وما إلى ذلك.

= وهكذا دواليك، وهذا أدى إلى نسبية أنطولوجية في أعمال كواين ودافيدسون. إذ تقارن الذرية الحدود بالواقع المحسوس مباشرة، في حين يعود الاتجاه الشمولي إلى اللغة كلّها التي تبلورت فيها الإحالة بطرقها الخاصة. لكن الشمولية تتخذ معنى تداوليًّا آخر لدى فتغنشتاين. [المترجم]

فكل الصور معدّة لاستعمالات متعدّدة، بصرف النظر عن مضمونها: نحو الوصف والاستفهام والترغيب والاستدراج والإنذار، إلخ. ويقترح فتغنشتاين التفريق في صلب أية صورة بين المضمون الوصفي والمكوّن الموجّه *composante modale*، في مستهل كتاب تحقيقات فلسفيّة *Investigations philosophiques* (IP, 13) فلا نستطيع تحديد دلالة الصورة بصرف النظر عن هذا البعد الموجّه. وكما أن الجذر نفسه داخل الكيمياء ينتج الكحول العادي أو الأثير، حين يقترن بوظيفة أخرى، كذلك تغيّر الصورة نفسها معناها، بحسب السياق الذي تستعمل فيه. وعندما نتعسّف في التركيز على مضمون العَرْض بغية تحديد الدلالة، قد يؤدي ذلك إلى مظاهر سوء فهم هائلة. وبالنظر إلى الدور المهمّ الذي تؤدّيه الصور والتمثّلات داخل العقيدة الدِّينيَّة، يَسْهُلُ علينا أن نتبيّن خِصْبَ هذا التمييز الاستثنائي في دراسة اللغة الدِّينيَّة.

اللغة بوصفها «أرضيّة الإيمان».

كان المطلب الرئيس الذي ترفعه الذرية المنطقية متمثّلًا في إرجاع المعقّد إلى البسيط. وقد اكتشف فتغنشتاين بمرور الوقت أن هذا المطلب أقل وضوحًا مما يبدو عليه الأمر في الظاهر. فالواقع أنّا مجبرون دائمًا على التساؤل: «بسيط»، نعم، ولكن من أيّ منظور؟ قد يجازف المطلب المنطقي، الذي يروم الدقة المتناهية أو التحديد المطلق للدلالة، بتشويه طبيعة اللغة العادية التي تبتكر كلّ مرة نوع الدقة أو الإبهام المطلوبين. والمثال الذي يستعمله فتغنشتاين نفسه هو لعبة اللغة التي تنبني على ضرب موعد (IP, § 60). فيكفينا أن نقول في غالب الوقت: «لنضرب لنا موعدًا في نحوِ الزوال [الظهر]». وإذا طالبنا بدقة أكبر: «في الساعة الثانية عشرة بدقّة، أو عند الزوال إلا دقيقة واحدة؟» فسيصبح المطلب خاليًا من أيّ معنى، أو سيُظهِرُ في أفضل الأحوال تكوينًا نفسيًّا وسواسيًّا يريد أن يملي مطالب خاصة، وهي مطالب تخرج من نفسية مريضة وتفرض على اللعبة اللغوية العمومية ما يُعارِضُ مكوّنها النحوي هذا الصنف من الدقة المتناهية الزائدة.

«الفلسفة الدِّينيّة» لدى فتغنشتاين.

أفرط فتغنشتاين في الحديث عن الدِّين، وهو الموضوع الذي كان يلهب

مشاعره، بالرَّغْم من أنه لم يحرّر كتابًا يستحق أن يحمل من قريب أو بعيد عنوان «فلسفة الدِّين». وإذا أردنا استثمار هذه المادة التي تثير مشكلاتٍ هيرمينوطيقية مخيفة[5]، كان علينا أن ننتبه إلى موقفه الذي يبدو بالغ التعقيد. وكما أنّ كتاب **الرسالة** يقوم على توازن لطيف جدًّا بين المقول وغير المقول، يجب التفريق بين المقاربة الفلسفية الجديدة للخطاب الدِّيني التي جعلتها فلسفة فتغنشتاين الثانية ممكنة، ـ وهو التفريق الذي أغفله شرّاحه الرسميون ـ وبين ما عَدَّهُ، بسبب غياب عبارة أفضل، فكره الدِّيني الشخصي، كما هو مدوّن في شذراته التي تحمل نفحات قوية من سيرته الذاتية، وهي شذرات لم تكن معدّة في الأصل للنشر.

ويتبيّن لي وجوب أن نطبّق على فتغنشتاين تفريقًا بين الفلسفة الدِّينيَّة وفلسفة الدِّين. فعلى الشارح ألّا يخلط بينهما، لأنّ قسمًا من أفكار فتغنشتاين ينتمي إلى الصنف الأول من التساؤل، في حين ينتمي قسم آخر إلى النمط الثاني. وتُسعفنا صورة حارس حاجز سكة الحديد، في هذا الموضوع كذلك، في التماس معالم الطريق. إذ يؤكد فتغنشتاين نفسه أنه «في صلب كلّ الديانات، على أيّ مستوى تعبد أن يحصل على صيغة تعبيره المناسبة، التي تصبح بلا معنى في مستوى أدنى» (RM , 43). وإذا كان يرى أن عقيدة القدر الإلهي prédestination لدى بولس «لا معنى لها وتثير الغثيان»، فإنّه لا ينكر أننا قد نستثمرها استثمارًا جيِّدًا في المستوى الروحي.

إن التفريق المعتاد بين فتغنشتاين أول، وهو فتغنشتاين كتاب **الرسالة** (1921)، وفتغنشتاين ثانٍ صاحب كتاب **أبحاث فلسفيَّة** *Recherches philosophiques* (1953) تفريقٌ مضلّل جزئيًّا، كما يؤكّد بوفريس ذلك في مقدّمته لكتابه **مقالات** *Essais* بشأن صِلات فتغنشتاين بالحداثة، وذلك لأسباب كثيرة. وقد يفضي هذا التفريق إلى التهوين من دلالة زهاء عشر سنوات من الصمت الذي يفصل نشر كتاب **الرسالة** عن عودة فتغنشتاين إلى كمبريدج سنة 1929. ولم تكن هذه السنوات العجاف التي أمضاها فتغنشتاين في التدريس بمدرسة ابتدائية مجرّد إجازة استراحة في حياة الفيلسوف، وقد كانت مدرسة نائية بقرية تراتنباخ في

---

(5) عن هذه الصعوبات، راجع المقدّمة التي كتبها جان بيير كوميتي للترجمة الفرنسية لكتاب موريس دروري:
Maurice DRURY, *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, p.5-39.

أعماق النمسا، لا نجد لها ذكرًا إلّا في معجم المدارس العليا العمومية *Wörterbuch für Volkshochschulen* الذي نشر بفيينا سنة 1926. وبالرَّغْم من أن هذه السنوات كانت سنوات تعاسة، كانَتْ قد عزّزت التوجّه السقراطي والبراغمانيّ pragmatique في فكر فتغنشتاين، وأجبرته على الاهتمام من قُربٍ بمشكلاتٍ تعلّم اللغة وعلم النفس عامة(6).

فهل يعني ذلك أنّ علينا أن نُفَرِّقَ بين فتغنشتاين الأول والثاني والثالث، كما نفعل مع هايدغر؟ ويجب عدم الاقتصار على البعد الكرونولوجي الخالص في مفهوم «فتغنشتاين الثالث» كما يؤكّد بوفريس ذلك، (وإلّا كان المفهوم سيرمز إلى **الفلسفة المتأخرة** *Spätphilosophie* التي تظهر بعد الوفاة)، بل يحب البحث عن معنى أعمق. فهو يتصوّر الفلسفة(7) بمهنية عالية (وهي الروح الفلسفية الاحترافية التي كان يرمز إليها بعبارة « *business-like* ») جعلته يرسم حدًّا فاصلًا بين «الهواة» أو «المشعوذين» و«الفلاسفة الذين يتقنون حرفتهم» (CC 1, 21).

ويبدو بحسب الظاهر أن هناك من استنتج من ذلك أنه كان يتعامل مع الفلسفة تعامل رجال الأعمال. لكن ذلك يعني الاستهانة بالنصوص المتوافرة حاليًا التي تبيّن أن فتغنشتاين لم يكفّ أبدًا عن طرح أسئلة كان بإمكانه تجاوزها لو أنه انتدب حياته لبلورة «رؤية علمية للعالم»، بناء على التعريف الذي وضعه لها أعضاء حلقة فيينا. وكان بوفريس قد أظهرَ أن فتغنشتاين لم يكن يكتفي بالتهام كتب المكتبات، ولم يكن مجرّد تقني في مجال الفكر، في نطاق اهتمامه بأفكار فتغنشتاين المتعلّقة بالانحطاط الثقافي وبصوّر التقدّم المزعومة في الحضارة وعلم الجمال والأخلاق وفي محاور أخرى مشابهة لتلك.

وعندما نتعامل بجدّية مع الدعوة «إلى القراءة بين السطور وإلى قراءة شيء آخر غير المصادر الأساسية»(8)، يبدو أنّ من حقنا الحديث عن «فتغنشتاين ثالث» فيما يتعلّق بأفكاره عن الدّين. ويتضمّن كتاب **ملاحظات مختلطة** *Remarques mêlées*

(6) Jacques BOUVERESSE, *Essais I, Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Marseille, Agone, 2000, p.49.

(7) Maurice DRURY, *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, p.101.

(8) Jacques Bouveresse, *Essais I*, p.8.

الذي نشره فون رايت (G. H. von Wright) مجموعة من الأفكار «الدِّينيَّة» التي تقترب من تأملات باسكال وكيركيغارد وتولستوي. إذ نجد فيها التقابل الموجود لدى بولس بين حكمة البشر وجنون الله، وهو تقابل لن تفهمه إلّا كائنات مسكونة باندفاع محموم مثل كيركيغارد. وقد كان فتغنشتاين متأثرًا حتى النخاع «بفرسان الإيمان» على وفق المعنى الذي يذهب إليه كيركيغارد الذي يَعُدُّهُ دعاة الوضعية المنطقية مثل سانشو بانسا (Sancho Pansa) بمنزلة دون كيشوت (Don Quichotte) يثير زوبعة في فنجان.

«الحكمة شيء بارد، وهي بهذا المعنى شيء بليد». و(الإيمان بإزاء ذلك، اندفاع محموم). ونستطيع القول كذلك: إنّ الحكمة تحجب عنك الحياة. (الحكمة مثل رماد بارد ورمادي اللون يغطّي الجمر)» (RM, 69). ويُتَوَقَّعُ عادة أن نجد مثل هذه الأقوال واردة على لسان ميشيل هنري، لا على لسان فيلسوف للغة، هو فتغنشتاين!

وتتضاعف مفاجأة القارئ عندما يصطدم بالتصريح الآتي: «إذا كانت المسيحية هي الحقيقة، إذن فكلّ الفلسفة التي تُعنى بها باطلة» (RM, 98)، أو عندما نقرأ الاعتراف الآتي: «لا أستطيع الركوع على الساقين بقصدِ الصلاة، لأنّهما متصلّبتان على نحوٍ ما. أخشى التحلّل (تحلّلي أنا) إذا ركعت» (RM, 68). نحن نسمع صوت لودفيغ «المعترف أمام الله»، وهو ما يجب تمييزه بوضوح من صوت الفيلسوف فتغنشتاين محلّل ألعاب اللغة الدِّينيَّة، في هذه الشذرات التي تتضمّن حمولة تنعكس مباشرة على ذاته connotation auto-implicative. وبهذا المعنى، أقترح أن أطبّق عليه تفريقَنا بين «فلسفة الدِّين» و«الفلسفة الدِّينيَّة».

إن موقف فتغنشتاين من الديانة المسيحية شديد الالتباس، بحيث يمنعنا من وضعه كـ «مسيحي مجهول الهوية»(*). ولكن لأنّ أوغسطين وكيركيغارد وتولستوي كانوا الكتّاب «الذين يفضّلهم»، فإن ذلك يحمل أكثر من دلالة بشأن الطريقة التي لم يكفّ من خلالها عن مناقشة القضايا التي لم تُثر في أعضاء حلقة فيينا غير شعور عميق باللّامبالاة. والنص الآتي الذي يحمل نكهة كيركيغاردية خيرُ تعبير عن نبرة مستوحاة من كتاب الاعترافات:

(*) عبارةٌ صاغها اللاهوتيّ الألمانيّ الكاثوليكيّ كارل رانر (K. Rahner) ليعرّف الذين يعتنقون روح المسيحيّة من غير أن ينتموا انتماءً رسميًّا إلى جسم الكنيسة (chrétiens anonymes). [المترجم]

أقرأ: «لا أحد يستطيع أن يقول: يسوع «ربٌّ» إلّا بالروح القدس». وهذا صحيح: لا يمكنني بأيّ طريقة أن أناديه باسم الربّ، لأنه لا يعني شيئًا لي. يمكنني أن أدعوه «المِثال»، أو حتى «الله»- أو على نحوٍ أدق، يمكن لي أن أتفهّم تسميته كذلك، لكن لا يمكن لي أن ألفظ كلمة «الربّ» «Seigneur» مع إضفاء المعنى عليها. لأنني لا أعتقد أبدًا أنه سيأتي كي يحاسبني؛ وهذا هو الذي لا يعني شيئًا لي. وهذا لا يمكن له أن يقول لي شيئًا إذا ما عشت على نحوٍ مختلف كليًا. فما الذي يحملني أنا أيضًا على الإيمان بقيامة المسيح؟ تداعبني هذه الفكرة على نحوٍ ما. إذا لم يبعث مُجَدَّدًا، فقد تحلل في داخل قبره، كسائر الناس. مات وتحلّل. منذ هذه اللحظة، يصبح سيدًا مثل الآخرين ولا يستطيع نجدتنا؛ نصبح مُجَدَّدًا يتامى ووحيدين. وعليه، قد تُفَضِّلُ آنذاك أن نكتفي بالحكمة والتفكّر. كأنّنا في الجحيم، حيث لا مكان إلا للحلم، كما لو كان سقف ما يفصلنا آنذاك عن السماء. ولكن، إذا كان المطلوب أن أنقذ نفسي، فسأحتاج إلى يقين، ولن أحتاج إلى حكمة ولا إلى أحلام ولا إلى تأمل عقلاني ـ وهذا اليقين هو الإيمان. الإيمان إيمان بما يحتاج إليه قلبي ونفسي، وليس إيمانًا بما يحتاج إليه الفهم العقلي الذي ينصرف بداخلي إلى تأملات عقلية. فما يجب إنقاذه هو نفسي، بمعيّة اندفاعاتها المحمومة، وبمعية لحمها وعظمها، لا ذهني المجرد. وقد نقول: المحبة وَحدَها تؤمن بالقيامة. وقد نقول: المحبة الفادية تؤمن حتى بالقيامة وتتشبّث بقوة بالقيامة. وإنَّ ما يحارب الارتياب إنّما هو الفداء على نحوٍ من الأنحاء. والتمسك به بقوة يعني التمسك بهذا الإيمان بقوة. وهذا ما يعني القول: أنقذ نفسك أولًا وتعلّق بقوة بفدائك (تمسَّك بذلك بقوة) ـ سترى آنذاك أنك تتعلّق بقوة بهذا الإيمان. وهذا ما لن يتحقّق ما لم تصبح معلقًا على نحوٍ ما بالسماء، بدلًا من أن تضع ثقتك في الأرض. كل شيء مختلف في هذه الحالة، وليس من قبيل «الخوارق» أن تصبح قادرًا على إنجاز ما أنت عاجز عنه في اللحظة الراهنة. (صحيح أن المعلّق في الفضاء يتخذ المنحى نفسه الذي يتخذه الواقف، لكن توازن القوى في حالته مختلف كليًّا، وهذا يؤهّله لِفِعلِ أشياءَ كثيرة تختلف عمّا يفعله من يكون في وضع الوقوف). [RM, 44-45]).

وقد نَعُدُّ هذا النص بمنزلة نصب تذكاري لفتغنشتاين الثاني، بموازاة فقرة المذكرات *Carnets* التي اقترحت قراءتها بصفتها العقيدة الفلسفية لفتغنشتاين الأول. ولا شيء يوحي لنا بكيفية ارتباط هذه الأفكار بفلسفة فتغنشتاين الثانية

بمعناها الدقيق، إلّا إذا استثنينا الصورة المستعملة في النهاية. فهو يرى أنّه إما أن يحمل الدِّين رهانًا وجوديًا، وإمّا أن يظلّ لغوًا بِلا فائدة: «لا يخلو إما أن تكون المسألة الدِّينيَّة مسألة حيوية وإمّا أن تكون لغوًا (فارغًا). ونحن لا نلعب هذه اللعبة اللغوية إلّا بوساطة أسئلة وجودية، إن جاز القول. ثُمَّ إنّ مفردة «آه» لا تحمل دلالة، إلّا أن تكون تعبيرًا عن الألم ــ. أريد القول: إذا لم تكن السعادة الأبدية للنفس تعني شيئًا لحياتي ولنمط حياتي، فلا فائدة من إرهاق الدماغ بشأن الموضوع؛ وإذا حق لي التفكير في الموضوع، فلا بُدَّ من أن يصبح ما أفكر فيه ذا صلة وثيقة بحياتي» (CCS, 15).

هذه الشهادات صدى لفقرات كثيرة أخرى واردة في كتاب **ملاحظات مختلطة** *Remarques mêlées*، وهي الملاحظات المختلطة التي يفكّر من خلالها فتغنشتاين في المُسَوِّغات والصعوبات الحقيقية التي تصرفه عن السير في طريق كيركيغارد. وبالرَّغْم من أنه يبارك كلام كيركيغارد عندما يرى أنه يتعذّر على الحكمة أن توجّه الحياة في الاتجاه السليم، كما يتعذّر «ضرب الحديد دون تسخينه» (RM, 65)، لم يتجاوز قطّ عتبة الاهتداء إلى إيمان ينبني على الاندفاع المحموم passion. وهو يشير، في الأقل، بدقة إلى الخدمة التي على الدِّين أن يسديها إليه: إمكان مواجهة أعتى الزوابع بالهدوء الثابت للدِّين الذي بَلَغَ درجة عمق كافية تؤهّله للحفاظ على هدوئه «مهما بلغت درجة ارتفاع الأمواج على السطح» (RM, 66).

وتوحي بعض الشذرات بأن فتغنشتاين نفسه قد اكتشف في مزاجه الخاص، الذي يتطلّع إلى بعض البرودة في التعامل مع الأشياء، الدواعي التي صرفته عن تبنّي عقيدة دينية عَدَّها بمنزلة «اتخاذ قرار مندفع بحرارة نحو منظومة مرجعية»، وبمنزلة طريقة في الحياة وطريقة في الحكم على الحياة (RM, 77). وبعدما رأى أن عبقريته تحرمه من روح ابتكار خاصة به، يتساءل والقلق يساوره: هل تستحقّ النشوة التي تبعثها أفكاره في نفسه، وهي أفكار منبثقة من أسلوب حياته الغريب، أن تدعى «نشوة الحياة» (RM, 33)؟ نُخَمِّنُ أن الإجابة لن تكون إلّا بالنفي.

والمثير للانتباه في الأمر هو أن جوهر أفكار فتغنشتاين المتصلة بالدِّين والأخلاق قد وَصَلَ إلينا في صورة محادثات متقطّعة أو مناقشات مع أصدقاء مثل إنغيلمان وودروري وباوسما (Bouwsma). وتمثّل المناقشات مع لودفيغ فتغنشتاين

Conversations avec Ludwig Wittgenstein التي نشرها موريس دروري وثيقة استثنائية جدًّا، فيما يتعلّق «بالفلسفة الدِّينيَّة» لدى فتغنشتاين، إذ إنّ المتلقّي كان طالبًا في تخصّص علم اللاهوت الأنغليكاني. وكان هدف دروري أن يصبح كاهنًا، لكنه انتهى إلى اختيار مهنة الطب، وهو اختيار يبدو أن لفتغنشتاين يدًا فيه، بعدما عبّر له عن خشيته أن يختنق[9] يومًا ما بطوق الكهنوت الرومانيّ وأن يصبح عاجزًا عن أن يخطب في المؤمنين كلّ أسبوع.

ويدافع دروري بقوة عن «فتغنشتاين الثالث»، الذي يتنكّر له أغلب الشرّاح الكبار، ويأخُذُ عليهم إهمال اعترافات نحو: «أنا لست رجلًا متديّنًا، لكنني لا أملك إلّا أن أنظر إلى أيّ مشكلة من المنظور الدِّيني» (المرجع نفسه، 46-47). وهو يستحضر شهادات مهمّةً بشأن القراءات الدِّينيَّة التي كان فتغنشتاين يضطلع بها (دوستويفسكي وتولستوي وصامويل جونسون وأوغسطين وباسكال وكيركيغارد وجيمس وفاينينغر Weininger)، ويشير إلى المناقشات التي تسمح بالتعرّف الحيّ لردود أفعال فتغنشتاين على بعض الموضوعات الدِّينيَّة، وتسمح بتبيّن بعض معتقداته القوية التي تنبني عليها أدَقُّ دراساته للغة الدِّينيَّة. ونكتشف فيها صدى لإعجابه بالأناجيل الإزائيَّة، ولا سيّما إنجيل متى ورسائل بولس، في حين أنّه يعرب عن الصعوبة الهائلة التي تعترض فهم إنجيل يوحنا (نفسه، 189-190).

ويعترض فتغنشتاين بقوة على أية محاولة لتسويغ العقيدة المسيحية، حين نتوسّل بالوقائع التاريخية، وبالأدلة الفلسفية عامة التي تضمن مصداقية العقيدة، وقد بلغ اعتراضه مدًى جعله يرى أن إعلان المجمع الفاتيكانيّ الأوّل، الذي يرى أننا نستطيع الاستدلال على وجود الله بالعقل الطبيعي، من الدواعي التي تحول بينه وبين أن يصبح كاثوليكيًّا رومانيًّا (نفسه، 96). ويلحّ فتغنشتاين على واقعة أن «الطريقة التي تعرب بها الشعوب عن مشاعرها الدِّينيَّة تختلف من شعب لآخر اختلافًا كبيرًا» كما أكد جيمس ذلك من قبل (نفسه، 87).

ولا شكّ في أنّ فتغنشتاين لم يكن يُشارِك الوضعيين الجدد في الاقتناع بأن تقدّم الرؤية العلمية للعالم سيحلّ، عاجلًا أو آجلًا، محلّ الشعوذة الدِّينيَّة. وبإزاء

---

(9) *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, p.85.

ذلك، كان يعتقد أنه ملزم أن يُذعِنَ لواقع «الحياة وهو محروم من عزاء الانتماء إلى كنيسة»، وكان يعتقد أن «ديانة المستقبل لن تشتمل لا على كهنة ولا على خدمة الكهنوت» (نفسه، 107). كان الأمر يتعلّق عنده بديانة بالغة الزهد، إلى درجةٍ تجعلها زاهدة في إقامة مجموعة كبيرة من الصلوات، ويجعلها تستثقل المبالغة في الحديث عن «الدِّين».

ألعاب اللغة الدِّينيّة والبنى النحوية فيها.

تمثّل صورة «المعبد الذي يُعَدُّ حرم الانفعالات المحمومة، دون التدخّل فيها» (RM, 11) شاهدًا فعليًّا على الموقف الفلسفي التي تنبني عليه الدِّراسات التي تذهب مسافة أبعد في الدِّراسة «الفلسفية» (بالمعنى «الاحترافي» والتقني للكلمة) لألعاب اللغة الدِّينيَّة التي توجد معالمها في بعض كتابات فتغنشتاين، بعدما طبّق عليها «صندوق الأدوات» الذي يحمله على كتفه. ولا تحتفظ بعض التأملات التي خلّفها لنا بشأن هذا الموضوع إلّا بقيمة كشفية. إذ تريد هذه التأملات إشعارَنا بواقع أن «المقالب الجديدة التي توقعنا فيها اللغة كلما ارتدنا مجالًا جديدًا تمثّل مفاجأة دائمة» (LC, 16). وتصدق هذه الملحوظة التي نجدها في مستهل **دروس في علم الجمال** *Leçons sur l'esthétique* على الأخلاق، كما تصدق على الدِّين.

ويبدي فتغنشتاين في كتاب **ملاحظات في علم النفس** *Remarques sur la psychologie* تحفّظه من تصوّر الوضعية الجديدة للغة: «على كلّ حال، يوجد مزيد من ألعاب اللغة التي لم تخطر على بال كارناب وجماعته» (*Bemerkungen zur Psychologie*, 1, § 920). وتوجد إحالة مباشرة على شخصية هاملت في مسرحية شكسبير: يوجد، في الفضاء الفاصل بين منزلة سماء «الأحوال الروحية» الذاتية والمعبّرة، ومنزلة الوقائع الصلبة *hard facts* والذي يلج قضايا الملاحظة، مكان رحب يتسع لألعاب لغوية أخرى تحتكم إلى نحوٍ مخصوص لا يمكن الكشف عنه اعتمادًا على مبدإ التحقّق في صورته هذه أو تلك.

وعلينا أن نلج المنزلة المتوسّطة هذه ، إذا شئنا تحليل الألعاب اللغوية الدِّينيَّة. وقد أفرد ألان كايغلي (Alan Keightley) لهذه المسألة كتابًا كاملًا يحمل

عنوانًا بليغًا: فتغنشتاين، النّحو والله *Wittgenstein, Grammar and God*[10]. ويكثّف العنوان في صيغة واحدة الأصالة الرئيسة التي تفصح عنها الفلسفة التحليلية للدين. يتعلّق الأمر، من الزاوية الجوهرية الأولى، بوصف «نحو الله»، أو على نحوٍ أدق، بوصف نحو الألعاب اللغوية الدِّينيَّة التي نتحدّث فيها إلى الله أو عنه.

عمومًا، يجبرنا ذلك على التساؤل عمّا يَسِم بعض الألعاب، في نهاية المطاف، بسِمة الألعاب «الدِّينيَّة». ولا شكّ في أنّ علينا حمل مصطلح النحو على معناه لدى فتغنشتاين. فما يتعلّق به الأمر هو «النحو العميق» الذي يُطلَقُ على الأفعال اللغوية الدِّينيَّة التي تَرِد فيها مفردة «الله». وتنطبق التعليمات المنهجيَّة الأساسية أنفسها، التي تطالب بلا شكٍّ بالانتقال من الاستعمال لتحديد الدلالة، على تحليل اللغة الدِّينيَّة، كما تطالبنا بأن نُراعيَ «النحو» العميق المتحكّم في الألعاب اللغوية، حتى نستطيع تحديد منزلة الأشياء. وليس من نافلة القول أن نضيف أن فتغنشتاين يرى أن النحو هو الذي يعلمنا ما هو جنس الشيء الذي يتعلّق به الأمر (IP, § 373).

وتستجيب المسلّمة التي تشترك فيها فلسفات الدِّين لتحوّل عميق دخل عليها، وهي مسلمة احترام «المعطى الإيجابي» «positivité» الذي تحيل عليه الوقائع الدِّينيَّة. ويتعلّق هذا «المعطى الإيجابي»، في المقام الأوّل، بمعطى الألعاب اللغوية الدِّينيَّة وأساليب الحياة التي تنحدر منها في جذورها. ومهمّة التحليل الفلسفي هي استرجاع المقام الأصلي الذي تتشكّل في صلبه دلالة اللغة الدِّينيَّة. ولن نملك حظوظًا وافرة لأخذ الدلالة الحقيقية التي تحتملها العبارات الدِّينيَّة، إلّا إذا وضعناها في مسكنها الطبيعي (IP, § 116). وكما أننا نتحدث في علم البيئة عن البيئة التي تضمن بقاء الأحياء *biotope*، يجوز لنا الحديث هنا عن البيئة التي تضمن بقاء اللغة *logotope*[11]. فمهمّة التحليل هي التوصل إلى «البيئة التي تضمن بقاء» اللغة الدِّينيَّة، أي تضمن التوصل إلى أُسرة الألعاب اللغوية التي تتكوّن منها. ويحملنا هذا الواقع عينه على الاهتمام من

(10) Alan KEIGHTLEY, *Wittgenstein, Grammar and God*, Londres, Epworth Press, 1976.

(11) أستعير العبارة من الكاتبين: Hans-Ulrich HOCHE, Werner STRUBE, *Analytische Philosophie*, Fribourg, K. Alber, 1995.

قرب بمظاهر سوء الاستعمال التي قد تتطوّر حين ننتزع بعض العبارات من «بيئتها الفطرية التي تضمن بقاءها»، بعد تغريبها داخل محيط بيئي غير مناسب.

عندما نقارن الأمثلة التي يوردها فتغنشتاين في دروسه المقتضبة في الإيمان الدِّيني «Leçons sur la croyance religieuse» (LC, 106-135)، وهي المصدر الرئيس الذي نعود إليه في هذه المادة، بالقضايا الكبرى التي تلوح بها فلسفات الدِّين التأملية العقلانية، قد يخيب ظننا بسبب الطابع البدائي الذي يكتنف في الظاهر الأمثلة الواردة. فلماذا الوقوف طويلًا عند أمثلة مضحكة، مثل جلسات الاتصال بأرواح الصالحينَ، وهي جلسات قد نطّلع فيها على الغيب، كالاطّلاع على باقة ورد لا تزال تحمل بطاقة بائع الزهور (LC 119)؟

وبصرف النظر عن أن هذه الأمثلة تُظهِرُ التأثير المتواصل الذي ظلّت تمارسه ذرائعية جيمس عليه، تساعدنا كذلك على تحصيل وعي أنّ خطاب علم اللاهوت ليس هو الخطاب الذي يستحوذ على اهتمام فتغنشتاين في المقام الأوَّل. فهو لا يتحدّث عن رجال اللاهوت إلّا من أجل انتقادهم، إذا صادف أن ذكر بعضهم. بل يسعى إلى الانشغال بلغة الإيمان الأساسية و«بالنحو» الذي ينبني عليه الإيمان. وهو يرى أنّ تحليل هذه اللغة مهمّة عسيرة أصعب مما قد نتخيّله، خلافًا لِما يلوح في الظاهر. والهدف الجوهري الذي تضعه دروسٌ في الإيمان الدِّيني Leçons sur la croyance religieuse نصب عينيها، هو أن تمدّنا بفكرة أوّلية عن الصعوبات التي يصطدم بها مثل هذا التحليل. فالصعوبة الأولى هي صعوبة الكشف عن الاختلافات العميقة بين الألعاب اللغوية الدِّينيَّة والألعاب الأخرى، كالألعاب المتحكّمة في مجال المعرفة.

وتكشف لنا الطريقة التي حدّد فتغنشتاين بها منزلة الأخلاق في محاضرة عام 1929 عن زاوية التصدّي لوصف الألعاب اللغوية الدِّينيَّة: «لو أن شخصًا ما كان بإمكانه تحرير كتاب في علم الأخلاق، أو حرّر كتابًا بالفعل في علم الأخلاق، لكان هذا الكتاب، شأنه في ذلك شأن انفجار عظيم، سيقضي على كلّ الكتب الأخرى المنتمية إلى هذا العالم. وتُعَدُّ مفرداتنا، على النحو الذي نستعملها به في العلم، شرايين دموية مؤهلة لتمرير الدلالة والمعنى، ولنقلهما عبر الأوعية بصفتهما دلالة ومعنى طبيعيين. لكن، إذا كانت مفرداتنا لا تسعى إلى

الإعراب عن شيء غير الوقائع، فإنّ علم الأخلاق يُعَدُّ في حال وجوده، علمًا فوق الطبيعة «surnaturelle»؛ فنحنُ نستعمل المفردات للإحالة على وقائع. وتشبه المفردات المستعملة فنجان الشاي الذي لن يتضمّن أبدًا من الماءِ غير ما يتسع له الفنجان، ولو أفرغت فيه لترًا من الماء» (LC, 147). هب أنك وجدت بعض أتباع آير من بين أعضاء جماعة «الهراطقة» «The Heretics»، الذين حضروا محاضرة فتغنشتاين بحسب ما تذهب إليه بعض التخمينات! فسيستنتجون آنذاك من ذلك لا محالة أن علم الأخلاق لن يكون بلا شكٍّ فنجان الشاي الذي يرشفونه! وبإزاء ذلك، من يسلم بوجاهة وجهة نظر فتغنشتاين بشأن علم الأخلاق، يملك مُسَوِّغاتٍ مقنعة للتساؤل: أليسَ علينا أن نستنتج من ذلك أنّ على الدِّين، في حال وجوده، أن يكون «فوق الطبيعة» «surnaturelle» كذلك، في الأقل بالمعنى الدقيق الذي يكتسبه اللفظ في هذا السياق؟

والواقع أن فتغنشتاين، في نهاية **محاضرة في الأخلاق**، يوسع مباشرةً منظوره بشأن التجارب «فوق الطبيعة» التي تنتمي إلى الصنف الصوفيّ ـ الدِّيني: «استغراب وجود العالم الفعلي»، من خلال رؤية العالم بما هو «ظاهرة خارقة» (LC, 153)، والإحساس بالأمان بين «يدي الله»[12]، والشعور بالخطيئة. يتعلّق الأمر بالتجارب أنفسها التي تمثّل خلفية الملحوظات الختامية لكتاب **الرسالة** بشأن «الصوفيَّة». فللوهلة الأولى، يكرّس فتغنشتاين في محاضرة عام 1929 عن علم الأخلاق، الرأي نفسه، من خلال التنبيه على أن المحاولة الجادة للكتابة أو للحديث عن علم الأخلاق والدِّين تواجهنا لا محالة بحدود اللغة التي نصطدم بها، كالسجين الذي يصطدم بحيطان سجنه. لكنه، في الوقت نفسه، يؤكّد أن هذه الصعوبة تريد أن تقول شيئًا آخر غير تأكيد تعذّر تقديم «تحليل منطقي سليم لما نرمز إليه في ذهننا بالعبارات الأخلاقية أو الدِّينيَّة» (LC, 154). ويكشف فتغنشتاين من خلال هذه الصعوبة عن نزوع «طبيعي في

---

(12) نجد مثالًا دينيًا لهذه التجربة في المزمور 131، ونجد تعبيرًا أدبيًا ودينيًا في شعر ريلكه الذي يحمل عنوان *Herbst* (الخريف)، إذ تنتهي القصيدة ببيت رائع:

«Und doch ist Einer, welcher dieses Fallen/unendlich sanft in seinen Händen hält»

(ومع ذلك يوجد أحد ما، يحفظ كلّ ما يقع في قعر يديه، بحنان غير محدود). راجع: [Rainer Maria RILKE, *Werke I*, Darmstadt, WGB, 1996, p.283].

ذهن الإنسان، وهو نزوع لا أملك أنا إلّا أن أحترمه من أعماق نفسي، ولن أهزأ به طوال حياتي» (LC, 155)، بإزاء الوضعيين المناطقة الجدد، الذين لا يرون في تلك الصعوبة غير حجة حقيقيّة تُظهِرُ أن تلك العبارات غير متسقة منطقيًا.

أفيُعَدُّ هذا الاحترام الواجب تجاه «الصوفيّة» هو مسك الختام، أم يجب علينا التقدّم خطوة إلى الأمام في تحليل النحو الخاص بالألعاب اللغوية الدّينيّة؟ يلوح أن «دروس في الإيمان الدّيني» «Leçons sur la croyance religieuse» التي ألقاها بعدَ تسع سنوات من ذلك، توحي بالإيجاب. وسأميّز في دروس فتغنشتاين في الإيمان الدّيني ثلاثة محاور موجّهة ستساعدنا على كشفٍ أفضل عن جنس «فلسفة الدّين» الذي وضعه فتغنشتاين نصب عينيه؛ وأنا أسترجع في أثناء ذلك أعمال هودسون الذي أخضع هذه الدروس لتحليل مُفصَّلٍ[13].

ضعف الإيمان: استعمال مفردة إيمان بطريقة خارقة للعادة.

يتفرّع المحور الأول مباشرة مما قلناه عن تعريف فتغنشتاين لألعاب اللغة. فإذا كانت كل لعبة لغوية تُحيل على «بيئتها الخاصة التي تبقيها على قيد الحياة»، فإن فهمها لا يشترط وجود معايير منطقية خارجيّة، بل يشترط وجود معايير داخلية. ويحتكم «النحو» فيها إلى «منطق» مخصوص يجب على التحليل استخراجه، لا تقويمه على وَفْق معايير عقلانية مستمدة من مجالات أخرى. ونجد تمثيلًا ممتازًا لذلك في أول مثال يفتتح به «كتاب الدروس». إذ يتخيّل فتغنشتاين حالة «مؤمن». يتعلّق الأمر «بجنرال في الجيش النمساوي» يَعِد شخصًا آخر بالقول: «سأذكرك بعد وفاتي، إن كان هذا ممكنًا بالفعل» (LC, 106). ولم يكن اختيار المثال وليد المُصادَفة، بالرَّغم من أنه قد يبدو مثالًا مبتذلًا. إذ يواجهنا المثال مباشرة بالمشكلات الشائكة المتصلة بقابلية تأييد مثل هذا الملفوظ أو إبطاله، في الوقت نفسه الذي يزرع فيه بذور الشكّ في لغة يبدو أنها تقع في شبهات التفاهة والعبث.

والسؤال الذي يثيره هذا المثال لا يقف عند الأمر الآتي: «ما معنى الإيمان بيوم الحساب؟» (أو، بعبارةٍ أخرى: ما معنى التمثّلات المقابلة ومرجعها ؟).

---

(13) Donald W. HUDSON, *Wittgenstein and Religious Belief*, p.151-194.

يتوخى السؤال المطروح بالفعل أن يعرف منذ متى نستطيع أن نَعُدَّ هذا «الاعتقاد» «croyance» تعبيرًا عن «إيمان» «foi» ديني متميّز من الشعوذة: «الإيمان والشعوذة شيئان مختلفان كليًّا. فمصدر الشعوذة هو الخوف ولا تُعَدُّ عِلمًا صحيحًا. أما الإيمان فهو تعبير عن ثقة» (RM, 86). ويمتلك الإيمان الدِّيني بيوم الحساب منزلة منطقية مستقلة كليًّا عن الإيمان بأن السماء ستمطر غدًا. ولا تستند أصالته إلى معايير سيكولوجية خالصة، مثل القول على سبيل المثال إن المتديّن المتعصّب «متحجر» في إيمانه باليوم الآخر، في حين أنّ من «يعتقد» أن السماء ستمطر غدًا يكتفي بالإعراب عن تخمين مجرّد، استنادًا إلى بعض القرائن الموثوق بها بدرجات متفاوتة. ويرى فتغنشتاين كذلك أن «ليس الإيمان la foi مجرّد صرخة» (H. Duméry)، أي أنّه لا يختزل في حالة نفسية ذاتية كليًّا. فـ «لا يمكن مقارنة قوة الإيمان بحدّة الألم» (LC, 108).

ويجب تحديد خصوصية الإيمان الدِّيني بصورة تنحصر في التماس أساس مبني على معايير «نحوية». فلنأخذ المعيار الآتي: لا يتوقّع نحو العقيدة الدِّينيَّة توفير مكان لحجّة قائمة على حساب الاحتمالات. وبإزاءِ من يقول: «أعتقد أن السماء ستمطر غداً»، أستطيع أن أردف قائلًا، إذا كنت أنتمي إلى إقليم النورماندي: «ربّما يحدث ذلك وربّما لا يحدث». لكن لا يَصْدُر عنّي ردُّ فعلٍ مماثل على من يقول: «في يوم الحساب سيفصل الله الخِراف عن الجِداء». إذ لا يتفق نحو الإيمان الدِّيني مع موقف محايد يقول «ربما» أو «هذا محتمل». ولذا، يلحظ فتغنشتاين أننا عندما نقف إزاء القصص الإنجيلية المتعلّقة بالقيامة، نجد من يقبل بشرى القيامة السارّة، ونجد من يرفض هذه البشارة، لكننا لا نجد من يترك المسألة معلّقة.

وتفيد الحجّة الضمنية التي تمثّل خلفية كلّ هذه التأملات أن الألعاب اللغوية الدِّينيَّة تشترك فيما بينها في «نكهة أُسريَّة»، بصرف النظر عن تنوّعها من الزاوية الإمبيريقية. فمن زاوية معيّنة، يتعلّق الأمر «بمسألة ذوق». ويبدو أن الألعاب اللغوية الدِّينيَّة تشكل «منظومة» بالمعنى المذكور آنفًا، «أي أنها تشكل منظومة تقدّم فيها المقدّمات والخاتمة دعمًا متبادلاً»، حيث إن «ما يحظى بالقبول لدينا هو المجموع الكلّي من الأحكام». ولا يتورّع فتغنشتاين عن تصوّر أن «ثقافة

كاملةً» قد تكون من اختصاص لعبة لغوية» (LC, 28). وتُظهِرُ الأمثلة التي تؤيّد هذه الأطروحة أن مفهوم شكل الحياة يلتقي في هذه الحالة على نحوٍ شبه متطابقٍ مع مفهوم «التقليد الثقافي».

ولا يعني ذلك أبدًا بلا شكٍّ أن هذا المنظور «الشمولي» سيفرض علينا تصوّر الدِّين بصفته منظومة عقدية بالغة التصلّب (وهي بالفعل كذلك للأمزجة «المتصلّبة نفسياً»)، أي أنه سيحظر علينا السؤال عن أشياء ليست جزءًا من «البرنامج». ثُمَّ إنّ «منظومة» الإحالات التي تتصل بمقتضاها بعض الألعاب اللغوية بألعاب أخرى، ليست كذلك نسقًا أكسيوميًّا axiomatique نتفق عليه من البداية. يقول فتغنشتاين: «ليست المنظومة منطلق الحُجج، بقدر ما تمثّل بيئتها الطبيعية»، ولا يعني ذلك سوى أن «أيّ تحقّق مما نقبله على أنه صادق، كما أن أيّ تأييد أو تكذيب يأخذ مكانه سلفًا داخل منظومة» (DC 105)، أو قد يُعَبَّرُ عن ذلك بصورة أخرى فيُقال: «ما يُثَبَّتُ، لا يستفيد من ذلك بحكم كيفياته الباطنية المتصلة بالوضوح والبداهة، بل يساعد كلّ ما هو موجود حواليه على إبقائه على حاله بكلّ صلابة» (DC 144).

وما يصدق على الاعتقاد بالمعنى الواسع، يصدق كذلك على الإيمان الدِّيني. ويؤكّد فتغنشتاين، منذ إلقاء محاضرته عن علم الأخلاق *Conférence sur l'éthique*، أن العبارات والأفعال الدِّينيَّة تشكّل جزءًا أساسيًّا من **كلٍّ متصل الحلقات** *Bewandtnisganzheit* وأكثر شمولية: «عندما نتكلّم على الله ونقول إنه يرى كلّ شيء، عندما نركع على رُكبنا أثناء الصلاة، تصبح كلّ المفردات التي نستعملها وكلّ أفعالنا جزءًا أساسيًّا من لغة مجازية واسعة الانتشار، لكنها لغة بالغة التهذيب، ولغة تصوّره في كائن بشري مزوّد بسلطة واسعة نبحث من خلالها عن النعمة الإلهية، إلخ» (LC, 151).

ولم ينتبه إلّا شيئًا فشيئًا إلى أن الانسجام الذي يشكّل نقطة تقاطع الألعاب اللغوية مشتق في جذوره من أسلوب حياة بالغ التعقيد. ففي البداية، يُطابِقُ الإيمان الدِّيني تبنّي منظومة مرجعية، لكنه يستند إلى أسلوب حياة أو «style de vie»:

> ويبدو لي أن الإيمان الدِّيني لا يمكنه أن يكون إلّا قرارًا شخصيًّا مندفعًا بحرارة في اتجاه منظومة مرجعية. وعليه، بالرُّغم من أن الأمر

> يتعلّق بإيمان *foi*، هو مع ذلك طريقة في الحياة أو طريقة في الحكم على الحياة. وهو طريقة متحمّسة لاعتناق هذا التصوّر تحديدًا. وينبغي أن تنبني التعليمات داخل الإيمان الدِّينيّ على عرض هذه المنظومة المرجعية وعلى وصفها، وكذلك على الخطاب ـ الموجّه ـ إلى ـ ضمير ـ الفرد (*«ein ins-Gewissen-reden»*). وفي النهاية، على هذين الجانبين في التعليمات الدِّينيَّة أن يخلّفا مفعولًا، هو أن من نلقنه يتبنّى هو نفسه هذه المنظومة المرجعية بكلّ حماسةٍ وبمحض إرادته. يبدو الأمر كما لو أن شخصًا جعلني أنتبه من جِهة إلى وضعي اليائس، في حينٍ يقدّم إليّ من جهة أُخرى وسيلة الخلاص، إلى أن أبلغ لحظة أُسَخِّرُ فيها كلّ جوارحي في اتجاه الوسيلة من أجل الاستحواذ عليها، كل ذلك بمحض إرادتي، في الأقل دون أن ترشدني يد الملقّن إلى ذلك [RM, 77].

وكلّ محاولة لإرادة التحقّق من صدق الإيمان الدِّيني، انطلاقًا من أساليب أخرى في الحياة، محاولة محكومٌ عليها بالإخفاق سلفًا عند فتغنشتاين. وتتضمّن دراساته من هذا المنظور نكهة سجالية لا لبسَ فيها، وموجهة في المقام الأول ضد الحجاج الذي يقوم عليه اللاهوت الدفاعيّ apologétique في أثناء الدفاع عن الدِّين. ويميل المتكلّم، في سعيه المشروع إلى الدفاع عن صدق الإيمان، إلى إزالة الخط الفاصل بين اللغة الدِّينيَّة واللغة العلمية، أو إلى التعتيم عليه. وهذا ما يتجلّى بالفعل في الحجاج الدفاعي للأب أوهارا (O'Hara) الذي يزعم القدرة على التحقّق من عقلانية الإيمان (أو قلْ: مصداقية *crédibilité* الإيمان، إن شئنا استعمال معجم اللاهوت الدفاعيّ القديم) على أساس الاستدلال العلمي. ومرافعة فتغنشتاين التي تنتصر لاحترام استقلالية الألعاب اللغوية التي تتعلّق بالدِّين، مرافعة من أجل فلسفة الدِّين وضد اللاهوت الدفاعيّ. وهذا ما يُوافِقُ أطروحته التي تفيد أن الألعاب اللغوية تشكّل، في كلّ المجالات، ظاهرة أصلية يجب احترامها كما هي، ولا يمكن تقويمها، في كلّ الحالات، بناء على معايير عقلانية مستمدة من مجالات أخرى.

ويُمِدُّنا نمط الحجاج في اللاهوت الدفاعيّ بحالة أقدم فيها على تغريب عبارة من العبارات خارج «بيئة الخطاب الذي تنتمي إليه «انتماءً» طبيعيًّا. والشاهد اللافت على هذا النوع من الخطإ هو ما عاينه فتغنشتاين خلال الحرب العالمية الأولى، حينما شاهد جنودًا يمارسون أعمالًا خيرية ويحملون قطع رغيف القربان

hosties تمثّل رمزيًّا جسد المسيح داخل علب محكمة الإغلاق، وهي علب صنعتها معامل كروب Krupp خاصّةً لحمايتها[14]. ويُعارِضُ الحديث عن وجود ترابط وثيق بين أساليب حياة متباينة جدًّا فيما بينها، كاعتقاد حضور المسيح الفعلي داخل خبز القربان وهاجس وضع أجسام هشّة بمنأى عن طلقات الرصاص، طبيعةَ الإيمان الدِّيني، حينما يختزل الإيمان في مجرّد شعوذة صبيانية.

فهل يعني ذلك أن فتغنشتاين ينتصر لِـ «النزعة الإيمانيَّةِ» «fidéisme»، كما يدعي بعض النقاد (مثل كاي نيلسن Kai Nielsen)؟ يبدو أن بعض الشذرات الواردة في كتاب في اليقين *De la certitude* تؤيّد هذا الانطباع. وفي الآتي مثالانِ: «الصعوبة هي الانتباه إلى انعدام أساس تقوم عليه معتقداتنا» (DC, 166)؛ و«الإيمان الذي لا مُسَوِّغَ له هو الذي يمثّل أساس الإيمان الذي له مُسَوِّغ» (DC, 253)؛ وقد نضيف إليهما التصريح المستفز الذي يقضي بأن مؤاخذته بإرادة «اجتثاث العقل» ليست مؤاخذة بعيدة عن الصواب (LC, 123). وقد يكون من مصلحة بعض أنصار فتغنشتاين «المفكّرين» الذين لا يكفّون عن التنديد بالتصريح الذي يُفيد أن «العقل الذي نجامله منذ قرون وقرون يمثّل ألدّ أعداء الفكر»[15] أن يتساءلوا هنيهة عن نتائج تصريح فتغنشتاين هذا.

إن جنس اليقين الذي نملك حقَّهُ، عند فتغنشتاين، مشروط «بلعبة اللغة» التي نهتم بها (DC, 457). وعندما يرمي بحِجاج المتكلّمينَ عرض الحائط، لا يروم إعادة الاعتبار إلى القول المتطرّف: إنّي أؤمن لأنّ **الإيمان خُلفٌ**» «*Credo quia absurdum*». وقد تكون المطالبة بتقديم مُسَوِّغ جزءًا أساسيًّا من نحو بعض الألعاب اللغوية الدِّينيَّة. إلا أنه في هذه الحالة، «مادام الإيمان يصاغ انطلاقًا من أدلة، لا يمكنه أن يكون إلّا نتيجة نهائية تتجمّع فيها وتلتقي طرق مختلفة من التفكير والعمل» (LC, 111). وما ندعوه «دليلًا» لا ينفصل عن أسلوب في الحياة، إلى الدرجة التي تجعل كلّ شيء في حياة المؤمن «يحتكم إلى قاعدة هذا الإيمان»، بما يسمح «بالمجازفة بحياتنا على أساس هذا الإيمان» (LC, 107).

(14) Maurice DRURY, *conversations avec ludwing wittgenstein*, p.102.

(15) Martin HEIDEGGER, *Holzwege*, Pfullingen, Neske, 1963, p.247.

الاستعمال الحسن للصور الدِّينيَّة.

ولا يجد فتغنشتاين نفسه مجبرًا على الاعتراف بأنه يفكّر بطريقة مختلفة ويقول أشياء مختلفة فحسبُ، في مواجهة الخطاب المتديّن، بل يكتشف كذلك أنه يستعمل بعض الصور استعمالًا مختلفًا: «أنا مغاير في تفكيري، أفكّر بطريقة مختلفة. أبوح لنفسي بأشياء مختلفة. والصور التي أمتلكها مختلفة» (LC, 109). وجوهر المشكلة هو الكشف عن كنه هذه الاختلافات. ويحمله الواقع نفسه على استئناف البحث في مشكلة منزلة التمثّلات الدِّينيَّة ودور الصور، بناء على أرضية جديدة كلّيًا. وإذا كانت مشكلة هيغل قد تمثَّلَتْ في إبراز المعنى الذي ألغى المفهوم بموجبه حدود التمثّل، مع الحفاظ على طاقة الفكر التي يكتنزها، كما يطالب بذلك **قانون الحفاظ والتجاوز** *Aufhebung*، فإنّ مشكلة فتغنشتاين قد تمثَّلَتْ في وصف النحو المعقّد الذي يتحكّم في الصور الدِّينيَّة وأكثر تمثّلاتها ابتذالًا في الظاهر، وفي الكشف عن «كيفية استعمالها» على نحوٍ صحيحٍ.

وتعرب الصعوبة نفسها عن نفسها في فقرة من كتاب **ملاحظات مختلطة** *Remarques mêlées* وهي فقرة تستحق إيرادها كاملة:

> عندما ينظر المؤمن بالله حوله ويسأل «ما مصدر كلّ ما أراه؟»، و«من أين جاء كلّ هذا؟»، لا يرغب في تفسير «سببي»؛ والمكر الذي يفصح عنه سؤاله هو أن يكون إعرابًا عن هذه الرغبة، بالرَّغم من كل شيء. إنه يفصح في الواقع عن موقف معين تُجاهَ كلّ التفسيرات. لكن كيف يتجلّى كلّ هذا في حياته؟
>
> يتعلّق الأمر بموقف يتعامل بموجبه بجدّية مع شيء ما، ولكنه بعد ذلك، وانطلاقًا من نقطة معيّنة، لا يتعامل معه بجدّية، مدّعيًا وجود ما هو أهم.
>
> وهكذا، قد يقول شخص ما، مثلًا، لقد مات هذا الشخص أو ذاك وقبل إتمام عمل محدّد، وهذا واقع بالغ الجدّية، لكنه قد يقول من جهة أخرى إن ذلك لا يحظى بأهمية تذكر. وعادة ما نستعمل هنا عبارة «بمعنًى أعمَق» [RM, 100].

ونقول مرَّةً أخرى إنَّ ما يستحضره القارئ حين قراءة هذه الفقرة هي صورة «حارس حاجز سكة الحديد». وهذا ما تُظهِرُهُ تتمة الفقرة التي تنتهي بنقد الفكرة

التي يكوّنها كارل بارت (Karl Barth) عن علم اللاهوت الجدلي. يقول فتغنشتاين: «ما أودّ أن أقوله بالفعل هو أن الأمر لا يتعلّق هنا بمفردات نتلفّظ بها، أو بما نفكّر فيه في أثناء فِعل ذلك، بل بالاختلاف الذي تبرزه بين لحظات مختلفة داخل الحياة. فكيف لي أن أعلم أن شخصين يعنيان الشيء نفسه حينما يدّعي كلٌّ منهما أنه يؤمن بالله؟ ونستطيع بالتحديد أن نقول الشيء نفسه عندما يتعلّق الأمر بثلاثة أشخاص لا بشخصين. ولا يجعل علم اللاهوت شيئًا ما أوضح (كارل بارت)، حينما يؤكّد هذا العلم بعض المفردات وبعض العبارات *(Phrasen)*، ويلقي باللائمة على أخرى. وعليه، يمارس علم اللاهوت حركاتٍ محمومة بالكلمات، لأنه يريد قول شيء ما ولا يعلم كيفيَّة التعبير عنه. **فالممارسة** هي التي تمنح المفردات معناها» (RM, 100-101).

ويُظهِرُ هذا التصريح بوضوح الصعوبة التي يجب أن يواجهها علم العقيدة في اللاهوت، إذا شاء مُحاوَرَةَ فلسفة الدِّين التي يتبنّاها فتغنشتاين. ويبدو أن النقطة الأساسية في نتوءات هذا الحجاج الملتوي في هذا النص هي الآتية: تستطيع صورة مبتذلة جدًّا، ولا تُناسِبُ من حيث المبدأ الموضوع المعنيّ (مثل تمثّل الله في صورة شيخ ذي لحيةٍ بيضاء في الدروس المصوّرة في التعليم الدِّيني أو على جدران كنيسة سِكْستين Sixtine)، لا تُناسِبُ «النحوَ»، أي «تعليمات استعمال» مصطنعة جدًّا. وعليه، على الفيلسوف الذي يسعى إلى فهم دلالة هذه الصور، ألّا يكونَ ضحية الأوهام التي تنجُمُ أحيانًا عن الخاصّية البدائية في التمثّلات الدِّينيَّة. وحتى حينما يتعلّق الأمر بصور أو بتمثّلات دينية، تمتلك هذه المقاربة الجديدة التي تفضّل الجوانب «النحوية» (LC, 135) في الأقل امتياز إدخال تعديل على الطريقة التي نصوغ بها مشكلة تشبّه الله بالإنسان، وهو ما جعل الفلاسفة ينصرفون عن التعامل بجدّية مع الصور والرموز الدِّينيَّة.

تتعلّق هذه الملحوظة في بدء الأمر بالتمثّلات الدِّينيَّة التي نكوّنها عن الله نفسه. ويخصّص فتغنشتاين قسمًا كبيرًا من تأملاته للكشف عن دلالة هذه الصور من خلال التركيز على سؤال: «كيف تعلّمنا اسم «الله»، (أي كيف تعلّمنا استعمال اسمه)؟» (RM, 97). ويضع فتغنشتاين نصب عينيه مهمة أولوية تتمثّل في تقديم لائحة من الأمثلة «البليغة» بما يكفي لحملنا على التفكير في الموضوع، بحكم العجز عن المبادرة مباشرة إلى وصف نحوي صريح لاستعمال اسم الله.

وبالرَّغم من أن هذه الصورة أو تلك المتكوّنة عن «الإله الحق» تشبه لدى الطفل صورة جدّه، ينتبه إلى أن عواقب هذا التمثّل الدِّيني ليست من جنس عواقب الصور التي يتمثّل بها الطفل عماته. ونستطيع التعبير عن هذا الفرق بالقول إن صورة «عمي الموجود بأميركا» تشغل وظيفة استكمال تمثّل غائب. في حين لا تشغل صورة الأب السماوي الذي يسكن «السماوات» الوظيفة نفسها. ولا تحجب الصورة عدم مُوافقتها موضوع التمثّل، بل تجعل الله متلقّي مجموعة من الأدعية التي توجّه إليه «بصفته أبًا». ولا يلقّن التعليم الدِّيني المؤمن بعض الإجابات عن الأسئلة فقط، بل يلقّنه في البداية الأسئلة الجيدة التي عليه سؤالها، أي أفضل «طريقة لاستعمال» الصور والتمثّلات الدِّينيَّة: «لا تشير الطريقة التي تستعمل بها اسم الله إلى من تعنيه ـ بل تشير إلى ما تعنيه» (RM, 63).

الإيمان أو عدم الإيمان: ما الفرقُ؟

في النهاية، تستتبع المقاربة نفسها مراجعة الطريقة التي نتصوّر بها عادة صلة الإيمان la foi بعدم الإيمان incroyance. ويصبح من المتعذّر التسليم بأن عدم الإيمان ليس إلّا صورة سالبة لما يؤمن به المؤمن إيمانًا موجبًا، بالرجوع إلى الاختلاف الجذري في نحو كلٍّ منهما. ويُتيح التناظر الظاهري الذي يوحي به التقابل بين الملفوظين الآتيين: «الله موجود، لقد التقيتُهُ» و«الله غير موجود، لم ألتَقِهِ» المجال أمام أوجه عدم تناظر أعمق. فثمَّة فرقٌ منطقي جوهري بين الإيمان بوجود الله وإنكار وجوده. ونستطيع مقارنة هذا الفرق من منظور فتغنشتاين بالفرق بين القِطَع التي نستعملها من أجل لعب ألعاب مختلفة، بناء على قواعد مختلفة.

وينتمي الإيمان الدِّيني إلى مستوى يختلف عن رأي من «يعتقد» أن شيئًا ما سيتحقّق أو لن يتحقّق. وهذا ما يغيب عن الأذهان في عدد كبير من المناظرات العمومية، حيث يَؤول الموضوع برمّته إلى مسألة تباين في الرأي. وينبغي التماس هذا الفرق الحقيقي في واجهات التضمّن ـ الذاتي. ولم يكن فتغنشتاين بمنأى عن ابتكار نسخة جديدة من «رهان» باسكال. لكنه رهان لا صلة له بأيّ معنى عقلاني، بالمعنى الذي نخلعه عامة على هذا المصطلح. وبإزاء المعتقدات الدِّينيَّة، يشعر فتغنشتاين بجاذبية «جنون الصليب» أكثر من أية جاذبية أخرى، كما كان حال كيركيغارد.

لكن على إيمان المؤمن الذي يُحيل على «جنون الصليب» التوفُّر كذلك على «منطق» يَحول بينه وبين الإغراق في الجنون الاعتيادي، أي الإغراق بكلّ بساطة في فقدان العقل. وعلى غير المؤمن التسليم بأن «المسَوِّغات» التي تمنعه من الانتماء إلى عقيدة دينية مخصوصة هي على الدوام المسَوِّغاتُ أنفسها التي تمنعه من تبنّي أسلوب حياة محدّد. فالإيمان «مجازفة» ـ بمعنى كيركيغارد ـ أكثر مما هو «رهان». إذ يفترض الإيمان التزام الحياة كلّها. وهو إدراك خطر هذه المجازفة التي تحمل فتغنشتاين على القول: «آه، لو أننا جازفنا بكلّ حياتنا بسبب هذا الإيمان»! (LC, 88).

وقد نطبّق على الأساليب الدِّينيَّة في الحياة ما يذكره فتغنشتاين عن الكتب المؤلّفة لقُرّاء قادرين على فهمها ـ وهو ما يصدق على «الكتب» التي نشرها فتغنشتاين نفسه! «إذا لم تكن ترغب في أن ينفذ بعض الأشخاص إلى غرفة، فعليك أن تزوّدها بقفلٍ لا يملكون مفتاحَهُ. ولكن لن يتضمّن الحديث عن ذلك أيّ معنى، إلّا إذا كنت ترغب في أن يعجبوا بما بداخلها وهم بالخارج ـ! لكن الحصافة تقضي بأن تزوّد باب الغرفة بقفلٍ لن ينتبه إليه إلّا من يعرف كيفيَّة فتحه، لا الآخرون» (RM, 17). وفي الاتجاه نفسه، قد نفكّر في رهانات التصريح الآتي: «رجل ما سجين غرفة لم يُغلَقْ بابها مع ذلك بإحكام، إذا كان يفتح إلى الداخل، وإذا لم يخطر على باله أن يجذب بدلًا من أن يدفع (RM, 54). وقد يدعو فتغنشتاين فلاسفة الدِّين إلى فتح أبواب الدِّين نحو الداخل، بدلًا من فتحها نحو الخارج. وتقتصر القدرة على تغيير المنظور على من استوعبوا أن «ما هو صعب حقًّا هو إدراك المشكلة في عمقها» (RM, 61).

«الإنسان المتديّن» بما هو «حيوان محتفل».

قد يكون من اللائق قراءة ملحوظات فتغنشتاين بشأن الغصن الذهبي *Le Rameau d'or* لفريزر[16]. إذ تشكل الأنثروبولوجيا الثقافية والإثنولوجيا، شأنهما شأن التحليل النفسيّ، جزءًا أساسيًّا من المشهد العقلي للإنسان المعاصر.

---

(16) Frank CIOFFI, *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; Jacques BOUVERESSE, *Essais* I, p.139-222.

والموقف الذي يتخذه فتغنشتاين من مؤلف الغصن الذهبي لفريزر موقف مذهل، على نحو الموقف الذي يميّز صلته بالتحليل النفسي. «قد يكون الاستلقاء على سرير المحلّل النفسي مشابهًا مشابَهَةً كبيرةً للأكل من شجرة المعرفة. وهكذا، فإن المعرفة المكتسبة تطرح علينا مُشكلات أخلاقية (جديدة)؛ لكنها لا تأتي بجديد لحلّها» (RM, 46). ويستطيع الرجل المتديّن أن ينقل هذا الملفوظ إلى الصّلة بعلوم الدِّين من خلال القول الآتي: «تشبه ممارسة الإثنولوجيا (أو علم الاجتماع)، إلى درجة ما، الأكل من شجرة المعرفة. والمعرفة التي تمدّنا بها هذه المعارف تطرح مُشكلاتٍ جديدة، لكنها لا تأتي بجديد لحلّها»!

التفسير أم الوصف؟

أول ما يُثيرُ انتباهنا هو أن فتغنشتاين، في مواجهة مشروع كمشروع التحليل النفسي، يتجنّب طرح السؤال الإبستيمولوجي المعتاد: أ«بِعِلم» أم «برؤية للعالم» (بل بأيديولوجيا)؟ وينبري مباشرة إلى مساءلة «أخلاقية» بشأن آثار ذلك في طريقة الحياة. ونجد شيئًا مشابهًا في قراءته لفريزر. ولا تتعلّق مشكلته بمعرفة مدى كون نظريات فريزر المتعلّقة بأصول السحر والدِّين صائبة أو مخطئة، أي بمدى وجوب تعويضها بنظريات أكثر إقناعًا؛ بل تتعلّق المشكلة بمعرفة مدى كون فريزر محقًّا في إرجاع الاستعمالات مثل إحياء طقوس قتل الملوك إلى «نظريات» بدائية سعى العلم الحديث إلى تفنيد مشروعيتها تفنيدًا تامًّا.

ويخطئ الهدف المتوخى كلّ من يدّعي تقديم تفسير للسؤال الآتي: «لماذا يتصرّف البشر بمثل هذه الطريقة المنحرفة؟». يحسن بنا أن نسعى إلى الفهم، بدلًا من ادّعاء التفسير: «لا نستطيع أن نفعل هنا غير الوصف والقول: «هذه هي الحياة الإنسانية كما هي» (RO, 15). والموقف الذي يتخذه فتغنشتاين تجاه الاستعمالات والطقوس والتقاليد الدِّينيَّة هو الموقف نفسه الذي ينتصر له في كتاب **تحقيقات فلسفية** *Investigations philosophiques*: «علينا ألّا نضع نظرية. علينا ألّا نجعل أيًا من تأملاتنا يحتمل طابعًا افتراضيًا. يجب أن يختفي التفسير جملة وتفصيلًا، دون تعويضه بغير الوصف» (IP, § 109).

ونستدعي منا المطالبة بالإقلاع عن المقاربة التفسيرية مقارنة موقف فتغنشتاين بموقف هوسرل. إذ يشترك الفيلسوفان معًا في العزوف عن الخلط

بين الفهم والتفسير وفي التشديد الحثيث على أولوية النظرة. ولا مانع من أن نسوق الشذرة الآتية التي نطق بها فتغنشتاين على لسان هوسرل: «يشبه الناس الذين يتساءلون باستمرار «لماذا؟» سائحًا يقف أمام بناية ثم يقرأ دليل ميشلان Guid Michelin يعرف بتاريخ البناية، وما شابه ذلك، بِما يحوّل قراءة تاريخ البناية إلى عائق يصرفه عن إلقاء نظرة عليها» .(RM, 52). ولا يكتسب هوسرل ولا فتغنشتاين كذلك بساطة النظرة التي «تكتفي بوضع كلّ الأشياء أمامنا، دون أن تفسّر شيئًا أو تستنبطه» (IP, § 126) إلّا بعد مجاهدة شاقة وطويلة الأمد. وموقف فتغنشتاين، الذي يفضّل المماثلات العلاجيّة في تصوّره للفعل الفلسفي، هو ثمرة عمل تحليل ذاتي شاق ولا نهاية له. ويماثل «الاشتغال داخل الفلسفة - الذي لا يختلف كثيرًا عن الاشتغال في هندسة العِمارة، في العمق - الاشتغال المتعلّق بالذات، بالمعنى الدقيق للكلمة وفي جوانب متعدّدة، ويماثل الاشتغال المتعلّق بتصوّره الذاتي؛ وبالطريقة التي نتصور بها الأشياء؛ (و ما نُريدُهُ منها)» [RM, 26].

وتُعَدُّ نظرة فتغنشتاين كنظرة هوسرل، نظرة بسيطة، بالقياس إلى النظرة التي تحتكم من البداية إلى الإشكالية العلمية. إلّا أنها ليست نظرة ساذجة. فهوسرل وفتغنشتاين ساذجان مزيّفان، لكنهما ليسا «بدائيين» ولا تراودهما إلّا رغبة واحدة: هي الرغبة في النكوص إلى رؤية للعالم سابقة للعلم. وبالرَّغْم من أن التقريب بين الموقفين والنظرتين ينير طريقنا ويحمل في ذهني أكثر من معنى، يجب ألّا يغيب عن ذهننا، بسبب ذلك، أنهما يختلفان اختلافًا تامًّا فيما بينهما في الفكرة التي تكوّنت لديهما عن الظواهر الأصلية. ولا يتعلّق الأمر عند فتغنشتاين بشيء آخر سوى ألعاب اللغة وأساليب الحياة التي تتضافر معها هذه الأساليب (IP, § 654)، ولا يتعلّق بمظاهر المعيش القصدي للوعي.

إن الخطأ الجوهري الذي يقع فيه عدد من علماء الأنثروبوجيا والإثنولوجيا، عند فتغنشتاين، هو مساواة الطقوس وصور التعبير الرمزي عنها، «بآراء» فاسدة تشتق في أصولها من «العقلية البدائية». ومن النتائج الكبرى الناجمة عن تغيير المنظور الذي يدافع عنه فتغنشتاين ذوبان الفرق المفترض بين سلوك البدائي وسلوك المتمدّن بدرجةٍ كبيرةٍ: «ليست الممارسات الدِّينيَّة، ولا الحياة الدِّينيَّة

للملك ـ الكاهن مختلفة عن أية ممارسة دينية بحقٍّ إلى يومنا هذا، كالاعتراف بالخطايا. هذا الاعتراف قابل «للتفسير» ولا يمكن تفسيره» (RO, 16).

فما القول بعد ذلك؟ يوجِّهُ فتغنشتاين انتباهنا إلى أن من يَعُدُّ العلاج الذي يحقِّقه البعد الدِّيني والعقدي مشابهًا لسرير المحلّل النفسي، سوى أنه ينتمي إلى «ما قبل التاريخ»، يقيم مماثلة براقة بقدر ما هي خادعة. وتقودنا هذه المماثلة لا محالة إلى اعتقاد أنّنا نتجاوز ممارسة ما عندما يضع «التقدّم» العلمي «نظرية» جديدة في متناولنا، كما يزوّدنا، أفضل مما يُزَوِّدُنا غيرُهُ، بوسائل (ولو كانت «باهظة الثمن») كفيلة بتحريرنا من عبء «الشعور بالذنب». هذا هو صنف المغالطة الذي يقوم عليه الدجالون في المذهب الروحي الباطني المعتمد في حركة «السيونطولوجيا» scientologie.

وبالرَّغْم من أن الرجل المعاصر قد يستشعر صعوبة في فهم ما كان يدور في ذهن أوغسطين في اللحظة التي كان يحرّر فيها كتاب **الاعترافات** *Confessions*، لا شيء يجيز لنا اعتقاد أنه «كان مخطئًا حين كان يتضرّع إلى الله في كلّ صفحة من كتاب **الاعترافات**» (RO, 13).

ولا يتورَّع فتغنشتاين عن سنحب هذه الملحوظة على «العقلية البدائية» المزعومة، التي تفترض تفسير الطقوس الدِّينيَّة العتيقة، كطقس قتل الملك. وسنكون مخطئين إذا ذهبنا إلى أن الرجل البدائي يرى الأشباح في كلّ مكان، في حين يتعذّر ذلك علينا الآن. وتقترب حجته هنا كثيرًا من بعض تأملات نيتشه: «توجد طبقة ميثولوجيَّة كاملة مترسّبة داخل لغتنا» (RO, 22). وهناك ما يغرينا بالقول: إنّها تجعلنا نحيا جنبًا إلى جنب مع هذه الميثولوجيا، بدلًا من أن تضلّلنا أحلام لغة «خالية تمامًا من الأسطورة» «démythologisé»(*)، وهي لغة مُطابقةٌ، مطابَقَةٌ حصرية، للمتطلّبات التفسيرية التي يفرضها العلم. هذه هي الطوباوية التي يندّد بها فتغنشتاين بصفتها «الخرافة الحمقاء المنتمية إلى عصرنا» (RO, 19)، وهي شعوذة كان أعضاء حلقة فيينا، في رأيه، كبار الدعاة إليها.

(*) يحيل الكاتب على المفهوم الذي ابتكرهُ بولتمان (R. Bultmann)، وهو مفهوم «Entmythologisierung» الذي بلوره في سلسلة من المقالات جمعت في أعماله الكاملة بعنوان: Rudold BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, Tübingen, 1965. [المترجم]

وعلى فيلسوف الدِّين، عند فتغنشتاين، ألّا يتصَرَّف تصرف المنافس الذي يحاكي العالم، من خلال مقارعة النظرية العلمية «بنظريته» الفلسفية. وهذه حجة كافية لمقاومة إغراء إعادة إنتاج مصنف موسوعي يحيط بالنظريات العلمية. ومن جِهة أُخرى، لا ينبغي كذلك للفلسفة التماس مشروعيتها اعتمادًا على العلماء، بدعوى أن الفلسفة تمدّهم بالإبستيمولوجيا التي يحتاج العلم إليها. فقد أصبح هذا الادّعاء الذي كان كارناب يرفعه ادّعاء متجاوزًا في آخر المطاف عندما تطالب العلوم بأن تصبح مؤهّلة وحدها لوضع مذهبها الإبستيمولوجي الخاص بها. فماذا يبقى بعد ذلك للفلسفة، إلّا العزلة الفاخرة؟

والإجابة التي يقدّمها فتغنشتاين صعبة، بل تتضمّن مفارقة: إذ يطرح الفيلسوف أسئلة «ينسى» العالم طرحها على نفسه، على أساس أن الفيلسوف في خدمة المفهوم لا على أساس عَدّه منظّرًا ينافس العالِم. وربما كان فتغنشتاين سيوافق بول فايرابند (Paul Feyerabend) في عبارته الساخرة، وهو الطفل المشاكس الذي أنجبته الإبستيمولوجيا المعاصرة: «قد نذهب بعيدًا جدًّا داخل العلم، بعد التفكير قليلًا جدًّا». لكن ربما كان من المحتمل أن يعمد فتغنشتاين إلى تحريك السكّين في جرح الفلاسفة، مذكّرًا إياهم بأننا لا نذهب بعيدًا داخل الفلسفة من خلال الإطناب في التفكير أي من خلال طرح أسئلة زائفة، وهي أسئلة تَؤول في النهاية إلى «بضع قطرات لسانية»، إذا ما نظرنا إليها من قرب، بدلًا من أن يستنتج فتغنشتاين من تلك العبارة الساخرة «أن العلم لا يفكّر»، كما يقول هايدغر.

«الإنجاز» بحد ذاته «كلام»(*): الإنسان حيوان احتفالي cérémoniel

القراءة المتسرّعة لدروس فتغنشتاين في الإيمان الدِّيني «Leçons sur la croyance religieuse» يمكن أن تعطي الانطباع أن ما يُثِيرُ اهتمامه في الظواهر الدِّينيَّة هو الألعاب اللغوية التي تتعلّق بالإيمان الدِّيني. فليس كلّ شيء آنذاك، في أبعد تقدير، إلّا مسألة «لغة»، بل مسألة «لعب بالكلمات». وتمنعنا الأهمية التي

(*) قَلَبَ الكاتب عنوان الترجمة الفرنسية Quand dire, c'est faire لكتاب أوستين How to do things with words. [المترجم]

يخلعها فتغنشتاين على التضافر الوثيق بين الألعاب اللغوية وأساليب الحياة من اعتماد هذه الرؤية الاختزالية، من خلال التذكير بأن تحليلًا «نحويًا» وجيهًا (بالمعنى الذي يذهب إليه فتغنشتاين!) مطالب بمراعاة الجانب «الطقوسي». ولا نكتفي بالقول إن «الكلام» بحد ذاته «إنجاز»، بل نضيف أن الإنجاز يبتكر كلامه الخاص به!

والعناية التي يُولي فتغنشتاين الطقوس الدِّينيَّة إيّاها في أثناء قراءته لفريزر ليست عناية عارضة. بل تمثّل، بعكس ذلك، إسهاماً مهمّاً في توضيح مفهوم «أسلوب الحياة»، الذي يُعَدُّ من أهم المفاهيم التي يستثمرها فتغنشتاين، بالرَّغْم من أنه أصعب المفاهيم المستعصية على التعريف. فأنّى لنا أن نفهم الطقوس، في الوقت الذي نعترض فيه على نهج التفسير العلّي؟ والمغزى العام المستخلص من الانتقادات الموجّهة إلى فريزر واضح: فقد أصبح فريزر ملزمًا أن يدّعي أن الإنسان البدائي يتبنّى «نظرية» يتبيّن خطؤُها بالقياس إلى المعايير المعاصرة المطبقة على خصائص العلم. ويعني الفهم، في هذه الحالة، تفسير الأسباب التي سمحت بوقوع هذا الخطإ، أو بولادة هذه النظرية الصبيانية. وعلى هذا النحو، تفصل هوّة عميقة المنظّر عن الموضوع المدروس. ونستطيع القول إنه ملزم أن يُفَسِّر الذات المتديّنة على نحوٍ أفضل مما فهمت الذات المتديّنة نفسها، مع التميّز منها تَميُّزًا جذريًا(*).

ويسعى فتغنشتاين في البداية إلى ردم هذه الهوّة، اعتمادًا على حُجج كثيرة. يتعلّق الأمر أولًا بالتساؤل: هل نحن مطالبون لزومًا بربط استعمال ما بوجود رأي نتبنّاه، حتى نستطيع خلع معنى على هذا الاستعمال. فالذي يراهُ فتغنشتاين، أنّ الرمز الدّيني لا ينبني على أيّ رأي» (RO 15). فـ «ما يميّز ممارسة الطقوس [. . .] ليس وجود تصوّر أو رأي، بصرف النظر عن صحته أو خطئه، بالرَّغْم من أن الرأي ـ أو الاعتقاد ـ قد يحمل طابعًا طقوسياً، لأنّه جزء من الطقس» (RO, 20). ومن زاوية أخرى، يتعلّق الأمر بتحريرنا من الوهم الذي يفيد أنه لم

(*) يستلهم غريش هنا العبارة التي ارتبطت بجماليات العبقرية في الهيرمينوطيقا: «فهم كاتب على نحوٍ أفضل مما فهم به نفسه» «comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même». [المترجم]

تعد تربطنا صلة مشتركة بالإنسان البدائي الذي ابتكر هذه الطقوس. يعني ذلك أن «المبدأ الذي يقضي بأن هذه الممارسات تنتظم فيما بينها مبدأ أَعمُّ مما يفترض فريزر تفسيره، وهو مبدأ يوجد كذلك بداخل أنفسنا، بالدرجة التي تُمكِّننا نحن من تخيّل كلّ الإمكانات» (RO, 17). وعلينا إعمال خيالنا وتذكّر أن الإنسان المعاصر لا يزال «حيوانًا احتفاليًّا»، لمن شاء فهم ماهية الطقوس (RO, 19).

أفيُعَدُّ الاحتفال بتسليم السيف إلى عضو جديد بالأكاديمية الفرنسية من الرواسب العتيقة الباقية من العقلية البدائية التي يجب فضح أسطورتها في أقرب وقت، أم يجب البحث عن معناه خارج هذا المنظور؟ يكفينا أن نقرأ المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss) في أثناء استقباله بالأكاديمية، كي نتبيّن فيها قرابة تجمعه بتأملات فتغنشتاين.

ويبدو الأمر عندَهُ كما لو أن الفكرة التي يكوّنها العالِم عن نفسه وعن مهمته تحمله على إهمال واقع أن «شيئًا ما بداخلنا يؤيّد هذه الممارسات المتوحشة» (RO, 20). هذا هو مصدر الاشتباه الغريب في مَنَظِّري الأنثروبولوجيا الدِّينيَّة، الذين لا يعدون أن يكونوا «متوحشين» من طينة أخرى: «فريزر أكثر 'وحشية' من أغلب المتوحشين، إذ إنّ هؤلاء لن يكونوا بعيدين بُعدًا هائلًا عن فهم قضية روحية في القرن العشرين. إن تفسيراته لهذه الممارسات البدائية أكثر «وقاحة» من معنى هذه الممارسات أنفسها» (RO, 21). وبصرف النظر عن السخرية، التي تُعَدُّ سِمة نموذجيَّة تميِّز عقلية فتغنشتاين، يشير هذا التصريح بكلّ وضوح إلى أن «النظرة النحوية» التي يتبنّاها فتغنشتاين الثاني، وهي نظرة تردّ كلّ دَلالة إلى استعمال محدّد، لا صلة لها تذكر بالنظريات السلوكية.

لكن، هل تفصح هذه الملحوظات عن شيء إيجابي، بصرف النظر عن طابعها السِّجالي؟ وكيف يقترح فتغنشتاين نفسه فهم ممارسة الطقوس؟ لا يختلط المطلب الوصفي لديه بالالتجاء إلى القصدية، بخِلاف فيلسوف ظاهراتية الدِّين. وهو يرى أنّ الممارسات السحرية، «كإحراق دمية تجسّد شخصًا ما» أو «تقبيل صورة المحبوب»، لا تملك معنى قصديًّا: «نتصرّف على هذا النحو وينتابنا آنذاك شعور بالارتياح» (RO, 16). وسيجد العالِم وفيلسوف الظاهراتية أنّ هذا الرأي غير كافٍ!

والواقع، أنّ فتغنشتاين لا يسعى إلّا إلى تطبيق أهمّ قواعده المنهجيّة، بلا أدنى شك، تطبيقًا حرفيًا: مطلب العرض المحيط /*übersichtliche Darstellung* présentation synoptique، وهو لا ينفصل عن ابتكار حلقات متوسّطة *(Zwischenglieder)* [RM, 21]، وهي غير موجودة في الواقع، لكننا مطالبون بمُراعاتها لفهم أفضل للممارسات الفعلية. ويطالب فتغنشتاين الفيلسوفَ، بشأن هذه النقطة، أن يُثبِت التخيل نفسه الذي تمثّل خلفية منهجيّة «المتغيّرات المتخيّلة» لدى هوسرل. ونضاعف حظوظنا لفهم الطقوس التي يهتمّ بها علماء الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، بفضل تخيّل ممارسة طقوس غير موجودة في الواقع. لهذا السبب، يحق لنا أن نطبّق على مشكلتنا مطلب «العرض المحيط»، الذي يخلع عليه فتغنشتاين أهمية جوهرية، إلى درجة التساؤل: أوَلَمْ يكن يعادل لديه ما يشبه «رؤية العالم»: «يعد الافتقار إلى رؤية تحيط باستعمال مفرداتنا أحد المصادر الجوهرية الموجودة خلف «غياب الفهم» لدينا *[Unverständnis]*. ويفتقر النَّحو grammaire لدينا إلى نظرة محيطة. ويمكّن العرض المحيط *[Übersichtliche Darstellung]* من جعل الفهم ممكنًا وهو الذي يتمثّل في مساعدتنا على «رؤية ترابطات». وهذا يُظهِرُ أهمية ابتكار ـ أو خلق! 'حلقات متوسطة'» (IP, § 122).

وتتضح جل التأملات الواردة في الملحوظات المتعلّقة بِـ الغصن الذهبي لفريزر *Remarques sur «le rameau d'or»*، إن لم نقل كلها، في ضوء هذا المطلب. ونستطيع بيان الفرق الجذري بين موقف العالِم الباحث عن نظرية تفسيرية، والفيلسوف الباحث عن *übersichtliche Darstellung*، أي عن العرض المحيط، على النحو الآتي: الأول يكتشف ويفسّر؛ لا يخترع شيئًا. أما الثاني فهو يكتشف ويخترع؛ ولا يفسّر شيئًا. ويعني ذلك عند فتغنشتاين أن الفيلسوف مطالب باستهداف مستوى تعميم أسمى من أية نظرية تفسيرية. ولا يتميّز هذا «العرض المحيط» synoptique بالسطحية، خلافًا لما قد نخشاه أوّل وهلة، ما دمنا مطالبين باكتشاف «كلّ الإمكانات» (RO, 17) من داخل ذواتنا، وهي الإمكانات المتحقّقة في الواقع والتي بإمكانها التحقّق، وقد تتحقّق يومًا ما.

«لا توجد ظاهرة [. . .] تُعَدُّ في ذاتها على نحوٍ خاص سرًّا ملغزًا، لكن بإمكان أيٍّ منها أن يصبح كذلك، وما يميّز الذهن البشري في حالة اليقظة

بالتحديد، هو أن تصبح ظاهرة ما مهمة عنده. وقد نذهب إلى درجة القول إن الإنسان حيوان محتفل» (RO, 19). وإذا ما قارنّا تصريح فتغنشتاين بأطروحات فان دير لوف، التي عرضناها في الفصل الرابع من قسمنا الثالث، فلا نملك أن نُدهَشَ لتماثلهما. لكن صاحب كتاب **ظاهراتية الدِّين** *Phénoménologie de la religion* قد «يضيق ذرعًا» بملحوظة فتغنشتاين الساخرة: «إذا ابتكرت القمل طقوسًا، فستصبح طقوسًا متصلة آنذاك بالكلاب» (RO, 25).

وعندما يرفض فتغنشتاين إرجاع كثرة الطقوس إلى قاسم وحيد مشترك، فإن ذلك يحمل أكثر من دلالة. إذ يقترح فتغنشتاين مقاربة تلك الكثرة على نحوٍ مماثلٍ تمامًا للذي يدرس به تنوّع الألعاب اللغوية: «إن أكثر ما يثير الانتباه هو تنوّع كلّ هذه الطقوس، بصرف النظر عن أوجه التشابه بينها. يتعلّق الأمر بكثرة الوجوه التي تحمل سِمات مشتركة، وهي تعاود الظهور كلّ مرة دون انقطاع هنا وهناك. وما نودّ فِعلَهُ هو أن نرسم خطوطًا تصل بين المكوّنات المشتركة. ونحن نفتقر آنذاك إلى قسم لاستكمال رؤيتنا للأشياء، وهو الذي يَصِلُ هذه اللوحة بمشاعرنا وأفكارنا الخاصة بنا. هذا هو القسم الذي يخلع على الأشياء عمقها» (RO, 28).

وإذا قرّبنا هذا التأكيد المَلبِس كثيرًا من الفقرة 65 من كتاب **تحقيقات فلسفيّة** *Investigations philosophiques*، استطعنا أن نستشف منه تحذيرًا محمودًا موجّهًا ضد الشطط في الالتجاء إلى المقارنة: ستساعدنا منهجيَّة المقارنة، في أفضل الأحوال، على فهم «الجو الأُسريّ» الذي يسمح بردّ الطقوس الممارسة بعضها إلى بعضٍ؛ لكنها لن تجيز لنا أبدًا استنتاج «ماهية مشتركة» تنبني عليها هذه الكثرة وتدّعي تفسيرها. هذه هي الكرة التي يودّ فتغنشتاين رميها في ملعب «العلماء الذين يأملون دائمًا الحصول على نظرية»!!! (RO, 36). «وتُظهِرُ كلّ هذه الممارسات المختلفة أن الأمر لا يتعلّق هنا باشتقاق ممارسة انطلاقًا من ممارسة أخرى، بل بروح مشتركة. ونستطيع من تلقاء أنفسنا ابتكار هذه الاحتفالات (وتخيّلها). والروح التي قد تساعدنا على ابتكارها، ستكون هي الروح المشتركة فيما بينها» (RO, 35). ولم تكفَّ هذه الروح عن إحداث أصداء، في واجهة العلوم الدِّينيَّة، أو في واجهة فلسفة الدِّين، بالرَّغم من أن الأمر لا يتعلّق إلّا بتحذيرٍ، وهو ما يجب عدم الخلط بينه وبين «نظرية» غير مسبوقة.

أسئلة

ربما كان فتغنشتاين يُفَضِّل، كما يُبَيِّنُ موريس درووري (Maurice Drury)، أن يضع العبارات الواردة في الصفحة التي تحمل عنوان الكتاب الموسيقي الذي ألفه الموسيقار جان سيبستيان باخ *Orgelbüchlein*: «تعظيمًا لله العلي القدير، عسى أن ينتفع به كلّ إخوتي»[17]. ويورد الكاتب نفسه هذه العبارة التي أوصى بها درووري: «يا درووري، مهما حدث لك، فلا تكف عن التفكير» (المرجع نفسه، ص200). وكلّ من يهتم بإسهام فتغنشتاين في فلسفة الدِّين يُعَدُّ معنيًّا بهاتين العبارتين.

وقد يكون من قبيل المجازفة الخَطِرَة أن نوجه إليه أسئلة نقدية. فقد ينقلب النقد على الناقد غير النبيه، عندما يوجّه نقده إلى فكر مرن يتعذّر تعليبه داخل أطروحات محدّدة. وقد وضع بوفريس (Bouveresse) لائحة مذهلة بالأخطاء القاتلة التي يرتكبها بعض القرّاء، وهي أخطاء تملك حظوظًا وافرة لتصدّ أية محاولة من هذا القبيل. وسأشير إلى بعض مظاهر سوء الفهم التي تعود باستمرار، في أفق تأملاتنا الآتية.

ويتجلّى أخطر سوء فهم في الحكم المسبق الذي يقضي بأن فتغنشتاين ليس إلا «فيلسوفًا للغة». وعندما نجعله «فيلسوفًا للغة» لا يهتم بشيء غير فلسفة اللغة، قد يصيب كلامنا عين الصواب، بشرط أن تصح كذلك مؤاخذة فرويد بتقديم «تفسير جنسي لكلّ شيء»، ولا شيء غير التفسير الجنسي، كما يحلو لبعضهم أن يفعل ذلك، أو يصحّ «الشطط الأنطولوجي» لدى هايدغر! ويُغفِلُ هذا الحكم الجاهز أن طموح فتغنشتاين كان يتمثّل في إعادة فحص مجموع المشكلات الفلسفيّة من المنظور اللغوي *sub specie linguae*، بدلًا من ترسيخ الاهتمام باللغة على نحوٍ أحاديّ. وتوجد إشاراتٍ كثيرة توحي بأن الفكرة التي يكوّنها عن الفلسفة تقترب من الفكرة القديمة المتعلّقة بِـ «المجاهدة الروحية» exercice spirituel التي نعيد اكتشافها في أيامنا هذه أكثر مما تقترب من تقنية مفهومية. وعلى فيلسوف الدِّين عدم التقليل من أهمية استفهام أسرّ به إلى مالكولم Malcolm سنة 1944، بالرَّغم من أنّ على فيلسوف الدِّين تجنّب تحويل فتغنشتاين إلى «معلّم روحيّ»: «ما جدوى دراسة الفلسفة، إذا كانت كلّ الخدمة

(17) Maurice DRURY, *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, p.197.

التي تسديها إليك هي أن تؤهّلك للحديث بطريقة مقبولة نسبيًّا عن بعض القضايا الملتبسة في المنطق، إلخ. وإذا لم يُسهم ذلك في تجويد طريقتكم في التفكير في القضايا المهمّة في الحياة اليومية، وإذا لم يجعلك ذلك أكثر تبصّرًا من أيّ صحفي [. . .] في أثناء استعمال العبارات الخطيرة التي يستعملها الناس المنتمون إلى هذا الصنف لأهدافهم الخاصة. أرأيت، أعلم أنه يَصعُبُ أن نحسن التفكير في 'اليقين' و'الاحتمال' و'الإدراك'، وما إلى ذلك. لكن أصعَبُ من ذلك التفكيرُ بقَدرِ الإمكان، أو محاولة التفكير، بطريقة نزيهة على وجه الحقيقة في حياتك وحياة غيرك من الناس» (CBB, 350-351).

ومن الصور التي تتخذها هذه المؤاخذة الاعتراض الموجّه إلى فتغنشتاين وإلى «الفلاسفة الأنغلوساكسونيين» عامة، الذي يفيد أن أحاديثهم اللغوية حجبت عنهم القدرة على الانتباه إلى المشكلات الفلسفية التي تطرحها اللسانيات المعاصرة، سواء أكانت لسانيات تاريخية تقع في تخوم فلهلم فون هومبولدت (Von Humboldt)، أم كانت لسانيات بنيوية، تقع في تخوم فردينان دو سوسير (de Saussure). صحيح أن فتغنشتاين لا يُحيل أبدًا على أطروحات فون هومبولدت المتعلّقة بالصّلات بين اللغات التاريخية و«رؤى العالم»، بخلاف هايدغر وغادامير. لكن هذا لا يعني أبدًا أنه لم يكن معنيًّا بهذه المشكلة، كما يظهر ذلك من قوله إننا نشهد كلّ يوم ميلاد ألعاب لغوية غير مسبوقة، في الوقت نفسه الذي نشهد فيه اختفاء ألعاب أخرى، دون أن ننتبه أبدًا إلى كلّ هذا.

وما يصدق على تنوّع اللغات التاريخية يصدق أيضًا، بمعنى أعَمَّ، على الاتهام الذي يفيد أن فتغنشتاين وخلفه قد افتقدوا أيّ «حس تاريخي» وأن التوجّه التحليلي قد فرض عليهم السكوت عن مناقشة المشكلة الهيغلية المتعلّقة بـ «معنى التاريخ»، أو الذي يفيد أن مقاربتهم للمشكلة الدِّينيّة تحجب عنا المشكلات التي يطرحها تاريخ الديانات على فيلسوف الدِّين.

صحيح أننا لا نستطيع التقليل من حجم الشكّية الجذرية التي يقابل بها فتغنشتاين الإيمان المعاصر بالتقدّم. وقد كان جاك بوفريس محقًّا حين قدّم فتغنشتاين في صورة «حداثي تبنّى الحداثة على مضض»(18). وفي أكثر من

(18) Jacques BOUVERESSE, *Essais I*, p.89.

واجهة، نستطيع تقريب موقف فتغنشتاين من بعض موضوعات «المقالة الثانية غير المعاصرة» «Deuxième intempestive» لنيتشه. فهو يواجه وثنية التاريخ والتقدّم بعبارات يوهان نيبوموك نِسترووي (Johann Nepomuk Nestroy) التي تفيد أن التقدم ليس كبيرًا بهذه الحجم، خلافًا لِما يقضي به الظاهر.

وعندما نعترض على فتغنشتاين بالقول إن قلق تحليل الألعاب اللغوية التي لُعِبَتْ بالفعل عنده، بدلًا من ابتكار ألعاب أخرى، قد حوّله إلى حليف موضوعي للعقلية «الرجعية» و«المحافظة»، فإن هذا الاعتراض تافه تفاهة مؤاخذة هيغل بِجعل بومة مينرفا تطير عند وقت الغروب، بدلًا من الطيران عند انبلاج فجر الأيام الغنّاء! ولم يمنعه منظوره المتشائم، بل الرؤيويّ، لانحطاط العالم الحديث، من الإفصاح عن حساسية قوية مفرطة تجاه أزمات المعنى التي على الأجيال القادمة أن تواجهها. «كما أننا نقول إن الفيزيائيين القدامى قد انتبهوا فجأة إلى أنهم لا يعرفون إلّا النزر القليل عن الرياضيات من أجل السيطرة على الفيزياء، نستطيع القول إن شباب اليوم يجدون أنفسهم اليوم فجأة في وضعٍ لم يَعُد فيه الحسّ المعتاد كافيًا لإيجاد مخرج من متطلّبات الحياة القاسية. فقد أصبح كلّ شيء معقّدًا، بحيث بات الأمر يقتضي وجود ذهن استثنائي من أجل إيجاد مخرج. لم يَعُد يكفي بالفعل معرفة لعب اللعبة جيِّدًا؛ بل بعكس ذلك، يراودنا باستمرار السؤال نفسه: هل علينا اليوم أن نلعب هذه اللعبة تحديدًا، وما اللعبة المناسبة؟» (RM, 38).

ونستطيع أن نطبِّق على فتغنشتاين ما يقوله عن كوبرنيك (Copernic) وعن داروين (Darwin) في كتاب **ملاحظات مختلطة** *Remarques mêlées*: إن امتيازه الذي يستحق التنويه بحقٍّ، فيما يتعلّق بمقاربة اللغة الدِّينيَّة «لم يكن يتمثّل في اكتشاف نظرية صحيحة، بل في اكتشاف طريقة جديدة مثمرة في الرؤية» (RM, 28). وتظلّ أشياء كثيرة مرتبطة بالحكم الذي نصدره على «الثورة الكوبرنيكية» التي دشّنها فتغنشتاين. وهي تندرج، على نحوٍ ما، داخل تيار ذرائعية جيمس. ويهتمّ فتغنشتاين، شأنُهُ شأنُ جيمس بالعواقب العملية التي تستتبعها المعتقدات الدِّينيَّة، بدلًا من الاهتمام بالحقيقة الموضوعية التي تنطبق على القضايا الدِّينيَّة. ويميل فتغنشتاين إلى عَدّ المواقف الدِّينيَّة «فروضًا حيّة» يتعذّر علينا بموجبها رسم خط غير مُلبسٍ بين اختيار تصوّر الحياة بطريقة معيّنة وأسلوب الحياة الذي ينجُمُ عن ذلك بالضرورة.

وإذا كان فتغنشتاين فيلسوفًا سقراطيًّا، ولم يكن مفكّرًا عَقَديًّا، كما افترضت ذلك من قبل، فعلينا الإقلاع عن إرادة نقد «أطروحاته» أو إبطالها. يتعلّق السؤال الوحيد بأن نعرف: أيُعَدُّ منهجه الحواري التوليدي عند فيلسوف الدِّين بمنزلة الجبل الذي أنجب فأرًا، أم يفرض عليه، بعكس ذلك، تجديد منهجيته في التساؤل والتغذية من مائدة غنية بالأمثلة. وسنكون مخطئين كلّيًّا إذا ذهبنا إلى أنّ الدعوة الآتية: «لنعد إلى الأرضية الخشنة للوقائع اللسانية»، التي قد نقرؤها كما لو كانت مرادفة لدى فتغنشتاين لقاعدة هوسرل: «العودة إلى الأشياء أنفسها» تعني ما تعنيه عبارة *Problemverlust* نفسه، أي تبدّد المشاكل «الكبرى» التي رفعتها «**الفلسفة الخالدة**» *philosophia perennis*. إن تصوّر فتغنشتاين للفلسفة، بخلاف ما كان يتخيّله الوضعيون الجدد، ليس تأمينًا ضد كلّ أخطار الحادثة الميتافيزيقية التي يحكي أفلاطون عنها في **محاورة تيبيتيس** *Théétète*، والتي أحصى هانس بلومنبرغ صيغها المتعدّدة[19]. وينسى الفيلسوف، بعدما بالغ في النظر إلى النجوم (وبعد تفرّغه كلّيًّا لتأمل جلال «القانون الأخلاقي» في قلب أعماقه)، أين يضع قدميه. ونتيجة ذلك هي أنه يجد نفسه في أعماق الجبّ، وهو ما جعل الخادمة تراسيا (Thrace)، وهي تعاين المشهد، تنفجر ضاحكة! وعندما نقرأ مشكلة فتغنشتاين في ضوء هذا «المشهد البدائي»، لا تبدو لي أنها تقبل الاختزال في مشكلة تجنيب الفيلسوف أن يكون ضحية مثل هذه الحادثة، بقدر ما تتمثّل في تعليم الفيلسوف كيفية التخلص من البئر، أو في تعليم الذبابة كيفيَّة الخروج من مصيدة الذباب، إذا استثمرنا صورة لا تقل شهرة عن الصورة المجازية الأخرى!

---

(19) Hans BLUMENBERG, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1987.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Philosophische Untersuchungen, dans *Schriften*, 1, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1969, trad. P. Klossowski: *Tractatus logico-philosophicus*, suivi *d'Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961, coll. «Tel», n°109 (abrégé: IP); *Lectures and Conversations*, Oxford, Basil Blackwell, 1966, 1966, trad. J. Fauve: *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, suivi de *Conférence sur l'éthique*, Paris, Gallimard, 1971, coll. « Idées », n°477 (abrégé: LC); *Philosophica I: Philosophie (TS 213, §86-83)* éd. G. E. Moore: *Les Cours de Wittgenstein en 1930- 1933*, texte all. Et trad. J.-P. Cometti, Mauvezin, TER, 1997; *Philosophica II*, trad. E. Rigal, Mauvezin, TER 1997; *Über Gewißheit*, trad. J. Fauve: *De la certitude*, Paris, Gallimard, 1976, coll. « Idées », n°344 (abrégé: DC), *Remarques philosophiques*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1983 (abrégé; RP); *Grammaire philosophique*, trad. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1980; *Fiches*, Trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1971 (abrégé: F); *Cours 1930- 1932*, trad. J. Granel, Mauvezin, TER, 1984; *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, trad. M. Goldberg et J. Sackur, Paris, Gallimard, 1996 (abrégé: CBB); *Les Cours de Cambridge 1930-1932*, texte angl. Et trad. E. Rigal, Mauvezin, TER, 1988 (CC1), *Les Cours de Cambridge 1932-1935*, texte angl. Et trad. E. Rigal, Mauvezin, TER, 1992; *Vermischte Bemerkungen. Remarques mêlées*, trad. J. Granel, Mauvezin, TER, 1984 (abrégé: RM); *Remarques sur « Le Rameau d'or » de Frazer*, trad. J. Lacoste, Lausanne, l'Âge d'homme, 1982 (abrégé RO); *Etudes préparatoires à la 2. partie des « Recherches philosophiques »*, Mauvezin, TER, 1985; *Carnets de Cambridge et de Skjolden*, trad. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1999 (abrégé: CCS).

لائحة المراجع.

- BAKER, Gordon P. et HACKER, Peter, *Meaning and Understanding. An Analytical Commentary of Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1980; *Rules, Grammar and Necessity. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, volume II, Oxford, 1984.

——. *Skepticism, Rules and Language*, Oxford, B. Blackwell, 1984.

- BARRETT, C., *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Oxfors, B. Blackwell, 1991.
- BOUVERESSE, Jacques, *Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Ed. de Minuit, 1976.

——. *Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Marseille, Agone, 2000.

- Bouwsma, O. K., *Conversations 1949- 1951*, Indianapolis, Hackette, 1986.
- CAVELL, Stanley, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford University Press, 1979; trad. S. Laugier: *Les Voix de la Raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Paris, Ed. du Seuil, 1996.
- CLACK, B.-R., *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1949.
- CIOFFI, Frank, *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- CRARY, A., Read, R., *The New Wittgenstein*, Londres, Routledge, 2000.
- DRURY, Maurice, *Conversations avec Wittgenstein*, trad. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 2002.
- ENGELMANN, Paul, *Letters from Wittgenstein with a memoir*, Oxford, Blackwell, 1967.
- HACKER, Peter, *Insight and Illusion*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

- HALLETT, Garth, *A Companion to Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Londres, Cornell University Press, 1977.

- HUDSON, Donald W., *Wittgenstein and Religious Belief*, Londres, Macmillan, 1975.

- KERR, Fergus, *La Théologie après Wittgenstein*, trad. A. Létourneau, Paris, Ed. du Cerf, 1991.

- PUTNAM, Hilary, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, 1995.

- RENTSCH, Thomas, *Heidegger und Wittgenstein. Existential-und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart, A. Klett Cotta, 1985.

- SCHULTE, Joachim, *Erlebnis und Ausdruck. Wittgensteins Philosophie der Psychologie*, Munich, Philosophia, 1987.

- SLUGA H. et STERN, D., *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, 1996.

- SPECHT, Ernst Konrad, *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins*. Kantstudien, t. 84, Cologne, Universitätsverlag, 1963; trad. angl. D. E. Walford: *The Foundations of Wittgenstein's Late Philosophy*, Manchester University Press, 1967.

الخاصية الإنجازية performativité في اللغة الدينيّة والتضمّن الذاتي

- دونالد إيفانس -

يتعين علينا، قبل كل شيء، توضيح ما يدعوه ستانلي كافيل(Stanley Cavell) «روح الزهد» التي تطبع فكرة فتغنشتاين عن الفلسفة، سعيًا إلى فهم تحوّلات فلسفة الدِّين في السنوات التي تلت وفاة فتغنشتاين. وتتطلّب هذه الفكرة ممن يودّون الإصغاء إليها قَبول نظام حمية صارم، لن يذعن له إلّا القليل عن طيب خاطر. وستصبح «روح الزهد هذه» مرادفة «الزهد روحي»، وهو الزهد الذي تتهم به «المدرسة النحوية» التي تتبع أكسفورد، عند خصوم هذا التصوّر للفلسفة.

1. فقد كان فتغنشتاين، شأنُهُ شأنُ فرويد وهوسرل وهايدغر على وجه الخصوص، يشعر باحتراس شديد تجاهَ «الفئة التائهة» من أتباعه، ولا سيّما أنه كان يخشى أن يحوّلوا المنهج الذي أراد أن يعلّمهم إياه مُجَدَّدًا إلى منظومة عقدية. وهكذا، كتب سنة 1947: «هل كان بودّي أن يُتابعَ غيري العمل الذي أفعله، بدلًا من إدخال تغيير في أسلوب الحياة، وهو التغيير الذي قد يجعل كلّ هذه الأسئلة بلا موضوع؛ هذا ليس واضحا في ذهني. (ولذلك، لا أستطيع تأسيس مدرسة فلسفيَّة أبدًا») (RM, 74). وهو يتساءل في السياق نفسه: هل يتعلّق الأمر بعجز يمسّ شخصه فقط، أو بصعوبة تجد مصدرها في الفكرة التي يكوّنها عن الفلسفة: «هل يرجع العجز عن تأسيس مدرسة إلى عجزي أنا شخصيًا، أو قد يكون الأمر أنّ الفيلسوف لا يقوى على ذلك أبدًا؟ لا أريد تأسيس مدرسة، لأنني لا أطلب من أحد أن يقلّدني. على أي حال، لا أريد أن يقلدني من ينشرون مقالات في المجلات الفلسفية» (RM, 74). والمؤسفُ أنّ فتغنشتاين قد تعرَّضَ لما تعرّض له غيره من المفكّرين الأفذاذ. لكنه انتهى، لحسن الحظ أو لسوئه، في النهاية إلى «تأسيس مدرسة»، حتى في هذا المجال الذي يتناول فلسفة الدِّين، وكذلك لا ينقطع إصدار مقالات عنه في المجلات الفلسفية!

وسأتناول، فيما يأتي، ممثّلين للفرعين الرئيسين لفلسفة الدِّين المنتمية إلى حقبة «ما بعد فتغنشتاين»، مع الاحتراس من عَدِّهِم أعضاء «الفئة التائهة»، وهي الصفة التي كان ينعت بها فرويد أتباعه. وحينما يتعلّق الأمر بالطريقة التي حاول من خلالها الخلف استثمار إرث فتغنشتاين، لا يبدو لي أنّ من نافلة القول أن

أطبّق عليهم دعابة هيغل: «يُحيي الخَلَف سلفاً القدّاس المرتقب» ـ سيّان أن يكون القدّاس تلاوةً لا ترنيم فيه أو قدّاسًا احتفاليًا موسيقيًّا!

ونجد لدى فتغنشتاين مرادفًا للحكمة الهيغلية في كتابه **ملاحظات مختلطة** *Remarques mêlées* : «غالبًا ما لا يمكن الاستمرار في مشروع ما إلى الأبد في مجال الفكر، ويجب عدم الاستمرار في ذلك. وتمثّل هذه الأفكار البذور التي تهيئ الأرض لحرث جديد». (RM, 91). وهذا ما يُوافِقُ فلسفة الدِّين في الحقبة التي تلت فتغنشتاين. ولعلّ أفضل ما يبرز خِصْبَ مقاربته للظواهر الدِّينيَّة هو تطوّرها في شتى الاتجاهات.

2. ويمكننا ربط الخط الأول من التطوّر بما قلناه آنفًا عن البعد الموجّه في الصور. إذ يستند بعض محلّلي اللغة الدِّينيَّة إلى التفريق بين أفعال **اللغة التقريرية** *constatatifs* وأفعال **اللغة الإنجازية** *performatifs*، وهو التفريق الذي بلوره جون أوستين (John Langshaw Austin) (1911–1960) وجون سيرل (John Searle)، وهما الرائدان الرئيسان **لنظرية الأفعال اللغوية** *speech-acts*. وهما يدحضان معاً القيمة النموذجية للغة القضوية باسم «ظاهراتية لسانية» حريصة على الانتباه إلى إقامة كلّ أفعالنا الكلامية **في قلب الحياة** *im Sitz des Lebens*. وهكذا، يفكّك أوستين التقليد الطويل لفلاسفة اللغة الذين يندرجون في محيط كتاب **العبارة** لأرسطو، وهو كتاب يفضّل مجال **القول الصادق** *logos apophantikos* (الجملة الخبرية التي تخبر بشيء ما عن شيء ما)، مع التخلّي عن الوظائف اللغوية الأخرى (مثل الأمر والتوسل والتعهد والإقناع) للعناية بمباحث أخرى، مثل الشعرية أو البلاغة.

إن الخطر الذي يؤدّي إليه تقسيم العمل هذا، بصرف النظر عن مدى وجاهته، هو أنه يتناسى أننا نستثمر اللغة في استعمالات أخرى غير الاستعمال من أجل الصدق والكذب. وهذا ما يبرزه أوستين أولًا في ضوء فئة من الملفوظات الخاصة، وهي الملفوظات التي يدعوها **ملفوظات إنجازية** (*«performative utterances»*). وخصوصية هذه الملفوظات هي أنها تنجز فعلًا بوساطة التلفّظ نفسه. فـ «القول» بالذات هنا هو «الفعل». والعنوان الفرنسي *(Quand dire, c'est faire)* للكتاب المترجم عن الإنكليزية **ما العمل بالكلمات** *How to do Things with words* دليل باهر على مدى الوفاء الخلاق لروح النص،

إن لم يكن وفيًا لحرفيته أيضًا! والمثال النموذجي الذي يستثمره أوستين لإثبات التفريق بين فئتي الأفعال الكلامية هو فعل الوعد. فلا معنى لأن تعقّب على من يقول لك: «أعدك أن آتي غدًا»: «أقضيَّةٌ صادقة هذا الكلامُ أم كاذبة؟». وبإزاء ذلك، يؤكد أوستين أن الأفعال الإنجازية قد تنجح وقد تُخْفِقُ، أي قد «تحظى بالاعتبار» أو «تفقد اعتبارها» (إذا استعملنا لغة مجازية). وتشتق الملفوظات التي «فقدت اعتبارها» «*infelicities*» من مصدر مزدوج: فهي **«فاشلة»** *(misfires)* أو **تتهم باستغلال اللغة** *(abuses)*.

ويُخفِقُ الفعل الإنجازي في الحالة الأولى، لأن السياق لم يكن مناسبًا. وقد نُمَثِّلُ لهذا الإمكان «بالطعن في المحاكمة بناء على الدِّفاعات الشكلية» في القضاء. فإذا أصدر قاضٍ غير مختص حكمًا، فلن تكون لهذا الحكم تبعات قانونية؛ كما أن مراسيم المعموديَّة لن تكون سليمة إذا لم يكن من يسهر عليها يتمتع بالتخويل الضروري لذلك. أما مُسَوِّغُ الإخفاق في الحالة الثانية فهو غياب التزام المتكلّم. فإذا لم يكن جادًا، أو إذا لم يكن يعلم ما يقول، فهو «يستغل» مخاطبه.

ونقول بسرعة إن أوستين قد انتبه إلى أن التفريق بين الملفوظات الخبرية، على نحو «القطة جالسة فوق العتبة» والأفعال الإنجازية نحو «أعمّدك باسم الأب والابن والروح القدس»، تفريق شكلي وصوري وتخلّى عنه مرجِّحًا نظرية عامة لِـ «القوة الكلامية» «force locutionnaire»[20]، وهي نظرية تصدق بلا استثناء على كلّ الأفعال اللغوية الملموسة.

وعندما نعيد إدماج ملفوظ، أيًا كان، داخل سياق التلفّظ الملموس، يتبيّن لنا أننا نستطيع النظر إليه من زاوية ثلاثية. إذ يحتمل الملفوظ «معنى» و«إحالة» بصفته **فعلًا كلاميًا** *acte locutionnaire*؛ وهو مزوّد «بقوة» خاصة بصفته **فعلًا «تكلّميًا»** *acte illocutionnaire*. وقد يحتمل الملفوظ «القطة جالسة فوق العتبة» بحسب سياق الكلام معنى الإخبار (في حالة ضياع القطة)، وقد يحتمل معنى الإنذار (الموجّه إلى شخص يخشى القطط)، أو معنى الأمر (الموجّه إلى الحارس

(20) راجع الكتاب الآتي للوقوف على المشكلات التي يثيرها تعميم النظرية:
Emile BENVENSITE, «La philosophie analytique et le langage». In: *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard, 1966, p.267-276.

المطالب بالتخلّص من قطة مزعجة)، أو معنى الاعتراض («لا أريد رؤية هذه القطة الوسخة!»)، وما إلى ذلك.

وتنبني النظرية العامة **للفعل التكلّمي** *illocution* على تصنيف يتضمَّن خمس فئات أساسية من الأفعال. إذ يُفَرِّقُ أوستين بين: 1. **الأفعال المتصلة بالصدق المنطقي** *verdictives*: وهي أفعال اللغة التي تستمدّ قوتها التكلّمية من فعل الحكم («أنا أيضًا لا أُدينُكُم. اذهبوا، لن تذنبوا بعد اليوم» [Le, 8, 11])؛ 2. **أفعال الممارسة** التي تتصل بممارسة السلطة والحكم («الروح القدس ونحن قرّرنا ألّا نفرض عليكم أعباء أخرى غير هذه، ما دامت ضرورية: أن تمتنعوا عن اللحوم التي ذبحت للأوثان وعن الدم وعن اللحوم المخنوقة وعن العلاقات غير المشروعة. من الأفضل لكم أن تمتنعوا عنها». ([Ac 15, 28-29]؛ 3. **وأفعال التعهّد** *commissives*: الأفعال التي يلتزم فيها شخص ما إنجاز فعل في المستقبل، أو يلتزم عَمَلَ فِعلٍ «حتى ولو استسلم الجميع، على الأقل باستثنائي» [Mc 14, 27]؛ 4. **والأفعال المتصلة بالسلوك اللائق** *les behavitives*: وهي الأفعال التي تعبّر عن أسلوب السلوك الاجتماعيّ «عليكم النعمة والسلام باسم الربّ أبينا والإله يسوع المسيح» (Rm I, 3)؛ 5. **والأفعال الاستعراضية** *expositives*: ويتعلّق الأمر هنا بأفعال هدفها التوضيح المنطقي أو الحِجاجي "يا أهل غلاطية بدون عقل، من سحر عقولكم؟" [Ga 3, 1].

ولأنّا لا نتحدّث عبثًا، ولأنّ ما نقوله يُوَلِّدُ لا محالة بقصدٍ وبغير قصدٍ، مفعولًا معينًا في المتلقّي، علينا كذلك أن نُراعي **المظهر التكليمي** *perlocutionnaire* الذي يطبع أفعالنا الخطابية. فقد يتلقّى المتلقّي نفسه الملفوظ على أنه يرمي إلى إثارة الخوف، أو على أنه مصدر انشغال، أو على أنه يدخل البهجة إلى نفسه، أو على أنه يولّد رغبة أو يثير فيه الرعب، وما إلى ذلك. "إذن من ذاك الذي تذعن له حتى الريح والبحر؟" (Mc 4, 40-41).

وتقدّم لنا هذه الاستشهادات من الكتاب المقدّس، التي يشتغل أوستين عليها، صورة أوّلية للفائدة التي تكتسبها هذه المقولات في نظر فيلسوف الدِّين، مع العلم أنها مقولات فرضت نفسها على نطاقٍ واسعٍ. ومع ذلك، بالرَّغم من ملاحظة أن أوستين يرى أن مقاربته تدخل في إطار «الظّاهراتية اللسانيَّة»، يذهب

إلى أن مفهوم القصد فقير إلى درجة تحول بينه وبين وصف «الآلية الباطنية المعقّدة التي نستثمرها في أفعالنا (اللغوية)[21] (*the complicated internal machinery we use in acting*»). إذ يقارن أوستين القصد بمصباح معلّق فوق خوذة عامل المناجم، وهو مصباح لا ينير إلّا مساحةً قليلة (*as if it were a miner's lamp on our forehead which illuminates always just so far ahead as we go alone*» [ibid. p.284]). والأهم عنده ليس هو قصد الدلالة، أي «قصد قول شيء ما»، بل هو الإنجاز الفعلي: فـ «هناك ما يغري بترجمة ذلك إلى معنى: «المرور إلى الفعل» اللغوي بلا شكٍّ!(*)».

3. ويعدّ التشابك الحثيث بين «القول» و«الفعل» من الخصائص المميزة للغة الدِّينيَّة. وقد بذل دونالد إيفانس (Donald Evans) جهدًا مضنيًا في كتابه **منطق الالتزام الذاتي** *The Logic of Self-Involvement* من أجل إبراز خصْب مقاربة أوستين لفهم كيفية اشتغال لغة الكتاب المقدّس في الواقع الفعلي، في أثناء الحديث عن الخلق. وقد تفرّغ في الكتاب لبلورة «منطق للدِّين» يسمح بوضع «إطار للمناقشة يمكّن علماء اللاهوت من اتباع أسلوب عقلاني في الجدال» (LS, 21). وهو يَعُدُّ الفحص اللساني «شرطًا قبليًا وضروريًا تشترطه فلسفة الدِّين، أيًّا كانت وبصرف النظر عن العناصر التي نودّ إضافتها إليها بعد ذلك» (LS, 259).

وما يحظى بالأولوية لدى إيفانس (Evans) هو تحليل الطريقة التي تفصح بها اللغة الدِّينيَّة عن معنى، بالقياس إلى المسألة المتعلّقة بالوظيفة المرجعية الممكنة التي تؤدّيها هذه اللغة. إذ توازي الفئات المختلفة من فئات الأفعال الإنجازية عنده الأشكال المختلفة لتورّط الذات المتديّنة داخل الخطاب الذي تتحدث به عن الله الخالق، أو داخل الخطاب الذي تتوجّه به إلى خالقها.

---

(21) J. L. AUSTIN, *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 2e éd. 1970, p.179.

(*) لأن «المرور إلى الفعل» في الطب النفسي يعني استفحال الوضع الصحي للمريض وانتقاله في أثناء إصابته بأعراض ذهانية إلى مرحلة مرض متقدّمة تتمثّل في محاولة إلحاق الأذى بنفسه أو بغيره. [المترجم]

وبعدما تبنّى إيفانس المقولات الخمس الأساسية عندَ أوستين، يستكمل تحليله للبعد الإنجازي للغة الدِّينيَّة بإضافة بُعد تعبيري. فمن هذه الزاوية، نستطيع التفريق بين: 1. الأفعال الخطابية التي تفصح عن **مواقف** *attitudes*؛ و2. الأفعال التي تفصح عن **مشاعر** *(feelings)*؛ و3. الأفعال التي تفصح عن **طبيعتنا الباطنية** (*Inner nature*)؛ 4. وهي الطريقة التي نتصوّر بها **الواقع** (*onlook*)؛ 5. وآراؤنا (*opinions*). وينبغي لِدارس اللغة الدِّينيَّة بطريقة تحليلية أن يُعْنَى عناية خاصة بالتعبيرات التي تكشف عن الطريقة التي نتصوّر بها الأشياء (LS, 124-141). وبهذه الطريقة يبرز إيفانس مشروعية ما قد نُسَمِّيهِ بلغة هايدغر «النظر إلى كذا بصفته كذا من زاوية هيرمينوطيقية»(*).

وليس المهم إعادة اكتشاف هذا البعد المزدوج الإنجازي والتعبيري الذي تختزنه لغة الكتاب المقدّس في ذاتها، وهو البعد الذي كان يشعر المُفسِّرون بحساسية خاصة تجاهه، بل المهم هو الاقتناع الذي يفيد أن نظرية **الأفعال اللغوية** تمدّنا بعلبة الأدوات المطلوبة في دراسة اشتغالها بطريقة دقيقة. ولا شكّ في أنَّه لم يكن يَلزَمُ انتظار إيفانس كي نلحَظَ أنه في **الكتاب المقدّس، كلام الله الخالق** *(dabar)*، يمتلك قوة القانون والحكم والالتزام. «القول هو الفعل»: لا يوجد مكان نتحقق فيه من صواب هذه العبارة أبلغ من المكان الذي يتعلّق فيه الأمر بتحديد سِمات مخلّفات كلامه الذي يماثل في قوته قوة السيف القاطع، كما يؤكّد ذلك فان دير لوف (Van der Leeuv) في كتابه **ظاهراتية الدِّين** *phénoménologie de la religion*. ولكننا إذا وقفنا عند حدود التفسيرات المعتادة، فقد نجازف بتهميش نمط **الالتزام** (*involvment*) الضروري الذي يمكن المؤمن من إقرار لغة الخلق الواردة في **الكتاب المقدّس**.

ويصدق الشيء نفسه على المنحى التعبيري الذي تتضمّنه هذه اللغة. فإذا كان الخلق يفصح عن المجد والقداسة الإلهيين، فإنّ هذا يتطلّب من المؤمن لغة شبيهة، وهي لغة التمجيد *doxolegie*. وينجح التحليل اللساني في إعادة الاعتبار

(*) النظر إلى كذا في ضوء كذا، يعني من الزاوية الهيرمينوطيقية أن الفكر ليس صفحة بيضاء، لأن كلّ ما نفهمه يحدث في ضوء الفهم المسبق *Vorverständnis* وفي ضوء المقولات الوجودية. [المترجم]

إلى الفكرة التي تقضي بأن المعرفة والاعتراف لا ينفصلان فيما يتعلّق بمعرفة الله، بعد القيام بمنعطف طويل قد يحكم عليه بعضهم بأنه حشو فحَسْب. ويعتقد إيفانس (Evans) أن لغة الكتاب المقدس هي كذلك لغة «ذات صلة» (*rapportive language*) تفترض وجود تضافر بين الفاعل والفعل. إن الملفوظ «خلق اللّهُ السماء والأرض»، بناء على وساطة المسيح، لا يشتمل على تضمّن - ذاتي فحَسْبُ، بل يشتمل أيضًا على «قرابة». ولا يُقِرُّهُ إلا من يتوفَّرون، بفضل يسوع المسيح، على قرابة خاصة مع خالق كل شيء.

وتتضمن الطريقة التي يحلل بها إيفانس المنحى العلّي في لغة الخلق (LS, 68-74)، بعد إرجاعه إلى البعد التكليمي بالمعنى الذي يذهب إليه أوستين، حكمة بالغة، لسببين. إذ تبرز هذه الطريقة في البداية كيف يحرِّرُنا هذا التوجه في فلسفة اللغة من بعض المؤاخذات التقليدية الموجهة إلى النماذج العلية التي نفترض أنها تحدد سمات فكرة الخلق. فإذا افترضنا أن تلك العلية موجودة، فإنّه يجب توسلها في الأثر الذي تحدثه اللغة في من يُقِرّونَها. وتتضمن لغة الخلق في الكتاب المقدّس، عند إيفانس وكذلك عند إيان رامسي (Ian T. Ramsey)، «أجهزة استقبال» تشير إلى المواقف التي يتعين اتخاذها تجاه الخالق. ويعني قبول «جهاز استقبال ما» اتخاذ موقف مخصوص تجاه كل المخلوق. وقد نذهب إلى أقصى الحدود لنتساءل: هل توجد طرائق أخرى لتأكيد الوجود الإلهي المفارق، إلى جانب لغة التضمن - الذاتي ولغة الخلق اللتين يتكلَّمهما الكتاب المقدّس في جوهر كلامه.

ويصطدم إيفانس مُجَدَّدًا بمشكلة «التجسيم البشري لله» «anthropomorphisme» من خلال الحديث عن «الأمثال المتعالية»، وهي مشكلة كان شلايرماخر قد أثارها من قبل. إذ يعتقد هو أيضًا أن الأمر لا يتعلق بتقرير وجود شبه مباشر بين الله والإنسان، كما هو الأمر مع رامسي، بل يقتصر على وجود تشابهٍ بين وقائع قابلة للملاحظة. ويرجع الفرق بين الطريقة الدِّينيَّة (في الكتاب المقدَّس) والطريقة غير الدِّينيَّة في تصوّر العالم إلى أربعة معايير أساسية: القرار «الميتافيزيقي» الذي يقتضي الالتجاء إلى مقولات غيبية؛ والنظرة الملقاة على العالم التي تطالب بأن تكون غير مشروطة ونهائية؛ وتصوّر العالم بعينَيْ كائن غيبي ندعوه الله، وهو ما يتضمّن الرسالة الأخلاقية المتصلة بالتوفيق بين نظرتنا ونظرته؛ وضرورة تعريف طرائق التحقّق الخاصة به (LS, 253-256).

أسئلة

إذا عقدنا مقارنة بين نصوص فتغنشتاين وتحليلات اللغة الدِّينيَّة التي تطوّرت في سياق نظريات الأفعال الخطابية، فسَنَصطدمُ بحصر حقل التساؤل شيئًا ما. إذ يبدو الأمر كما لو أن هاجس مُراعاة السياق الواقعي الذي نتلفّظ فيه بالملفوظات الدِّينيَّة قد أفضى إلى صورة جديدة «للذرّية». تم تصوّر كلّ فعل خطابي بصفته مونادًا monade أو ذرة ليبنزية لا نوافذ لها ولا أبواب. والمخرج الوحيد الممكن لتجاوز هذه التنقيطيّة Pointollis وهذا التصوّر السياقي (الذي يوازي في الغالب نسخة معيّنة من نظرية الاتفاق التي تتخلّى عن أيّ تساؤل نقدي عن «الشطط» الأيديولوجي في استغلال اللغة الدِّينيَّة(*)) هو عزل عينات تمثيلية كافية لوضع تصنيف تمثيلي[22]. وليس هذا شيئًا هيّنًا بلا شكّ، لكن هل يكفي لتأسيس فلسفة للدِّين؟ يجوز لنا التشكيك في ذلك.

ويحق لنا التساؤل أيضًا: ألا يُجيز التركيز المشروع على منظور المتكلّم المتديّن، الذي يوازي وجود فئات متمايزة من التضمّن- الذاتي، التهرّب من طرح المشكلات التي يثيرها الادّعاء المعرفي وادّعاء الصدق المنطقي الذي يرفعه الخطاب الدِّيني؟

(*) نقصد النظرية العرفية في الحقيقة *conventionnalisme* التي تزعّمها هنري بوانكاري (H. Poincaré) والتي تُعارِضُ نظرية المطابقة التي نجد أفضل صورة لها لدى العالم المنطقي تارسكي (Tarski). فالحقيقةُ هي ما يتفق أعضاء الجماعة اللغوية على وجودها، من خلال القول إن القضية صادقة، ما دام الناس يجمعون على صدقها. وبإزاء ذلك، تعود نظرية المقابلة إلى التصوّر الأرسطي الذي يقول عن الموجود إنه موجود وعن غير الموجود إنه غير موجود. [المترجم]

(22) Hermann SCHRÖDTER, *Analytische Religionsphilosophie*, p.139-141.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

EVANS, Donald M., The Logic of Self- Involvment. A Philosophical Study of Everyday Language with special reference to the Christian Use of Language about God as Creator, New York, Herder, 1969 (abrégé: LS).

لائحة المراجع.

- AUSTIN, John Langshaw, *How to do Things with Words. The William James Lectures at Harvard University in 1955*, London, Oxford University Press, 2. éd. 1976; tra. G. Lane: *Quand dire, c'est faire*, Paris, Ed. du Seuil, 2. éd. 1991.

  ——. *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 2. éd. 1970; trad. L. Aubert, R. L. Hacker: *Ecrits philosophiques*, Paris, Ed. du Seuil, 1994.
- FELMAN, Shoshana, *Le Scandale du corps parlant. Don Juan avec Austin ou La séduction en deux langues*, Paris, Ed. du Seuil, 1980.
- JEFNER, A., *The Study of Religious Language*, Londres, SCM Press, 1972.
- LADRIÈRE, Jean, *L'Articulation du sens, t. 1., Discours scientifique et parole de foi*, Paris, Ed. du Cerf, 1984, p.91-139.
- MCCLENDON J. et SMITH, J., *Understanding Religious Convictions*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1975.
- SEARLE, John Rogers, *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; trad. H. Pauchard: *Les actes de langage*, Paris, Hermann, 1972.

  ——. *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge, 1979; trad. J. Proust: *Sens et expression. Etudes de théorie des actes de langage*, Paris, Ed. de Minuit, 1982.

  ——. *Intentionality*, Cambridge, 1983; trad. C. Pinchevin: *L'Intentionnalité*, Paris, Ed. de Minuit, 1995.

  ——. *The Mistery Of Consciousness*, Londres, Granta Books, 1997; trad. C. Tiercelin: *Le Mystère de la conscience*, Paris, Odile Jacob, 1999.

فلسفة الدّين بما هي «نحو الإيمان» باتجاه المذهب الإيمانيّ المستوحى من فتغنشتاين؟

- ديفي زيفانيا فيليبس -

يستثمر التيار الثاني في سياق بلورة المشروع كلّ الإمكانات التي يوفّرها مبدأ فتغنشتاين المتعلّق بتباين أشكال ألعاب اللغة وتضافرها مع أساليب حياة محددة، وبذلك يقطع الطريق على كلّ محاولة تكييف الوضعية أو الوضعية ـ المقنّعة، التي عرضناها في الفصل السابق، داخل مجال فلسفة الدِّين. وإذا كان فلاسفة الدِّين الذين يشتغلون بعلبة الأدوات المستمدة من أوستين وسيرل يُفضِّلونَ الأفعال الخطابية المناسبة والسياقات التي تستعمل فيها، فهناك من يفضّل الانطلاق مباشرة من «أسلوب الحياة» الدِّيني من أجل تحليل افتراضات ألعاب اللغة الدِّينيَّة.

ويجب تفضيل العقلانية الباطنية الملازمة للإيمان، بدلًا من التساؤل عن التوفيق بين ألعاب اللغة الدِّينيَّة والاستعمالات اللسانية الأخرى، وهي المعايير التي تدّعي امتلاك قيمة نموذجيَّة لوضع معايير العقلانية. وسأسوق شواهد على هذا الاختيار من خلال مؤلّفات ديفي زيفانيا فيليبس (Dewi Zephania Philips)، وهو أكثر الممثّلين جذرية وشراسة لتصوّر لفلسفة الدِّين يندّد به خصومه بصفته تعبيرًا عن «إيمان قلبي مستوحى من فتغنشتاين».

إن مهمة فيلسوف الدِّين هي إقامة «النحو الباطني للإيمان القلبي» (CP, 27)، من خلال التخلّي عن قصد عن أيّ ادّعاء تأسيسي، كما يحدّد فيليبس ذلك في كتابه مفهوم الصَّلاة *The Concept of Prayer*. فعلينا أن نفهم الدِّين انطلاقًا من الدِّين في حقيقته، بصفته نظامًا من المعتقدات يتجاوز أيّ تفسير آتٍ من خارج[23]. ويدفع فيليبس إلى أبعد الحدود قول فتغنشتاين الذي يقضي بأن النحو هو الذي يوجّهنا إلى جنس الأشياء التي يتعلّق بها الأمر (IP, §373)، وهو

---

(23) وهذا ما يدلّ عليه عنوان أحد كتب المؤلف: *Religion without explanation*, Oxford, Basil Blackwell, 1976 عندما يتحدث عن الدِّين بلا تفسير. ولكي نفهم عنوان الكتاب فهمًا أفضل، علينا أن نربطه بعنوان كتاب آخر للكاتب نفسه:
Religion and Understanding, Oxford, Basil Blackwell, 1967.

الذي يقول إن الماهية تظهر في النّحو (IP, § 371). وهو يؤاخذ معظم المقالات الفلسفية عن الله بادّعاءِ أنها تعرف سلفًا المقولة المفهومية التي تنتمي إليها كلمة «الله»، في حين يتجسّد صلب الإشكال بدقّةٍ في تحديد هذه المقولة. ولم يكن عيب توما الأكويني (Thomas d'Aquin) يتجلّى في محاولة تعبيد الطرق أمام الإقرار العقلاني بوجود الله، بقدر ما يظهر في اختتام كلّ طريق من تلك الطرق viae بإعلان أن المطلق الذي يكشف عنه على هذا النحو «هو ما يُطلِقُ عليه الجميع اسمَ الله». وما كان يُعَدُّ بديهيًا عند توما الأكويني، كان يمثّل جوهر المشكلة عند فيليبس: فنحن لا نعثر على دلالة اسم «الله» في مكان غير «ألعاب اللغة» حيث يرد هذا الاسم.

وتفترض المقاربة التي يقترحها الفيلسوف وجود لغة دينية ووجود تقليد ديني مستقل، يجب الرجوع من خلالهما إلى المجال الخاص باسم «الله»، من أجل التثبُّت من بنية نحوه الباطنية: أ«عقلانية» هي أم غير عقلانية. فلا معنى لأن نطبّق على اسم «الله» معايير عقلانية مستمدة من حقول تجربة مغايرة (مثل مجال العلم)، لأنّ فكرة العقل نفسها تغيّر معناها بحسب أشكال الحياة التي نرجع إليها (CP, 17).

وتنبهنا هذه المقاربة التي تتبنّى مباشرة الطريقة التي يحلّل بها بيتر وينش (Peter Winch) عقلانية العلوم الاجتماعية والطريقة التي يؤوّل بها روش ريس (Rush Rhees) كتاب فتغنشتاين دروس ومناقشات *Leçons et conversations*، على نحو ألعاب لغوية لا تقلّ تعقيدًا ولا أهمية عن المعتقدات التي نتجنّب الخوض فيها عادة داخل الإشكاليات الفلسفية التي تحتكم إلى التقابل بين الإيمان والمعرفة. ويجب عدم وضع خط فاصل بين ما هو «منطقي» (متماسك) وما ليس منطقيًا (CP, 12)، إلّا من داخل كلّ أسلوب حياة على حدة وألعاب اللغة التي تفرزها. ولا تتمثّل رسالة الفيلسوف في تزويدنا بما يُسَوِّغُ الإيمان الدّيني في شموليته، سعيًا إلى إقامة الدّين على أركان عقلانية متينة. بل عليه، بعكس ذلك، تطبيق وصية فتغنشتاين تطبيقًا حرفيًا، حينما توصي بالالتحاق بأساليب الحياة التي تُحيل مفاهيمنا عليها. ويعني ذلك وجوب توضيح الأسس المفهومية المطلوبة لفهم ما نفعله عمليًا حين نصلّي (CP, 27-28). وهذا لا يعني سوى ضرورة الالتحاق بالتعليم الأوّلي للدّين حتى نتعلم مُجدّدًا كيفيّة استعمال المفاهيم الدّينيّة التي

يستعملها المؤمنون في الواقع. وعندما نتعلّم هذا «النَّحو» المخصوص، نتعلّم آنذاك معرفة الله معرفة حقيقية، والمعرفة التي تنبثق منها هي «الدِّين» (CP, 12).

إن تحديد «المنطق» الفعلي الذي يشكّل خلفية لغة المؤمن هو الضَّمان الأفضل والوحيد، عندَ فيليبس، ضد كلّ أشكال الاختزال التي ينصرف إليها بالضرورة كلّ فكر مسكون بهاجس مريض يلحّ على مطلب التحقّق. إذ «يعلم» المؤمن المتوجّه إلى الله (بناء على معرفة «نحوية» عندَ فتغنشتاين) أن أدعيته لن تؤثّر في الله، بالمعنى الذي نفهمه من التأثير العِلّيِّ؛ لكنه يعلم كذلك أن لعبة اللغة هذه ليست مجرّد حيلة أو مجرّد وهم يسمح له بالتعبير عن أحوال باطنية، كما لو كانت الصلاة التي يقيمها لا تعدو أن تكون في الواقع لغة يوجّهها إلى نفسه (CP, 57).

وعندما نفهم رسالة المحلّل «النحوي» بهذه الطريقة، تتضمّن هذه المهمة آنذاك بعدًا نقديًا، على النقيض من كل التوجُّسات. يتعلّق الأمر بقطع الطريق على كلّ المغالطات المقولية التي تحدث عندما يغيب عن أذهاننا النحو المخصوص للعبة لغوية معيّنة وأسلوب الحياة المقابل لها. وينطبق هذا كذلك على المغالطات الواردة من خارج المعتقد الدِّيني أو من صلبه. وقد يعتقد الملاحظ الخارجي بسهولة أن من يدعو الله يحاول إملاء سلطته عليه أو ينتظر منه بعض الأفعال السببية. ولا ينزّه المؤمن كذلك، هو أيضًا، من «الأوهام المتعالية» illusions transcendantales التي قد تثيرها في نفسه ألعابه اللغوية أنفُسُها.

فلنستحضر حكاية غريبة واردة في سفر الخروج عن الحرب مع العمالقة في الفصل 17 (17، 7-15). إذ يظهر لنا موسى وهارون وحور وهم يصلّون في قمة تلّة، في حين يحارب يشوع العماليق في السهل. «فكان إذا رفَعَ موسى يَدَهُ ينتصر بنو إسرائيلَ، وإذا حَطَّ يَدَهُ ينتصرُ العماليقُ. ولمّا تعبت يدا موسى أقعَدَهُ هارون وحور على حجرٍ وسَندا يديه، أحدهما من هنا والآخَرُ من هناك، فكانت يدا موسى ثابتتين إلى غروب الشمس، فهزم يشوعُ بني عماليق بحَدِّ السيفِ» (EX 17, 11-13). فإذا أولنا هذا الوصف تأويلًا حرفيًا، دون أن نخلع عليه معنى مجازيًا، فسنصبح مطالبين بالتساؤل: أوَلَمْ يكن هذا الوصف يكشف عن الإيمان السحري بالمفعول الذي تخلّفه الصلاة. وتودّ مقاربة فيليبس مساعدتنا على فهم ما يفعله

الذين يصلّون، وإن كانت تجد صعوبة في مواجهة السؤال الشائك المتعلّق بمعرفة مدى كونهم يعلمون حقًّا ما يفعلونه. والتفكير في هذه الفئة من الأمثلة هو الذي يجعلنا نحكم على هذه المقاربة بناء على الثمرات التي تجنيها.

على أنَّ فيليبس يعتقد أن التحليل النحوي الذي يستوفي شروط الصرامة يسمح بتبديد أيّ التباس بين الملتمسات والتعبير عن الشُّكر في المجال البشري، وبين الدعاء والابتهالات وصلاة الشكر في المجال الدِّينيّ، كما يسمح بالفصل بين الصلاة الحقيقية والشعوذة. وعلينا أن نتوفَّر على إمكان الإشارة بكلّ تدقيق إلى المعايير النحوية التي تسمح بالفصل بين الصنفين المختلفين (CP, 115). فالقدرة على شكر الله قدرة على محبة العالم. ويكتشف المؤمن من فعل الشكر أنه يملك الحق في الأمل. فهو متحرّر على هذا النحو من الشعور بالقنوط من رحمة الله (CP, 97).

والطريقة التي يقترحها فيليبس لمعالجة مشكلة الإلحاد تبرز لنا مدى انزياح المقاربة التي يعتمدها عن المساجلات التقليدية. إذ يرى فيليبس أن «الإلحاد» الفلسفي الوحيد الذي يحظى بالقبول هو الذي يفصح عن عجزه عن إيجاد مكان له في المستوى الدِّيني (CP, 50). ولا يتمثّل جوهر المشكلة في معرفة مدى كون الله موجودًا أو غير موجود، بل هو أن نعلم ما يقصده المرء عندما يؤكد أن الله موجود (CP, 22s.). ومهما كانت قيمة الدليل على وجود الله الذي نقدّمه أو ننتقده، يتعذّر علينا أن نحمِّله ما لا يحتمل وهو أداء دور تأسيس fondationnel، على نحو ما يبدو أن القدّيس أنسِلم يفعله حين يَرُدُّ على كونيلون (Gaunilon) في كتابه *Proslogion*(*).

(*) يعتمد مذهب أنسِلم مبدأ موجّهًا لإثبات وجود الله: هو مبدأ «وجود إله لا نستطيع التفكير في إله أعظم منه»، في كتابه *Proslogion* الذي صدر بين عامَيْ 1077 و1088، وقد حاول تفنيد اعتراض Gaunilon على مذهبه، وهو الاعتراض الذي يفيد أنه لو كان وجود الله وجودًا ضروريًّا على ذلك النحو، لجاز القول إن أجمل جزيرة مفقودة موجودة وجودًا ضروريًّا، لأنَّ جزيرة غير موجودة في الواقع لن تتمتع بصفة الكمال. راجع:
Josef SEIFERT, *Gott als Beweis Gottes*, Universitätsverlag, Heidelberg, 1996.
[المترجم]

ويوجد فرق بين أن نوضح منزلة الملفوظات الدِّينيَّة وأن نقدّر أن الدِّين يحتاج إلى مُسَوِّغ عقلاني. ويطبق فيليبس قاعدة فتغنشتاين التي تفيد أن «الفلسفة تُبقي كلّ شيء على حاله» كما تُبقي الصِّلة بين الفلسفة والدِّين. ونستطيع القول كذلك إن الفلسفة مطالبة، وهي تواجه الظاهرة الدِّينيَّة، بأن تتبنّى قاعدة اسبينوزا: «يجب البحث عن الفهم، بدلًا من النحيب أو الانتشاء». لكن إذا كان الفهم يعني التفسير عندَ اسبينوزا، فإنه يقف عندَ فيليبس عند حدود **الوصف**، ثم الوصف، ثم الوصف (FP, 255-270).

هنا بالتحديدِ يولّد الارتياب في أن هذا الموقف يُفضي إلى صيغة جديدة من صيغ النزعة الإيمانيَّة. ومن الفلاسفة الذين عبّروا عن هذه الشبهة نجد كاي نيلسن (Kai Nielsen)[24] أو ماكي (J. L. Mackie)، الحريصين على إحياء التقليد الموروث عن هيوم وفويرباخ ونيتشه ضد إعادة الاعتبار الملتبسة على هذا النحو التي تعرفها اللغة الدِّينيَّة. إذ كان فيليبس مخطئًا عندهما، في استناده إلى إبهام هذه اللغة التي تشكّل جزءًا من «التراث الشعبيّ القبَلي للإنسانية»[25]، لكنها تبدو عاجزة عن تقديم البرهان على انسجامها العقلاني. وعندما نرى أن هذا الجدال لا يزال ملتهبًا، بالرَّغْم من كلّ التوضيحات المقابلة، فإن ذلك يحمل أكثر من دلالة، ويفرض علينا التساؤل عن الحدود الباطنية لفلسفة الدِّين داخل التوجه التحليلي.

(24) Kai NIELSEN, «Wittgensteinian Fideism», *Philosophy*, 42 (1967), p.192-207.

(25) Kai NIELSEN, *Religious Language and Knowledge*, Athènes, 1972, p.389.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Faith and Philosophical Inquiry, London, Routledge, Kegan, 1965 (abrégé: FP); *The Concept of Prayer*, Londres, 1965 (abrégé: CP); *Death and Immortality*, Londres, Macsmillan, 1970; *Religion without Explanation*, Oxford, Basil Blackwell, 1976; *Belief, Change and Forms of Life*, Londres, Macmillan, 1985; R. S. *Thomas, Poet of the Hidden God*, Basingstoke, Macmillan, 1986; *Faith after Foundationnalism*, Londres, Routledge & Kegan, 1988; *From Fantasy to Faith. The Philosophy of Religion and 20th Century Literature*, Basingstoke, 1990; *Wittgenstein and Religion*, Londres, Macmillan, 1992.

Id., (éd.), *Religion and Understanding*, Oxford, Basil Blackwell, 1967; *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.

لائحة المراجع.

- JAEGER, Christoph (éd.), *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn, Schöningh, 1998.
- MACINTYRE, Alasdair, «Is Understanding Religion Compatible with Believing?, dans Hick, John, *Faith and The Philosophers*, Londres, 1964, p.115-133.
- NIELSEN, Kai, *Contemporary Critiques of Religion*, Londres, 1971.
  —. «Wittgensteinian Fideism», *Philosophy*, 42 (1967), p.191-209.
  —. «The Coherence of Wittgensteinian Fideism», *Sophia*, 11 (1972), p.4-12.
- O'KEEFE, Terence M., «Comprendre la religion. Remarques sur la philosophie anglophone contemporaine de la religion», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 64 (1980), p.531-546.
- SCHRÖDTER, Hermann, *Analytische Religionsphilosophie, Hauptstandpunkte und Grundprobleme*, Fribourg- Munich, 1979, chap. IV.
- WINCH, Peter, *Trying to Make Sense*, Oxford, Basil Blackwell, 1984.

أسئلة

سنثير بعض الأسئلة النقدية التي لا تؤدّي دورًا مهمًّا في المساجلات المتعلّقة بِـ «المذهب الإيماني» لدى فتغنشتاين فحسبُ، بل تساعدنا أيضًا على كشفٍ أفضل عن بعض المشكلات التي لا تزال تنتظر حلًّا، وهي المشكلات التي سنصادفها خلال الانتقال إلى «النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي»، في ختام «التصنيف» الذي وضعناه لتحديد سمات النموذج الإبدالي التحليلي لفلسفة الدِّين. وتدعونا هذه الأسئلة النقدية إلى التفكير في الاتساق الباطني consistance interne للتفكير في الدِّين من داخل حدود اللغة، وعلى النحو نفسه تجعلنا نلمس بعض الحدود الباطنية المفروضة على هذا النموذج الإبدالي.

1. يتعلّق السؤال الأول بالمديات والحدود التي تبلغها الذرائعية المتميّزة المتضمّنة في نظرية الدلالة التي ينتصر لها فتغنشتاين وأتباعه. فقد كان فتغنشتاين نفسه مُدركًا أنّ تصوره يلامس لونًا معينًا من الذرائعية، كما يتبيّن ذلك من ملحوظته الآتية: «أودّ إذن أن أقول شيئًا يبدو كما لو كان ذرائعية معيّنة. وما يأتي هنا إلى ذهني هو نوع من **رؤية العالم** *Weltanschauung*» (DC, 422). وما يتبادر إلى ذهننا أوّل وهلة هو المقاربة «الذرائعية» للإيمان الدِّيني الذي يتبنّاه جيمس في «محاضرات جيفورد» أو في **إرادة الاعتقاد** *The Will to believe*. وبصرف النظر عن تقويمنا لهذه المماثلة، لا سبيل إلى إغفال أن ما يهمّ فتغنشتاين وأتباعه ليس هو تنوّع أشكال **التجربة الدِّينيَّة**، بل هو تنوع أشكال **الألعاب اللغوية الدِّينيَّة**. وقد يبدو الفرق ضعيفًا، لكنه فرق جوهري في العمق. فهو الفرق الذي يمنع فتغنشتاين من مباركة رؤية العالم الذرائعية والنفعية. وتقترب الصورة الشخصية للذرائعية التي يمارسها فتغنشتاين من صورتها لدى شارل ساندرس بيرس (Charles Sanders Peirce) أكثر مما تقترب من صورتها لدى جيمس وديوي، كما أوضح بوفريس ذلك.

2. ويظهر حدّ آخر إلى الوجود إذا تذكّرنا المعنى الذي تتخذه عبارة «رؤية العالم» من منظور فلسفة اللغة لدى فلهلم فون هومبولدت (Wilhelm von Humboldt) الذي يدور باستمرار حول محور التشابك المتبادل بين تنوّع اللغات التاريخية و«رؤى العالم». وإذا كان «اعتماد لغة وحيدة» صفة تميّز أعمال الفلاسفة الأنغلوساكسونيين، أفَلَم يجعل هذا الواقع ممثّلي هذا التقليد، ولو

جزئيًا في الأقل، عاجزين عن إدراك التباين بين اللغات التاريخية، وهو جانب جعل فلاسفة ظاهراتية الدِّين، الذين درسناهم في الفصل الرابع من القسم الثالث، يعربون عن اهتمام خاص به؟

وقد نتساءل، في نهاية المطاف: ألّا يُجازفُ الإلحاح على تعدّد اللغات وعلى غياب صلة مشتركة تسمح بالقياس بين أساليب الحياة بالإيقاع بنا في ورطة شبيهة بالتي وقع فيها بعض المدافعين الجذريين عن «مبدأ النسبية اللسانية»، مثل بنيامين لي وورف (Benjamin Lee Whorf). فإذا قَبَعَ كلٌّ منّا إلى الأبد في السجن الذهبي الذي يتمثّل في رؤية العالم التي تفرضها عليه لغته، فلن نكتفي بالقول آنذاك إن الناس سيصبحون عاجزين عن الخروج من «العش» اللساني والفولكلوري، بل نضيف أن الترجمة ستصبح في هذه الحالة مشروعًا متعذّر التحقّق تعذُّرًا مطلقًا. ونجد من أنصار الرابطة الطائفية communautarisme من لا يتردّد في استعمال مصطلحات مماثلة لمناصرة القول باستحالة الانتقال نهائيًّا من رؤية للعالم إلى رؤية أخرى. وبناء على هذه الأطروحة، ستنتهي فلسفة الدِّين من البداية بالإخفاق. أمّا فيليبس فيعتقد أنه يكفي إثارة المماثلة التي يقيمها فتغنشتاين مع لعبة الشطرنج للإفلات من المأزق: إذ يوجد فرق كبير بين معرفة قواعد اللعب، والإعراب عن الرغبة في لعب اللعبة (CP, 84).

3. ونصبح الآن مضطرين إلى طرح سؤال إضافي يتعلّق هذه المرة بغياب شبه كامل لأية إحالة على معطيات تاريخ الأديان، بعد المقابلة بين المقاربات التحليلية وأعمال الجيل المعاصر لها من فلاسفة الظاهراتية. وإذا شئنا تعبئة مفهوم «أسلوب الحياة» بمضمون أكثر واقعيَّةً، أفلا يصبح لزامًا علينا استخراج الأمثلة من هذا المجال؟ هذا ما يفعله فان دير لوف، على سبيل المثال، في التأملات التي يفردها للقوى الإيجابية أو السلبية التي تُطلَقُ على «الكلام المقدّس». ولنتجنّب التسرّع في ترجمة هذه الألفاظ إلى معنى «كلام التقديس» «parole de consécration»، مُغفلينَ آنذاك أن تعبيرات «التقديس» و«اللعن» «exécration» و«التبريك» «bénédiction» و«التعوُّذ» «malédiction» تنتمي إلى السجل نفسه. وننتقل من مستوى «المعطى» إلى مستوى «الممكن» مع الخاصّية الإنجازية الخاصة بالكلام. فالتبريك مثل اللعن «يفعلان» بالذات ما «يتلفّظان» به.

4. ونستطيع كذلك أن نؤكد ما أكَّدَهُ فان دير لوف من أن «الامتناع عن القول»، الذي يسمح لنا بتجنّب القول «عن القطة إنها قطة» يمتلك هو أيضًا خاصّية إنجازية خاصة به. فالتورية ومثلها التجديف يمثّلان إمكانين باطنيين في اللغة الدِّينيَّة ويستحقان أخذهما بالاعتبار. وهذا ما سأقوله كذلك عن الملفوظات المجازية. وتظهر بعض الاستعارات الدِّينيَّة في صورة استراتيجيات دلالية هادفها تقريبنا من «العوسج الملتهب»، دون أن تعرّضنا للاحتراق به، وهذا ما قد نعبّر عنه بصيغة أخرى لنقول إنّ هدفها تجنيبنا مخلّفات القول المأثور: «من عاشر الحداد أصابه سواده»!

وقد أدخلت المقاربات التحليلية للُّغة الدِّينيَّة، وهي المقاربات التي تبلورت في سياق فتغنشتاين الثاني وأوستين وسيرل، تغييرًا عميقًا على مشكلة البعد الإحالي portée référentielle في اللغة الدِّينيَّة (أي على بعد حقيقة الدِّين). إذ كان الضعف الجوهري الذي يلازم تحليلات اللغة الدِّينيَّة التي تبلورت في أفق المعيار التجريبي للدلالة يتمثّل في الإصرار بقدر الإمكان على الحفاظ على المرجعية التجريبية والملاحظة العينية للملفوظات الدِّينيَّة، بعد أن أُلجمت هذه الملفوظات عنوة بلجام معيار التحقّق. ويحرّرنا الاعتراف الصريح بتنوّع الألعاب اللغوية، وهو تعدّد لا يمكن رفعه، من هذه الفكرة الوسواسية. والقسمة الجائرة dichotomie الكبرى بين اللغة الإحالية من جهة، واللغة الإنشائية من جهة أخرى تترك مكانها آنذاك لطرائق مختلفة لإنجاز لعبة الإحالة.

ومن الملفوظات المجازية التي ترصع الخطاب الدِّيني ملفوظات تسمح بتحليلها في ضوء «الإحالة المزدوجة»، كما يقترح ريكور ذلك في كتابه **الاستعارة الحية** *La Métaphore vive*. ويصبح التصوّر الاختزالي الذي يَعُدُّ اللغة المجازية لغة إنشائية خالصة تكشف، في أبعد تقدير موقفا وجوديًا أو أهواء الذات المتديّنة فحسبُ، تصوّرًا غير مقبول كلّيًا.

5. ولا توجَدُ إشارة إلى «القوة الإنجازية» التي تحظى بها بعض «الأذكار» أفضل من إشارة ضرورة تكرارها عدداً من المرات، أو إنشادها بطريقة معيّنة بعد إخضاعها لإيقاع محدّد: فعند النطق بعبارة «آمين» *Amen* أو *Kyrie eleison* أو *Alleluia* و *Om*، تكون «النبرة هي المسؤولة عن الإيقاع الموسيقي»، لا

«المضمون الكلامي»، فضلًا عن «المضمون القضوي»! وإذا كانت الظاهراتية تنفتح من جهة على مجال ظاهراتية الفنّ، فهي تنفتح من جهة ثانية على مجال الحق، في صورة «عبارات التقديس»، وهي عبارات التعبير عن الأماني وحفلات تقديم القسم، وهي العبارات التي تستحضر أمامنا حقل التجربة المفضّل الذي يستمدّ أوستين أمثلته منه.

6. فهل تنصف مقاربة فتغنشتاين لألعاب اللغة، ومقاربة من جاؤوا بعده، الدعاوى المعرفية التي يرفعها الإيمان الدِّيني؟ ألا يرجع كل شيء في نهاية المطاف إلى قرار اعتباطي اتخذ بطريقة عمياء، أي إلى تبنّي نمط محدّد في الحياة؟ نجد عددا من أقوال فتغنشتاين التي يبدو أنها تسير في هذا الاتجاه: «يقول الدِّين: افعل هذا! فكّرْ على هذا النحو! ـ لكن الدِّين لا يملك أساسا يُسَوِّغ من خلاله هذه الأوامر. ما إنْ يحاول الدِّين البحث عن هذا الأساس حتى يصبح قوله منفّرًا، إذ إنَّ أيَّ مُسَوِّغ يقدّمه الدِّين يفترض وجود مُسَوِّغ مضاد صحيح أيضًا. فالقول البليغ حقًّا هو: فكّرْ على هذا النحو! بالرَّغْم من أن هذا قد يُثير استغرابَكَ. أو: ألا تريد فعل هذا، بالرَّغْم من نفورك من فعله؟» (RM, 16). وعندما نكتفي بهذا العرض، ألا يعني ذلك خشية عودة **«الإيمان إيمانًا عبثيًا» من المنظور اللغوي هذه المرة؟** *«credo quia absurdum» sub specie linguae*.

ولم يرد فتغنشتاين نفسه اعتقال المؤمنين في داخل القلعة الفارغة المتجسّدة في لغة ذاتية خالصة، بخلاف ما قد يخشاه خصوم «المذهب الإيمانيّ» المزعوم لدى فتغنشتاين. بل يكتفي فتغنشتاين بإبراز أن الرسالة الأولى والأساسية لفلسفة الدِّين التي تَتَّخِذُ لغة الإيمان الاعتيادية ركنًا أساسيًّا لها هي تحليل شروط قابلية تبليغ هذه اللغة من خلال احترام النحو الذي تختص به.

7. وتوجد مشكلة أخرى لا تقلّ صعوبة، وتترتّب على عدم قابلية القياس جذريًا بين لغة المؤمن ولغة غير المؤمن. ويُوَجِّهُ فتغنشتاين انتباهنا إلى اختلافات لا يكاد ينتبه إليها أحد، وهو الذي ربما كان يودّ أن يدبّج أحد كتبه بجملة مقتبسة من مسرحية شكسبير **الملك لير** *«Le Roi Lear»*: «سأعلّمكم الاختلافات»[26].

(26) Maurice DRURY, *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, p.179.

ويجازف العمل الفكري الذي تدعونا وصيته إليه: «انظروا كم تختلف هذه الاختلافات» بتقديم الاختلافات في هيئة اختلافات لا يوجد قياس بينها في جميع المستويات (LC, 31). فهل يعني ذلك أننا معتقلون في داخل برج عاجي متكوّن من مادة «النحو»، في غياب إمكان فهم الموقف المعاكس؟ وهل يجعل الاستقلال المنطقيّ الذي يميِّزُ الأفعال اللغوية الدِّينيَّة هذه الأفعال غير قابلة للترجمة (وغير قابلة للفهم نتيجة لذلك) بحكم هذا الواقع عينه عند مَن لا يقبلون قواعدها؟ فبعض الصياغات الجذرية التي أفصح فتغنشتاين عنها تخلق هذا الانطباع، وعلى هذا النحو أوّلَ فكرَهُ أكثرُ تلامذته عنادًا في تمسكهم بِـ «المذهب الإيمانيّ».

ولا يخلو الأمر من احتمالين: إما أن تكون الألعاب اللغوية الدِّينيَّة مستقلة استقلالًا جذريًّا، وإما أن تتشابك مع ألعاب لغوية أخرى، على نحو نصبح معه ملزمين أن ندرسَ زوايا تداخلها. ففي الحالة الأولى، تصبح اللغة الدِّينيَّة لغة معزولة كلّيًّا ولا تجمعها صلة مشتركة بأشكال لغوية أخرى، ولو لم تكن سوى «صلة قرابة بعيدة»؛ وفي الحالة الثانية، تصبح اللغة الدِّينيَّة لغة متخصصة داخل اللغة العادية[27]، ويجعلها هذا الواقع خاضعة «لعقل مشترك» ما.

ولكننا قد نجد طريقة أعمقَ في فهم فتغنشتاين. وهي الطريقة التي يفصح هيلاري باتنام (Hilary Putnam) عنها، عندما يؤكّد أن التفكير الفلسفيّ في اللغة يتطلّب منا التسليم بأن «من لا يرى ما يتراجع عنه داخل لعبة لغوية ومن لا يتخيّل نفسه موجودًا شخصيًّا داخل موقع لاعب متقدّم، عاجز عن معرفة مدى كون 'المعايير' قد طبّقت داخل هذه اللعبة بطريقة معقولة أو غير معقولة. ويعني فهم لعبة اللغة المشاركة فعليًّا في أسلوب حياة. والحال أن أساليب الحياة لا تسمح لنا بوصفها داخل ما بعد لغة métalangage وضعية مناسبة، بغض النظر عن كونها لغة واصفة علمية أو دينية أو أخلاقية، وبصرف النظر عن انتمائها إلى النقد الأدبي، أو إلى أي مجال نريده[28].

(27) W. Donald HUDSON, *Wittgenstein and Religious Belief*, p.166-167.

(28) Hilary PUTNAM, «God and the Philosophers», *Midwest Studies in Philosophy*, XXI (1997), p.178.

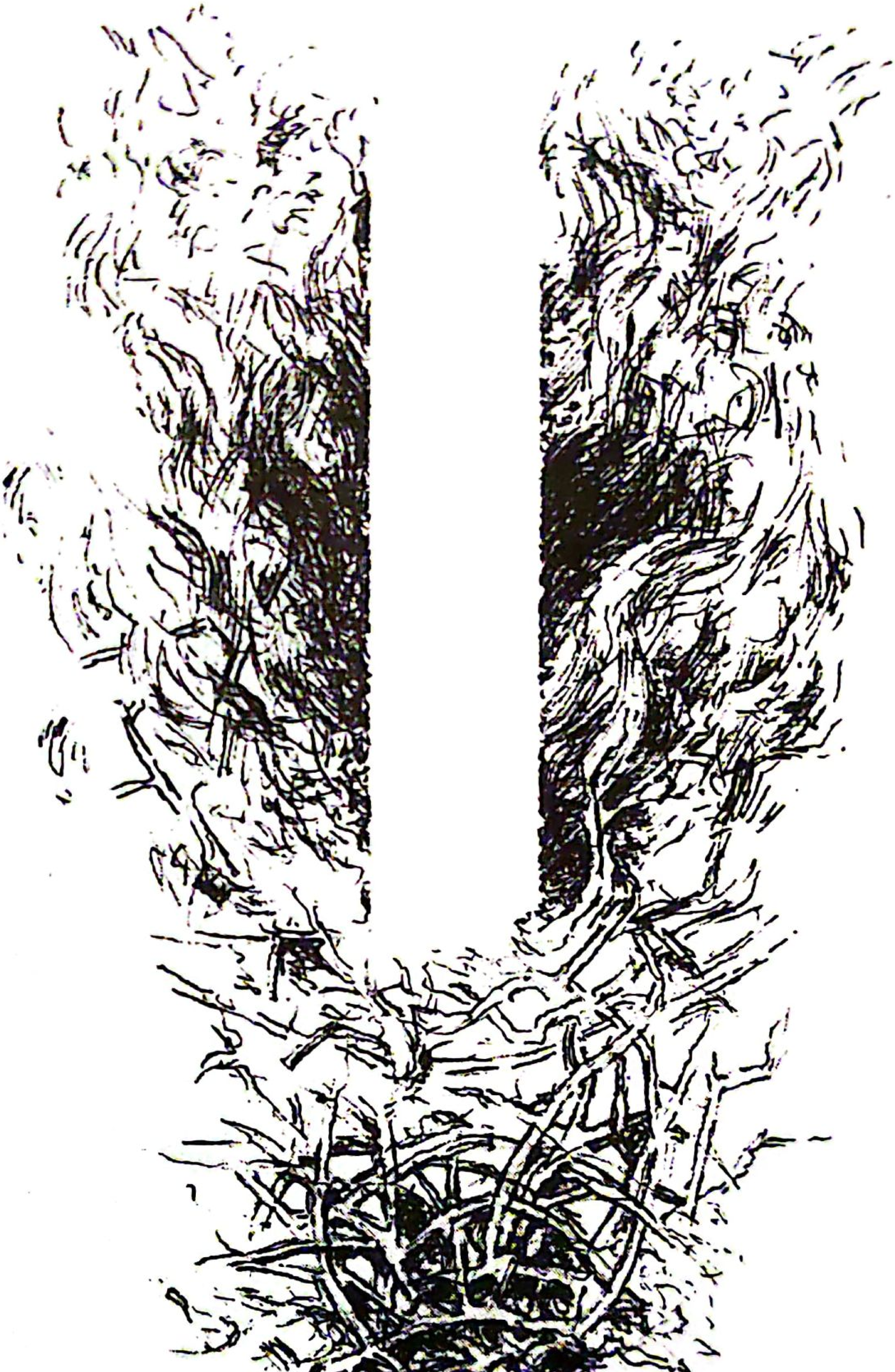
فهرس الأعلام

لائحة المصطلحات

الآخر المطلق	le tout autre
الأحوال	états
الأخلاق المادية	éthique matériale
شكل الحياة	forme de vie
أسلوب الحياة	Style de vie
الأمانة (حمل)	vocation
الإحيائية	animisme
الإشراق	mystique
الإيمان	la foi
المذهب الإيمانيّ	fidéisme
الاحتفال	cérémonie
استعارة الأمثال	allégorie
اندفاع محموم، حماس	enthousiasme
الباطنية	occultisme, mysticisme
بدن	chair
التجربة	expérience
التجلي الإلهي	théophanie, hiérophanie
التجسّد	théisme
التشخص	incarnation
التصوف	soufisme
الثيولوجيا الأساسية	Théologie fondamentale
الجليل	sublime
حدس واهب	intuition donatrice
الخلاص	salut
الدعاء	demande
الدهرنة	sécularisation
الذات عينها، الأنا الذاتية	ipséité
النعمة الإلهية	grâce
الرعب	stupor
القدرة	puissance

الشعور الدِّيني	déisme
الوساطة/ التوسط	médiation
الصلاة	prière
الضرورة المنطقية	apodictique
الطائفية	communautarisme
الظاهراتية	phénoménologie
الظاهرية	phénoménalité
العبادات	liturgie
العرض	Présentation, Darstellung
الألوهي	Numen
العقلانية	spéculation
العقلية الكلبية	Raison cynique
العقيدة	croyance
الإسخاتولوجيا	eschatologie
علم العقيدة	dogmatique
اللاهوت الدفاعيّ	apologétique
الغيبة	transe
الغيرية	altérité
الفهم العقلي	entendement
فهم نصي (حرفي)	tautégorique
كمال	entéléchie
اللا أدرية	agnosticisme
اللاهوت	théologie
مجاهدة النفس	ascèse
المجسمة، المشبهة	anthropomorphisme
المحايثة	immanence
المشاركة الوجدانية	Einfühlen, empathie
الفداء	rédemption
المقدس	sacré
المقول الممكن	dicible

المقولات الوجودية	existential
ملفوظ	énoncé
الملفوظات	énoncés
المهول	tremendum
الموجود علة ذاته	causa sui
النموذج الإبدالي	paradigme
النيوطيقا	noétique
هبة	donation
الهداية	reconversion
الواقع العارض	facticité
الوجد	extase
الوجود المفارق	transcendant
الوحي	révélation
الورع، التطهر	piété
اليومي، الدنيوي	profane



من رسم بيت نيكولا

Original Title: **Le buisson ardent et les lumières de la raison,**
L'invention de la philosophie de la religion,
Tome III: Vers un paradigme herméneutique,
by **Jean Greisch**
Copyright © **Les Éditions du Cerf**, 2004

جميع الحقوق محفوظة للناشر بالتعاقد مع دار سيرف - فرنسا

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية سنة 2004

© دار الكتاب الجديد المتحدة 2020

الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير 2020

العَوْسَج المُلتَهِب وأنوار العَقْل: ابتكار فلسفة الدِّين
الجزء الثالث: النَّمُوذَج الإبْدالي الهِيرْمينُوطيقي
ترجمة عزالعرب لحكيم بناني
موضوع الكتاب فلسفة الدين
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
الحجم 17 × 24 سم
التجليد فنّي مع جاكيت

ردمك ISBN 978-9959-29-505-7 (رقم المجموعة)
ردمك ISBN 978-9959-29-508-8 (رقم الجـــزء)
رقم الإيداع المحلي 2009/353
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + خليوي 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

جميع الحقوق محفوظة للدار. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد الكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + نقال 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com

إلى القلب والقالب

إلى ذاكرة أبويّ آن وآلبير

مقدّمة الترجمة العربيَّة

اختتم جان غريش سلسلة النماذج الإبدالية لفلسفة الدِّين بعرض النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي في هذا المجلّد الثالث والأخير. استعرض غريش خلال فصول طويلة من هذا الكتاب النماذج الكبرى الأساسية التي عرفتها الهيرمينوطيقا في مختلف اتجاهاتها، وتوقف مُطَوَّلًا عند المصادر الفلسفية أو اللاهوتية التي نهلت منها على امتداد العصور. استعرض الفيلسوف مذاهب الفهم والتأويل التي أسهمت عبر التاريخ في فهم النصوص الدِّينيَّة وتأويلها أو في فهم التجربة الدِّينيَّة أو أسهمت في وضع أُسس فلسفة الدِّين، إلى أن استقَرَّت في وضعها الحالي مع غادامير وهايدغر وريكور.

يهدف غريش إلى تحقيق هدفين أساسيين في هذا الكتاب: يهدف أولًا إلى إبراز الصورة المتميزة التي تتخذها فلسفة الهيرمينوطيقا داخل الهيرمينوطيقا الفلسفية؛ ويهدف ثانيًا إلى إبراز الدور المُهمّ الذي لعبته الهيرمينوطيقا في معالجة قضايا فلسفة الدِّين. وهذا هو ما يفسّر الأهمية الكبرى التي حظي بها غادامير وهايدغر وريكور في الفصول الأخيرة من الكتاب.

الهيرمينوطيقا الكتابيَّة وهيرمينوطيقا الأنوار.

ظلّ غريش على امتداد الفصول وفيًّا لمقصده الرئيس وهو تتبّع تحوّلات الهيرمينوطيقا من تقنية في التأويل إلى مذهب فلسفي، أي أنه عمل على تَتَبُّع تحوّلها من هيرمينوطيقا مقدسة إلى فلسفة هيرمينوطيقية مع ديلتاي، قبل أن تتحول إلى هيرمينوطيقا فلسفية، في أفق فهم الظواهر الدِّينيَّة داخل فلسفة الدِّين. كانت الهيرمينوطيقا من قبل علمًا مساعدًا أو علمًا خادمًا ننتظر منه تقديم إجراءات وقواعد يقينية تضمن التوصل إلى اليقين. وكانت الهيرمينوطيقا قد تحوّلت بهذا المعنى إلى علم معياري يضبط القواعد التي توجّهنا إلى التأويل السليم. وقد لعبت هذه

القواعد دورًا مهمًا داخل الهيرمينوطيقا الإنجيلية وفي هيرمينوطيقا الأنوار بوجه خاص. ويتمثّل امتياز هذا الكتاب في كونه قد أعاد الاعتبار من جديد إلى المدارس الهيرمينوطيقية التي سبقت شلايرماخر وديلتاي إلى الوجود، كما انتبه إلى ذلك بعض المؤرخين المعاصرين. يؤكد شولتز على ذلك بقوله: «لقد انتشرت خلال القرن التاسع عشر خرافة ازدادت تفشّيًا، حينما أنكرت وجود هيرمينوطيقا كلية قبل ظهور شلايرماخر، كما زعمت أن هذا الأخير هو الذي تَخَلَّصَ بصورة جذرية من المذاهب الهيرمينوطيقية الجزئية وأقام علمًا كلّيًا عن الفهم والتفسير. وقد تجاهلت تراثًا كاملًا ينتسب إلى الهيرمينوطيقا العامة أو الكلّية *hermeneutica generalis, universalis* ابتداء من العمل الرائد الذي أنجزه دانهاور، ووصولًا إلى كتاب مير **دراسة في فن التصميم العام** *Versuch*[1] «وإلى من جاء بعده»[2]. سنكتفي بإبراز مثال واحد يقف شاهدًا على تلك المدرسة الهيرمينوطيقية التي تَوَسَّعَ غريش في عرض تفاصيلها، وهو مثال مير. كان مير قد حرص على التمييز بين قواعد التأويل المُستندة إلى عقلانية الكاتب والمعاني المُتواطئة للنص وبين فن التأويل كما كان مألوفًا في فن العرافة والاطّلاع على الغيب. وقد حاول إبراز تهافت الفنون المُنضوية تحت العرافة مثل التنجيم وتعبير الرؤيا، بعدما ابتكر مبدأ الإنصاف الهيرمينوطيقي. ميّز مير بين العلامات الطبيعية والعلامات العرفية. تَدُلُّ العلامات الأولى على كمال الله وهو الكائن اللامتناهي واضع تلك العلامات. بالمقابل، نؤوّل العلامات العرفية الصادرة عن الإنسان، أي عن الكائن المتناهي، من خلال التسليم بكمال مؤلّف العلامات وكمال العلامات. يقوم التأويل من منطلق الكمال الأول على افتراض وجود تطابق بين ما يقوله المؤلِّف بالفعل وما أراد قوله، إلى أن يثبت العكس؛ ويقوم الكمال الثاني على افتراض وجود تطابق بين اللفظ ومعناه، إلى أن يظهر العكس كذلك. وقد أحسن غريش صنعًا حينما خصّص حيّزًا مهمًا لمبحث العرافة وفنون الاطّلاع على الغيب، بحكم أهمية هذا

---

(1) MEIER, Georg Friedrich, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Halle 1757 (ND Düsseldorf 1965).

(2) SCHOLZ, O. R.: Die allgemeine Hermeneutik bei Georg Friedrich Meier. In Bühler A. (Hsg.): *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1994, p.166.

المبحث في تاريخ الأديان والمعتقدات القديمة والوسيطة. اتخذ هذا المبحث أسماء مختلفة مثل علوم السحر والطلسمات أو صناعة النجوم، كما يقول ابن خلدون: «هذه الصناعة يزعم أصحابها أنهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها من قِبَل معرفة قُوى الكواكب وتأثيرها في المولَّدات العنصرية مُفردة ومُجتمعة فتكون لذلك أوضاع الأفلاك والكواكب دالّة على ما سيحدث من نوع من أنواع الكائنات الكلية والشخصية»[3]. حاول ابن خلدون إبطال صناعة النجوم أو فنّ العرافة، كما سيفعل ميير من بعده. وعليه، كان الإنجاز الضخم الذي حاولت هيرمينوطيقا الأنوار تحقيقه هو الانتقال من المذاهب الباطنية والسرّية hermétisme إلى الهيرمينوطيقا.

أشار غريش إلى أعمال رجال اللاهوت وإلى الفلاسفة (اسبينوزا) الذين تَبَنَّوا مبادئ الفلسفة الحديثة في تفسير الأناجيل، بعدما وضعوا قواعد توجيه الفهم الهيرمينوطيقي على غِرار قواعد توجيه العقل لدى ديكارت[4]. تفيد القاعدة الثانية لدى ديكارت أنه «لا يجب الاهتمام إلّا بالأشياء التي يستطيع عقلنا أن يكتسب بشأنها معرفة يقينية لا ريب فيها» أي أنه «لا يجب على الناس الذين يبحثون عن الطريق المستقيم المؤدّي إلى الحقيقة أن يهتمُّوا بأيّ موضوع لا يستطيعون الوصول بشأنه إلى يقين يُضاهي يقين براهين علم العدد والهندسة». وقد اعتبر غريش أن هذه القاعدة تُجسِّدُ حلم المعرفة الكلّية mathèsis universalis، وهو الحلم الكبير الذي يستبدّ بالعقل ويطالبنا بتخليص أحكامنا من أية افتراضات أو أحكام قيمة[5]. هل يوجد يقين يُضاهي يقين العلوم الرياضية في علم التفسير؟ أم يكفي التوصّل بخصوص النص المقدّس إلى ترجيح معنى على آخر في سلسلة معاني الكتب المقدّسة (معنى الكاتب ومعنى المتكلّم والمعنى الإلهي ومعنى الروح القدس، علاوة على دلالات النص والمجاز، وما إلى ذلك)؟ من الصعب علينا الحديث عن يقين في مجال التأويل يضاهي يقين المعرفة الكلّية في حقل

---

(3) مقدمة ابن خلدون، دار القلم، الطبعة الأولى، بيروت، 1978، ص519-520.

(4) DESCARTES, R., *Règles pour la Direction de l'Esprit*, trad. G. *LEROY*. In: Œuvres Complètes, coll. De la Pleiade, Gallimard, Paris, 1953.

(5) GREISCH, J., Paul Ricœur: *La sagesse de l'incertitude. Transversalités*. Revue de l'Institut Catholique de Paris, Avril-Juin 2005, p.14.

الرياضيات». إن التساؤل عن منزلة التأويلات في نظرية المعرفة، ينتمي إلى المناقشة القائمة اليوم حول الاحتمال الهيرمينوطيقي probabilitas hermeneutica الذي كان يُمَثِّلُ على عهد باومغارتن (Baumgarten) حلقة ضمن تاريخ عريق كان قد عرفه من قبل. يميّز باومغارتن بين تأويلات 'يقينية' و'محتملة' و'غير يقينية'»[6]. وقد وضع باومغارتن قواعد لترجيح تأويل على تأويل آخر. لكن هذه الواقعة حكمت مع ذلك على الهيرمينوطيقا بأن تظلّ «مجرّد ظلّ شاحب، بل مجرّد ظلّ كاريكاتوري للمعرفة 'الحقيقية' التي تستحق هذا الاسم»[7].

وقد أشارت الرومانسية إلى حدود هذا التأويل العقلاني. أبرزت أن معرفة القواعد اللغوية الكلّية ليست إلّا جانبًا واحدًا إلى جانب الحاجة إلى فهم الحياة النفسية التي تميّز الأفراد، كُلًّا على حِدة. يُحيل الكلام الإنساني في الوقت نفسه إلى لغة كلّية وإلى أسلوب شخصي في التعبير. توجد لغة مشتركة واحدة، لكنها تفصح عن نفسها داخل أساليب تعبير جدّ متباينة. يظلّ الفهم محاطاً دائمًا بمخاطر سوء الفهم، بناء على هذه الخاصية «الكلّية-الفردية»؛ يظلّ الفهم الذي نتوصّل إليه مجرّد شجرة تُخفي أدغال سوء الفهم التي نصطدم بها باستمرار. لكن غريش لم يتوقف بالتفصيل عند كلّ هذه القضايا، بل اقتصر على مناقشة نظرية شلايرماخر (1768-1834) من زاوية مناقشة تعريفه للدِّين بما هو «شعور بالتبعية المطلقة» في إطار عرض هيرمينوطيقا الطُّهْر والهيرمينوطيقا الإنجيلية.

ديلتاي وفلسفة الهيرمينوطيقا.

يعتبر غريش أن الهيرمينوطيقا الفلسفية «نظرية بخصوص عمليات الفهم المتضمَّنَة في تأويل النصوص والآثار والأفعال»[8] وقد استوحى غريش تعريف

---

(6) DANNENBERG, L.: Sigmund Jacob Baumgartens biblische Hermeneutik. In: Bühler A. (Hsg.): *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1994, p.143-144.

(7) GREISCH, J., *Paul Ricœur : La sagesse de l'incertitude. Transversalités.* Revue de l'Institut Catholique de Paris, Avril-Juin 2005, p.14-15.

(8) GREISCH; Production et compréhension : L'herméneutique philosophique face à l'herméneutique littéraire. In: Azelarabe Lahkim Bennani: *Herméneutique, esthétique et théologie*, Publications de l'Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Fès, 2007.

الهيرمينوطيقا من فلسفة ريكور التي تُرَكِّزُ بصورة كبيرة على الوساطة التي تلعبها النصوص في الفهم والتأويل. تتجلى هذه الوساطة في كلّ الآثار التي يتم تثبيتها كتابةً، كما كان الأمر مع ديلتاي.

إن الامتياز الذي يحظى به ديلتاي هو أنه قد وَسَّعَ مجال الهيرمينوطيقا قصد تحويلها لأول مرة إلى فلسفة هيرمينوطيقية. الفهم حَسَب ديلتاي هو «الصيرورة التي نعرف بمقتضاها الحياة الباطنية اعتمادًا على علامات واردة من الخارج وواردة علينا من الحواسّ»[9]. أما التأويل، فهو «فنّ فهم أشكال التعبير عن الحياة التي تَمَّ تثبيتها بصورة دائمة». لن نتوسع في عرض التمييز الذي أقامه ديلتاي بين علوم التفسير وعلوم الفهم، وهو ما تَفَرَّغَ غريش لبيانه. يكفي أن نُبَيِّنَ أن علوم الروح كانت تضم كلّ مجالات الإبداع الأدبي والفني والروحي التي لم تكن تنتمي إلى تخصّصات الفلسفة وَفْق الصورة التي تجسّدت فيها خلال القرن التاسع عشر. ظهرت الفلسفة الهيرمينوطيقية إلى الوجود نتيجة الاهتمام بتعدّد أشكال التعبير عن الحياة النفسية كما تمّ تثبيتها في أعمال كبار الأدباء والمبدعين ومؤسسي الديانات، وهي الآثار التي يُمكن تأويلها بطريقة موضوعية وكاملة[10]. وقد كان ديلتاي قد نشر سنة 1883 مدخله إلى العلوم الإنسانية، باحثًا من جِهة أُولى عن صِلات الوصل الموجودة بين العلوم الجزئية وعلم أساسي تنبني عليه؛ كما انصرف من جِهة ثانية إلى دراسة مكانة الميتافيزيقا، مُبرزًا كيف صعد نجمها عند اليونان وكيف تراجع بعد ظهور العلم الطبيعي الآلي. يرجع الفضل إلى ديلتاي في تحويل بعض القضايا غير الفلسفية إلى قضايا فلسفية، بالرَّغْم من صعوبة إلقاء نظرة موسوعية شمولية على مختلف التخصّصات الفلسفية وغير الفلسفية[11] يظهر التاريخ في صورة درامية وأزمات وازدهار

(9) DILTHEY, W., *Ecrits d'Esthétique.* Paris, Ed. du Cerf, 1995, p.293.

(10) المرجع نفسه، ص294.

(11) وهذا هو ما يذكّرنا بمشروع ريكور الفلسفي ويجعله موضوعاً خلافياً بين مُنظّري الفلسفة. فهناك من يعتبر أن ريكور ينتسب إلى مؤرخي التيار المسيحي المُستوحى من هيغل بينما يعتبر البعض الآخر أن قوته الفلسفية تظهر في قدرته على إدماج حقول غير فلسفية في صلب الحقل الفلسفي، كما فعل ديلتاي، مثل البلاغة والأدب والتاريخ والنصوص الدينية. ولذلك، ارتبط مفهوم التاريخ بالحبكات الروائية التي توجّه الأحداث =

وتراجع[12]. والفكرة الأساسية التي تربط بين ريكور وديلتاي هي أن الوعي التاريخي بالمجتمع الحاضر ينبني على الوعي بالبِنيات الثقافية والحضارية التي انبثق منها هذا المجتمع. لا تستطيع العلوم الاجتماعية أو الإنسانية الإحاطة العلمية بالمجتمع المعاصر دون اكتساب وعي تاريخي بإسهام مختلف المجالات المعرفية في تشكيل الوعي التاريخي عبر العصور[13]. ولا شك في أن العامل الدِّيني كان حاضرًا في تشكيل هذا الوعي في ذهن ديلتاي، كما سيظلّ حاضرًا في فكر فلاسفة همزة الوصل (ياسبرز وبرغسون ونابير) بين المتقدّمين والمتأخّرين.

فلاسفة همزة الوصل.

ما الذي يبرّر التطرُّقَ إلى ياسبرز وبرغسون ونابير؟ يستحضر غريش فلسفة نابير (1881-1960)، لأنها جوهرية لفهم المسار الفكري الذي اتخذه ريكور في إطار فلسفة التَّفَكُّر. كما أن الفلسفة الوجودية لدى ياسبرز (1883-1969) استمدّت قوتها من قدرتها على الجمع بين علم النفس وفلسفة نيتشه واكتشاف التعالي. وقد حَرَّرَ برغسون (1859-1951) كتاب منبعا الأخلاق والدِّين في مرحلة جدّ متأخرة من عمره بعد حياة فلسفية حافلة أحدثت منعطفًا قويًا في الفكر الفلسفي المعاصر، سواء في فلسفة الحياة والأُنطولوجيا أو في نظرية المعرفة. وما يميّز خصوصية فلسفة الدِّين لدى هؤلاء الفلاسفة، هو الفصل بين السلطة

= والشخصيات في مختلف المجالات بكيفية غير متوقعة. على غرار ديلتاي، يقترح ريكور تصوراً آخر للتاريخ خارج التصوّر المجرّد الذي قام على فكرة التقدّم.

(12) RICOEUR, P. *Histoire et vérité*, Cérès Editions, Tunis, 1995, p.92.

(13) إن الدراسات الموسوعية التي أنجزها ابن خلدون حول العمران البشري قد تعتبر من بين المداخل الأساسية لاكتساب وعي هيرمينوطيقي يربط بين الحاضر والماضي، على غرار أهمية ميشيل فوكو لفهم المجتمعات الفرنسية وأهمية لومان (Luhmann Niklas) لفهم المجتمع الألماني. فقد استرشد لومان أثناء وضع نظريته النسقية للمجتمع بعبارة اسبينوزا: Id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet. Spinoza, *Ethica I*, Axiomata II. ما لا يمكن تصوّر وجوده انطلاقاً من غيره، يجب علينا أن نتصوّر أنه موجود بذاته. يبرز هذا المثال كيف أن نظرية المجتمع المعاصرة قد تنبني على تصور العالم كما نشأ في العصور الحديثة، كما قد تنبني على كل المعارف التي تتدخل في تكوين الوعي التاريخي.

الدِّينيَّة والإيمان الدِّيني. اعتمد ياسبرز على مقاربة سيكولوجيَّة مستَمَدَّةٍ من نيتشه، بالرَّغْم من أنه ظلّ متمسكًا بالتصوّر الكانطي للعقل. تفيد تلك المقاربة أن الأفكار الفلسفية تُعَبِّرُ عن حالات ذهنية قبل أن تُحيل إلى معرفة مطلقة، كما اقترب من تصوّر كيركيغارد للوجود. وقد كان ابتكار مفهوم 'التعالي' و'المحيط' ثمرة التمييز بين الإيمان والصور التاريخية التي اتخذها الإيمان في كل الأديان. وقد مَيَّزَ برغسون بدوره بين الديانة الجامدة والديانة الحيوية في مقابل التمييز بين الأخلاق المغلقة والأخلاق الحيوية. ترتبط الأخلاق المغلقة بأخلاق الإلزام التي تؤدي إلى الطاعة والديانة الجامدة، كما هي مألوفة في المنظومات العقدية؛ أما الديانة الحيوية فهي تجربة صوفية تعتمد على طاقة الحب وتفسّر قوة الإبداع. وكما نظر ياسبرز إلى الدِّين من منظور حدود المعرفة البشرية، اهتدى نابير إلى الوجود من موقع التناهي. وقد ابتدع نابير منهج التَّفكُّر الذي يُبْرِزُ أننا لا نعرف العقل بصورة متعالية ومطلقة، بل من خلال معرفة بصماته داخل الأفعال التي نقوم بها. تدرس فلسفة نابير التناهي كما نعيشه ونفكّر فيه، وهو المطالبة بتحصيل الوجود، دون عَقْلنته. كما أن الفلسفة هي مجموع العمليات التي تسمح للمرء بأن يمتلك نفسه بين الأفعال الإرادية وغير الإرادية والسلب والإيجاب. وقد درس غريش بعمق الرغبة في الله من قلب المحايثة الخالصة للعقل، ومن داخل تجربة المعاناة. ولعل الامتياز الظاهراتي الذي يحظى به نابير هو أنه جمع بين الإقرار الأصلي، وهو إمكان أن ينسب المرء أفعاله إلى نفسه وإمكان أن يكون ذاته عينها (كما سيوَظِّف ريكور ذلك)، وبين فكر الصيرورة الذي يسمح بتطبيق منهج التفكر على ظواهر مثل الخطيئة والفشل والعزلة. ولعل ما يجمع بين هؤلاء الفلاسفة، رغم كل الاختلافات الموجودة بينهم، هو أنهم يميّزون بين السلطة الدِّينيَّة الموجودة في مختلف العقائد وبين الإيمان الأصيل.

تعامل هؤلاء تعامُلًا سلبيًا مع مفهوم السلطة، ولا سيّما مع سلطة مؤسسات التأويل. لكن غادامير قد أعاد الاعتبار من جديد إلى مفهوم السلطة وإلى مفهوم الأعمال الكلاسيكية أو أُمّهات الكتب التي تقاوم كل التأويلات، وتحتفظ بمخزون دلالي عبر العصور. انتقد غادامير كل الفلاسفة السابقين (ديلتاي والكانطية الجديدة) الذين اهتبلوا 'المنهج' لبلوغ الحقيقة (في الظاهرة الجمالية أو الدِّينيَّة).

تَطَرَّق غريش إلى غادامير قبل أن ينتقل إلى عرض هايدغر، بالرَّغم من أن غادامير كان تلميذ هايدغر واستفاد من أستاذه لتطوير الهيرمينوطيقا الفلسفية. قد يعود السبب في ذلك ربما إلى أن هايدغر هو الذي بلور فلسفة أصيلة في الدِّين، بينما ظلّ غادامير شارحًا له في هذا المجال. فقد كان غادامير قد كتب مقالات حول بعض القضايا الدِّينيَّة في صلتها باليهودية والفلسفة اليونانية في فكر الأنوار(14). كما نجد في أعماله الكاملة مقالات عن دراسات هايدغر في ظاهراتية الدِّين. أبرز من هذا الجانب أن التفكير في البعد الدِّيني، كما تضمَّنَته أعمال هايدغر، مشروع ملتبس(15)، وقد استدل بالمثل على أن هايدغر لم يكن مفكرا ملحدا، دون أن يعني ذلك أن المسيحيين كانوا محقين حينما جعلوه في خدمتهم على امتداد عقود. ويقوم جوهر فكر هايدغر، كما يرى غادامير، على أهمية الزمان الإسخاتولوجي بدل الزمان الكرونولوجي(16). وعندما ظهرت فكرة تاريخية الدازين (الوجود-هنا) Dasein وسؤال معنى الوجود أمام ذهن هايدغر، ظهرت من منظور لاهوتي، بدل أن تظهر من منظور تاريخي(17). ويرى غادامير أن هايدغر التقى بالدِّين من جديد أثناء لقائه الجديد بنيتشه وهولدرلين(18). وسنرى أن هذا التأويل الذي قام به غادامير، هو الذي عبَّد الطريق أمام باقي شرّاح هايدغر من بعده.

هايدغر وفلسفة الدِّين.

لقد أبرز غريش بصورة بارعة أهمية العامل الدِّيني في تكوين هايدغر وفي مساره الأكاديمي. وقد توقف غريش عند محاضراته عن ظاهراتية الحياة الدِّينيَّة، ثم استمر بعد ذلك في استعراض تصوّره الفلسفي للدِّين على امتداد أعمال هايدغر الفلسفية. كان غريش قد أنجز دراسة تحليلية لكتاب هايدغر ظاهراتية الحياة

(14) GADAMER, H. G., «Die Philosophie und die Religion des Judentums» (1961) In: *Neuere Philosophie II.* Gesammelte Werke. Band 3. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1987.

(15) GADAMER, H., G., «Die religiöse Dimension» (1981) Gesammelte Werke. Band 3, *Neuere Philosophie I Hegel Husserl Heidegger*, Mohr, 1987, p.308.

(16) المرجع السابق، ص310

(17) المرجع السابق نفسه، ص315.

(18) المرجع نفسه، ص317.

الدِّينيَّة[19] في كتاب آخر، ولم يشأ أن يُكَرِّرَ في هذا المجلّد ما كان قد أثبته في الفصول المتعلّقة بالقديس بولس[20] أو المتعلّقة بتأويل الكتاب العاشر من نص الاعترافات لأوغسطين[21]. لكننا نجد مبرّرًا آخر حمل الفيلسوف غريش على عدم التوقف مطَوَّلًا عند تلك المحاضرات، وهو ضرورة الالتزام بمكتسبات التحليل الأنطولوجي الذي قام به هايدغر للدازين.

إلا أننا نودّ أن نبرز صعوبة رسم صورة واضحة وغير ملتبسة عن صِلة هايدغر بالدِّين. ولذلك، نودّ أن نبرز مفارقة ظلّت تصاحب فكر هايدغر، وهي تفيد أن هايدغر مفكر متديّن، كما سيظهر ذلك من العنوان الذي وضعه غريش للفصل الخاص بهايدغر في هذا الكتاب؛ كما أشار غريش ذاته إلى مدى تحَفُّظ هايدغر من قضايا الدِّين واللاهوت.

المسار الفلسفي لهايدغر.

نريد في البداية إبراز صلة هايدغر بعلم اللاهوت. فقد درس ابتداء من موسم 1909-1910 في تخصّص اللاهوت خلال الفصول الأربعة الأُولى، قبل أن ينتقل إلى دراسة الفلسفة. ومع ذلك، أشار هايدغر في سيرته العلمية التي كتبها سنة 1963 إلى أنه قد ظلّ بعد ذلك التاريخ يحضر المحاضرات التي كان يلقيها كارل برايغ (Carl Braig) عن علم العقيدة، بحكم اهتمامه آنذاك باللاهوت العقلاني. وكان معجبًا بطريقة تفكيره الثاقبة. وقد أبرز هايدغر فضل برايغ عليه بعدما أثار انتباهه إلى أهمية شيلنغ وهيغل بالنسبة للاهوت العقلاني، في تميّزه عن المنظومة العقدية المنتمية إلى السكولائية[22]. بالرَّغْم من أن هايدغر كان

---

(19) HEIDEGGER, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*. II Abteilung: Vorlesunge Gesamstausgabe. Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 1995.

(20) GREISCH, J.,La facticité chrétienne. Heidegger lecteur de Saint Paul. In : *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne* (1919-1923). Les Editions du Cerf, 2000. pp. (185-218).

(21) GREISCH, J., Souci et tentation. La dette augustinienne. In : *: L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne* (1919-1923). Les Editions du Cerf, 2000. pp. (219-251).

(22) HEIDEGGER, My Way to Phenomenology (1963). In: Martin HEIDEGGER, *Philosophical and Political Writings*, Edited by Manfred Stassen. The German Library, The Continuum Iternational Publishing Group Inc, 2003, p.71.

يخلق الانطباع خلال محاضراته عن ظاهراتية الحياة الدِّينيَّة (سنة 1920) بمدينة فرايبورغ أنه كان يتكلّم كما يتكلّم قس بروتستانتي، ظلّ موقفه موقفًا فلسفيًا بامتياز. ومع ذلك، «بعد انتقاله إلى ماربورغ سنة 1923، أصبحت اتصالاته برجال اللاهوت البروتستانت مستمرة وقوية. في ذلك الوقت، توطّدت عُرَى الصداقة بين هايدغر وبولتمان. وكانا يلتقيان بانتظام من أجل قراءة إنجيل يوحنا، كما شارك هايدغر في الحلقة الدِّراسية التي نظّمها بولتمان حول 'أخلاق بولس'»[23]. أشار باراش إلى رسالة بعثها هوسرل إلى رودولف أوتو سنة 1919 يشير فيها إلى اعتناق هايدغر للبروتستانتية. وبالرَّغْم من وجود خلاف بين المؤرخين حول مدى صحة ذلك التحوّل الدِّيني، «لا جدال في أن هايدغر كان يُبدي اهتمامًا عميقًا ويشعر بهاجس ذهني بعثه اللاهوت البروتستانتي في نفسه، بالرَّغْم من أنه لم يَتَخَلَّ بصورة نهائية عن الكنيسة الكاثوليكية (. . .) كما شرع هايدغر في دراسة عميقة لكتابات لوثر (. . .) وكان شديد الانبهار بالمفكرين البروتستانتيين المُحدثين (. . .) وبرجال اللاهوت الأرثوذكسيين الجدد»[24]. وظهر اهتمام هايدغر بالألوهة في قصيدته الشعرية «المفكر كشاعر» (1947): «بالنسبة للآلهة جئنا بعد الأوان، وجئنا قبل الأوان بالنسبة للوجود»[25] وقد ظهر اهتمام هايدغر بالأُلوهة بصورة مباشرة في حواره مع الأسبوعية السياسية الألمانية دير شبيغل Der Spiegel: «وحده إله قادر على إنقاذنا. الإمكان الوحيد الذي تَبَقَّى أمامنا هو التحضير لنوع من الاستعداد، بفضل فعل التفكير وفعل قرض الشعر، لظهور الله أو لاختفاء الله عند الأفول Untergang»[26]. وقد أبرز خلال تتمة الحوار أنه لم يَتَبَقَّ للفلسفة ولا للفرد «إلّا

---

(23) BARASH, Jeffrey Andrew: *Martin Heidegger And the Problem of historical Meaning*, Fordham University Press, USA, 203, p.148.

(24) المرجع السابق، ص132-133.

(25) We are too late for the gods and too Early for Being.

In: HEIDEGGER, The Thinker as Poet (1947). In: Martin HEIDEGGER, *Philosophical and Political Writings*, Edited by Manfred Stassen. The German Library, The Continuum Iternational Publishing Group Inc, 2003, p.19.

(26) Only a God Can Save Us: Der Spiegel's Interview with Martin Heidegger (September 23, 1966). In: Martin HEIDEGGER, *Philosophical and Political Writings*, Edited by Manfred Stassen. The German Library, The Continuum Iternational Publishing Group Inc, 2003, p.38.

هذا التحضير للاستعداد، ولجعل أنفسنا منفتحين على مجيء الله أو مستعدين لغيابه. علاوة على ذلك، ليست تجربة هذا الغياب لا شيء، بل هي على العكس من ذلك تحرير الإنسان مِمّا دعوته 'السقوط وسط الكائنات'»[27]. وقد ألقى هايدغر نظرة هيرمينوطيقية على مفهوم الاستعداد وانتظار الأُلوهة، بدل أن يلقي نظرة كرونولوجيّة تخلع «بِنية موضوعية على مفهوم الزمن. يتعلّق الأمر بنوع من المعرفة التي تقع «خارج كل الأحداث الموضوعية»[28]، كما أبرز هايدغر ذلك في محاضراته عن ظاهراتية الحياة الدِّينيَّة. ونستطيع أن نعتبر أن هولدرلين يمثّل الجسر الذي يربط بين تأمّلات هايدغر المُبكرة حول الدِّين وتأمّلاته الأخيرة. فهو لا يعتبره مجرّد شاعر على غرار غيره «أعتَبِرُ أن هولدرلين هو الشاعر الذي يشير بإصبعه إلى المستقبل ويتوقع مجيء الله». وعليه، سيتبيّن القارئ كيف رَكَّزَ غريش على دراسة تصوّر هايدغر للأُلوهة من خلال أشعار هولدرلين، كما أثبت هايدغر ذلك في مقالته «شعريًا يسكن الإنسان العالم» (1951).

هايدغر والحياد الفلسفي.

ومع ذلك، لا يجب اختزال فلسفة هايدغر إلى فلسفة دينية، خصوصًا إذا ما استحضرنا مفهوم **الدازين** في كتاب **الكينونة والزمان**. يعتبر غريش أن **الدازين** محايد لدى هايدغر، بعد تمييزه بين التحدث عن **الدازين** «Sprechen über» والتحدّث إلى **الدازين** «Sprechen zu»: «لا تملك تحليلية **الدازين** إلا أن تجعل بِنيات محدّدة في **الدازين**، بما في ذلك المقولات الوجودية Existenzialien محور بحثها، أي أنه لا يملك إلا أن يتحدّث عنها. إن مهمّتها لا تقوم على التحدّث إلى **الدازين** ذاته»[29]. وقد أضاف هايدغر معطى آخر إلى هذا الحياد سنة 1928.

---

(27) Only a God Can Save Us: Der Spiegel's Interview with Martin Heidegger (September 23, 1966). In: Martin HEIDEGGER, *Philosophical and Political Writings*, Edited by Manfred Stassen. The German Library, The Continuum Iternational Publishing Group Inc, 2003, p.39.

(28) BARASH, Jeffrey Andrew: *Martin Heidegger And the Problem of historical Meaning*, Fordham University Press, USA, 203, p.141.

(29) GREISCH, J., Das Seinsverständnis und der Leib des Anderen. In: RAFFELT, A., *Martin Heidegger weiter denken*. Katholische Akademie Freiburg, 1990, p.115.

إن الدازين مُحايد من زاوية رؤية العالم ومن الزاوية الأيديولوجيَّة، ولكنه مُحايد أيضًا من الزاوية الروحية والفكرية: «لا تقدّم تحليلية الدازين حكمة، بما أن الحكمة 'قائمة في بنية الميتافيزيقا'. كذلك فإن تحليلية الدازين لا تقدّم لنا قاعدة ميتافيزيقية»[30]. وليس من قَبيل المصادفة أن نجد تماثلًا بين حياد تحليلية الدازين لدى هايدغر وبين المونادولوجيا لدى ليبنتز، كما يشير غريش إلى ذلك. لكن هذا الحياد لا يعني أن تحليلية الوجود قد انتهت إلى موقف **الأنا وحدية** *(solipsisme)*، بل يعني أن العدمية قاسم فلسفي مشترك بين هايدغر ونيتشه وفيلته، وهي عدمية تدخل في إطار نقد الثقافة Kulturkritik في معناها الألماني الخاص، كما تدخل في إطار إحياء «الصمت» و«العدم» و«لا شيء» ابتداء من المايستر إيكهارد إلى فيلته وفي نطاق نقد الأُنطوثيولوجيا.

يُدْرِج غريش الحياد الفلسفي في نِطاق النقد الأيديولوجي أو النقد الثقافي، ويبيِّن أن الرغبة في الله لا تتحقّق من خلال مكتسبات العلم الحديث حول إتقان صنع الكون ولا من خلال البراهين الدامغة على وجود الله. نجد هُنا تقاطعًا بين هايدغر ونابير وفيلته[31]. جعل فيلته بدوره تجربة العدم مفتاح الوصول إلى الله (116- 139)، كما جعل صلاة الصمت أفضل طرق التقرُّب إلى الله (240- 268). وقد ناقش غريش بعضًا من هذا في حاشية على هايدغر، دون أن يُخَصِّصَ فصلًا كاملًا لفيلته، بالرَّغْم من أهميته الخاصة داخل فلسفة الدِّين[32]. كما أن مواقف نابير وليفيناس لا تبتعد في جوهرها عن موقف هايدغر. يتحدّث هايدغر بهذا الشأن عن «إلحاد المقولات الوجودية» «atheisme existential»، وهو ما سيفَصِّل غريش القول فيه، كما تحدّث ليفيناس عن «إلحاد الإرادة». لكن ليفيناس سارع إلى القول إن الأمر لا يتعلّق بموقف اتجاه وجود الله وعدمه؛ كما أن الانفصال عن الله لا يعني تعذّر الدخول في صلة بالله، بل يعني أن هذا

---

(30) GREISCH, J., Das Seinsverständnis und der Leib des Anderen. In: RAFFELT, A., *Martin Heidegger weiter denken*. Katholische Akademie Freiburg, 1990, p.115-116.

(31) WELTE, B., *Religionsphilosophie*. Knecht, Frankfurt/Main, 1997, p.83.

(32) ولد فيلته في نفس قرية هايدغر ميسكيرش، كما بلور مذهبًا فلسفيًا وجوديًا أظهر فيه تأثرًا واضحًا بهيدغر وبالرغبة في الجمع بين الدراسة الوجودية وفلسفة الدِّين.

الانفصال يُشَكِّل شرط الاتصال به. «إلا أن هذه العلاقة لا يمكنها إلا أن تتخذ صورة الإيمان، أي صورة اعتناق حُرّ لا يخضع لضرورة ميتافيزيقية تُمليها المشاركة»[33] أو الاتحاد بالله. وقد أبرز غريش بالمناسبة أن نابير، وهو أقرب فيلسوف فرنسي إلى الهيرمينوطيقا داخل فلسفة التَّفكُّر، يلجأ إلى التصوّر نفسه في مقالته المبَكِّرة «هل الوعي قادر على فهم ذاته؟» (1934)، وهي المقالة التي شكّلت النواة الجنينية التي قامت عليها تأمّلاته التالية عن الرغبة في الله. «يبحث الوعي المتفكّر، كما يُعَرِّفه نابير، عن توازن صعب بين قطب 'الآخر' الذي يُبرز 'الوجود العارض للوعي وبين 'الواحد' الذي يُفصح عن الحرية التي لا تنفصل عن الوجود العارض'. وبما أن الوعي، أيًّا كان، يفهم نفسه بوصفه مسألة تقود إلى التخلّص من كلّ الأجوبة المطمئنة، 'لن تطلب منه ديانة ذات حقيقة موضوعية أو مُلهمة أيّ عون»[34].

الإيمان والظاهرة الدِّينيَّة الثقافية.

يسعى غريش إلى رفع الالتباس الذي يحيط بفلسفة هايدغر: هناك من يعتبر أن مرجعيتها دينية، وهناك من يعتبر أن هايدغر استثمر الدِّين من أجل نقد اللاهوت و«تفكيك» الميتافيزيقا في إطار النقد الثقافي Kulturkritik. أصبح بالإمكان رفع هذا الالتباس بعد التمييز بين اللاهوت والإيمان، وبعدما تَبَيَّنَ أن الإيمان الدِّيني «لا يقبل الاختزال إلى نفس صور التحليل التي تقبلها ظواهر أخرى، وأن الإيمان يستطيع تزويد الوجود بدلالة لا تقبل الدِّراسة اعتمادًا على مناهج الفحص المُنتمية إلى التخصّصات الدنيوية»[35]. تَبَنَّى هايدغر في محاضراته عن ظاهراتية الدِّين وفي مقالته عن «الظاهراتية واللاهوت» ثنائية تميّز بين عالم الإيمان والثقافة التاريخية. يعتبر هايدغر أن «الإيمان يظلّ 'غير مرئي' ولا يمكن تدوينه بوصفه ظاهرة تحقّقت مَوضوعيًّا أو ظاهرة إمبريقية-تاريخية. وقد كشف الإيمان عن دلالته من خلال إنجاز الذات المتوفّرة على عين تَنَبَّهت إلى دلالة

(33) GREISCH, J.: *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne* (1919-1923). Les Editions du Cerf, 2000, p.217.

(34) Ibid, p.218.

(35) BARASH, Jeffrey Andrew: *Martin Heidegger and the Problem of historical Meaning*, Fordham University Press, USA, 2003, p.144.

تاريخية مُحتجبة عن النظرة الموضوعية»[36]. يميّز هايدغر بين الدلالة التاريخية للإيمان وبين التجليّات الثقافية التي يمكن التأكد منها مَوضوعيًّا. نظر هايدغر إلى العبادة الدِّينيَّة الأصيلة من زاوية الإيمان، دون إحداث تطابق بين هذا الإيمان وبين الإيمان كما تَجَسَّدَ في التطوُّر التاريخي الذي عرفته المسيحية اللاحقة التي انحرفت عنه (كما تجسّدت في دراسات ترولتش المعاصرة). يتضمّن الإيمان مظاهر غير نظرية تتجلّى في القطيعة التي أقامها مع التركيب المستحْدَث بين الإيمان والمعرفة التاريخية للعالم الثقافي»[37]. لا يمكن أن تصبح المعرفة العلمية ضمانة كافية لسبر أغوار الإيمان. فقد أدّى إدماج الظاهرة الدِّينيَّة داخل المؤسسات الكنسية التي عرفتها الأديان إلى إهمال الظاهرة الأصيلة المتصلة بالإيمان. بهذا المعنى، لا يوجد التباس بين المنظور الدِّيني والمنظور الفلسفي المحايد، ما دام قد ميّز داخل الظاهرة الدِّينيَّة نفسها بين الإيمان وظواهر الإيمان التاريخية والثقافية.

لا يختلف ريكور بدوره عن هايدغر في تمييزه بين الإيمان واللاهوت. ظل ريكور «حريصا على الإصغاء إلى تفسير النصوص بناء على المُسَلَّمَة التي تفيد أن مفسّر النصوص يظلّ شريكًا أفضل لدى الفيلسوف من عالم اللاهوت في قراءة الأناجيل»[38]. وقد بَرَّرَ ريكور أولوية علم التفسير على علم اللاهوت بالقول إن التفسير يَمُدُّنا 'بفكر إنجيلي' مستقل عن 'الفكر الفلسفي' في معناه اليوناني أو الغربي عامة؛ كما أن هذه الأولوية تسمح بقراءة جنس من النصوص المختلفة بالكامل عن النصوص الفلسفية التي اعتادها الفلاسفة[39].

---

(36) BARASH, Jeffrey Andrew: *Martin Heidegger and the Problem of historical Meaning*, Fordham University Press, USA, 2003, p.145.

(37) المرجع نفسه، ص146.

(38) TETAZ, J.-M., Vérité et convocation. L'herméneutique biblique comme problème philosophique. In: *Esprit*. Revue internationale, Paris, mars-Avril 2006, p.144.

(39) انتقد جان مارك تيتاز ريكور في هذه النقطة من خلال انتقاد وجود 'فكر إنجيلي' مستقل عن الفكر الفلسفي ومن خلال انتقاد التسليم بوجود فكر إنجيلي بكر ومستقل عن تأويلاته التالية. راجع المرجع السابق. نفهم بوضوح لماذا تحفّظ تيتاز من موقف ريكور، وبدون أدنى شك من موقف هايدغر. فهو الذي أشرف على ترجمة الأعمال الكاملة لعالم =

أنجز كلٌّ من هايدغر وريكور دراسة تطبيقية عن ظاهراتية الحياة الدِّينيَّة من خلال الاعتماد على علم التفسير، بدل الاعتماد على تاريخ الأديان أو على علم اللاهوت.

هايدغر مفسّرًا للنصوص الدّينيّة.

كان هايدغر في البداية قد حاول تقديم تفسير ظاهراتي للظواهر الدِّينيَّة الملموسة بناء على رسائل بولس. وقد تَخَيَّر هايدغر من بين الترجمات اليونانية والألمانية ما يعتقد أنه يتوافق بصورة أفضل مع التجربة الدِّينيَّة الأصلية التي عرفها بولس[40]. «لم يكن بولس يملك معرفة تاريخية بيسوع، بل أَسَّسَ ديانة جديدة خاصة به، أي أنه أنشأ مسيحية جديدة أولى تحكَّمت في المُستقبل: الدِّيانة البولسية بدل الديانة اليسوعية. وعليه، لا حاجة لنا للعودة إلى يسوع، كما شهد التاريخ على وجوده». بناء على ذلك، انتقد هايدغر أدولف فون هارناك والمجلّدات الثلاثة التي خصَّصَها لتاريخ العقيدة المسيحية، حينما اعتبر هذا الأخير أن الفلسفة اليونانية قد حوَّلت الإيمان الدِّيني إلى عقيدة . وقد اعتبر عدد كبير من المؤرخين بعد ذلك أن اللاهوت المسيحي تَكَوَّن نتيجة الالتقاء بين البشارة المسيحية ونمط التفكير الفلسفي باليونان. إلا أن هايدغر يعتبر أن هذه الصياغة المتأخرة للعقيدة المسيحية قد تجاهلت وجود مسيحية أُولى لا عَلاقة لها بعلم اللاهوت. وعليه، نجانب الصواب عندما نتحَدَّثُ عن لاهوت بولس[41]. تخلّى هايدغر عن مدرسة تاريخ

= اللاهوت ترولتش المنتمي إلى الكانطية الجديدة، وهو عالم اللاهوت الذي تصدّى له هايدغر بالنقد. راجع ترجمة تيتاز بالفرنسية تحت عنوان:

TROELTSCH, Ernst: *Histoire des religions et destin de la théologie*. Œuvres III. Edition établie et commentée par Jean-Marc Tétaz. Labor et Fides, Cerf, 1996.

(40) HEIDEGGER, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*. II Abteilung: Vorlesungen. Gesamstausgabe. Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 1995, p.68.

(41) يعتبر الموقف الذي اتخذه هيدغر من بولس مضادًا لموقف نيتشه. فقد اعتبر هذا الأخير أن المسيحية انتهت مع نهاية المسيح. وقد اعتبر أن الأناجيل شهادة حية على الفساد الذي عرفته الجماعة المسيحية الأُولى وعلامة على اضمحلال المسيحية، وقد حمَّل نيتشه بولس مسؤولية هذا الاضمحلال. راجع ص81 وما بعدها من كتاب نيتشه:

NIETZSCHE, F., *Der Antichrist*.. Area Verlag, Czech Republic, 2005.

الأديان، كما بلورها ترولتش[42]، مما حمله على انتقاد التصوّر الظاهراتي للمقدس الذي بلوره رودولف أوتو في كتابه عن المقدس. فقد اعتبر أن «صحة المنهج ليس ضمانة تدل على صحة الفهم. قد يكون الجهاز المنهجي-العلمي سليمًا بالكامل، مثل تحقيق المصادر بناء على منهجيَّة فيلولوجيَّة دقيقة، ومع ذلك، قد تُخطئ تلك المقاربة موضوعها الحقيقي. على كلّ حال، قد يُسدي تاريخ الأديان الحديث خدمات إلى الظاهراتية إذا ما خضع لتفكيك ظاهراتي»[43]. والهدف الذي توخّاه هايدغر هو التوصل إلى شرح رسائل بولس بالرجوع إلى «التديّن المسيحي الأول» «religiosité» في الجماعة الأُولى. وقد اعتمد في سبيل ذلك على مفهوم الإنجاز Vollzug «ذلك أن الفهم الظاهراتي يتحقّق اعتمادًا على إنجاز المتمعّن»[44]. سيتعرّف القارئ على امتداد هذا المجلّد بصورة تفصيلية على مساهمة الموقف الذي يتخذه الدازين في عملية الفهم الظاهراتي في كلّ المواقف الشائكة التي يوجد فيها الدازين. وعليه، نستطيع تعريف أوضاع الحدّ الأقصى Grenzsituationen بوصفها «المواقف التي يلقى فيها الدازين أمام إمكاناته، حينما يصبح التصميم مطلوبًا في مواجهة الموت»[45]. بهذا المعنى، يصبح الموقف الشائك مماثلًا لحالة الاستثناء situation d'exception لدى كارل شميت. «إن حالة الاستثناء (*Ausnahmezustand*) مناسبة باهرة لتعريف السيادة تعريفًا قانونيًا. لا يتخذ القرار بصورة باهرة صفة القرار إلا إذا كان يتدخل في حالة الاستثناء»[46]. تتصل فكرة حالة الاستثناء في المجال السياسي على نحو ما بفكرة التطبيق المجتهد *applicatio* لدى غادامير، بما أن وضعية التأويل وضعية استثنائية على الدوام، بحكم غياب قاعدة عامة تنطبق على كلّ الحالات الخاصة، ما دامت نوازل جديدة أو حالات استثنائية. لو كان كلّ قرار مجرد تطبيق قاعدة، لما استدعت الحاجة وجود قاضٍ أو حَكَمٍ أو رجل قرار بصورة عامة.

---

(42) TROELTSCH, E., *Histoire des religions et destin de la théologie*. Œuvres III. Edition établie et commentée par J.-M. Tétaz, Labor et Fides, Cerf, 1996.

(43) HEIDEGGER, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*. II Abteilung: Vorlesunge. Gesamstausgabe. Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 1995, p.78.

(44) المرجع نفسه، ص82.

(45) HEIDEGGER, M., *Philosophical and Political Writings*. Edited by Manfred Stassen. Continuum, New York, London, 2003, p.xii.

(46) SCHMITT, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Vierte Auflage, Duncker &Humblot/Berlin 1985.

وقد أبرز غريش كيف أن هايدغر استثمر مفهوم القرار لمناهضة التصوّرات الإنسية والوجودية، وكيف طرح قضية المقدّس من زاوية فهم الوجود بما هو قوة قاهرة. كما استفاض غريش في دراسة كتاب **الإسهامات** *Beiträge* **وملامح الإله الأخير**.

قد يشقّ على القارئ فهم المعجم الذي نحته هايدغر. لكن غريش بذل كامل جهده لتقريب فكر هايدغر من القارئ بالرَّغْم من كلّ الخصوصيات المُعجمية التي تُميِّزُه. وكان مانفرد ستاسين قد أشار إلى أن «فكر هايدغر ظلّ متميّزًا بسِمَة محلية ضيقة وبعصبية قبلية ـ وبفلسفة منحدرة من حقول وأدغال الغابة السوداء. كانت مفاهيم مسقط الرأس Heimat والدم Blut والأرض Boden إلخ. . مفاهيم مؤسّسة للغة والثقافة، وللفلسفة قبل كلّ شيء، أو قُلْ للفكر Denken. وكانت المحافظة على هذه القوى المرتبطة بالأرض هي التي تقود إلى التفكير الأصيل»[47].

تضاف إلى هذه الصعوبات صعوبة مُتعلّقة بتعريف فعل التفلسف. كيف يمكن القيام بالتفلسف بعد «نهاية الفلسفة؟»[48] «ربما وصل مسار التفكير اليوم حدًّا أصبح فيه الصمت مطلوبًا»[49]. بهذا المعنى، تَحَوَّلَ التفلسف إلى «حوار التفكير الأصيل مع ذاته»: «تُصغي الذات الأصيلة في صمت بمفردها إلى صوت الضمير وتنتبّه فقط إلى موتها. احتلّت الكينونة Seyn بعد ذلك مكان الضمير وتَحَوَّلَ التفكير إلى شكر thanking وكلام موافق ent-sprechen وإجابة مسؤولة ant-worten. حَظِي الخطاب أو Rede أو die Sprache بالهيمنة، ولجأ هايدغر بصورة متزايدة إلى الشعر بوصفه خزّان كلّ ما هو أصيل»[50] لكن قلة نادرة من الشعراء هم الذين يتمتعون بروح الابتكار الخاصة بفكر الوجود، ولا غرابة أن

---

(47) HEIDEGGER, M., *Philosophical and Political Writings*. Edited by Manfred Stassen. Continuum, New York, London, 2003, p.xx.

(48) المرجع نفسه، ص38.

(49) المرجع نفسه، ص41.

(50) المرجع نفسه، xxiii، ترجمنا مصطلح Sein إلى لفظ 'الوجود'، بينما ترجمنا مصطلح Seyn، في الرسم القديم لنفس المفردة إلى لفظ 'الكينونة'، (على غرار التقابل الموجود بين Being وBeyng في الترجمة الإنكليزية للمصطلحين الألمانيين.

يكونوا جميعهم ألمانًا مثل هولدرلين (Hölderlin) وريلكه (Rilke) وتراكل (Trakl) وأنجلوس سليسيوس (Angelus Silesius). وقد أضاف إليهم نخبة خاصة تربط بين التفكير والإصغاء الشاكر للوجود، كما تمثّلت في هيراقليطس وبعض البوذيين، كما استعان بالأمثال الشعبية القديمة وبحكمة الأسلاف كما هي محفوظة في اللغة العامية. ومع ذلك، يبدو أن هذا الفكر المُغرق في المحلّية، قد استطاع الوصول إلى العالمية بفضل الربط بين لغة الشعر والكينونة والمقدس.

بناء على ثنائية التفكير الأصيل والمنظور الثقافي للفلسفة والدِّين، وَجَّهَ هايدغر نقدًا لاذعًا لثقافة الانحطاط والوجود غير الأصيل ولفكر العامة، وهو ما دعاه هايدغر وجودًا غير أصيل أو ثرثرة. المحصّلة هي أن التفكير في الدِّين تحقّق من خلال اللاهوت السلبي، على نحو ما قام به المعلّم إيكهارد، كما سيَتَعَرَّفُ القارئ على ذلك بتفصيل خلال هذا الكتاب. اعتبر من هذه الزاوية أن تاريخ الميتافيزيقا لا يعدو أن يكون تاريخ الأُنطو-تيو-لوجيا.

وإذا كان المسار الذي سار فيه هايدغر يقترب من اللاهوت السلبي لدى المايستر إيكهارد ومن ظاهرة الصمت، فإن غريش سعى إلى إحياء النموذج الهيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين من خلال الأعمال التي نشرها ريكور على امتداد عقود من الزمان.

الفلسفة والدِّين لدى ريكور.

حاول ريكور المحافظة من جانبه أيضًا على التمييز بين هيرمينوطيقا الأناجيل والهيرمينوطيقا الفلسفية. ولعل السِّمة التي طبعت الدِّراسات التي خصَّصَها ريكور لهيرمينوطيقا الأناجيل، هي أنه كان يضع الاعتقاد الإيماني بين قوسين أثناء الدِّراسة، كما كان يلجأ إلى لغة الفلسفة وإلى تقنيتها[51]. تخلّى ريكور عن نشر المحاضرتين الأخيرتين المتعلّقتين بالدِّين وفَضَّلَ نشرهما بصورة مستقلة ضمن كتب أُخرى، بعدما اعتزم نشر باقي محاضرات جيفورد التي كان قد ألقاها سنة 1986 حول قضايا الهوية الذاتية بجامعة إديمبورغ ضمن كتاب الذات

---

(51) TETAZ, J.-M., Vérité et convocation. L'herméneutique biblique comme problème philosophique. In: *Esprit*. Revue internationale, Paris, mars-Avril 2006, p.139.

عينها كآخر[52]. وقد أسهم ريكور في الأبحاث المتعلّقة بالهيرمينوطيقا الدِّينيَّة بصورة مستقلة عن أبحاثه الفلسفية.

إن المهمة العسيرة الملقاة على عاتق ريكور، هي مواجهة اعتراضات الفلاسفة الذين يتهمونه بالانتقائية في استثمار تخصّصات العلوم الإنسانية داخل الفلسفة (مثل التحليل النفسي واللسانيات والفلسفة التحليلية وعلم التاريخ) وبخلع مسحة لاهوتية على الفلسفة، كما هو مطالَبٌ بمواجهة اعتراضات علماء اللاهوت الذين يتهمونه بالشطط في إخضاع القضايا الدِّينيَّة للقوالب الفلسفية. لكن ريكور كان مقتنعًا بأن الحفاظ على خصوصية الفلسفة لا يعني غياب الحاجة إلى استثمار العلوم الإنسانية، وإلى استثمار بعض قضايا فلسفة الدِّين التي ظهرت مع كانط. عندما أكّد غريش أن تخصّص فلسفة الدِّين قد ظهر مع كانط، فإن ذلك يعني أن القضايا التي يطرحها علم اللاهوت تختلف عن قضايا فلسفة الدِّين. لهذا السبب، فحص غريش أعمال ريكور من زاوية الاختلاف الموجود بين علم التفسير وعلم اللاهوت، وبناء على تميّزهما معًا عن الفلسفة وعن فلسفة الدِّين. ومع ذلك، يظلّ الالتباس قائمًا في أذهاننا حول المسافة النقدية التي يجب اتخاذها اتجاه 'فكر الإنجيل' في أعمال ريكور الخاصة بعلم التفسير. يبدو أن ريكور كان يستحب في البداية أن يكون دارسُ الهيرمينوطيقا الدِّينيَّة متدينًا؛ كما

---

(52) نشر ريكور المحاضرة المتعلّقة بالتجربة واللغة في الخطاب الديني Expérience et langage dans le discours religieux في الكتاب الجماعي عن الهيرمينوطيقا من زاوية مدرسة الظاهراتية «Paul Ricoeur. *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Paris, Beauchesne, 1995, p.159-179؛ كما نشر المحاضرة الثانية عن الذات الفاعلة المدعوّة وعن قصص الدعوة النبوية «Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique» بمجلة المعهد الكاثوليكي بباريس، عدد 28 سنة 1988. وقد أبرز تيتاز أن المقالة الأولى هي مصدر الدراستين اللتين استأنفهما ريكور في كتاب *Lectures 3*, Le Seuil, 1994 عن ظاهراتية الدِّين وعن تداخل الصوت والكتابة في الخطاب الإنجيلي «Phénoménologie de la religion» (p.263-272) «L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique» (p.307-326). كان يودّ ريكور أن يضمّ إلى الدراستين الأخيرتين الدراسة التي خصّصها للحب والعدالة «Amour et justice» Tübingen, Mohr, 1990 ودراسة كانت مقرّرة عن مصير اللاهوت السياسي في مواجهة نزع الطابع الأسطوري عن العالم، من أجل وضع معالم فلسفة هيرمينوطيقية خاصة بالمسيحية.

لو أن ناقد الشعر يجب أن يكون شاعرًا وأن يكون ناقد الفنّ فنّانًا. وقد أشار تيتاز إلى أن ريكور قد فصل في كتاب **الذات عينها كآخر** (1990) بين الالتزام الهيرمينوطيقي والموقف الدِّيني الشخصي، بناء على التمييز الواضح بين 'التطبيق المجتهد' وبين 'التمالك'. ينبني تفسير النص على ربطه بالعالَم، بينما ينبني التمالك على ربط النص بخصوصية الذات عينها. يقترح «التطبيق طريقة جديدة لفهم عالم العمل، من دون أن ينخرط القارئ ذاته بصورة عملية داخل العالم الذي تمّ وصفه»[53]. وقد سعى غريش إلى الالتزام بمبدأ أن ناقد الشعر عليه بالضرورة أن يكون شاعرًا؛ كما سعى إلى التوقف عند القضايا التي تحتمل دلالة إنسانية عامة مشتركة بين سائر الأديان. فما هي القضايا الفلسفية التي تُراعي التميز بين الإيمان والمعتقدات التاريخية؟

ريكور ومشكلة الشرّ.

ظلّت مشكلة الشرّ هي الخيط الناظم الخفي الذي يوجّه قضايا فلسفة الدِّين، بينما لم يتعرّض غريش للقضايا الدِّينيَّة إلّا ما دامت تندرج ضمن توجّه فلسفة الدِّين.

كان ريكور قد شارك مع متخصّصين في علم التفسير في أعمال مشتركة حول تفسير النص الدِّيني، من منظور الهيرمينوطيقا «بوصفها القسم المتأمّل أو المتفكّر في تفسير النصوص»[54]. وما جعل ريكور يحظى باهتمام خاص لدى علماء التفسير، هو أنه فصل النص عن المؤلّف، وعن المقام التخاطبي، وأولاه مكانة أُنطولوجيَّة مستقلة، بحيث إن النص يستطيع خلق العالم الخاص به، على خلاف تصوّر غادامير الذي تظلّ فيه بِنية «سؤال/ جواب» حاضرة ضمنيًا في التأويل الهيرمينوطيقي. وقد أسهم ريكور في تفسير بعض نصوص الإنجيل في

---

(53) TETAZ, J.-M., Vérité et convocation. L'herméneutique biblique comme problème philosophique. In: *Esprit*. Revue internationale, Paris, mars-Avril 2006, p.142.

(54) *Exégèse et herméneutique. Parole de Dieu*. R. Barthes, P. Beauchamp, H. Bouillard, J. Courtès, H. Haulotte, X. Léon-Dufour, L. Marin, P. Ricœur, A. Vergote Seuil, Paris, 1971. p.47.

عهده القديم، كما فعل هايدغر بالنسبة لرسائل بولس[55]. لكنه لا يجب أن يغيب عن ذهننا أن فلسفة ريكور «فلسفة بدون مطلق وتحرص حرصًا شديدًا على التميّز عن العقيدة والتأويل، كما تظلّ في منأى عن التأمّلات الأُنطو-ثيولوجيّة»[56].

هذه الأُطروحة التي دافعت عنها مريم ريفولت دالون حاضرة بقوة في هذا الكتاب. ولذلك أصبح لزامًا على غريش تقديم فلسفة الدِّين لدى ريكور دون الاعتماد على اللاهوت العقلاني ولا على مسلّمات الأُنطو-ثيولوجيا. فكيف أنجز غريش ذلك؟

إذا شئنا البحث عن مدخل لدراسة فلسفة الدِّين من منظور ريكور، تصبح مشكلة الشر في العالم من بين المداخل الأساسية لفهم أعماله المتأخرة. لم يفحص ريكور الشر من المنظور التقليدي المعروف عن ليبنتز من خلال التيوديسيا، وفق تعريف كانط لها: «نعني بالتيوديسيا الدفاع عن الحكمة السامية لخالق العالم ضد الاتهام الذي يوجّهه العقل إلى هذه الحكمة، مستندًا في ذلك إلى الموجودات في العالم التي تتعارض في وجودها مع غايات الخالق»[57]. على خلاف هذا التصوّر، لم يدرس ريكور الشرّ من زاوية لاهوتية تبتغي تبرئة الله من تهمة ظلم العبيد. لم يكترث ريكور كذلك بالبحث عن مصدر الشرّ، بل اكتفى بالسعي إلى محاربته من منظور مستقبلي. يقول ريكور: «الشرّ هو ما نحاربه، بعدما تخلّينا عن تفسيره»، ما دام أن «تفسيره يعني أننا سنُدرجه ضمن الوضع الطبيعي للأشياء، مما سيؤدّي إلى اعتباره موجودًا وجودًا حتميًا على نحو

---

(55) قام ريكور بدراسة الإصحاح الأول من سفر التكوين. وقد أبرز أن قصة الخلق كانت في الحقيقة وعداً بالخلاص. وبذلك جعل مقولتي الخلق والخلاص ينتميان إلى جنس القول الواحد. وقد لجأ ريكور إلى الفصل بين الصورة الأسطورية الأجنبية عن روح الديانة اليهودية (الانتصار على ذلك المارد البحري المهول) التي اتخذتها قصة الخلق، وبين غاية الخلاص، وهي غاية تظل محتجبة عن الأنظار عندما نكتفي بفهم معاني الألفاظ. راجع الكتاب السابق، ص69-70.

(56) Myriam REVAULT D'ALLONES, Cet Eros par quoi nous sommes dans l'être. *Esprit*. Mars- Avril 2006, p.276.

(57) Kant, E.: VIII, p.255 (Über den Grund des Misslingens aller philosophischen Versuche in der Theodizee, 1791). In: MARQUARD, Odo: *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*. Edition de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2002, p.57.

ما»[58]. الشرّ حدث عارض قد يصدر عن أيّ كائن وقد يلحق الضرر بأيّ كائن أيضًا. يبدو أن ريكور يتوسّم الأمل الذي يقيه الشر من داخل فلسفة الدِّين الكانطية. وقد كان غريش يرجع بانتظام إلى الأسئلة الأربعة الكانطية، ولا سيّما إلى السؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» للبحث عن منابع فلسفة الدِّين لدى ريكور. لكن دراسة الشر تتجاوز حدود فلسفة الأخلاق وحدود التمييز التقليدي بين الخير والشر. لا نستطيع مبدئيًا تحديد ما هو الخير ولا ما هو الشرّ، لا سيّما إذا ما انتبهنا إلى ما قاله نيتشه: «الشر -افحصوا حياة أفضل بشر من بين بني البشر وحياة الشعوب المتفوّقة، وتساءلوا عما إذا كانت الشجرة المُشْرَئِبّة في نموها بزهو إلى الأعالي، تستطيع الاستغناء عن الطقس المتقلّب وعن العواصف؟ (..) إن السمّ الذي يدمّر الكائنات الضعيفة، هو مصدر القوة في الكائن القوي- كذلك لا يدعو الكائن القوي السمّ سمًّا»[59]. تَخَلّى ريكور بدوره عن ثنائيات الخير والشر، واستند إلى كانط من أجل «العثور على بِنية أكثر عمقًا خارج كلّ ثنائيات الخير والشر: تقوم هذه البِنية على غلبة البعد العملي على المذهب الأخلاقي الثنائي الذي لا يعتبر إلّا مُكَوِّنًا مشتقًا منه»[60]. تتمثّل هذه البِنية العميقة في الشعور كما يظهر بوجه خاص في الهشاشة العاطفية المتردّدة بين مشاعر متناقضة. وقد بلور ريكور مفهوم «الإنسان القادر» بوصفه مفهومًا غير معياري، وهو مفهوم الإنسان القادر على الكلام والعمل والسرد وتَحَمُّلِ مسؤولية أفعاله. ولذلك انتقل ريكور، كما قدّم غريش ذلك بتفصيل، من مقولة الإنسان غير المعصوم إلى مقولة الإنسان القادر. ناقش ريكور الإنسان المذنب في كتابه **رمزية الشرّ**، قبل أن يتطرّق إلى «معاناة الإنسان»، حيث ركّز على الشرّ الذي نعاني منه أكثر مما ركّز على الشر الذي نرتكبه. وكان ريكور قد أبرز في كتابه **الإنسان غير المعصوم** (1960) كيف أن الإنسان مقيّد داخل مُرَكَّبات مؤقتة وناقصة ومتراوحة بين قطبي الإثبات والتناهي، وبين الضرورة الطبيعية والحرية المشروطة، مما يسمح بظهور الخطيئة. وكما أن الإنسان كائن غير معصوم،

---

(58) Michael FOESSEL : Les reconquêtes du soi. *Esprit*. La pensée Ricœur. Mars avril 2006, p.293.

(59) NIETZSCHE, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, Reclam, 2000, p.§19.

(60) Myriam REVAULT D'ALLONES : Cet Eros par quoi nous sommes dans l'être.. *Esprit*. La pensée Ricœur. Mars avril 2006, p.281.

كذلك لا يحق لنا التعامل مع الشرّ المقترف في حقنا من موقع الثأر أو المعاملة بالمثل[61]. «إن تبعية الأفعال الإرادية للأفعال غير الإرادية، وتبعية الأنا الأخلاقي للهشاشة العاطفية التي تُظهِر مشهد إنسان غير معصوم أخلاقيًا، وهو مشهد ممكن على الدوام، تكشفان عن 'الطابع غير الضروري' الذي يقال على الوجود الإنساني»[62]. إن هذا الطابع العارض الذي يتخذه الوجود الإنساني يشبه وضع الدازين المقذوف في العالم، ما دام هذا الوعي أنا 'جريحًا' يظلّ واعيًا على الدوام بعدم وجود تناسب بين الإرادي وغير الإرادي وبين المبادرة الأخلاقية والإنسان غير المعصوم. لكن الإنسان يمتلك قدرات تساعده على بلورة هويته الذاتية بما هي هوية سردية، بحكم قدرته على الكلام وقدرته على العمل، وقدرته على لَمِّ شتات حياته الخصوصية في حكاية معقولة ومقبولة. ترتبط كلّ هذه القدرات بقدرة الإنسان على إسناد هذه الأفعال إلى ذاته وتبنّي مسؤوليته عنها. بالمقابل، ترتبط مظاهر العجز لدى الإنسان بالعجز اللغوي وبالتراخي عن القيام بعمل وباحتباس مَلَكة السرد. وقد خصَّصَ ريكور فقرات طويلة من كتابه للربط بين الهوية الذاتية أو التاريخية والسرد. وقد كان غيوم شاب (Schapp) (1884-1965) قد انتبه قبل ريكور إلى أن جسدي «متورط» عن قصد أو غير قصد في الحكايات التي أسردها حول ذاتي[63]. «فالحكايات هي المعطى الجوهري في ذهن شاب. يظهر كلّ شيء مع حكايات وفي صلب حكايات. لا نجد منفذًا إلى الإنسان إلّا من خلال الحكايات. يفترض العلم والفلسفة مسبقًا وجود الحكايات»[64]. وحينما تتعرض حلقات

---

(61) RICOEUR, P. Equivalence et surabondance. Les deux logiques. *Esprit*. La pensée Ricœur. Mars avril 2006, p.172.

(62) Guillaume LE BLANC : Penser la fragilité... *Esprit*. La pensée Ricœur. Mars avril 2006, p.254.

(63) يذكر غريش أن الفضل يعود إلى ريكور في لفت النظر إلى الفيلسوف الألماني شاب الذي نشر كتابًا يحمل عنوان *In Geschichten verstrickt* ويحكي عن الإنسان المتورّط في حكاياته. وقد حاول شاب تعويض الأُنطولوجيا الأساسية لهايدغر بنموذج لا يُرَكِّزُ على الزمن والهم في الكشف عن ظاهرة الظواهر، بل يستدعي تورّطنا داخل الحكايات. وقد كتب غريش تعليقًا مطوّلًا نشره في خاتمة الكتاب الذي أصدرته شتيفاني هاس عن غيوم شاب:

Stefanie HAAS : *Kein Selbst ohne Geschichten. Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie und Paul Ricoeurs Überlegungen zur narrativen Identität*. Mit Nachwort von Jean GREISCH. Olms 2002.

(64) ستيفاني انظر كتاب/ هاس، ص31.

الحكاية للتفكك، يؤثّر ذلك بوضوح في استقرار الهوية الذاتية. فأمراض المعدة مثلاً ليست مجرّد مرض عضوي، بل هي جزء من السيرة الذاتية للمريض. يمرض المرء لأنه يرفض جزءًا من الذاكرة الفردية، بمعنى أن المرض اضطراب يعاني منه انتظام مجرى الحياة. والهدف المبتغى هو إعادة ترميم الحبكة السردية المنتظمة التي تفصح عنها الهوية الذاتية، كما تظهر في الجسد السويّ[65]. «لذلك، فإن هشاشة الهوية متلازمة في وجودها مع هشاشة القدرة السردية على حكي الذات»[66]. ولهذا السبب، يتحدث ريكور عن التربية على الانسجام السردي، وعن التربية على الهوية السردية.

ما هو انعكاس وساطة السرد على فلسفة الدِّين؟

كان ريكور يحرص كلّ مرة على إحداث التمييز بين الهيرمينوطيقا الفلسفية والهيرمينوطيقا. لكن ذلك لا يَحُول دون إيجاد طريقة لتقريب الشقّة بين المذهبين. امتاز ريكور بحرصه على توجيه الممارسة الظاهراتية في اتجاه نظرية فهم التجربة الإنسانية وتأويلها بناء على تحقّقها الثقافي الموضوعي في العلامات والرموز والحكايات. نستطيع تقريب الشقّة بينهما بالرجوع إلى مفهوم النص والسرد. فإذا كانت الهوية الذاتية قد تشكّلت انطلاقًا من السرد، على غرار مفهوم التاريخ، هل يحق لنا اعتبار الظاهرة الدِّينيَّة ظاهرة سردية كذلك؟

ذكر ريكور في كتاب صراع التأويلات أن من يعيش داخل هالة الآثار يدخل في صلب الحلقة الهيرمينوطيقية المتمثّلة في الفهم والإيمان. وقد أبرز جان مارك تيناز كيف أن ريكور حَدَّدَ بعد مرور ثلاثة عقود معنى هذه العبارة في ضوء 'التكوّن الكتابي للعقيدة اليهودية والمسيحية' بناء على الحلقات الهيرمينوطيقية الثلاث: «الحلقة الموجودة بين كلام الله والكتب المقدسة، والحلقة الموجودة بين الكلام المُلهم والجماعة المؤوِّلة (تتضمّن هذه الحلقة تاريخ تأويل النصوص

---

(65) Eduard KAESER: Der körpermündige Mensch. In: *André Thurneysen* (Hsg.) *Der Leib. Seine Bedeutung für die heutige Medizin.* Peter Lang, Berlin, 2000, p.41.

(66) Guillaume LE BLANC: Penser la fragilité... *Esprit.* La pensée Ricœur. Mars avril 2006, p.259.

بقدر ما تتضمّن تاريخ التقاليد التي تشهد عليها هذه النصوص)، والحلقة الوجودية الموجودة بين الكلام المؤوَّل والفهم المؤمن في الفرد الواحد. لا يتحقّق الفهم إلّا عند قبول الالتزام بهذه الحلقات»[67]. وقد اعتبر ريكور أن نداء العلو واستجابة الذات بِنية مشتركة تلتقي فيها سائر الأديان. لكن استجابة القارئ مختلفة كلّ مرة حَسَب الهالة التي تُحيط كلّ مرة بالنص الدِّيني. ولذلك، يطالب ريكور بالمرور فوق «صراط الهيرمينوطيقا النصية».

وقد تطرّق غريش لخصوصية اللغة الدِّينيَّة كما درسها ريكور من الزاوية البلاغية بالرجوع إلى كتاب نورثروب فراي **المدوّنة الكبرى**[68]. لكن غريش لم يستطرد مُطَوَّلًا في جزئيات علم التفسير. فضَّل الرجوع إلى مناقشة بعض القضايا المتصلة بفلسفة الدِّين، مثل مشكلة الغفران والقدرة على المحبة ومشكلة التسامح. وقد كان ريكور قد ناقش مبدأ العدالة بالمثل، واعترض على مبدأ الانتقام والثأر الذي يجد من ينتصر له بدعوى تحقيق العدالة. ألا يجب الاحتراس من «منطق المعاملة بالمثل الذي يتحكّم في كلّ قانوننا الجنائي؟ بمعنى آخر، ألا يجب علينا أن نكتشف وجهًا مقلقًا يتخذه الغضب والانتقام خلف العقاب، مهما كان منصفًا؟»[69] وقد فتح غريش في نهاية الكتاب أُفقًا رحبًا على مبدأ التسامح والحوار بين الأديان من خلال استعراض أعمال ليسنغ، والتذكير ببعض متصوّفة الإسلام.

لكن غريش استبعد إمكان حلّ إشكالية وجود الشر في العالم بعد تعاظم النظرة المتفائلة إلى دعاوى التسامح والتقدّم في عصر العلم والحداثة. لا يعني اتساع الأفق الثقافي والتكوين الفكري أنّ تقدّمًا مماثلًا قد يتحقّق على المستوى الأخلاقي وعلى صعيد الحوار بين الأديان. لقد كان سؤال كانط وجيهًا «ماذا

(67) TETAZ, J.-M., Vérité et convocation. L'herméneutique biblique comme problème philosophique. In: *Esprit*. Revue internationale, Paris, mars-Avril 2006, p.141.

RICOEUR, P., « Phénoménologie de la religion ». In: *Lectures 3*. Le Seuil, Paris, 1994.

(68) FRYE, Northrop: *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, Paris, Le Seuil, 1984.

(69) RICOEUR, P. Equivalence et surabondance. Les deux logiques. In: *Esprit*. Revue internationale, Paris, mars-Avril 2006, p.172.

يجوز لي أن أرجوه؟»، لكن تصوّره الأخلاقي للدِّين أصبح تصوّرًا غير مقنع. وقد انتبه غريش إلى اعتراضات أدورنو وهوركهايمار على الأنوار. فقد سوَّت الأنوار وصيرورة نزع الطابع الأُسطوري «الكائن الحيّ بالكائن غير الحيّ»، في حين سوَّت الأُسطورة بين غير الحيّ والحيّ. الأنوار هي الخوف الأُسطوري الذي اتخذ صورة جذرية»(70). كما كان هايدغر مقتنعاً بأن الحضارة الأوروبية قد دخلت مرحلة الانحطاط. ولذلك ظلّ مفكرًا مضادًا للحداثة، على غرار اقتناع فتغنشتاين ذاته. أشار هايدغر إلى نهاية الفلسفة وإلى إمكان «بداية أخرى للفكر» وإلى «ورع الفكر»(71) مما لا يسمح للمرء بتوسل الحلول السهلة المنتشرة عبر منتديات حوار الأديان والدِّراسات الثقافية. وقد اعتبر غريش أن الحل الأدنى لإقامة مثل هذا الحوار يقوم على قيم الانفتاح الفكري وحرارة الاستقبال وحسن الضيافة. بدل أن يتحوّل المرء إلى زير الأديان، على غرار زير النساء، قد يكون من الأفضل له أن يحسن الرفادة والسقاية والضيافة، وأن يستقبل باقي الأديان كما يستقبل الضيوف الأجانب.

الأُلفة والغرابة.

يُعتبر مفهوم الاستضافة من بين أهم المفاهيم التي تُجَسِّدُ جدلية الأُلفة والغرابة، وجدلية التمالك والتغريب. وقد برع غريش في استثمار الزوج الأُسطوري هيستيا (إلهة المسكن) وهرمس (إله السفر والخروج والتواصل) من أجل إيجاد توازن معتدل يمنعنا من المبالغة في الأُلفة أو في المغايرة. رجع غريش في هذا التصوّر إلى بعض تعاليم مدرسة التلقّي بمدينة كونستانس مع ياوس. اتخذ ياوس مثلًا موقفًا معتدلًا بين هيستيا وهرمس في مقالته عن التجربة الدِّينيَّة والجمالية(72). انتقد فكرة الانصهار الكامل للآفاق (غادامير) لتبرير تاريخ أثر بعض أمهات الكتب في القارئ المعاصر، ما دامت تلك الفكرة تمنعنا من تَخَيُّلِ وجود مغايرة في قلب تجربة الأُلفة. لكن ياوس انتقد أيضًا الفكرة المقابلة لها، وهي فكرة وجود مُغايرة

(70) ADORNO, HORKHEIMER: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Suhrkamp, p.32.

(71) HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954, p.44.

(72) JAUSS, Hans-Robert; *Wege des Verstehens*. Fink, 1993, p.363.

مطلقة'، ما دام الآخر المطلق يتوفّر على قيمة هيرمينوطيقية فارغة. ظلّ ياوس يبحث دون كَلَل عن الآخر النسبي، أو عن المغايرة النسبية، مما يسمح له برؤية الذات داخل الآخر وبالتواصل بين الثقافات. وقد تَمَكَّن غريش، بفضل معرفته الواسعة بمدرسة التلقي، على غِرار ريكور، من إيجاد خيط منهجي رفيع ترجم بمقتضاه مُفردة التلقّي إلى معنى الاستضافة وحسن الاستقبال. لا يقوم الحوار بين الأديان مرة أُخرى على وجود معايير قَبْلية ولا على تصوّر ماهوي للخير والشر والحق والباطل، بل يقوم على المجهود الذاتي *conatus* (اسبينوزا) الذي يقبل من خلاله بحرارة على استقبال الآخر وحسن ضيافته؛ وهذا هو الجانب الوجداني الجوهري الذي يُقَرِّبُ ريكور من اسبينوزا(73).

أخيراً، يبدو أن غريش قد خصَّصَ حَيِّزًا أكبر لهايدغر وريكور مما خصَّصه لباقي الفلاسفة. كما أنه لم يُخصِّص فصولًا مستقلة لبعض كبار فلاسفة الذِّين المعاصرين (مثل كيركيغارد وفيلته)، وإن كان قد تطرّق إلى أغلبهم بإسهاب أثناء مناقشة بعض القضايا الفلسفية المخصوصة. قد يرجع مُبَرِّرُ ذلك إلى أن غريش يميل إلى رأي غادامير الذي يؤكّد على أهمية أمهات الكتب وكبار الفلاسفة. فهم يتميّزون بحضورهم القوي في الفكر الفلسفي المعاصر وبتاريخ أثرهم في مختلف الأجيال. من هذه الزاوية، نفهم لِمَ استفاد الفلاسفة من حظ متفاوت في هذا الكتاب بما يتناسب مع عمق التأثير الذي أحدثوه في تاريخ فعل القراءة. بالمقابل، يعتبر بعض النقّاد الآخرين، مثل هانس روبرت ياوس أنه لا توجد مؤلفات خالدة ولا سبيل إلى التمييز بين أمهات الكتب وبين غيرها من المؤلفات، ما دام أن تاريخ الأثر يرتبط بتاريخ القراءة ولا صِلة له بقيمة ذاتية يحظى بها كبار الفلاسفة ولا بقدرتهم الذاتية على مقاومة كلّ التأويلات المقترحة عبر العصور. فقد اعتبر ياوس أن تصوّر غادامير للمؤلفات «الكلاسيكية» (أمهات الكتب) تصوّر جمالي أفلاطوني(74). بالرَّغْم من هذا الانتقاد، نميل هنا

---

(73) Myriam REVAULT D'ALLONES: Cet Eros par quoi nous sommes dans l'être.. *Esprit*. La pensée Ricœur. Mars avril 2006, p.286.

(74) GADAMER, H.-G.,*Hermeneutik II*. Bd 2. *Wahrheit und Methode. Ergänzüngen und Register*, J. C. B. (Paul Siebeck) Tübingen, 1992, p.223. Jauß, H.-R., *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt, 1979.

إلى موقف غادامير، لأننا نتساءل باستغراب هل يمكن معرفة تاريخ الشعر العربي دون معرفة المتنبي أو المعري أو استيعاب تاريخ الفلسفة العربية دون معرفة ابن رشد. بهذا المعنى، تظهر إيجابيات غريش بكلّ وضوح في هذا الكتاب حينما انبرى إلى استعراض الفلاسفة الكبار وإلى تقديم مؤلفاتهم الأساسية في الموضوع. وكان أثناء كلّ ذلك يعتمد منهجيَّة الشرح والتعليق والاستشهاد بالباحثين المتخصّصين وتتبّع المراجع الحديثة. ولعل ما يميّز الفيلسوف غريش عن غيره من الفلاسفة هو أنه ينتمي إلى فئة جدّ محدودة من الكُتّاب، وهي فئة الشرّاح. يوجد مثال باهر على ذلك: كان ابن رشد أعظم شرّاح أرسطو، مما لم يَحُل بينه وبين أن يصبح من أهم فلاسفة الغرب الإسلامي المؤثّرين في الغرب المسيحي. كذلك، يعتبر غريش من أهم شرّاح هايدغر وريكور، وهو ما يخلع على هذا الكتاب أهمية متميّزة في فلسفة الدِّين والهيرمينوطيقا الفلسفية.

والله ولي التوفيق.

عزالعرب لحكيم بناني

استهلال

تشكّل الصفحات التي سنَطَّلِع عليها هنا، المجلّدَ الثالث والأخير من الاستقصاء الذي قمتُ به حول «فلسفة الدِّين» وأشكال التعبير الرئيسة عنها في الفلسفة المُنتمية إلى القرنين التاسع عشر والعشرين. يتعلّق الأمر بخمسة نماذج إبدالية كبيرة تَجسَّد فيها العقل. وقد سعيتُ إلى فحص خصوبة هذه النماذج أثناء التأويل الفلسفي للواقعة الدِّينيَّة، دون تجاهل حدودها: العقل **التأمّلي** والعقل **النقدي** والعقل **الظاهراتي** والعقل **التحليلي** والعقل **الهيرمينوطيقي**. وقد أفردتُ دراسات المجلّد الحالي لمختلف وجوه هذه الصورة الأخيرة للعقل، وكذلك لآثارها في فلسفة الدِّين.

المهمّة التي أقوم بها في هذه الدِّراسات مهمّة مُضاعفة: هي أن نفهم على نحوٍ أفضل كيف نشأت فلسفة التاريخ والفلسفة الهيرمينوطيقية وفلسفة الدِّين، كتخصّصات فلسفية في وقت واحد تقريبًا؛ وأن «نبتكر» نموذجًا إجرائيًا للهيرمينوطيقا قادرًا على مُواجهة التساؤلات الحالية المتعلّقة بالدِّين وبمكانة الظاهرة الدِّينيَّة داخل المجتمعات المعاصرة.

إنني واعٍ بأن هذا النهج الذي سرتُ فيه لم يكن هو النهج الوحيد المُمكن. والمقاربة التي فضّلتُها هي على غِرار ما سار عليه عدد من المؤلفين، كما أنها تُهمل تطوّرات نظرية أُخرى لا تقلّ أهمية. وبالرَّغْم من حجم المشروع الذي لم يتوقع أحد مدى ضخامته، لم أكن أرغب في استعراض مُجمل الفلاسفة الذين اهتموا بمشكلة الدِّين، منذ كانط إلى اليوم. إذا ما رغبنا في وضع سجلّ يحيط بكلّ الفضاءات اللغوية والعوالم الفكرية، لن نوفّيه حقه، ما لم ينجز ذلك في إطار استقصاء جماعي على المستوى الدولي.

وفي الإطار الضيق جدًا الذي التزمت به كنت مسكونًا باستمرار بهاجس

التعامل مع كلّ واحد من هؤلاء الكُتّاب قيد المساءلة بالقدر نفسه من «الإنصاف الهيرمينوطيقي»، وهو الأمر الذي لا يحول دون إلقاء نظرة نقدية على كلّ محاولة على حِدة. سأدافع في هذا القسم الأخير، بنبرة منحازة أكثر - من دون أن تلجأ أبدًا إلى أيّ تهويل «قياموي» كما أرجو ذلك - عن ظاهراتية هيرمينوطيقية للدِّين، بما يتوافق مع فكرة العقل الهيرمينوطيقي، كما رسمتُ معالمه في الكتب الثلاثة: **شجرة الحياة وشجرة المعرفة** *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*؛ **الكوجيتو التأويلي** *Le Cogito herméneutique*؛ **بول ريكور: مسار المعنى** *Paul Ricœur : L'itinéraire du sens*.

إن التوجّه التاريخي الأساسي الذي يَسِم هذا الاستقصاء يولّد الانطباع أنه يمثّل مسيرة طويلة في اتجاه أرض العقل الموعودة. إذا جاز لي استثمار صورة هوسرل المجازية من جديد، بعدما سُقتها مرّاتٍ متوالية، سأعترف أنني مضطر بدوري إلى الاكتفاء بالنظر من بعيد إلى الأرض الموعودة التي تَعِد بهيرمينوطيقا فلسفية للدِّين، ما دام يتعذّر عليّ ولوجها بصورة نهائية. ولذلك، فإن هذا المجلّد الذي يكتفي بالنظر إلى الدِّين في حدود مجرّد العقل الهيرمينوطيقي، لن ينتهي بخاتمة حقيقية. لقد تردَّدْتُ كثيرًا في اختيار الشكل الذي يجب أن تصبح عليه الخاتمة، قبل أن أهتدي إلى وضع عنوان بسيط لها «Envoi» أو «عود على بدء»، قصد الإشارة إلى أننا لم نستكمل بعد إنجاز العمل الحقيقي، وإلى أننا لن نملك النجاح فيه إلا بفضل الرجوع إلى «الأشياء ذاتها».

يعلم الكاتب الذي يجازف بعرض فرضيات عمله ونتائج أبحاثه وتأمّلاته على أنظار الجمهور إلى أي حدّ تظلّ فيه هذه النتائج غير نهائية، كما تتطلّب وضعها على محكّ النقد. كما قال ميرلو بونتي في مستهل درسه الافتتاحي في معهد فرنسا، يعتبر الفيلسوف شاهدًا أيضًا على «فوضاه الداخلية»[1]. إن هذا ليس مبرّرًا كافيًا يجيز له التماس تسامح خاص يجود به قُرّاءه عليه. وبما أنه مؤلّف مُصَنَّف في الفلسفة، يعلم أن قُرّاءه لا يوجدون في الوضعية المريحة نفسها التي كانت الأخت سامبليس (Simplice) توجد فيها، وهي الوضعية التي يشير إليها فكتور هوغو في رواية البؤساء: «لم تكن تقرأ أبدًا إلّا كتاب أدعية

---

(1) Maurice MERLEAU-PONTY, *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1975, p.9.

مكتوبًا بأحرف كبيرة باللغة اللاتينية. لم تكن تفهم اللاتينية، لكنها كانت تفهم الكتاب»[2]. يستطيع تذكير قُرّائه، على أبعد تقدير، بقول ياسبرز: «لا يمكن أن تنكشف الموضوعية الفلسفية الخالصة إلّا بفضل الذاتية التي تنجلي بداخلها»[3]. يرغب المؤلف في الالتقاء خاصة بمُحاورين وقُرّاء يقبلون عن طيب خاطر الاهتمام «بقصيدة» تاريخ العالم التي «ابتكرها» شعرًا، حتى يتمكن من فهم ذاته ومن فهم الأسئلة التي تسكنه (وأنا أسترجع أثناء ذلك عبارة أُخرى أطلقها هوسرل وكنت قد سُقتها في مقدّمة المجلّد الأول). تغَذّيني الأصداء النقدية التي حظي بها المجلّدان الأول والثاني بأمل كبير في ألّا تذهب هذه الرغبة سدى، كما اعتبرت تلك الأصداء بمثابة دعوة إلى متابعة الاستقصاء في أُفق أكثر انتظامًا.

أبارك ما ذكره جان لوك ماريون (Jean-Luc Marion)، في ختام مراجعاتي لكلاسيكيات فلسفة الدِّين - وهي قراءات تحوّلت أحيانًا إلى عمل شاقّ حقيقي كما كان حال سيزيف (Sisyphe)- عن العلاقة التي تربطنا بالنصوص المؤسّسة للفكر: «ليس المراد هو شرح نصوص المؤلفين، بقدر ما أننا نلتمس منهم شرح وضعيَّتنا الحالية التي نوجد عليها»[4]. أُطلق على الفيلسوف وصف «كلاسيكي» كلما ساعدني على تدقيق الأسئلة التي أطرحها على نفسي اليوم، وهي أسئلة تدخل في صلة وثيقة بوضعيتي التاريخية الخاصة، بصرف النظر عن المسافة الزمنية الفاصلة بيننا. أُضيف إلى ذلك الرهان الهيرمينوطيقي التالي: قُرّاء المؤَلِّف هم الذين يساعدونه على فهم نفسه أفضل مما فهم المؤلف نفسه إلى حدّ الآن، وهم الذين سيحكمون على أسئلته بالقول إذا ما كانت مقبولة أم لا على المستوى الفكري، كما سيحكمون على الطريقة التي سعى من خلالها إلى تدبيرها.

اسمحوا لي للمرة الأخيرة بتوجيه شكري إلى كلّ الذين رافقوا الولادة العسيرة التي عرفتها المجلّدات الثلاثة، من قريب أو بعيد. تتصدّر فرانسواز تودوروفيتش (Françoise Todorovitch) القائمة، بعدما كانت أول من قرأ

(2) Victor HUGO, *Les Misérables*, t. 1., Paris, Gallimard, 1973, p.295.

(3) Karl JASPERS, *Les Grands philosophes*, t, I. Paris, Presses Pocket, 1989, p.14.

(4) Jean-luc MARION, *L'Idole et la distance*, Paris, Biblio-essais, 1991, p.38.

المخطوط بحيث كانت ملاحظاتها السديدة تذكّرني دائمًا بضرورة العودة إلى «الأشياء ذاتها»، لا سيّما عندما كانت هذه الأشياء توشك أن تحتجب خلف الاستطرادات المستفيضة التي تميّز البحث الأكاديمي. أشكر أيضًا ابنتها كاترين لحرصها على فهرسة المجلّدات الثلاث.

عملت على التأكد من فرضيّات العمل التي وجّهتني أثناء بلورة هذا المجلّد الثالث بناء على ردود طَلَبة الأستاذية mâtrise بالمعهد الكاثوليكي بباريس، وكذلك في ضوء الردود الصارمة والمشجّعة في الوقت نفسه التي أبداها طَلَبة البرنامج الأوروبي *Lessico Culturale Europeano* في إطار حلقة الدكتوراه التي عُقدت بالمعهد الإيطالي للدراسة الفلسفية بنابولي في يونيو/حزيران 2002. أضف إلى ذلك المشاركين في مجموعة من الندوات الدولية: «الفلسفة واللاهوت الفرنسي» بجامعة لاند Lund بالسويد في سِبتمْبر/أيلول 2002، وندوة «الظاهراتية وأُسسها» من تنظيم جامعة تونس- المنار في أكتوبر/تشرين الأول 2002، والندوة التي عُقدت بجامعة فرايبورغ الألمانية في مايو/أيار 2003 بمناسبة ذكرى برنهارد فيلته (Bernhard Welte)، والندوة التي عُقدت بالأكاديمية الكاثوليكية بمدينة ماينس Mayence الألمانية لتكريم بول ريكور. كما أشكر خاصة الأساتذة توليو غريغوري (Tullio Gregory) وأنطونيو غارغانو (Antonio Gargano) وماركو ماريا أوليفتي (Marco Maria Olivetti) وفيرنر جانرو (Werner Jeanrond) ومحمد محجوب وبرنهارد كاسبر (Bernhard Casper) وهولجي زبوروسكي (Holger Zaborowsky) وماركوس أندرز (Markus Enders) وبيتر ريفنبرغ (Peter Reifenberg) الذين عرضوا عليه فرصة عقد هذه الحوارات المشجّعة والمُثمرة.

لقد حاولت كذلك أخذ الملاحظات والآراء النقدية بعين الاعتبار، التي وجّهها إليّ كلٌّ من فيليب كابيل (Philippe Capelle)، وميشيل ميسلان (Michel Meslin)، وجان لوي فييار بارون (Jean-louis Vieillard-Baron)، ويوهان هندريك أدريانز (Johan Hendrik Adriaanse) أثناء عقد لقاء علمي في باريس، 14 تشرين الثاني/نوفمبر، بعنوان «*quaestio disputata de ratione et religione*» «قضايا خلافية بين العقل والدّين» بمناسبة صدور المجلّد الثاني.

وأخيراً، أودّ شكر فرانسوا بوسبفلوغ (François Boespflug)[5] الذي لم تكفَّ لوحاته التي رسمها عن العوسج الملتهب عن إلهاب تأملاتي، كما أشكر صديقي منذ زمن بعيد بِيت نيكولا (Pit Nicolas) الذي «ابتكر» عوسجًا ملتهبًا جديدًا، في أعقاب لوحات العوسج الملتهب التي رَصَّعَت المجلّدين الأوّلين. هذا هو أفضل تأييد «هيرمينوطيقي» لوجاهة الرِّهان الذي رفعته، وهو رهان يفيد أن قصة ابتكار فلسفة الدِّين التي سعيتُ إلى سردها قد تساعدنا على اكتشاف آفاق فكر لم يتمّ سبر أغواره إلى اليوم، بعد أن استثمرت رمزية «العوسج الملتهب» و«أنوار العقل».

جان غريش

فارنجوفيل سور مير Varengeville-sur-Mer،

عيد العنصرة، 2003.

(5) François BOESPFLUG, «'Un étrange spectacle': Le buisson ardent comme théophanie dans l'art occidental», *Revue de l'art 97* (1992), p.11-31.

مقدمة

في القسم الخامس والأخير من بحثي، سينتقل الاهتمام من المعنى الوصفي للفظ «الابتكار» إلى معناه «الكشفي». لن يتعلّق الأمر فقط بالكشف عن مخلّفات النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي للعقل (الذي لم يشرع في التشكّل داخل الحقل الفلسفي إلّا في مستهل القرن العشرين بفضل فيلهلم ديلتاي (Wilhelm Dilthey) في أُفق فلسفة الدِّين، بل سيتعلّق كذلك بـ «ابتكار» مقاربة فلسفية جديدة للدِّين. وبما أن المقاربة الهيرمينوطيقية غير متجذّرة داخل تقليد صارم، مقارنة له بالنماذج الإبدالية الأربعة الأُخرى، ستتخذ تأمّلاتنا طابعًا استكشافيًا. لا تنفصل دراسة النصوص في هذه التأمّلات عن التفكير في الشروط التي تمَكِّن من ظهور نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين. وبالرَّغْم من أن هذه المقاربة قد تظلّ مُتذبذبة، وهي مقاربة قد تنطبق عليها العبارة الديكارتية: «تهيئة الطريق واستكشاف الممرّ الآمن»[1]، لا يَؤُول البحث عن نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين إلى مدينة الذهب الأُسطورية Eldorado، أو عن *Ultima Thulè*[*] تلزم الفلسفة بالتخلّي عن متطلّباتها التكوينية.

نُعَرِّفُ الهيرمينوطيقا مؤقتًا بأنها نظرية تخصّ عمليات الفهم التي يتضمّنها تأويل النصوص والأعمال والأفعال. تعتبر الهيرمينوطيقا امتدادًا لتاريخ طويل أقدم من الفلسفة ذاتها. لم يكن أحد يعلم مسبقًا أن **فنّ التأويل** *ars interpretationis* القديم، على النحو الذي كان يُطَبَّقُ في فقه اللغة الكلاسيكي وفي تحقيق نصوص الكتاب المقدّس ولدى رجال القانون، سيلعب دورًا داخل الفلسفة. وقد ظلّ فنّ

---

(1) René DESCARTES, *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1953, p.965.

(*) أقصى جزيرة في أوروبا الشمالية.

التأويل يشغل مجرّد وظيفة خدمة الفلسفة *Hilfswissenschaft* حتى عند شلايرماخر الذي يُعتبر غالبًا وعن خطأ(*) أنه مبتكر الهيرمينوطيقا العامة.

لكن ذلك لم يمنع شلايرماخر من المطالبة بإقامة النظرية العامة للممارسات التأويلية والقواعد (أو «أشكال التقنين») التي تحتكم إليها على قاعدة التحليل الفلسفي لفعل الفهم. لا تفصح الهيرمينوطيقا عن رهانات فلسفية متزايدة إلّا عندما تضع على عاتقها مُهِمَّةً مسبقة تنهض إلى دراسة منهجيَّة لشروط إمكان الفهم *Compréhension*، وهي شروط لا تنفصل ذاتها عن التفكير في تجربة كونية حول سوء الفهم أو «سوء التفاهم»(2)، بدل الاكتفاء بالرجوع فقط إلى المشكلات التقنية والمنهجيَّة العالقة **بفنّ التأويل** *ars interpretandi*.

لقد استثمر ديلتاي اكتشافات شلايرماخر، بعد أن ألّف كتابًا عن سيرة حياته المبكرة، بغية تحديد الملمح المعرفي للعلوم الإنسانية. لا نختزل محاولة ديلتاي التمييز المعروف جدًّا بين النظامين المعرفيين المتصلين بالشرح *Erklären* في العلوم الطبيعية، والفهم *Verstehen* في العلوم الإنسانية، على خلاف ما نذهب إليه أحيانًا. فقد وضع ديلتاي على عاتقه تحقيق مشروع فلسفي أكثر طموحًا، وهو المشروع الذي تلخصه عبارة: «نقد العقل التاريخي». تظلّ مفردة 'الفهم *Verstehen*' هي المفردة المفتاح في الهيرمينوطيقا الفلسفية المندرجة في إطار الاكتشاف الذي اهتدى إليه ديلتاي، بالمقارنة مع مفردة التأويل أو التفسير (*Auslegen* أو *Deuten*). وقد سارت الهيرمينوطيقا خلال الحقبة التي تلت ديلتاي في نهجين رئيسين:

من جِهة أُولى، نُواجه مفكّرين أرادوا تحرير مفهوم الفهم من قبضة الإبستيمولوجيا [نظرية العلم]، بغية تحويلها إلى طريقة في الكينونة. وصل هذا التوجّه ذروته مع هايدغر الذي لم يعد يعتبر الفهم نمطًا خاصًا من أنماط المعرفة،

(*) على سبيل المثال، كان مانفريد فرانك Manfred Frank يعتبر أن شلايرماخر هو مؤسس الهيرمينوطيقا. راجع مقدمة نشرة أعمال شلايرماخر: Manfred FRANK : *Hermeneutik und Kritik* : Suhrkamp, 1977. [المترجم].

(2) يعتبر فريدريك شليغل أن وضعية عدم التفاهم بمثابة خلفية وجودية محيطة بنا من كلّ جانب، لكننا نبحث من خلالها عن تعبيد طريق يقودنا إلى الفهم. راجع: Friedrich SCHLEGEL.

بقدر ما اكتشف فيه طريقة في الوجود-في-العالم تميّز **الدازين**. كما سنرى ذلك في الفصل الرابع، كانت النتيجة التي أفضى إليها المُنْعَطَف الأُنطولوجي الذي يصم به هايدغر مفهومي الفهم (*Verstehen*) والتفسير (*Auslegen, explicitation*) - وهو المنعطف الذي عمل غادامير على تكريسه - هي أن دلالة المواقف الدِّينيَّة من زاوية المقولات الوجودية هي ما يتوجّب فهمها داخل الدِّين.

من جِهة ثانية، شهدنا تطوّر مدارس هيرمينوطيقية سارت على هَدْي تأمّلات ديلتاي حول «علوم الروح» (العلوم الإنسانية)، بعد العزوف عن الفصل بين **الشرح والفهم** (*Erklären-Verstehen*)، وكذلك بين **الفهم والتأويل** (*Verstehen-Deuten*). هنا أيضًا، كان من اللازم تحديد آثار هذا التصوّر على فلسفة الدِّين.

سأُوَضِّحُ التسلسل المنطقي الذي أتبعه في هذا القسم الأخير، بالرجوع إلى الصورة المجازية لسفر الخروج، وهي صورة العوسج الملتهب التي وجَّهَت كلّ هذا العمل، أثناء تَتَبُّع الصورة الحاكمة لهذا البحث.

سيُبْرِزُ الفصل الأول والثاني المبرّرات التي حملتنا بعيدًا عن النماذج الإبدالية للعقل المستعرضَة إلى الآن. نروم تغيير زاوية النظر من جانبين في الوقت نفسه.

سأضع نفسي في الفصل الأول مكان مؤرخ الهيرمينوطيقا، قصد دراسة الدور الذي شغلته مشكلة الدِّين طوال التاريخ الذي امتدّ قرونًا طويلة من التفكير في مختلف الأشكال التي اتخذها **فنّ التأويل** *ars interpretandi*. وقد احتكمت إلى فرضية تفيد بأن التأويل يدخل في تكوين الظاهرة الدِّينيَّة نفسها، وَفْقَ أبعاد عدة، بدل الاكتفاء بالقول إن الظواهر الدِّينيَّة تحتاج فقط أن تكون **مؤوّلة**، أو القول إن تأويلها يثير مشكلات مخصوصة. سأفحص من هذا المنظور بعض المشكلات التي طرحها فهم الخطاب الدِّيني على **العقل** الفلسفي.

لقد كنت قد نبَّهْتُ، ابتداء من المقدّمة العامة لهذا المجلّد، إلى أن فلسفة الدِّين وفلسفة التاريخ الهيرمينوطيقا الفلسفية قد نشأتا في المهد نفسه. ويحقّ لنا أن نسأل هل حَظِي الدِّين بالعناية التي يستحقها في كتابات المُنَظِّرين الرئيسيين للهيرمينوطيقا الفلسفية. قد يكون من باب تحصيل الحاصل توجيه هذا السؤال إلى شلايرماخر، الذي نسبنا له أمدًا طويلًا فضل تأسيس الهيرمينوطيقا العامة، ما دمنا

قد خصّصنا له فصلًا كاملًا في القسم الأول من العوسج الملتهب (BA 1, 73-119)[3]. لكن ماذا عن الممثّلِين الآخرين للفلسفة الهيرمينوطيقية، ولا سيّما ديلتاي وغادامير؟ سأحاول إبراز ما الذي جعل مفهوم «العقل الهيرمينوطيقي» يُعنى كذلك بفهم الدِّين (I)، بعد تمحيص المعنى الذي يحتمله هذا المفهوم لدى الكاتبين.

يختار الفصل الثاني نفسه زاوية فلاسفة الدِّين الذين حملهم هاجس فهم الدِّين على مواجهة مشكلة التأويل. اتّخذ هذا الفصل شكل رؤية استرجاعية، بغية التفكير في النماذج الإبدالية الأربعة التي سبق لنا أن درسناها، كما حاولنا الكشف فيه عن بعض الموضوعات والقضايا التي تعتبر إرهاصًا للمقاربة الهيرمينوطيقية أو عن تلك التي عكفت هذه المقاربة على دراستها (II).

إنّ الهدف المتوخّى من الفصل الذي يتصدّر المجلد الثالث، أثناء رسم الصورة المجازية لسفر الخروج، هو محاولة التعريف ببعض كبار «الروّاد» «passeurs» الذين تُشَكِّل أعمالهم معابر آمنة في اتجاه مقاربة هيرمينوطيقية صريحة للدِّين (III).

سنخصّص الفصلين الأخيرين لمحاولتين تندرجان معًا في إطار ظاهراتية هوسرل، وتحاولان حطّ الرحال على ضفاف النموذج الإبدالي لفلسفة الدِّين التي تتّخذ ملامح هيرمينوطيقية صريحة. يتعلّق الأمر من ناحية أُولى بـ **ظاهراتية الحياة الدِّينيّة** لدى هايدغر (IV)، وهي الظاهراتية التي تبلورت خلال العشرينيات، كما يتعلق من ناحية ثانية بأعمال بول ريكور (V). بالرَّغْم من أن هاتين المحاولتين الهادفتين إلى «الانتقال إلى الفعل» في أُفق مقاربة هيرمينوطيقية صريحة للدِّين تظلّان في طور الشروع، فإنّ المقارنة بينهما تسمح لنا بالكشف بصورة أفضل عن خصوصية النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي، دون التخلّف عن السعي إلى التحقّق من خصوبتهما.

(3) فيما يلي سأحيل على المجلّدين الأول والثاني باستعمال الرمزين: BA، متبوعين برقم المجلّد.

القسم الخامس

نحو نموذج إبدالي هيرمينوطيقي

أنا أعلم جيداً أنّ النبع الذي ينفجر ويتدفّقُ،
بالرَّغْم من أنَّ الوقت ليلٌ.
هذا النبع الأبدي خفيٌّ.
وأنا أعلم جيداً أين يوجد عرينُه،
بالرَّغْم من أنَّ الوقت ليلٌ.

عن أصله لا أعلم شيئاً، لأنّ الأصل غير موجود؛
ولكني أعلم أنّ أي أصل يأتي منه،
بالرَّغْم من أنَّ الوقت ليلٌ.

أعلم جيداً أنه لا قعرَ له،
ولا أحد يستطيع عبوره مشياً،
بالرَّغْم من أنَّ الوقت ليلٌ.

لم يُسدَلْ على ضيائه أبداً ستارُ العتمة،
أعلم أن كلَّ النور قد جاء منه،
بالرَّغْم من أنَّ الوقت ليلٌ.

أعلم أنّ تياراته زاخرةٌ،
تكفي لسقي نيران جهنّم والسماوات والأمم،
بالرَّغْم من أنَّ الوقت ليلٌ.

التيار الذي ينبع من هذه النَّبع،
أعلم أنّه شاسع للغاية وبالغ القوّة،
بالرَّغْم من أنَّ الوقت ليلٌ.

القدّيس يوحنّا دو لاكروا (Saint Jean de la Croix)

أناشيد روحانيّة

الفصل الأول

اقتسام الأصوات:
الدِّين مشكلةً هيرمينوطيقية

ما هي الظروف وما هي الدواعي التي حملت التفكير في فنّ التأويل على مواجهة مشكلة الدِّين؟ تفرض علينا الإجابة عن مثل هذا السؤال العريض استعراض تاريخ الهيرمينوطيقا بكامله، ابتداء من الأصول الأُولى إلى غاية اليوم[1]. بطبيعة الحال، لا يَخْطُرُ بِبالِنا الارْتِماء في مغامرة غير محسوبة العواقب. من الأفضل لنا في هذه المرحلة من البحث توجيه بُومة مينرفا Minerve جهة حقول محدَّدة في البحث وتسترعي انتباه الفيلسوف، إذا ما رغب في إرساء قواعد نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين، بدل النظر إلى تاريخ الهيرمينوطيقا نظرة مجرَّدة بعيدة.

لقد احتفظتُ من هذه الحقول بأربعة حقول محدَّدة. ينتمي الحقلان الأوّلان

(1) أرجع فيما يتعلّق بتاريخ الهيرمينوطيقا ورهاناتها الفلسفية بوجه خاص إلى الكتاب الأساسي الذي نشره جان غروندان، بعنوان **عالمية الهيرمينوطيقا** *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1994. ويظلّ كتاب جورج غوسدورف **أصول الهيرمينوطيقا** *Les Origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988 مَعينًا لا ينضب من المعارف، بَيْدَ أنه يتميّز بتحامل واضح على الهيرمينوطيقا الفلسفية المعاصرة. ولذلك، لن يفيدنا الكتاب في مواجهة المشكلات التي أعالجها هنا، والتي تعتبر امتدادًا للفرضيات التي عرضتها في كتابي **الهيرمينوطيقا والميتافيزيقا** *Hermeneutik und Metaphysik*, Munich, W. Fink, 1984، وفي الفصل الخامس من كتابي **الكوجيتو الهيرمينوطيقي** *Le Cogito herméneutique* (149-200).

إلى الهيرمينوطيقا القديمة وإلى القرون الوسطى، بينما ينتمي الحقلان المُتَبقِّيان إلى الهيرمينوطيقا المعاصرة.

1. كان أفلاطون أول فيلسوف اهتمّ بالصعوبات التي يطرحها فنّ التأويل. وقد خصَّص له محاورة كاملة نستطيع اعتبارها بمثابة أول مقالة في التأويل *Peri hermeneias*[(2)] من إبداع فيلسوف غربي على الإطلاق، بصرف النظر عن الكمّ الهائل من ملاحظاته المتفرّقة. يتعلّق الأمر **بمحاورة إيون** *Ion* التي يُخضع فيها سقراط راوية الشعر إيون rhapsode Ion لامتحان عسير، لا سيّما وأنه يزهو بصفة الشارح الذي لا مثيل له في شرح أشعار هوميروس، فضلًا عن كونه منشدًا عبقريًا. موضوع المحاورة هو التحليل النقدي للمهارة التي يفصح عنها رواة الشعر، وهي «هبة إلهية» يرفض سقراط مطابقتها بالتقنية والعلم. تنطبق الدعوى التي يرفعها أفلاطون ضد **التأويل** *l'hermeneia*، كما تنطبق الطريقة التي يحقّق بها «اقتسام الأصوات»[(3)] بين القصيدة المُلهمة والخطاب العقلاني، على ممارسات تأويلية منتشرة عبر العالم وتتمتع بمنزلة اجتماعية مرموقة. يجب التأكيد في المقام الأول على «العِرافة» «mantique» في خضم هذه الممارسات، وهي فنّ التكهّن بالغيب art divinatoire في مختلف صوره. بل قد نتساءل عما إذا كانت الحظوة الاجتماعية التي تتمتع بها نبوءة معبد **ديلفي** oracle de Delphes باليونان، لم تكن إحدى العوامل الجوهرية التي دفعت أفلاطون إلى التطرّق للمشكلة الهيرمينوطيقية.

كان فان دير لوف (Van der Leeuw) قد ركّز في الفقرة 54 من كتابه **ظاهراتية الدِّين** *Phénoménologie de la religion* على فكرة تفيد أنّ الاطّلاع على الغيب ظاهرة دينية تستحق عناية ظاهراتية الدِّين. عندما ننظر إلى الوحي الإلهي في دلالته الدِّينيَّة، سيصبح مرادفاً لـ «استشارة» القوى الإلهية. تسمح تلك العلامات بالتكهّن

---

(2) نسند إلى أرسطو الكتاب الثاني من المتن المنطقي الذي يحمل العنوان اليوناني *Peri hermneias* أو كتاب العبارة، كما هو معروف في العربية. لكنه كتاب ينظر إلى التأويل من الزاوية المنطقية. نعني بالتأويل في هذا المقام فهم الجملة الخبرية ومعرفة القواعد المنطقية التي تهدي إلى التعرّف على صدق القضايا وكذبها (المترجم).

(3) Jean-Luc NANCY, *Le Partage des voix*, Paris, Galilée, 1984.
تبدو لي هذه العبارة التي تُحيل على إشكالية Ion مناسبة لمعالجة المشكلات التي يتطلّب الأمر مناقشتها في الفصل الحالي.

بالسنوات «المزدهرة» والسنوات «العِجاف»، قبل إنجاز أفعال لا تخلو من خطر. لا تتصل المشكلة بالتنبّؤ بالمستقبل ولا بالاطّلاع عليه، بل بضبط الفرصة (*Kairos*) المناسبة أو غير المناسبة. يؤكّد فان دير لوف أن «من يسأل لا يريد معرفة ما سيقع، بل يريد معرفة أن ما يتمنّى سيتحقّق»[4]. الاطّلاع على الغيب «أعلى قدرًا من مجرّد إشباع الفضول ومجرّد تأمين النجاح»؛ بل يعكس وعيًا حادًّا بأننا «لا نستطيع المُضِيَّ خطوة واحدة في الحياة دون ضبط الظرف المناسب، ودون معرفة ما إذا كان تصرّفنا يستفزّ قوى أُخرى، وإذا كان الأمر كذلك، علينا معرفة هذه القوى». (المرجع نفسه، 372). تُمَثِّلُ هذه الاستراتيجيّة الهادفة إلى التحكّم في مصادفات الحياة مرحلة بدائية في صيرورة التحكّم في المصادفات التي تعترضنا *Kontingenzbewältigung*، وهي صيرورة التقينا بها في التعريف الوظيفي للدِّين لدى كلٍّ من لوبه (Lübbe) ولومان (Luhmann) (BA I, 52-54).

إنّ الحاجة إلى تأويل إشارات الآلهة، كما أن ضرورة استشارتها وَفْق أسلوب محدّد، تُحَوِّلان الاطّلاع على الغيب إلى علم يحمل هذا الاسم عن حق، بالرَّغْم من أنّ الانخطاف والوجد هما اللتان تُسهمان في تحديد الظروف المناسبة. يتطلّب هذا العلم وجود فريق كامل من الاختصاصيين المحترفين في مهنة التأويل، على غِرار العَرّافين الرومان الذين كانوا يطّلعون على الغيب اعتمادًا على أحشاء الضحايا.

التسامح الذي تُبديه بعض الطوائف الدِّينيَّة اتجاه مظاهر الممسوس، تسامح محدود المخاطر، وهو يؤكّد ما يقوله فان دير لوف عن نبوءة معبد دلفي: «بصرف النظر عن الطريقة المعتمدة في سؤال الكاهن، لن تُدلي بتعليمات صحيحة إلّا بعد اللجوء إلى **تأويله**. كان يجوز للعرّاف بيتي Pythie الاستطراد في الهذيان، لكن المفسّرين الذين يؤوّلون كهانته، وهم «علماء اللاهوت أو *hosioi*، كانوا يُفصحون عن وجود قدر كافٍ من ملكة التمييز». (المرجع نفسه، 374). نستطيع تطبيق القول نفسه على الظاهرة الدِّينيَّة المتعلّقة بشخص الممسوس: حتى عندما نستحضر مذهب الفودو Vaudou، من الواجب وجود «عالم لاهوت» واحد على

(4) Gerardus VAN DER LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1970, p.371.

الأقل وقادر على تَبَيُّن من هو الإله الذي يستحوذ على أنفاس المؤمن، حينما تنتاب هذا الأخير حالة الانخطاف! يقارن فان دير لوف بنبرة ساخرة آليات اشتغال نبوءة معبد دلفي بطقوس الإعلان عن قداسة شخص ما، وهي إجراءات معروفة في مجلس الشيوخ لدى الرومان، كما قارن استشارة العرّاف، التي كانت تتمّ قبل وضع قواعد مستوطنة يونانية جديدة بما يشبه مكتب الهجرة (المرجع نفسه، 375).

لم تختفِ هذه الممارسات نهائيًا من أوساط المجتمعات العلمانية الحديثة، على خلاف ما يلوح في الظاهر. لا زلنا نجد رؤساء دول وأصحاب قرار اقتصادي في عالم اليوم، يلجأون إلى خدمات العرّافين من كلّ الألوان، ولو سرًّا. لهذا السبب أيضًا، قد يكون من المفيد تصوّر الأسئلة التي طرحتها هذه الممارسات على الفلسفة الوليدة.

2. يُعنى الحقل الثاني في البحث بمنزلة النص المقدّس وبممارسات القراءة والتأويل التي طوّرتها التجمّعات الدِّينيَّة ورفعتها إلى منزلة النص المؤسِّس. إنّ مقولة «النص المقدّس» مقولة تدخل في تأسيس الظاهرة الدِّينيَّة عامة، وليست مقولة خاصة بالديانات التي نجانب الدقة حين نطلق عليها نعت «ديانات الكتاب»، كما تنص ظاهراتية الدِّين على ذلك. تطرح ممارسات قراءة «النصوص المقدسة» وتأويلها أسئلة لا يحق لفلسفة الدِّين التغاضي عنها، وهي ممارسات بلورتها مختلف الديانات، (بما في ذلك التعظيم الذي يحظى به النصّ المقدّس لدى السيخ ولدى المورمون وفي الإسلام).

نحن مطالبون، بأيّ شكل من الأشكال، بمواجهة «مشكلة شائكة متعلّقة بتفسير *exégèse*» الكتب المقدسة، كما يشير فان دير لوف إلى ذلك بالعبارات التالية المستلهمة من فاخ (Wach) الذي يستشهد بدوره بكيستيرتون (Chesterton): «متى سنفهم أنه لا يوجد داعٍ يدفعنا إلى قراءة الكتاب المقدّس Bible، ما دمنا نصرف النظر عن قراءة الكتاب المقدّس كلّ الآخرين؟ يقرأ عامل المطبعة كتاب الكتاب المقدّس من أجل استخراج الأخطاء المطبعية التي يتضمّنها؛ يقرأه المورمون ويكتشفون فيه السماح بتعدّد الزوجات؛ يقرأه أتباع مذهب العلم المسيحي *Christian Science* ويتأكدون من خلاله بأننا لا نملك جوارح» (المرجع نفسه، 431-432).

ذكر يواكيم فاخ، في مستهلّ كتابه الفهم *Das Verstehen*، أن الدِّراسة المقارنة للمبادئ التي يقوم عليها تفسير النصّ المقدس exégèse، علاوة على دراسة المُسلَّمات الهيرمينوطيقية التي بلورتها مختلف الديانات، ستكون عظيمة الفائدة والأهمية لمن شاء تحقيق فهم أفضل لنصوصها المقدسة. إلا أنه نادرًا ما يُقدم الناس على إنجاز هذه الدِّراسات(5). هل سرنا خطوة إلى الأمام بعد مرور ثمانية عقود على كتابة هذه الأسطر؟ هذا ما يحقّ لنا تعليق آمالنا عليه، بالرَّغْم من أننا غير متأكدين من ذلك! لكن ما يجوز لنا قوله بالمقابل هو أن الوعي بِرِهانات مثل هذا البحث لم يتوقف عن النمو (وهي ليست رهانات دينية فحَسْب، بل رهانات فلسفية وسياسية كذلك).

لا يتعلّق الأمر فقط بتكوين فكرة مكتملة أكثر عن تاريخ الممارسات التأويلية. إن المسألة الحاسمة في ذهن فاخ، هي معرفة المصير الذي تُخَصِّصُه الهيرمينوطيقا للوجوه الخاصة التي تتخذها، وهي الهيرمينوطيقا التي تعتبر نفسها عامة وفلسفية في الوقت نفسه. كما أوضح بيتر زوندي (Peter Szondi)(6) ذلك، لا تَهُمُّ هذه المشكلة الهيرمينوطيقا الكتابية المقدّسة فقط، بل تَهُمُّ أيضًا الهيرمينوطيقا الأدبية. هل توجد نصوص تستثنيها طريقة إخراجها من الخضوع للتصنيف؟(7). هل يحق لنا معاملة كلّ النصوص على قدم المساواة، سواء أكانت تحمل دعوى معيارية، مثل النصوص القانونية والدِّينيَّة، أو كانت لا تحمل هذه الدعوى، مثل النصوص الأدبية؟

انطلاقًا من اللحظة التي تظهر فيها الهيرمينوطيقا العامة، يتعذّر علينا تجاهل صلتها بالوجوه الهيرمينوطيقية «الخاصة»، التي تنسحب على هيرمينوطيقا «الكتب المقدّسة». كيف نستطيع تبرير سلطة النص الذي يكتشف فيه

---

(5) Joachim WACH, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, t. 1. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1926, p.26.
وقد ذكرنا الترجمات الفرنسية لكتاب فاخ حول الفهم، الذي يقدّم خطوطًا عريضة للنظرية الهيرمينوطيقية خلال القرن التاسع عشر، في فهرست المؤلفات. وقد ترجم المؤلف كلّ النصوص الأخرى التي لم تتمّ الإشارة إلى ترجمتها الفرنسية (ملاحظة من الناشر).

(6) Peter SZONDI, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, trad. M. Bollack, Paris, ÉD. du Cerf, 1989.
(بيتر زوندي، مقدمة إلى الهيرمينوطيقا الأدبية).

(7) Joachim WACH, *Das Verstehen*, t. II, p.30.

المؤمنون أنه «كلام الله» ويعتبرونه «وحيًا»؟ إذا كان النصّ المقدس «كتابًا بشريًا يجب قراءته بعيون بشرية» (المرجع نفسه، 33)، هل يحق له المطالبة في الوقت نفسه بكونه كلام الله؟

ترك هذا المشكل الضخم والمعقّد آثارًا لا تبلى في تاريخ الهيرمينوطيقا. لن أتوقف إلّا عند المشكلات المطروحة في قراءة الكتاب المقدّس وتأويله داخل المسيحية، وسأركّز اهتمامي على أربعة مفاصل ذات أهمية بالغة، لا بحكم المكانة فقط التي ينبغي أن نُفرِدَها لها في تاريخ الهيرمينوطيقا، ولكن كذلك لأن تلك المشكلات تشكّل أرضية مهمّة تقوم عليها فلسفة الدِّين التي سنتطرّق لها هنا.

أ. تُهمُّ المرحلة الأُولى في فحصنا نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس، وهي النظرية التي وجدت أول صياغة نظرية وعبقرية لها لدى أوريجينُس Origéne. يظهر لنا منذ النظرة الأُولى أن هذه المحاولات الرامية إلى تنظيم شمولي للمبادئ التي توجّه القراءة المتعدّدة للكتاب المقدّس لا تحظى إلا بالقيمة التاريخية التي تقال في الآثار البائدة. إذا ما سلّمنا بصحة أُطروحة ديلتاي، وهي أن المشكلة الحديثة في الهيرمينوطيقا لم تتخذ صورتها النهائية إلا في مستهل الحداثة، لن نعتبرها غير القارة المفقودة Atlantide مرتين: مرة أُولى بعد ظهور مدرسة التفسير التاريخي النقدي، ومرة ثانية عقب ظهور هيرمينوطيقا عامة ترفض استثناء بعض النصوص من القواعد التي يشترك فيها التأويل. أعتبر من جهتي، على خلاف هذا الرأي الذي يدافع غوسدورف (Gusdorf) عنه بدوره، أن نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدس، ترفع رهانات أمام فكرة العقل الهيرمينوطيقي ذاته، وبوجه خاص أمام فلسفة الدِّين. وبالرَّغْم من أن تفسير الكتب المقدّسة في المسيحية هو الذي سيحظى بعنايتي، فإن أسلوب مقاربتها، وهذا هو الأمل الذي يحدوني في الأقل، ليس غريبًا أبدًا عن بعض نصوص ليفيناس (Lévinas) التي تُحيل على «اليهودية التي استُقبِلت بناء على تراث حيّ أُثرِي بالتأمّل في النصوص القاسية sévères، وهي أكثر حياة من الحياة»[8].

ب. ترجع المحطة الثانية إلى أزمة الإصلاح وإلى المناظرة بين لوثر وإيرازموس

(8) Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Le Livre de poche, 1996, p.9.

(Érasme). إذا ما تبنّينا الرؤية التي كونّها ديلتاي عن أصول الهيرمينوطيقا، وهي القراءة التي نجد أصداءها لدى غادامير، فإن **المُسَلَّمَة التي تقتصر على نص الكتاب وحده** *Sola Scriptura* لدى لوثر والمسلَّمة التي تفيد أن **نص الكتاب** يؤوّل نفسه بنفسه (*Scriptura sui ipsius interpres*)، يطبعان بداية الهيرمينوطيقا الحديثة بطابعهما. بالرَّغْم من أن الأبحاث التاريخية المتأخرة قد أبرزت أن هذه الأطروحة تتطلّب تصحيحًا، لا يجوز لنا التقليل من أهمية الدور الذي لعبته هذه المساجلات بين صخرة **كلام الله** Parole غير المتزحزحة وكثبان الرمل المتحركة داخل **التقليد** Tradition، في نشأة فلسفة الدِّين. بالرجوع إلى الصورة المجازية الموجّهة لي من البداية، أقول إن المسَلَّمة التي تعتمد **النص وحده** *Sola Scriptura* لدى لوثر تهدف إلى تحويل الكتاب المقدّس بكامله إلى عوسج ملتهب. يعكف دعاة المذهب الإنساني humanistes مثل إيرسمس على استخراج الفقرات المستعصية على الفهم في نص الكتاب المقدّس، ويسير المدافعون الكاثوليك عن التراث على خطاهم، مثلما فعل بيلارمان (Bellarmin)، على خلاف ما ذهبت إليه تلك الرؤية المتضخّمة والمتفوّقة. لم تَعُد فلسفة الدِّين الناشئة، كما نلاحظ ذلك لدى شلايرماخر، غريبة عن هاتين القوتين، بالرَّغْم من أن صيغة النقاش قد عرفت تَحَوُّلًا كبيرًا حينما لم تَعُد الهيرمينوطيقا تقبل الاختزال إلى نظرية عامة في التأويل، بل أصبحت تتضمّن تفكيرًا فلسفيًا حول مشكلة الفهم.

ج. يبدو لي أننا مطالبون كذلك بالتوقف عند الحليفين لوي ماير (Louis Meyer) وباروخ اسبينوزا، وهما كاتبان كثيرًا ما نحسبهما الكاتب الواحد نفسه، إذ لا يمكن الفصل بين مسارهما، دون أن يتحوّلا مع ذلك إلى توأمين سياميين. نشر لوي ماير باسم مستعار بمدينة أمستردام سنة 1666، كتابًا أثار زوبعة كبرى: **الفلسفة تُؤَوِّلُ الكتاب المقدّس** (*Philosophia S. Scripturae interpres*)، بعد أن حصل على شهادة دكتوراه في الطب من جامعة لايدن، كما كان طبيب اسبينوزا الخاص. نعتبر هذا الكتاب أول محاولة لتطبيق مبادئ الفلسفة الديكارتية على الهيرمينوطيقا الكتابيَّة. نشر اسبينوزا من جانبه بعد ذلك بأربع سنوات كتابه **رسالة في اللاهوت والسياسة** (*Tractatus theologico-politicus*)[9]، وهو الكتاب

---

(9) اسبينوزا: **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة حسن حنفي. كان من الأنسب استعمال مصطلح اللاهوت السياسي، ما دام مصطلحًا معروفًا في تاريخ الفكر السياسي الديني، =

الذي يُمَثِّلُ موقفه الشخصي الذي جهر به لأول مرة حول صلة الدِّين بالسياسة. وقد أثار الكتابان اللذان طُبعا معًا في حياة الكاتبين ردودًا قوية قادت إلى إدانتهما معًا. فقد اعتبر بعض الدُّعَاةُ المتحمّسين، ابتداء من سنة 1668، أن هذا الكتاب علامة على آخر الأزمان، بعدما لاحقوا اسبينوزا بتهمة أنه المؤلّف الحقيقي لكتاب **الفلسفة تُؤَوِّلُ الكتاب المقدس**.

ابتداء من هذه اللحظة، بدأ السؤال يطرح بإلحاح، بغية معرفة الشروط التي تسمح للفلاسفة بأن يجازفوا بتأويل الكتاب المقدس، بينما تعتبر الطوائف الدِّينيَّة أنها هي القيِّمة الوحيدة على التأويل. نستطيع صياغة الصعوبة الناجمة عن ذلك بناء على الصورة المجازية الموجّهة لنا. لا يتحوّل الكتاب المقدّس، في ذهن ماير واسبينوزا، إلى عوسج ملتهب إلا إذا ما أضاءه نور العقل الديكارتي. أما الكتاب المقدّس في حدّ ذاته، فهو لا يعدو أن يكون عوسجًا من الأشواك المنتمية إلى فقه اللغة.

د. يجب علينا أن نعترف كذلك بإسهام المذهب التَقَوِي piétisme في بلورة الهيرمينوطيقا الكتابيَّة، من موقع دراسة شجرة الهيرمينوطيقا التي نتوقف فيها في البدء عند تحوّلات **الهيرمينوطيقا المقدّسة** *hermeneutica sacra* التي سبقت نشأة فلسفة الدِّين. ما يُثير انتباهنا هنا هو التمييز بين «الفنون» الثلاثة الرئيسة التي ينبني عليها **فنّ التأويل**: **فنّ الفهم** *(ars intelligendi)* و**فنّ التأويل الشارح** *(subtilitas explicandi)* و**فنّ التطبيق المجتهد** *(subtilitas applicandi)*. يطرح سؤال وجيه بوجه خاص حول صلة الفهم بفنّ التطبيق المجتهد[10]. هل هذه العملية الأخيرة مجرّد عملية ملحقة وهامشية داخل الفهم، أم أنه يجب علينا اعتبارها جزءًا لا يتجزأ من الفهم ذاته؟

= بدل عبارتي اللاهوت والسياسة، اللتين تفتقران إلى دلالة تاريخية في صلب النقد التاريخي. [المترجم]

(10) ترجمت مصطلح *applicatio* بمصطلح الاجتهاد في العربية، ما دام أن لفظ «التطبيق» غير وارد في العلوم الشرعية أو اللغوية. أما لفظ الاجتهاد، فهو حاضر بقوة في الاجتهاد الديني والاجتهاد القضائي، بما أنه يلقي نظرة جديدة وغير مسبوقة على النوازل والوقائع والنصوص، دون أن يعتبرها مجرّد أمثلة مخصوصة لوقائع عامة معروفة سلفًا، ولذا أستعمل عامة لفظ التطبيق المجتهد دفعًا لأي التباس. [المترجم]

يبدو لي أن هيرمينوطيقا كلٍّ من أوغست هيرمان فرانكه (August Hermann Francke) ويوحنا يعقوب رامباخ (Johann Jakob Rambach) (1693-1735) محاولة من أجل تحديد موقع العوسج الملتهب داخل فؤاد المؤمن الذي يحترق بحب الأشياء الإلهية التي يُلهمه الروح القدس إياها، بدل تحديد موقعه حَسَب ما يوحي به المظهر الخارجي والموضوعي الذي يتخذه النص. وقد أعلن مُفَكِّرُو الأنوار الحرب على «انفعالات» الحالمين *Schwärmer* التقويين. لكن فيلسوف الدِّين يكاد لا يقتنع إلا بصعوبة كبيرة بضرورة التوقف عند بلاغة الصراع بين الأنوار والظلمات الذي هيمن عقودًا طويلة على فكر الأنوار. نكتشف بصورة أفضل أصالة النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي للعقل، من خلال إعادة فحص صيغة هذا النقاش.

3. نفتتح الورشة الثالثة الكبرى بمشروع ديلتاي الهادف إلى إنجاز «نقد العقل التاريخي»، وهو مشروع كان يطمح إلى لعب دور داخل علوم الروح يماثل الدور الذي لعبه كتاب كانط **نقد العقل المحض** بالنسبة لفيزياء نيوتن، مع العلم أن تلك العلوم قد انتزعت استقلالها المعرفي خلال العقود الأُولى من القرن التاسع عشر. كان ديلتاي أول فيلسوف حوَّل الهيرمينوطيقا إلى جزء لا يتجزأ من الفلسفة، كما اضطر في أعماله المتأخرة إلى إعادة الاعتبار لمفهوم هيغل الذي بلوره عن الروح الموضوعي esprit objectif، مع التضحية بالصور الهيغلية الثلاث التي يتجسّد فيها الروح المطلق، وهي الفن والدِّين والفلسفة، على مذبح العقل التاريخي. حينما نتساءل عن الكيفية التي واجه بها ديلتاي «مشكلة الدِّين» في نِطاق مذهبه الهيرمينوطيقي، نواجه ضرورة ضبط الصِّلات التي عقدها الدِّين مع التاريخ بصورة أكثر دقة.

4. يتناول مجال البحث الرابع المكانة والدور اللذين يحظى بهما **التراث** *tradition* في فهم الظاهرة الدِّينيَّة. أصبحت النظرة الدونية التي عانت منها سلطة التراث في عيون العقل النقدي المُنتمي إلى الأنوار مُرادفةً للتبعية التي تقف حجر عثرة أمام رغبة الذات في التحرّر وأمام رغبتها في المطالبة بالحق في الاستقلال وتقرير المصير. لكن هل يملك هذا الازدراء القول الفصل في هذا المجال؟ ألا يوجد داعٍ لإعادة فتح هذا الملف، كما يطالب بذلك محاورنا الرئيس، وهو هانس جورج غادامير (Hans-Georg Gadamer) بهذا الخصوص؟

العَرّاف والنبي: العقلانية التنجيمية والعقل الهيرمينوطيقي

يسود الاعتقاد في شتى أرجاء العالم أن الآلهة تبعث إشارات إلى بني البشر، دون وجود ضمانة مؤكدة تشير إلى أننا سنفهمها. يثبت تاريخ الأديان المقارن وجود ممارسات الاطّلاع على الغيب بطريقة أو بأخرى في سائر الحضارات الكبرى. ماذا يتبقّى من الخطاب الدِّيني إذا ما صرفنا الذهن عن إشارات الآلهة وعن الاطّلاع على الغيب وعما يتصل بهما مباشرة من قريب أو بعيد؟ من المحتمل ألّا يتبقى شيء منه!

عندما شرع الفلاسفة السابقون لسقراط في تعبيد الطريق أمام الخطاب الفلسفي، لم يجدوا أنفسهم أمام التحديد الدِّيني للثقافة فقط، بل اضطروا كذلك إلى مواجهة الممارسات التأويلية المتعدّدة المتصلة بإشارات الآلهة وبالعرافة. سنجانب الصواب إذا ما توجّسنا في تلك الإشارات ملامح «وجود مقدّس وحشي» لا يخضع لضوابط، كما يؤكّد جان بيير فيرنان (J.-P. Vernant) على ذلك. على العكس من ذلك، تحتكم تلك الممارسات إلى صنف من العقلانية يُبَرِّرُ الحديث بخصوصها عن «مهارة التكهّن بالغيب»[11]. تتضمّن تقنيات التأويل التي تصحب العرّافة la mantique شكلًا مخصوصًا من الذكاء الهيرمينوطيقي. لكن المشكلة الحقيقية تتعلّق بتحديد صِلته بالعقلانية في معناها الفلسفي الحق. إذا ما رغبنا في جَرْد كلّ أشكال الاطّلاع على الغيب ويُحصي كلّ تقنيات التأويل المتصلة بها في سائر أنحاء العالم، سنجد أنفسنا على التو في طريق مسدود وشبيه بالطريق المسدود الذي سار فيه بيتي (E. Betti) في كتابه **نظرية عامة في التأويل** *Teoria generale del interpretazione* : نجد أنفسنا في مواجهة سيل هائل يتعذّر على الذهن الإحاطة به. لذلك، يبدو أن الموقف السديد الأفضل، كما يقترح ذلك جان بيير فيرنان، هو أن نتوقّف عند بعض هذه المواضيع، بعد طرح سؤالين

---

(11) لقد أورد جان بيير فيرنان هذه العبارة «intelligence divinatoire» في الأسطر الأولى من مقالته التي تحمل عنوان «Parole et signes muets»، وهي المقالة التي يفتتح بها كتابه الجماعي: «*Divination et rationalité*» (1974 Paris, Ed. du Cerf) وتعتبر مَعينًا لا ينضب من المعطيات حول المعلومات التي نناقشها هنا.

أساسيين يسترعيان فيلسوف الدِّين بدوره: طرح السؤال المتعلّق بطبيعة العمليات العقلية المستثمرة في آليات اشتغال الإشارات الإلهية العلوية وفي التوكّل عليها واستشارتها؛ السؤال المتعلّق بالمكانة التي تحتلها «معرفة الإشارات العُلويّة»[12] وبمنزلتها الاجتماعية.

من المفيد لنا، من منظور تَأَمُّلاتنا هذه، أن نُصْغِيَ إلى تعدّد صور التعبير عن فن الاطّلاع على الغيب في مختلف الحضارات. لا يتخذ هذا الفنّ الصورة الواحدة نفسها بإفريقيا والصين واليونان. نستطيع قول الشيء نفسه فيما يخصّ التأملات والتساؤلات التي سمحت هذه الممارسات بظهورها. من زاوية المنظور الفلسفي الذي نتبنّاه، يستحق خَطّان سار فيهما التطوُّر أن يستوقفا انتباهنا، ما دام أن الخط الأول والثاني يُهمّان العلائق الموجودة بين فنّ التكهّن بالغيب و«الفلسفة» (بالمعنى العام): الصين القديمة واليونان القديمة.

«داوو» «Dao»: من التكهّن بالغيب إلى «كتاب التحوّلات».

إن المبدأ الذي خصّص له فانسون كارو (Vincent Carraud) دراسة علمية[13]، «**تعقّب العلة أو استخدام العقل**» «*Causa sive ratio*» يقدّم فكرة مجملة كاملة عن مفهوم العقل داخل الغرب. يكفي لنا أن نقابل هذا المبدأ بالنصوص المؤسّسة داخل الصين القديمة، وهي النصوص التي تمثّل الضفة «**الأُخرى** العملاقة» في ذهن الغرب، حتى نكتشف أن ذلك المبدأ ليس معطى بديهيًا بحدّ ذاته. يستمرئ العقل الذي يسترشد بسؤالي «ماذا؟» و«لماذا؟» قراءة الواقع في ضوء صِلة العلّة بالمعلول. ما يحظى بالأَوْلَوِيَّة آنذاك هي الأشياء والعلاقات الموجودة فيما بينها، أي هي «وقائع الأشياء» التي نستطيع الاطّلاع عليها بفضل القضية التي تبتّ فيما هو واقع. بالمقابل، تُفضِّلُ مقاربة الواقع لدى الصينيين العلائق الموجودة بين المعرفة والعمل. «معرفة الكيفية» و«معرفة من أين تؤكل الكتف» (و هذه هي دلالة **الفهم** *Verstehen* أيضًا التي يُلحّ عليها كلٌّ من هايدغر وغادامير) هما مدار الاهتمام داخل الفكر الذي يحرص قبل كلّ شيء على إدماج

---

(12) Jean-Pierre VERNANT, *Divination et rationalité*, p.9.

(13) Vincent CARRAUD, *Causa sive ratio*, Paris, PUF, 2002.

معطيات شيء ما أو وضعية ما. يشكّل مفهوم **الطريق** *Dao* مدخلًا رئيسًا إلى هذا المنظور للواقع، على خلاف مفهوم **العقل** *Logos*. «لم تكن معالم الطريق مرسومة سلفًا، بل أصبحت معالمها ترتسم شيئًا فشيئًا في موازاة مع الخطوات التي نقوم بها: وعليه، يتَعَذَّرُ علينا الحديث عن الطريق ما لم نتجشّم عناء السير فيها. لا يدور الفكر الصيني حول محور الكينونة، بل يرجع إلى وجود صيرورة تَطَوُّرٍ تثبت ذاتها وتتحقّق منها وتكتمل في موازاة مع تكوينها»[(14)].

تلعب ممارسات الاطّلاع على الغيب دورًا جوهريًا في رؤية الواقع الذي لا تعتبره مجرّد «مجموعة من المقولات المنفصلة والمستقلة بعضها عن بعض، حيث تُمَثِّلُ كلّ واحدة منها ماهية، بل تعتبره شبكة متصلة من العلاقات بين الكلّ والأجزاء، دون أن يتعالى الواحد على الآخر» (المرجع نفسه، 37). بل قد نتساءل عما إذا لم تكن رؤية العالم هذه في جزئها العريض ثمرة عقلانية التكهّن بالغيب. سمحت لنا حملات تنقيب حديثة العهد بالانتباه إلى مدى تعقّد ممارسات الكهانة، وهي الممارسات التي نجد آثارًا عليها منذ ظهور العائلات الحاكمة شانغ shang وزهو Zhou. كانت عظام الخرفان والأبقار وقوقعات السلاحف هي الوسائط المعتمدة في التكهّن بالغيب. وقد لعب دمغها بنار المشاعل، كما لعب تأويل آثار الاحتراق البادية عليها بعد ذلك، من بين العوامل المهمّة التي أفضت إلى ابتكار الكتابة الصينية.

عمد ليون فاندارميرش (Léon Vandermeersch) إلى إحداث مقابلة بين منطق الأشكال أو «منطق المورفولوجيا» «*morpho- logique*» وبين المنطق الذي يدور حول محور العلاقة بين الوسيلة والغاية، أي «**منطق الغاية**» «*téléo- logique*»[(15)]. يستنهض كلٌّ من المنطقين مبحث الهيرمينوطيقا، لكن تَوَجُّهُها متباين من منطق لآخر. يوجد اختلاف جذري في القصد حين نَنْكَبُّ على تأويل بِنية دالّة تنتمي إلى الحياة اليومية أو حين نروم تأويل الإرادة الإلهية، بالرَّغم من أن المشكلة

---

(14) Anne CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Ed. du Seuil, 1997, p.35.

(15) Léon VANDERMEERSCH, «Tradition chinoise et religion», dans: Alain FOREST et Tsuboï YOSHIBARU (éd.), *Catholicisme et sociétés asiatiques*, Paris, L'Harmattan, 1988, p.27 ; ID, «De la tortue à l'achillée», dans: *Divination et rationalité*., p.29-51.

المطروحة في التأويلين معًا تنتمي إلى المستوى «الدِّيني». إن ممارسة الكهانة، كما ظهرت في المرحلة الأخيرة من حكم العائلة الحاكمة Shang، ليست ممارسة مساءلة المجهول، بل هي على العكس من ذلك ممارسة تقوم على أسئلة يجوز القول إنها أسئلة بلاغية عن مجال معروف مسبقًا، وهو ما يطبع إشارات الآلهة العلوية ببصمات الطقوس، بعيدًا عن التنبّؤ»، كما تؤكد آن شينغ (Anne Sheng) على ذلك، رَغْم أن الأمر يبدو مستغربًا لأول وهلة. تستنتج الباحثة نفسها نتيجة تَهُمُّ فلسفة الدِّين مباشرة من ذلك القول: «يلوح لنا أن الكهانة بالصين كانت وليدة الدِّين لا السحر، وهذا ما يفسّر لماذا طبع العقلية الدِّينيَّة بعمق»[16].

إذا ما فهمنا التكهّن بالغيب على هذا النحو، فسيُتيح آنذاك وجود مقاربة عقلانية للكون. تجد هذه المقاربة ترجمتها أولًا في «الانفصال المتزايد بين الفعل الذي يحتمل بعدًا دينيًا يتفرّد به، وهو فعل التضحية، وبين التكهّن بالغيب الذي يستثمر وظيفة وأشكالًا طقوسية» (المرجع نفسه، 48). يأخذ كتاب **ييجينغ** *Yijing*، أو **كتاب التحوّلات** *Livre des Mutations* شكله النهائي في ختام هذا المجهود المبذول من أجل إضفاء طابع عقلاني. هذا الكتاب الفريد في جنسه والذي لا نجد له مثيلًا في حضارات أخرى» (نفسه، 254) هو آخر تعبير عن محاولة إضفاء طابع العقلانية على تقنيات الكهانة achilléomancie، ويأتي على رأس الكتب الخمسة التي تُشَكِّلُ أمّات كتب الكونفوشستية المعروفة خلال حكم عائلة هان Han. يتعلّق الأمر بمُصَنَّفٍ في هيرمينوطيقا الكهانة، وهو مصنَّفٌ ظلّ باستمرار موضوع قراءة وتأويل بوصفه كتابًا أساسيًا في «الفلسفة»، كما يعتبر مرجعًا لا يَكُفُّ المفكرون الصينيون عن العودة إليه بشكل أو آخر[17]. لا تملك الهيرمينوطيقا الفلسفية الواعية برهانات الحوار بين

---

(16) Anne SHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, p.48.

(17) راجع الكتاب التالي الذي يُعتبر مقدّمة إلى فكر المتأدّبين الصينيين من زاوية المثاقفة لمعرفة الرهانات الفلسفية للنص:
François JULIEN, *Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois (Essai de problématique interculturelle)*, Paris, Ed. du Seuil, 1989; ID, *Pour une lecture philosophique du Yi king. Le classique du changement*, Paris, Grasset, 1993.

الثقافات وبين الديانات أن تتجاهل دروس الحكمة التي يتضمّنها هذا الفكر المرهف حول التحوّل. يقول شارح قريب من مينسيوس (Mencius)، إن هذا الفكر يلتمس منا مواجهة الفكرة التي تفيد أن «كلّ الأشياء تمتلك جذورًا وأغصانًا» وأن «الأحداث لا تنتهي إلا لكي تبتدئ»، دون أن يستدرجنا إلى أيّ موقف انتهازي.

«العقل» «logos» و«التأويلية» «hermeneia»: العقل الفلسفي في مواجهة جنون العرافة - أفلاطون -

إذا ما رجعنا من الصين إلى اليونان القديمة، لن نكتشف فيها ممارسات مختلفة في التكهن بالغيب فحَسْب، وهي ممارسات يلعب الكلام فيها دورًا مهمًّا، بل نكتشف فيها أيضًا طريقة مختلفة في تَصَوُّرِها من زاوية العقلانية. ربما سنجد الإرهاص الأول لهذا التساؤل في الشذرة رقم 93 من شذرات هيراقليطس، وهي الشذرة التي أوردناها في المقدّمة العامة التي صَدَّرنا بها هذا الكتاب: «إن المعلّم الذي يستشير كاهن دلفي لا يقول ولا يخفي [*oute legei, oute kryptei*]، بل يطلق إشارات [*alla sêmainei*]. يتعلّق التأمّل الذي يقوم به الفيلسوف بمؤسسة إشارات إلهية محدّدة، وأصبحت تتمتع بحظوة لا نظير لها داخل العالم اليوناني ابتداء من القرن الثامن الميلادي: كاهن دلفي. تقوم كاهنة بيتي Pythie ربما بقراءة المستقبل تحت تأثير الانخطاف. وتحتاج الأقوال التي تَتَلَفَّظُ بها إلى ترجمة وتأويلات تنجزها هيئة من المفسّرين المختصين وتُدعى هيئة *hosioi*. تشهد الشذرة المُلتبسة التي تعود إلى هيراقليطس على وجود تفكير في البعد المهم الذي تحتله «إشارات الآلهة» داخل الدِّين. فهو يلتمس منا أن نتصوّر الدِّين، قبل كلّ شيء، بما هو آلة تهدف إلى إطلاق إشارات تتطلب تأويلًا، بدل اعتباره آلة لإنتاج المعنى، أو طاحونة الكلام.

حين نعتبر أن معبد دلفي صامت «لا يتكلم»، فلا يعني ذلك أنه أخرس، بل يعني فقط أنها ينتمي إلى مستوى آخر من مستويات التعبير، غير مستوى العقل الفلسفي الذي لا يتوسل بـ أورغانون *organon* آخر غير العقل *logos*. قد نميل منذ تلك اللحظة إلى فكرة تستدرجنا إلى اعتباره مجرّد خطاب باطني يتضمن معرفة لدنية تختص بها قلة صغيرة من الخبراء. وقد صادفنا أثناء

إنجاز بحثنا، أكثر من مرة، غواية الباطنية ésotérisme أو خليطًا من الحكمة الإلهية théosophie، وهما المذهبان اللذان يجدان مقابلهما «الهيرمينوطيقي» في «علم الباطن» hermétisme. يمنعنا هيراقليطس من أن نستنتج من ذلك أن صلة الفلسفة بالدِّين ترجع إلى التقابل بين من يبحثون عن الزجّ بأنفسهم داخل الكهوف وبين من يتطلّعون إلى الخروج من المغارات قصد النظر إلى الواقع في واضحة النهار، وهو واقع تسطع عليه شمس **المعقول**، بناء على أن الإشارات الدِّينيَّة قد أُطلقت أكثر من مرة داخل المغارات المقدسة وداخل «كتابات رمزية» تنتمي إلى كلّ الأصناف. يحذّرنا هانس بلومنبيرغ (Hans Blumenberg) في كتابه **المخارج من المغارات** *Höhlenausgänge* من الاطمئنان إلى مثل هذا التقابل الساذج، منبّها إيانا إلى وجود طُرق جدّ متباينة للخروج من المغارات، كما توجد طُرق أخرى مغايرة للسكن فيها[18].

إذا لم يكن خطاب الآلهة خطابًا سِرِّيًا باطنيًا، هناك ما قد يدفع المرء إلى القول إنه خطاب «خالٍ من المعنى» ولا يَهمُّ إلا من تحدوه الحاجة إلى أن يخدع أو الذين يودّون أن يقعوا في الخداع. بناء على فرضية القراءة هذه، يصبح الفيلسوف مطالبًا بابتكار لغة مغايرة تماماً غير لغة كشف أسرار الإشارات الإلهية للحديث عن الألوهة.

في نهاية المطاف، يظلّ كلّ شيء مرتبطًا بالفكرة التي نُكَوِّنُها عن الإشارات *sêmainein* الخاصة بالدِّين، وهذه المشكلة ليست خاصة بطبيعة الحال بخطاب الإشارات الإلهية فحَسْب. ما هي الفكرة التي نُكَوِّنُها عن الخطاب الذي لا يعتبر تقريريًا صريحًا ولا باطنيًا، بل يُعتبر خطاب الإيماء؟ يلعب الشروع في التفكير حول مشكلات التأويل التي يطرحها خطاب الإشارات الإلهية الذي توصلنا إلى وجوده في شذرة هيراقليطس دورًا مهمًا لدى أفلاطون، وهو أول فيلسوف اهتدى إلى التفكير في فنّ التأويل على نحو شمولي ونقدي. يبدو أن الأمر قد قُضِيَ سلفًا: يبدو أن أفلاطون قد بَتَّ نهائيًا في مصير هذه التقنيات العتيقة، تعزيزًا لمكسب رؤية للعالم كاملةِ العقلانيَّة، حينما قرّر تحويل عملية التنبؤ بالغيب (*mantikê*) إلى شكل من الجنون (*manikê*).

(18) Hans BLUMENBERG, *Höhlenausgänge*, Francfort, Suhrkamp 1989.

تزداد هذه اللوحة التبسيطية تعقيدًا، كما أبرز لوك بريسون (Luc Brisson)[19] ذلك، إذا ما نظرنا عن قرب إلى «هذا الوجه الخفي في الأفلاطونية الذي يتمثّل في مجال اللّاعقل» (المرجع نفسه، 234). لا يكتفي أفلاطون بالحرص على تمييز مجرّد الجهل *(amathia)* من اللّاعقل *(mania)*؛ فضلًا عن ذلك، يتصوّر أفلاطون اللّاعقل (*mania*) في صورة «موهبة إلهية» في فقرة شهيرة داخل محاورة **فايدروس** *Phèdre*. يظهر هذا اللّاعقل *mania* في أربع صور أساسية:

1. الصورة الأولى هي **جنون كشف المغيّبات** *folie mantique (mantikê)* وهو فن التكهّن بالغيب الذي يستشهد له أفلاطون بالرجوع إلى بيتي Pythie بدلفي وإلى كاهنات دودون Dodone وإلى سيبيل Sybille. هذه هِبة أبولون Apollon[20]. إنها تستنفر قوى الشغف enthousiasme بغية التكهّن بالظروف المناسبة التي تسمح بالقيام ببعض الأفعال الخطيرة أو ببعض الأعمال التي تحتمل قدرًا كبيرًا من المجازفة، مثل الحملات العسكرية أو بناء مستوطنات جديدة. وبالرَّغم من أن التنبؤ يتطلّع إلى المستقبل، لا يجوز لنا اعتباره شكلًا من أشكال الاستشراق.

2. الصورة الثانية هي صورة **جنون الحَدْس** *folie télestique*، وهي موهبة ديونيزوس التي تميّز بعض طقوس التطهّر المتصلة بأورفي وديونيزوس[21]. يتمثّل الهدف منه في تحريرنا من عبء ماضٍ مثقل بالشعور بالذنب.

3. الصورة الثالثة هي **الجنون الشعري** *folie poétique* الذي استلهم من آلهة الفنون les Muses. «ضحايا» هذا الجنون هم فحول الشعراء الذين ينشد المنشدون قصائدهم، كما يفسّرونها[22]. يلعب الشعر وظيفة مهمّة في تربية الأجيال الجديدة، لأنه يمجّد منجزات الأسلاف.

4. الصورة الرابعة هي صورة **جنون الشهوة الجنسية** *folie érotique*، وهو موهبة

---

(19) Luc BRISSON, «Du bon usage du dérèglement». dans: *Divination et rationalité*, p.220-248.

(20) *Phèdre*, 265 b 2-3.

(21) *Ibid.*, 244 b 4-5.

(22) *Ion*, 533 c-536 d.

(أو سمّ) بعثته الإلهة أفروديت Aphrodite[23]. عندما ينتزعنا من الزمن يساعد على عمل التذكّر، ويسمح بالنظر (*theoria*) الذي يصبو إليه الفيلسوف الحق[24].

لو كانت هذه الأشكال الأربعة من «الجنون» تفتقد إلى قياس جامع بينها، لكانت مشكلتنا هيّنة. ولو لم تكن الفلسفة نفسها صنفًا من أصناف «الجنون»، لكانت مشكلتنا أهون. والحال أننا نستطيع أن نطبّق على التصنيف الأفلاطوني ما ذكره فتغنشتاين عن القرابة العائلية بين مختلف الألعاب اللغوية: ما يربط بعضها ببعض يتمثّل في وجود شبكة معقّدة من الأشباه والفروق.

حَسَب بريسون، تفترض صور الجنون الثلاث وجود تقنيات، وتتضمّن وجود «تقنيين» من صنف خاص. عندما رتّب أفلاطون التكهّن بالغيب بين الصور الأربع الأساسية في الجنون، أكّد بذلك بكلّ تأكيد على الالتباس الذي يلازمها. ولكنه يُضفي في الوقت نفسه على محترفي التكهّن بالغيب دلالة أنثروبولوجيّة ووظيفة اجتماعية وسياسية. يتطلّب جنون الحَدْس، الذي يُدخِل الأفراد في حالة غيبة أو ينقلهم إلى صورة حياة جديدة، ظهور من يترأس الاحتفالات الدينية من الشيوخ، كما يفترض بروز اختصاصيين في طقوس البلوغ. إن الأقوال الشعرية من جهتها مُستلهمة من آلهات الفنون les Muses، وتلجأ إلى المُنْشِدين، وهم خبراء الإنشاد و«شرح» النصوص. ينصب اهتمام أفلاطون بوجه خاص في **محاورة إيون** *Ion* على هذا الصنف الخاص من الجنون، وقد خصّص أفلاطون **المحاورة** بكاملها لفنّ التأويل، أي لما يُدعى *hermeneia*، وهو حلقة جوهرية في «السلسلة المغناطيسية» التي تشدّ الشاعر الناطق بإلهام إلهي، إلى الكاتب الذي ينساق وراء السحر.

تستجيب كلّ هذه المهارات لحاجة اجتماعية مضبوطة. إن كلّ هذه الحالات «خدمات عمومية» ليس لها بديل لحسن سير المدينة التي لا تكفّ عن اللجوء إلى «مقدّمي الخدمات» (*dêmiourgoi*). لكن ذلك لم يكن ينطبق على ضحايا جنون الشهوة الجنسية. يعتبر أفلاطون، في الأقل، أنه لا يوجد «تقنيون» ولا مؤوّلون مختصون في جنون الشهوة الجنسية. وبما أن **الشهوة الجنسية** *eros* تتكلّل بممارسة

(23) *Phèdre*, 265 b 4-5.
(24) *Banquet*, 202 d 13-e 2.

الفلسفة التي تصرف النفوس الأفضل عن المحسوس نحو المعقول، كما جاء في محاورة المأدبة، فإن الفلسفة بدورها لن تتحوّل أبداً إلى «تقنية» تلعب الدور الذي يقوم به مقدّم الخدمات. هنا بالضبط يوجد جوهر التمييز حَسَب أفلاطون، بين السوفسطائي والفيلسوف(25). يعلم الفيلسوف، أو يجب عليه أن يعلم، أنه لا يجوز له اعتبار نفسه وارث العرّافين الأفذاذ، ولا سليل الشعراء المُلهَمين المتبصّرين. وهذا هو العامل الذي يُثنيه عن التطلّع إلى لعب دور مستشار الأمير.

يتدارك الفيلسوف تراجع المكانة الاجتماعية بفضل جنون الشهوة الجنسية، وهو ما يقودنا بمفرده إلى المعرفة الحقيقية وإلى تطوير معرفة تحمل هذا الاسم عن حق. جنون الفيلسوف هو شغفه غير المتأنّي بالخير والجمال والحق(26) الذي يجرّه إلى العالم المعقول. سيصبح تأثيره في الممارسة السياسية تأثيرًا نقديًا في جوهره وكاشفًا للأوهام. يبحث الفيلسوف عن «الحدّ من الأضرار»، حينما يعلم رجال السياسة كيف يتجنّبون التصرّف قدر الإمكان تحت تأثير الإلهام الذي يعجزون عن تبرير وجوده(27).

إذا ما رجعنا إلى التصنيف الثابت لمختلف أشكال الجنون من منظور دينامي أكبر، في ضوء مقترح بريسون(28)، سنحصل على بِنية هرمية تتكوّن من تسع فئات ممتازة. تتشكّل الفئة الأولى من أولئك الذين يتفرَّغون للتأمّل ولإدارة شؤون المدينة. يَضُمُّون محبّي المعرفة والجمال في نظام المعرفة (وهم الذين قد نعتبرهم «أشخاصًا نفترض فيهم أنهم يعلمون»)، كما يَضُمّون من يدير الشأن العام، مثل المُشرِّعين والجنود والقائمين على السلطة العمومية. تتكوّن الفئة الثانية من الأفراد الذين يبذلون مجهودًا عضليًا (مثل كبار «الرياضيين» و«مدرّبيهم»). تَضُمّ الرتبة الأخيرة العرّافين والشعراء والمبدعين والفلاحين.

في ضوء هذه البِنية الهرمية، يواجه جنون العرافة وجنون الحَدْس والجنون الشعري مصيرًا واحدًا. إلا أن ذلك لا يجوز له أن يُنسينا وجوه التمييز الموجودة بين

(25) *Protagoras*, 316 d 3-9.

(26) *Phèdre*, 248 d-e.

(27) *Ménon*, 99 d 3-4.

(28) Luc BRISSON, «Du bon usage du dérèglement», p.230-234.

الصنفين الأوّليين اللذين يُحيلان على المقدّس، والصنف الثالث الذي لا يقوم بذلك إلّا إذا ما اتخذ أسلوبًا غير مباشر. ليس من قبيل المصادفة أن يستهدف نقد أفلاطون للتأويلية *hermeneia* «الجنون الشعري» في المقام الأول. رسم أفلاطون خطًا فاصلًا امتد أزيد من ألف سنة بين المجالات التي تنتمي إلى الهيرمينوطيقا والفلسفة، بعدما أبرز أن الشعراء الحقيقيين لا يفقهون ما يقولون، وأن شرّاحهم لا يفقهون ما يفعلون، وأن المستمعين إليهم لا يعلمون ما يحدث لهم. عندما شرع شلايرماخر خلال سنة 1819 في الدفاع عن مشروع الهيرمينوطيقا في محفل أكاديمية العلوم البروسية، أشار من جديد إلى المواقف التي تبنّاها أفلاطون في محاورة إيون *Ion*.

من اعتبر أن مواقف أفلاطون تتبرّأ من المنشدين ومن المنخطفين دينيًا والعرّافين وكوكبة المؤوِّلين المنجذبين، وتطردهم نهائيًا خارج المدينة، يظلمه بالفعل. يبرز بريسون كيف أننا نواجه على العكس من ذلك مسوّغًا جديدًا ومزدوجًا يُضفي الشرعية على جنون العرافة وجنون الحَدْس (المرجع نفسه، 235). يثبت أفلاطون مشروعية العرافة، بدل الحطّ من شأنها، سواء من وجهة نظر أنثروبولوجيّة أو نفعية سياسية. ليست الكبد مقرّ الأمزجة والنفس الشهوية فقط؛ إذ يعتبر الكبد كذلك «مقرّ الاطّلاع على الغيب»[29] في محاورة طيماوس. من يدّعي قدرته على التصدّي للأحلام (علم تعبير الرؤيا «oniromancie»)، أو للشغف الإلهي[*]، يشبه من يحاول الحياة بدون كبد، حَسَب أفلاطون.

تعكس هذه الصفحات المستمدة من محاورة طيماوس أنثروبولوجيّة بدائية تفترض سلفًا ممارسة الكهانة من خلال فحص الأحشاء والكبد. المُهمّ هو الخلاصة الفلسفية التي يستنتجها أفلاطون من ذلك: حتى ولو افترضنا أن العرافة صورة من صور اللّاعقل، فهي تظلّ «موهبة إلهية»: «لا يصدق العرّاف في التنبؤ بإلهام من الله، بناء على استعمال العقل، بل نتيجة الحدّ من سلطان

---

(29) *Timée*, 71 e 2.

(*) من الأصل اليوناني *enthousiasmos* الذي يفيد التحليق الإلهي في الأجواء، كما يفيد على وجه العموم الإلهام الإلهي، وهو ما يتجسّد في خطابات مصوّرة بصور مجازية. وقد استثمر فريدرك شليغل (Schlegel) المصطلح اليوناني *entousiasmos* كما ورد عند أفلاطون في صياغة نظريته النقدية. وبالتالي، طبع مفهوم «الإلهام الإلهي» تصوّر الرومانسية الألمانية بقوة. [المترجم]

عقله أثناء النوم أو المرض، أو نتيجة إخراج العقل عن مساره بفضل الشغف الإلهي»[30]. يعتبر أفلاطون أن من نطالبه بتدارك فقدان الرقابة على الذات هو عمل المؤوّل الذي يُدعى «نبيًا»[31] في الحالة التي نكون فيها أمام جنون العرافة، بدل أن يستنتج أفلاطون من ذلك أن اللّاعقل معتبَر، بل وأكثر اعتبارًا من العقل نفسه. كما أن الشاعر الذي يحظى بإلهام إلهة الفنون Muse وأن المنشد-المؤوّل، يشكّلان زوجًا داخل **محاورة إيون** *Ion*، نصادف داخل **محاورة طيماوس** الزوج الذي يتكوّن من **العرّاف** *devin* **والنبي** *prophète*. حالما يتفكّك هذا الزوج، يهتز توازن العقل، ذلك أن «العقل هو المسؤول، في نهاية المطاف، عن مهمة تأويل الإشارات التي يبعثها جنون العرافة»[32]. العقل هو وحده القادر على إنجاز تفسير (أي على إنجاز «هيرمينوطيقا» عقلانية) ينصبّ على الأقوال التي ينطق بها ضحية الجنون الإلهي.

تظهر رهانات هذه التأمّلات العقلية بصورة أكثر وضوحًا عندما نفحص المظهر السياسي الذي يظهر في احتواء جنون العرافة. يعتبر بريسون أن الحكم الذي يصدره أفلاطون على العرافة وعلى طقوس البلوغ يعكس موقفه الإجمالي من الدِّين: وهو موقف «محافظ يُسهم التنديد بشَطَطه الفاضح في احتواء غلوه» (نفسه، 242). إن التوصية الموجّهة إلى المُشرِّع، والتي تحثّ «على الحفاظ على المعتقدات التي تلتقطها الناس من نبوءات معبد دلفي أو دودون أو عامون أو تقتبسها من الأعراف القديمة، ليست مجرّد توصية بأخذ الحيطة السياسية القائمة إلى اليوم، بصرف النظر عن مصدر هذه المعتقدات الأخيرة، وهذا القصد تارة هو قصد إلهي دَبَّجَهُ شخص مُلهم في صيغة لغوية؛ مع العلم أن هذه المعتقدات سمحت بظهور مؤسسة قرابين الأعياد الدِّينيَّة، سواء أكانت مستمدة من البلد نفسه ومن السكان الأصليين، أو انحدرت في الواقع من توريني Tyrrhénie أو قبرص أو من أيّ مكان آخر»[33]؛ تعكس تلك التوصية موقفًا فلسفيًا يحمل دلالة عامة. لقد خَصَّصَ أفلاطون في مدينة **«القوانين»** *(Lois)* حيزًا مهمًّا لهيئة من المفسّرين

---

(30) *Ibid.*, 71 e 4-6.

(31) *Ibid.*, 72a 6.

(32) Luc BRISSON, «Du bon usage du dérèglement», p.241.

(33) *Lois*, V, 738 b-c.

الرسميين مدى الحياة ممن يتحمّلون مسؤولية تأويل الحق المقدّس الذي تشرعه بعض المحافل الدِّينيَّة مثل ديلفي، وهذا ما يشهد على أنه كان شديد الحرص على «**عَقْلنة كلّ شيء بما في ذلك المستوى غير العقلاني من مصدر إلهي**، ثم على إدماجه بكامله بناء على ذلك داخل الإنسان وداخل المدينة»(34).

المفارقة هي أن الطريق المعبّدة في اتجاه عَقْلنة غير العقلاني في جذوره الدِّينيَّة يمر عبر «الهيرمينوطيقا». بالرَّغم من أن أفلاطون يجرّدها من صفة «**المعرفة**» «*epistèmè*» الذي كان سَيُحَوِّلهَا إلى معرفة تحمل اسمها عن حق، ويجرّدها من صفة **تقنية** *technè* تقبل التدريس والتعلّم، فإن حضورها الذي يُعتبر واقعًا قائمًا داخل المدينة لا يكفّ عن لفت انتباه دعاة العقل الفلسفي. استوعب الفلاسفة الأفلاطونيون الجُدد الدرس، من خلال اهتمامهم بالإشارات الإلهية الكلدانية، وهو ما قاد جامبليك (Jamblique) في كتابه **أسرار** *De mysteriis* إلى تصوّر السلوك الطقسي في صورة معجزة «théurgie»»، أي في صورة أفعال تعتبر الذات الحقيقية التي تنجزها هي الذات الإلهية ذاتها.

ببليوغرافيا

- AMANDRY, P., *La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, Paris, E. de Boccard, 1950.
- CAQUOT, A. et LEIBOVICI, M. (éd.), *La Divination*, 2 vol., Paris, PUF, 1968.
- CHALIER, C., *L'Inspiration du philosophe. «L'amour de la sagesse» et sa source prophétique*, Paris, Albin Michel, 1996.
- CHENG, A. *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Ed. du Seuil, 1997.
- DELCOURT, M., *L'Oracle de Delphes*, Paris, Payot, 1955.
- DUFOURMANTELLE, A., *La Vocation prophétique de la philosophie*, Paris, Ed. du Cerf, 1998.
- EVANS-PRITCHARD, E.E., *Whitchcraft, Oracles and Magic among the Ananda*, Oxford, Clarendon Press, 1937.
- GRONDIN, J. *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1994.
- GUSDORF, G., *Les Origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988.
- JAULIN, R., *La Géomancie. Analyse formelle*, La Haye, Mouton, 1966.
- JULLIEN, F., *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi King, le classique du changement*, Paris, Grasset, 1993.
- NANCY, J-L., *Le Partage des voix*, Paris, Galilée, 1984.
- ROSENBERGER, V., *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*, Darmstadt, WBG, 2001.
- SZONDI, P., *Introduction à l'herméneutique littéraire*, trad. M. Bollack, Paris, Ed. du Cerf, 1989.
- VERNANT, J.-P., et al. (éd.), *Divination et rationalité*, Paris, Ed. du Seuil, 1974.

(34) Luc BRISSON, «*Du bon usage du dérèglement*», p.247.

الكنز والمتاهة:

مشكلة تأويل الكتاب المقدّس

ورهاناتها الفلسفية

لقد أصبح التأويل المسيحي للكتاب المقدّس عُرضة للإهمال، بعدما عرف صيغة مُقَنَّنَة خلال القرن الثاني عشر مع نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس، بل ظلّ غُفْلًا داخل كثير من المصنَّفَات التي تُعَرِّف بتاريخ الهيرمينوطيقا. يرجع هذا الإهمال ربما إلى تأثير ديلتاي الذي كتب مقالته الشهيرة عام 1990 عن أصول الهيرمينوطيقا[35]. رجع في هذه المقالة، بصورة أكثر عمقًا، إلى أُطروحة كان قد صاغها في مقالة سابقة حازت جائزة أكاديمية *Preisschrift*، وتطرّقت إلى مذهب شلايرماخر الهيرمينوطيقي وإلى مساجلاته مع الهيرمينوطيقا البروتستانتية القديمة: لم تظهر الهيرمينوطيقا، بما هي وعي مُتَفَكِّر مُتَّصِل بصيرورات الفهم الواردة داخل فعل التأويل، إلّا بعد ظهور الإصلاح. يعتقد ديلتاي من جهته أن علم التفسير المسيحي القديم لم يكن يعرف مثل هذا الوعي المُتَفَكِّر réflexive. يكتب قائلًا: «لم يَعُد علم الهيرمينوطيقا موجودًا منذ اللحظة التي قادت فيها مواجهة الغَنُّوصية إلى وضع مأثورات العهد الرسولي تحت مراقبة سلطة التقليد، إلى أن وصلنا الحِقبة التي استعادت فيها البروتستانتية التأويل من جديد على قدمين صلبتين»[36]. لكن هذا الموقف لم يَحُل بينه وبين تَتَبُّع الإرهاصات الطويلة الأُولى التي عرفتها الهيرمينوطيقا اللاهوتية قبل ظهورها الفعلي، مُقِرًّا بأن المنافسة المحتدمة بين المدارس الدِّينيَّة بالإسكندرية وأنطاكية قد أفرزت النظريات الهيرمينوطيقية الأُولى المعروفة، كما وصلتنا اليوم[37]. ومع ذلك، اعتبر ديلتاي أن هذا التقدّم الظاهر دون أدنى شك أثناء ممارسة فن التأويل يجب ألّا يحلّ محلّ الهيرمينوطيقا في معناها الحديث.

---

(35) Wilhelm DILTHEY, «Die Entstehung der Hermeneutik», *Gesammelte Schriften* (abrégé: GS), t. V, Göttingen & Ruprecht, 1964, p.317-333, trad. M. Rémy: «Origine et développement de l'herménetique», *Le Monde de l'Esprit* (abrégé: ME), t. I, Paris, Aubier, 1947, p.319-332.

(36) Wilhelm DILTHEY, GS XIV, 597.

(37) *Ibid.* GS V, 323.

بالرَّغم من وجود ما يبرّر تأييد المنعطف الذي أحدثه مبدأ لوثر: النص ولا شيء غيره *sola scriptura* داخل التفكير الهيرمينوطيقي، ينبغي له ألّا يتغاضى تمامًا عن قيمة العمل النظري (اللاهوتي والفلسفي سواء بسواء) الذي أفسح له المجال بعد ظهور نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس، وهي النظرية التي كان أوريجينُس (Origéne) رائدها العبقري، وهي التي وجدت من ينتصر لها في شخص بيك دو لا ميراندول (Pic de La Mirandole) وإيرازموس (Érasme de Rotterdam). أود أن أدافع هنا عن أُطروحة تفيد أن هذا المذهب (المألوف عادة داخل الكتابات التاريخية في الروحانيات قبل الكتابات الفلسفية، بغض النظر عن استثناءات نادرة)، يعلن كذلك عن رهانات ضخمة على طريق اقتراح نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين. وقد اعتمدت في ذلك على فاخ (Wach)، كما رجعت إلى بعض دراساتي القديمة(38) التي أنجزتها في الموضوع.

كتب بيتر زوندي (Peter Szondi) قائلًا: «كانت الهيرمينوطيقا قديمًا مجرّد منظومة من القواعد؛ أما اليوم فهي مجرّد نظرية في الفهم؛ لكن ذلك لا يعني أبدا أن القواعد التي كانت تطبّق آنذاك لم تكن تتضمّن تصوّرًا ضمنيًا عن الفهم، كما لا يعني أن نظرية الفهم أصبحت تطالب اليوم بالعدول عن بلورة تلك القواعد بطريقة جديدة، أو يجوز لها افتراض أن تلك القواعد تحتفظ اليوم بكامل صلاحيتها، بما أنها كانت واسعة الانتشار بالأمس البعيد»(39). سار زوندي في طريق مخالفة لتلك التي سار فيها كلٌّ من ديلتاي وغادامير، فاقترح إعادة توطين الهيرمينوطيقا المسيحية المُنْصَبّة على الكتب المقدّسة ضمن التاريخ الطويل الذي عرفته المشكلة الهيرمينوطيقية، بما أن تلك الهيرمينوطيقا هي التي مَدَّتْهُ بالخيط الهادي: بالتقابل بين المعنى الحرفي *littéral* والمعنى الروحيّ *(spiritual)*. يظلّ تاريخ الهيرمينوطيقا بعيدًا عن الفهم، ما لم ننتبه إلى أنه يظلّ معترك صراع دائم بين مَقصدَين (intentions) رئيسين، أي بين المعنى الحرفي والمعنى الروحيّ، وهما جوابان مختلفان، أثناء مواجهة التحدّي الرئيس المشترك الذي لا ينبغي للمؤوّل

---

(38) Jean GREISCH, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, Munich, W. Fink, 1993, p.87-109; ID, «De la 'lecture infinie' à l'infini métaphysique. Enjeux métaphysiques de la doctrine du quadruple sens de l'Ecriture», *Les Études philosophiques*, 2/1995, p.167-191.

(39) Peter SZONDI, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, p.8-9.

تحاشيه: وهو لغز المسافة التاريخية. عندما نقرأ تاريخ الهيرمينوطيقا، كما يدعونا زوندي إلى ذلك، ليس بوصفه ارتقاء لا مناص منه نحو مشكلة الفهم التاريخي، بل «في الأقل بوصفه مواجهة بين هذين القصدين» (نفسه، 14)، نمتلك مبرّرات ممتازة للاهتمام بفكرة الفهم المتضمّنة في علم التفسير المسيحي التقليدي.

إن الدِّراسة العملاقة التي نشرها هنري دو لوباك (Henri de Lubac) خلال نهاية الخمسينيات ومستهل الستينيات تحت عنوان **علم التفسير في العصر الوسيط** *Exégèse médiévale*[40]، علاوة على أربعة مجلّدات أعمال هينغ برينكمان (Hennig Brinkmann) ومدرسته[41]، تشكّل ذخيرة لا تفنى من المعلومات داخل هذه الورشة الكبيرة. لقد قدّم دو لوباك إسهامًا مهمًّا، عن غير قصد منه، إلى التفكير الفلسفي حول الهيرمينوطيقا وكذلك حول فلسفة الدِّين، بعدما استرجع الطابع اللاهوتي الخالص الذي يكتنف المبادئ التي تحكّمت في الهيرمينوطيقا المسيحية منذ أكثر من ألف سنة، وذلك هو ما أودّ أن أبرزه هنا.

---

(40) لقد كان هذا الكتاب مؤخرًا موضوع أُطروحتين جامعيتين من إنجاز عالمين لاهوتيين: كتاب أولريش كوثر عن التقليد الكنسي بوصفه تأويلًا روحيًا للكتاب المقدس. **حول الاستثمار اللاهوتي للكتاب المقدّس في أعمال هنري دو لوباك** Ulrich Kuther, *Kirchliche Tradition als geistliche Schriftauslegung. Zum theologischen Schriftgebrauch in Henri de Lubac*.

«Die Kirche. Eine Betrachtung», Münster, LIT Verlag, 2000؛ وكتاب رودولف فودرهولتسر عن وحدة الكتاب المقدّس ومعناه الروحيّ **إسهام هنري دو لوباك في بحث تاريخ هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس وفي فحص منظومتها**. Rudolf VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistlicher Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1998.

عندما نودّ التعرف على النقاد الفرنسيين لمشروع هنري دو لوباك يجب التذكير في المقام الأول بالطبعة الثانية لكتاب جان بيبان عن **الأسطورة والأمثال** Jean PÉPIN, *Mythe et allégorie*, Paris, Etudes augustiniennes. 2. Edition 1976.

(41) Hennig BRINKMANN, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Darmstadt, WBG, 1980.

لا يكتفي المؤلف بفحص نظريات علم التفسير، بل يترك حيّزًا كبيرًا للكتابات الدنيوية وللممارسة الهيرمينوطيقية الخاصة بالشروح والتعاليق.

قرّاء «كتاب الكتب»: مذهب المعنى الرباعي للكتاب المقدّس ورهاناته داخل فلسفة الدِّين.

يعتبر دو لوباك أن مفهوم التأويل الوارد داخل علم التفسير التقليدي الخاص بالكتاب المقدّس يقوم على منظومة أكسيومية بالغة التحديد، وأقترح ردّها إلى خمس قواعد رئيسة:

المعاني المتعدّدة للكتاب المقدّس: قرّاء «المدوّنة القانونية الأساسية».

يعتبر جورج غوسدورف (G. Gusdorf) أن خطاب بولس في تلة أريوباغوس بأثينا يدشّن عهدًا جديدًا داخل الهيرمينوطيقا، وهو ما يصفه بلطف قائلًا إن هرمس، وهو الإله الوصي على الهيرمينوطيقا الذي كان قيِّمًا إلى حينه على «خدمة التواصل» فقط، أصبح مُؤْتَمَنًا على «خدمة الحقيقة». لا تمسّ المشكلة المركزية في الهيرمينوطيقا الكتابيَّة كيفية القيام بصياغة جديدة لفكر كتبة الكتاب المقدَّس، بقدر ما تتصل بمعرفة كيفية ترجمة رسالة الكتاب المقدَّس داخل لغات ثقافات أخرى ذات آفاق انتظار مختلفة تمامًا[42]. هذا ما يستدعي منا قراءة النص داخل سياقات تاريخية وثقافية جديدة، لم يتوقعها الكَتَبَة الأوائل.

المبدأ الأول الذي اسْتَنْفَرَهُ التَّصَوُّر الجديد للهيرمينوطيقا، والذي عَوَّضَ شيئًا فشيئًا فقه اللغة القديم بمدرسة الإسكندرية، هو مبدأ **تعدّد معاني الكتاب المقدّس**. إذا كان كلّ دين من بين ديانات التوحيد قد بلور تصوّره الخاص عن الهيرمينوطيقا، يظلّ القاسم المشترك فيما بينها هو الاعتراف بمبدأ القراءة المتعدّدة للنَّصّ المُؤَسِّس[43]. تُمَثِّل **الرسالة و الأمر** وحدة لا انفكاك لها في **كتاب الكتب**. وهكذا، يتحوّل النص المقدّس إلى «**المدوّنة القانونية الأساسية**»، «le Grand Code» بناء

---

(42) Georges GUSDORF, *Les Origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1989, p.45.

(43) راجع بخصوص هيرمينوطيقا الحاخامات:

David BANON, *La Lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Ed. du Seuil, 1987; ID., Le Midrach, Paris, PUF, 1995; Emmanuel LEVINAS, *L'Au-Delà du verset*, Paris, Ed. de Minuit, 1982.

راجع بخصوص علم التفسير من زاوية القبّالة kabbalistique =

على عبارة وليم بلايك (William Blake) التي أوردها نورثروب فراي (Northrop Frye)، وإلى المفتاح الأخير لكلّ فهم[44]. يستدعي ذلك توضيح قواعد تأويل كتاب مزوّد بخزّان من المعاني التي لا حدود لها.

يَسْمُو الكتاب الذي تشترطه قابلية قراءة الواقع بما هو واقع، فوق صفة الكتاب في معناه المألوف. بما أن الكتاب المقدّس بما هو «**المدوَّنة القانونية الأساسية**»، يتمتّع بسلطان يستثنيه من التأويلات الاعتباطية. فهو كتاب الحياة الذي ينبغي ألّا يظل وقفًا على المتخصّصين في النص وفقهاء اللغة ومحافظي المتاحف فقط، حتى لا يظلّ مجرّد مجلّدات حبيسة رفوف المكتبات. تَسْتَفِزُّ «**المدوّنة القانونية الأساسية**» ممارسات القراءة والتأويل من جنس خاص، كما يتطلّب عمل الفهم الذي يتعدّى بصورة كبيرة الفضاء الذهني الذي تُشَكِّلُه المكتبة. فهو يفتح مجاله الخاص بالفهم، كما يشكل المرجعية النهائية لفهم الواقع. يقترح علينا الكتاب المقدّس، عندما يتخذ صورة **كتاب الحياة**، «نظرية أكسيومية مجملة تتضمّن مجموع المناخ الإنساني؛ تصبح الظروف المحيطة بحياة الأفراد والأمم متضمّنة داخل موسوعة الوحي الإلهي، منذ بدء الزمان وإلى نهاية العالم»[45].

هكذا، يصبح الكتاب المقدّس كنزًا لا يفنى وَيَشِي بتأويل كامل للعالم، بما أنه يتضمّن المعنى الأصلي والنهائي لكلّ الأشياء، كما أنه لا يترك أيّ منحى من مناحي الوجود بعيدًا عن الأنظار. لم يَعُد رهان تأويل الكتاب المقدّس يُهِمّ عَلاقة العلامة بمرجع العلامة فقط؛ أصبحت مشكلة التأويل مشكلة «تَوَجُّه» بالمعنى

= Betty ROTTMAN, *Feu noir sur feu blanc. Essai sur l'herméneutique juive*, Lagrasse, Verdier, 1986.

راجع بخصوص التصوف:

Henry CORBIN, *Face de Dieu, Face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Paris, Flammarion, 1983.

راجع بخصوص الصّلات بالنقد الأدبي المعاصر:

Harold BLOOM, *Kabbalah and Criticism*, New York, Continuum, 2. éd. 1983; G. H. HARTMANN et S. BUDICK (éd.), *Midrash and Literature*, New Haven, Yale University Press, 1986.

(44) Northrop FRYE, *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, trad. C. Malamoud, Paris, éd. Du Seuil, 1984.

(45) Georges GUSDORF, *Les Origines de l'herméneutique*, p.49.

الجوهري للكلمة. تَسْتَحْدِثُ صِلَةَ وصل بين الحقل الكامل الذي يشمل ثقافة الحياة الدنيوية والمعارف المبثوثة عبر العالم من جِهة وبين الفهم الذي تقترحه علينا **المدوَّنة القانونية الأساسية**، وهو يقترح علينا قابلية فهم لا يوجد خارجه من خلاص، ولا حتى من معنى!

يهدف الطموح الموسوعي إلى وضع مذهب هيرمينوطيقي يحرص على «التوفيق بين المعنى العام للسر المُغَيَّب وبين تخصّص مُهيكَل للمعنى ومتباين الوجوه»[46]. لكن تعدّد معاني الكتاب المقدّس يستجيب جزئيًا لهذا الطموح، لا سيّما وأن هذا التعدّد يستدعي الحاجة إلى «تحيين المعنى بصورة مستمرة»، بالنسبة الجزئية نفسها التي يستجيب لها لزومًا رهان إمكان «الكشف عن دلالات خفية، حينما يبدو أن الدلالة الظاهرة تخلو من الفائدة»[47]. وهكذا، نرى كيف ترسخت صلة تناسب بين عمل التأويل الذي يعتبر لامتناهيًا بالقوة وبين اللّامتناهي الإلهي نفسه. عندما نطلق صفة اللّامتناهي على فعل التأويل، لا نسوّي بين هذه الصفة و«اللّامتناهي الفاسد» الذي يرد في عبارة «وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية» التي يَمُجّها هيغل، بل نعتبر صفة اللّامتناهي انعكاس اللّامتناهي الإلهي نفسه. بالرَّغم من أن القارئ المعاصر، الذي ترعرع في حضن مدرسة علم التفسير المنتمية إلى النقد التاريخي والنقد النصي، قد يلقي نظرة ارتياب على ممارسات القراءة هذه، يجب علينا أن نُقرّ بأنها تتمتع بفائدة ميتافيزيقية: لا تنفصل القراءة المتعدّدة للنص عن فكرة معيّنة تخصّ **اللّامتناهي** الإلهي. يقول جان سكوت إيريجين (Jean Scot Erigène)[48]: *«Sacrae Scripturae interpretatio infinita est»*: **«تأويل الكتاب المقدّس تأويل لا متناهٍ»**. إن هذه العبارة التي تُحيل إلى تاريخ عريق وتتخذ صورة مسَلَّمة، ترمز إلى الصورة المجازية التي توسّل بها نفر كبير من المفكّرين. هذه الصورة المجازية هي صورة دالية معطاء تحتفظ في حوزتها بعناقيد عنب، يُمكن قطفها حتى خارج الأوقات المعروفة لجني العنب.

---

(46) Paul RICOEUR, «Préface à Bultmann», *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Ed. du Seuil, 1969, p.377.

(47) Georges GUSDORF, *Les Origines de l'herméneutique*, p.51.

(48) Div. Nat. I. 2, chap. 20; PL 122, coll. 560A.

وبما أنه «من الواجب علينا إحياء الكتاب المقدّس من جديد أو إقامته في دلالته على كلمة الحياة» (المرجع نفسه)، فإن عمل التأويل الذي يستنهضه لن يصل أبدًا بحدّ ذاته درجة الاكتمال. إننا نقتبس هنا مفهومًا أساسيًا من مدرسة غادامير الهيرمينوطيقية، وهو مفهوم بلاغي حول «استباق الكمال» (*Vorgriff der Vollkommenheit*)[49]: حتى عندما يتحدّث الكتاب المقدّس عن حقائق دنيوية معروفة، كما هو الحال في سفر اللاويين أو في بعض أجزاء كتُب الحكمة في العهد القديم livres sapientiaux، قد يتضمّن حقائق خفية، بما أنه يندرج داخل السياق الإجمالي المتمثّل في **المدوّنة القانونية الأساسية**. يمتدّ «استباق الكمال» بعيدًا ويحتوي المادة ذاتها التي يتكوّن منها الكتاب، والذي قد تحتمل أدق تفاصيله (رسم الحروف وشكل النص فوق الصفحة، ونسبة ورود المفردة والمتوالية من الأعداد، وما إلى ذلك) دلالة خفية لا تنكشف إلّا لمن تَزَوَّدَ بمفتاح القراءة المناسب. تذهب بعض وجوه علم التفسير إلى الحدّ المتطرّف في الكشف اللّامتناهي عن معنى الكتاب المقدّس، كما يتحقّق ذلك بوجه خاص في تفسير القَبالَة، حيث تتحوّل الجزئيات المبتذلة إلى رمز باطني منفتح في قعره على اللّامتناهي الإلهي»[50].

إن الإلحاح على ضرورة إخضاع الكتاب المقدّس للقراءة والتأويل بناء على تعدّد المعاني يُعتبر بمثابة مقابل هيرمينوطيقي للاكتشاف الذي قام به أرسطو بخصوص تباين معاني الوجود. وبما أن أرسطو لا يكتفي بملاحظة تعدّد أنماط استعمال الوجود، بل حرص على التنظير له، كذلك عملت الهيرمينوطيقا الكتابيَّة على بلورة نظرية التأويل الثاوية خلف ممارسة قراءة الكتاب المقدّس بصيغة التعدّد. يوجد فرق بين ملاحظة «**تعدّد كيفيات الحديث عن النص المقدّس**» «*multiplex et multimodi locutio litterarum sacrarum*» مع القدّيس أوغسطين وبين اقتراح نظرية منسجمة ومتسقة. إذا ما سلّمنا بوجوب قراءة نص الكتاب المقدّس قراءة متعدّدة، ما الذي يحول دون تناسل المعاني إلى ما لا نهاية؟ كان القدّيس هيرونيمس (Saint Jérôme) قد شبّه من قبل **الرؤية العميقة** *mira profunditas* للكتاب المقدّس بغابة يتعذّر استكشافها إلى أبعد الحدود: *infinita*

---

(49) غادامير: **الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم، مراجعة جورج كتورة، طرابلس دار أويا، 2007، ص403.

(50) Georges GUSDORF, *Les Origines de l'herméneutique*, p.52.

sensuum silva، كما لو كان **يشعر بأن الغابة لامتناهية**. لم يستطع بعض مفكّري العصور الوسطى مقاومة فخ الانسياق وراء مضاعفة المعاني عشوائيًا، بعدما اطمأنوا إلى تلك المقارنات.

إذا جازت مقارنة قراءة **الكتاب المقدّس** بمعجزة الزيادة في الأرغفة، لماذا لا نزيد في معاني **الكتاب المقدّس** إلى ما لا نهاية، كلما استدعت الحاجة ذلك، مستعينين بالصور المذكورة فيها نفسها؟ بما أن الروح تقدّم سبع هبات، وبما أن سفر الرؤيا يتحدّث عن كتاب مختوم بسبعة أختام، ما الذي يحول دون تمييز معنى سُباعِي **للكتاب المقدس**؟ بعدما استعرض دو لوباك إغراء مضاعفة معاني الكتاب المقدّس كيفما اتفق، اعتبر هذا **برهانًا مضادًا** يؤكّد الفضائل الحقيقية التي تميّز بها علم التفسير، كما وضعه آباء الكنيسة، وهو علم نجح بفضل نظريته المنسجمة بخصوص المعنى الرباعي **للكتاب المقدّس** في تدارك مخاطر السقوط في تصور عبثي(*).

«Rota in medio rotae» «عجلة في منتصف المركبة»: الصورة اللاهوتية للحلقة الهيرمينوطيقية.

إن مذهبًا مضبوطًا بشأن الإلهام يشكّل القاعدة الثانية الثاوية خلف هذه المدارس الهيرمينوطيقية الخاصة بالكتاب المقدس. لا يُعتبر النص «مقدسًا» إلّا لأنه «مُلهم»، والعكس بالعكس. إذا كان أفلاطون، ابتداء من **محاورة إيون** *Ion* قد ألحق بمصدر إلهام[51] فريد «اقتسام الأصوات» الثاوي خلف فنّ التأويل، ما أكثر ذلك هنا! إذا ما أخذنا مختلف معاني **الكتاب المقدّس** مجتمعة، ستشكّل بدورها «سلسلة مقدّسة» شبيهة بالحلقات المغناطيسية **لإيون** *Ion*: «*concatenati sunt ad invicem*» «المتسلسلة بطريقة متبادلة». لا تستقر القراءة المتعدّدة للكتاب المقدّس في صورة جامدة داخل هرمية ثابتة بين مختلف المعاني؛ يجب علينا أن نعتبرها صيرورة حيوية تفيد أن «الانتقال من معنى إلى آخر يعتبر بكلّ دقة انتقالًا من المعنى الواحد إلى داخل المعنى الآخر، وصيرورة الواحد من خلال الآخر» (EM 2, 650).

(*) [ينبني على التحكّم المترجم].

(51) *Ion*, 533 c-534 sa.

كما أن التصوّف المُقتبس من رمزية الكلمة في تصوّف العصر الوسيط يجد مصدر إلهامه الرئيس في حادثة العوسج الملتهب وفي استهلال إنجيل يوحنا، كذلك فإن كبار مُنَظِّري المعنى الرباعي للكتاب المقدّس يُظهرون مدى انبهارهم العميق أمام رؤيا «مركبة يهوه» لدى النبي حزقيال (Ezéchiel) (حزقيال 1، 1-21). تمّ استهلال قصة الرؤيا، التي يعود إليها الفضل في رسالة النبي (وهي تلعب دورًا مهمًّا كذلك في التصوّف اليهودي، كما رأينا ذلك مع روزنتسفايغ Rosenzweig)، بعبارة: «إذ كانت عَلَى يد الرب» (حزقيال1، 3)، مُلمِّحًا بذلك إلى حالة الانخطاف. وقد رأى النبي، الذي وجد نفسه «بين المَسْبِيِّين بجوار نهر خابور»، «عوسجه الملتهب» الخاص به، من خلال رؤيا عجيبة لنار متوهّجة بهالة محيطة من الضياء. ومن داخلها بدا شبه أربعة كائنات حيّة مجنّحة ailés. أما أشكال أوجهها، فكان لكلّ واحد منها وجه إنسان، يُحاذيه إلى اليمين وجه أسد، وإلى الشمال وجه ثور، ثم إلى جواره وجه نسر، وهي مُمتطية مركبة يهوه. نجد في النص إشارات كثيرة تفيد أن تلك الكائنات ليست مجرّد حيوانات وديعة وذات ملامح واضحة، بالرَّغم من أن الأيقونوغرافيا المسيحيَّة، كما جاء في التأويل المسيحي لاحقا، قد سوّت بين تلك الكائنات وأصحاب الأناجيل الأربع(*). تتراكض تلك الكائنات في حركات في سرعة لمح البرق، مثل وميض البرق الذي يخرج من النار المُتَّقِدَة: «وكان كلّ واحد منها يتجه إلى الأمام من غير أن يدور، فحيثما يتوجه الروح يتوجهون هم أيضًا» (حزقيال1، 12). «والكائنات الحيّة تتراكض ذهابًا وإيابًا في سرعة لمحة البرق» (حزقيال1، 14).

يعزّز وصف عجلات مركبة يهوه الانطباع بوجود حركية تكاد تكون مخيفة: «منظر البكرات وصنعتها كمظر الزبرجد. وللأربع شكل واحد، ومنظرها وصنعتها كأنها كانت بكرة وسط كبرة. لما سارت، سارت على جوانبها الأربع. لم تَدُرْ عند سيرها، أما أُطرها فعالية ومخيفة وأُطرها ملآنة عيونًا حواليها للأربع، فإذا سارت الحيوانات، سارت البكرات بجانبها، واذا ارتفعت الحيوانات عن الأرض ارتفعت البكرات، إلى حيث تكون الروح لتسير بسيرون، إلى حيث الروح لتسير والبكرات ترتفع معها، لأن روح الحيوانات كانت في البكرات» (حزقيال 1، 16-20).

(*) مرقص ويوحنا وبولس ولوقا.

عندما نقارن هذا النص بالمنظومة المتكوّنة من بيتين للدانماركي أوغسطين دو داسي (Augustin de Dacie) (حوالى 1260)، وهي المنظومة الموجودة في كتاب *Rotulus pugillaris*، وتجمل مذهب المعنى الرباعي للكتاب المقدّس: «*Littera gesta* docet, quid credas *allegoria/moralis* quid agas, quid speres *anagogia*»[52]، لن نجد صعوبة في إدراك إمكان إلحاق كلّ كائن من الكائنات الأربعة بأحد معاني الكتاب المقدّس. يُلحِقُ الإنسانَ بالمعنى الحرفي، ويُلحق الأسد بالمعنى المجازيّ، ويتصل الثور بالمعنى الأخلاقيّ، بينما يُلحق النسر بالمعنى الصوفيّ أو السرّيّ.

لم يتصوّر حزقيال رؤياه وهو جالس في فصل دراسي، على خلاف منظومة أوغسطين! عندما نختزل نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس إلى بُعدها المدرسي السكولائي، تكاد تلك النظرية تُنسينا أنها مسكونة بالروح نفسه التي تجعلها «تمشي» على نحوٍ ما، بعد مَدِّها بقوة الدفع التي نستحب التعبير عنها برمزية الطيران. لم يتوقف كبار مُنَظِّري القراءة الروحية للكتاب المقدّس عن تذكيرنا بأن المصدر الوحيد الذي يقف خلف كلّ هذه الثروات والكنوز هو الروح القدس نفسه، وهو **الرُّوحُ المُتَعَدِّدُ** *spiritus multiplex* في هِبَاتِهِ المُتَعَدِّدَة.

لماذا اعتبر المُنَظِّرُون الأفذاذ للمعنى الرباعي للكتاب المقدّس، مثل غريغوريوس الكبير (Grégoire le Grand)، أن المركبة **في حركة إلى ما لا نهاية** *perpetuum mobile* ترمز إلى الكتاب المقدّس نفسه الذي لا يقوم تأويله إلّا باستنساخ خاصّيته الدائرية[53]، وهل جعلوها مفتاح مذهبهم الهيرمينوطيقي؟ نجد الجواب فقرات بعد ذلك في نص حزقيال وفي رؤيا الكتاب الذي أُعِدَّ للأكل: «فنظرت وإذا بيد ممدودة إلي، وفيها درج سِفر فيها. فنشره أمامي وهو مكتوب

(52) «يعلّم الحرف التاريخ [أي ما حدث]، وتعلّم الأمثال ما يجب اعتقاده، ويعلّم المعنى الأخلاقي ما يجب فعله، ويعلّم المعنى الباطني ما ترجوه». تتحوّل عبارة «quid speres» إلى عبارة «quo tendas» في النسخة التالية التي نجدها لدى نيقولا دو لير Nicolas de Lyre.

(53) Pier Cesare BORI, *L'Herméneutique chrétienne anciennes et ses transformations*, Paris, Ed. du Cerf, 1991, p.11-25.

من داخل ومن قفاه، وكُتب فيه: 'مراثٍ ونحيب وويل'. ثم قال لي 'يا ابن آدم'، كُلّ ما تجده. كُلّ هذا الدرج واذهب كلّم شعب إسرائيل». ففتحت فمي فأطعمني هذا الدرج، وقال لي: 'يا ابن آدم أطعم بطنك واملأ جوفك من هذا الدرج الذي أنا معطيك، فأكلته فصار في فمي كالعسل حلاوة'. (حزقيال 2، 9-3، 3).

لا يتجاهل فيلسوف الدِّين الذي يهتم بالرهانات الوجودية والدِّينيَّة لفعل التأويل، إثارة وجوه شبه مثيرة بين الإشكالية الأفلاطونية المتصلة بمشكلة الهيرمينوطيقا والتأملات التي حَلَّقَ فيها كبار مُنَظِّري هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس، بصرف النظر عن القيمة التفسيرية وعن أيّ تأويل لاهوتي نخضع لهما قصتي الرسالة التي انتهت كما ابتدأت من قبل: «فحملني الروح أخذني، فذهبت قرأتي حرارة روحي، ويد الربّ كانت شديدة عليّ» (حزقيال 3، 14).

«Scriptura cum legentibus crescit» «تنمو الكتابة صحبة أولئك الذين يقرؤونها»: نحو شعرية القراءة.

إن التأويل الذي يقترحه غريغوريوس الكبير لرؤيا المركبة صياغة تَتَضَمَّن القاعدة الأساسية الثالثة بوضوح لا مزيد عليه، وهي القاعدة التي تراهن على إمكان وجود قراءة متعدّدة للنص: «*Scriptura cum legentibus crescit*» : («تنمو الكتابة صحبة أولئك الذين يقرؤونها»)[54]. لقد أفرد بيير سيزار بوري (Pier Cesare Bori)، وهو من أتباع أُمبرتو إيكو (U. Eco) كتابًا كاملًا لتاريخ تلقّي هذه الفكرة الجزئية فقط، ابتداء من العصور الوسطى إلى الحقبة المعاصرة. لا نكتفي بأن نختزل دلالتها إلى التمييز بين أصناف القراء الذين يختلفون فيما بينهم اختلافًا بيّنًا، وهو ما كان غريغوريوس قد أحسن التعبير عنه بالقول إن الكتاب المقدّس نهر متدفّق تستطيع الخرفان عبوره في أماكن آمنة، كما تستطيع الفِيَلة الاستحمام فيه. لا يكتفي بتطبيق المأثورة السكولائية بطريقة مبتذلة: «*quidquid recipitur ad modum recipientis recepitur*» «**كلّ من يتلقى، يتلقى بناء على نَمَط التلقّي لديه**».

---

(54) Pier Cesare BORI, *L'Interprétation infinie*, p.38-39.

بل يغوص أكثر إلى الأعماق، مقترحًا علينا وجود «عصور فهم» متعدّدة. يخاطبنا النصُّ نفسه بصُور مختلفة على قدر درجة رشدنا البشري أو الروحي. يتمثل الخطأ في إرجاع السذاجة الصِّبيانية الواردة في بعض القراءات إلى النص نفسه، بدل ردّها إلى قرّاء النص.

لقد استطاعت قاعدة غريغوريوس البقاء حيَّة، بعد أُفول مذهب المعنى الرباعي للكتاب المقدّس في نهاية العصور الوسطى، كما يشير بوري إلى ذلك. عرفت هذه القاعدة حركة نهضة أُولى مهمة لدى نوفاليس (Novalis) وشليغل (Schlegel) وشلايرماخر (Schleiermacher)، قبل أن نُعاوِدَ رؤيتها من جديد لدى بعض نقّاد الأدب المعاصرين، مثل فالتر بنيامين (W. Benjamin) ويوري لوتمان (Yuri Lotman)[55]. عندما نعيد اكتشاف هذا الجانب المركزي في الهيرمينوطيقا القديمة، لا يعني ذلك أننا نعيد الاعتبار إليها، بما هي منهج بديل لعلم التفسير التاريخي والنقدي. لو فعلنا ذلك لتجاهلنا أن تلك الهيرمينوطيقا العتيقة قد شكّلت عائقًا إبيستيمولوجيًا قويًّا مُضَادًّا لأيِّ بحث فيلولوجي ونقدي مُنْصَبّ على نص الكتاب المقدَّس. لا يتعلّق الأمر بمنافسة بين مناهج مختلفة، بل بالتفكير في شروط إمكان فعل الفهم والقراءة.

وبما أننا على دراية بطريقة استخدام «علبة الآلات» التي يضعها التفسير التاريخي - النقدي في متناولنا، نملك مبرّرات مقنعة تستحثّنا على الاهتمام بتعقّد عمليات «إعادة التهيئة» (بول ريكور) التي يؤدّي إليها فعل القراءة. تحملنا شعرية القراءة مع ميشونيك (H. Meschonnic) على التفكير من جديد في البناء الأكسيومي الذي يتحكّم في علم التفسير المنتمي إلى العصر الوسيط[56]. من زاوية ثانية، من المفيد لفيلسوف الدِّين، لا سيّما إذا كان ظاهراتيًا، أن يتساءل عن المعنى الذي تحتمله قاعدة غريغوريوس في ذهنه.

---

(55) *Ibid.*, chap. VIII, «Le Livre infini. La sécularisation romantique du paradigme antique», p.115-119.

(56) راجع الدراسة التي أنجزتها آن ماري بيلوتيي حول القراءات التقليدية لنشيد الأناشيد: Anne- Marie PELLETIER : *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, Ed. Pontificio Istituto Biblico, 1989.

لغة الأشياء ولغة الكلمات.

القاعدة الرابعة الثاوية في الهيرمينوطيقا الكتابيّة التقليدية، هي القاعدة التي قد تطرح صعوبات جمّة أكبر على الفلاسفة المعاصرين الذين يكرّسون مبادئ فلسفة اللغة الحديثة، وهي الفلسفة التي تعتبر التقابل الموجود بين الكلمات والأشياء تقابلًا بديهيًا. كما يؤكّد برينكمان(57) (Brinkmann) ذلك، تحملنا هيرمينوطيقا العصور الوسطى على التمييز بين صنفين من اللغة: بين لغة الكلمات ولغة الأشياء التي يتوجّه بها الله إلى بني البشر. أَسُوقُ فقرة تحمل أكثر من معنى من كتاب **فنّ القراءة** *Didascalicon* هوغ دو سان فكتور (Hugues de Saint-Victor) للتدليل على ما أقول:

«اعلم أن الكلام الإلهي دالّ، بما أن الأشياء، علاوة على الكلمات، قادرة بدورها على الدلالة. لا نعثر عادة على هذا النمط في الكتابات الأُخرى. لا يعلم الفيلسوف غير دلالة الكلام، لكن دلالة الأشياء تتجاوز هذه الدلالة، بما أن الاستعمال هو الذي رسَّخ الدلالة الأُولى، بينما أملت الطبيعة الدلالة الثانية. الدلالة الأُولى هي صوت البشر، بينما الدلالة الثانية هي صوت الله الذي يتحدّث إلى البشر. تتبخّر الدلالة الأُولى مباشرة بعد التلفّظ بها، بينما تستمر الثانية في الوجود بعد خلقها. الكلام إشارة متلاشية تشير إلى الأحاسيس، أما الشيء فهو يمثّل العقل الإلهي. وعليه، تماثل صِلة اللفظ، الذي يبتدئ وينتهي مع فعل التلفّظ في الوقت عينه، بعقل الروح، صِلة المتحيّز في الزمان بالأبدية. عقل روحنا هو الكلمة بداخلنا التي تتجلّى في لفظ الكلام، أي بوساطة الكلمة الملفوظة خارج النفس. لكننا نتعرّف الحكمة الإلهية المتدفّقة من قلب الله الآب le Père، حتى وإن كانت خفية في نفسها عن الأنظار، من خلال خلق الله وبفضله كذلك. ندرك آنذاك مدى عمق الفهم الذي نحتاج إليه لاستيعاب الكتاب المقدّس، بما أننا نتوصّل إلى الفهم بوساطة الكلام وإلى العقل بوساطة الشيء وإلى الحقيقة بوساطة العقل»(58).

---

(57) Hennig BRINKMANN, «Die Sprache als Zeichen im Mittelalter» (*Gedenkschrift für Jost Trier*), éd. H. Beckers et H. Schwarz, Cologne-Vienne, Böhlau, 1975, p.23-44 ; ID., *Mittelalterliche Hermeneutik*, p.74- 153 ; Friedrich OHLY, *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*, Darmstadt, WBG. 2. éd. 1980.

(58) HUGUES DE SAINT- VICTOR, *L'Art de lire. Didascalicon*, trad. M. Lemoine, Paris, Ed. du Cerf, 1991, p.190-191.

تقدّم فكرة **لغة الأشياء** إضافة تستكمل **تصوّف الكلمة**، وهو التصوّف الذي يدور محوره الرئيس حول قصور اللغة البشرية أمام الله الذي لا يمكن وصفه ineffabilité. بينما أكد التصوف، الذي نهل من رافد اللاهوت السلبي، الحدود المطلقة المضروبة على الخطاب البشري، أنطقت الهيرمينوطيقا الخلق نفسه، وهو اللغة الأُولى التي لم يفتأ **الخالق** يوجّهها إلى البشر. نعبّر كذلك عن الفكرة نفسها من خلال استعارة الكتابين: **كتاب الخلق** Création و**كتاب الوحي** Révélation[59]. يظل كلّ شيء مرهونًا بالطريقة التي نحدّد بها العلاقة القائمة بين هذين الكتابين. ما دامت الهيرمينوطيقا الكلاسيكية مستمرة في الوجود، نحتاج إلى التوسّل بشهادة الكتاب المقدّس، إذا رغبنا في فكّ شفرة سائر المخلوقات، بوصفها من أعظم مظاهر التجلّي الإلهي.

هل تُحيلنا هذه الأُطروحات على «ميتافيزيقا تشابه» كونية تكرّس مبدأ تأويل غير محدود؟ في هذه الحالة، يجب علينا أن نستنتج من ذلك مع ميشيل فوكو (M. Foucault) أن صورة دون كيشوت في ذهن سيرفانتيس (Cervantes) تعلن نهاية «عصر التشابه»[60] الذي يعتبر بالنسبة إلينا جنة مفقودة بصورة مضاعفة. أصبح هذا العصر مفقودًا مرة أُولى مع ظهور «عصر التمثّل» ومفقودًا مرة ثانية مع ظهور «عصر الوضعية» الذي أعلن عن ميلاد العلوم الإنسانية. لكننا بدل أن نُطبّق القواعد الأكسيومية المنتمية إلى باطنية hermétisme **عصر النهضة**، في نظرة تراجعية إلى الوراء، على الهيرمينوطيقا التقليدية للكتاب المقدّس، نطرح على أنفسنا السؤال المعاكس، كما فعل أُمبرتو إيكو: وهو السؤال المتعلّق بالدروع الواقية التي تفرضها نظرية العصر الوسيط بشأن المعنى الرباعي للكتاب المقدّس على المؤوّل، للحيلولة دون تحوّل القراءة المتعدّدة إلى هيرمينوطيقا وحشية[61].

---

(59) راجع بخصوص التأويلات المختلفة التي تعرّضت لهذا الجانب كتاب هانس بلومنبيرغ الذي ينظر إلى العالم من زاوية استعارة الكتاب المقروء:

Hans BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Francfort, Suhrkamp, 1981.

(60) Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p.32- 91.

(61) Umberto ECO, *Les Limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1991.

من هذا العهد إلى ذاك: الهيرمينوطيقا المسيحية للكتاب المقدّس.

تؤهّلنا القاعدة الخامسة والأخيرة لولوج عتبة هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس في ملامحها المسيحية الخاصة. إذا كانت القراءة المتعدّدة قاعدة مشتركة بين مجموعة من مدارس الهيرمينوطيقا المتخصّصة في النص المقدّس، تضيف الهيرمينوطيقا المسيحية تعقيدًا يحتلّ أهمية حاسمة في ذهن فيلسوف الدِّين أيضًا، ناهيك عن عالم اللاهوت.

ما يميّز خصوصية الكتاب المقدَّس المسيحي، هو واقع أنه ينبني بكامله على ما يدعوه بول بوشامب (Paul Beauchamp) التقاطع الموجود بين «هذا العهد وذاك»[62]. كان العهد الأول ذاته ثمرة عمل دؤوب سعيًا إلى إعادة قراءة وتأويل تقاليد قديمة، مما أفضى إلى أوجه جديدة من أوجه مفعولات المعنى، وهذا ما أكد عليه ذلك العالم المفسِّر، الذي يعتبر فضلًا عن ذلك من كبار مُنَظِّري الهيرمينوطيقا (لنتذكّر مثلًا قراءتَه لسفر الخروج قراءةً مبنيَّةً على سفر تثنية الاشتراع، وإلحاحه البارز على «راهنية» حدث الخلاص). تستأنف الهيرمينوطيقا المسيحية الخاصة بالعهد القديم مجهود تأويل طويل ومُضْنٍ، وكان قد ابتدأ منذ مدة طويلة، بالرَّغْم من أن الهيرمينوطيقا المسيحية تحتكم إلى مبدأ جديد كلّيًا. فهي لا تأتي من خارج كي تجد لنفسها موقع قدم في صلب النصوص القديمة، بل تقترح تأويلًا جديدًا لنصوص يعتبر تأويلها جُزْءاً لا يتجزأ من صيرورة تكوينها نفسه، وهو أمر يعجز الأُصوليون المنتمون إلى كلّ المِلل والنِّحل عن التسليم به.

وهذا ما يصدق بالشكل نفسه على تاريخ تدوين أسفار العهد الجديد، وهي كتابات لم يكن بإمكانها أن ترى النور في غياب الدفعة القوية الوافدة من دافع «استكمال الكتب المقدّسة». لم يكن أحد متأكدًا في أيّ عصر من العصور من وجود تقاطع بين العهدين القديم والجديد. كانت تظهر من حين لآخر عبر التاريخ محاولات التخلّص من الإرث الثقيل، كما تمثّل في العهد القديم، وهي

(62) Paul BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, Paris, Ed. du Seuil, 1985; *L'Un et l'Autre Testament II. L'accomplissement des Ecritures*, Paris, Ed. du Seuil, 1990.

محاولات ابتدأت مع مركيون (Marcion)[63]، مرورًا بفرقة الكَتَار Cathares (في وسط فرنسا وجنوبها)، وصولًا إلى المسيحيّين الجرمانيّين في زمن الهتلريَّة.

كانت هذه المشكلة معروفة، كما يؤكّد دو لوباك ذلك، وظهرت مع ظهور كلّ جيل جديد تقريبًا. «لم تكن مشكلة مطروحة على الكنيسة فحَسْب: كانت مشكلة موجودة في صلب الكنيسة. كانت الكنيسة مطالبة على الدوام بتحديد هويتها بالرجوع إلى إيمان إسرائيل (يعقوب)، وهو إيمانٌ كان دُعاته يحيطون بالكنيسة ويتحدّونها» (EM 3, 146). حتى أولئك الذين لم يذهبوا إلى حدّ فصل **الكتاب المقدّس المسيحي عن الكتاب المقدّس العبري**، أدّت الطريقة التي نظروا من خلالها إلى التقاطع بينهما إلى جعل الكتاب المقدّس اليهوديّ البدائي مجرّد إيمان باللسان أو إلى مجرّد شاهد مضاد، بُغْيَة تأكيد سُمُوٌّ منزلة العهد الجديد، مقارنة له بالعهد القديم. وقد تبنى بعض فلاسفة الدِّين الذين تعرّضنا لهم في المجلّد الأول المنظور نفسه.

المؤاخذة الكبيرة التي يوجّهها دو لوباك إلى مؤرّخي استعارة المَثَل[64] allégorèse، هي أنهم لم ينتبهوا إلى أن «التراث المسيحي انْبَرى بصِيَغ متباينة عبر الأجيال المتوالية إلى تكرار القول إن 'العهد الجديد هو المعنى الروحي الذي يتضمّنه العهد القديم» (EM 1, 11- 12). كان المفكّرون المسيحيون الأوائل مطالبين في بادئ الأمر برفع تحدّي الغَنُّوصية، بفضل الدفاع عن وجود صلة وثيقة بين العهدين القديم والجديد. إن جوهر الهيرمينوطيقا المسيحية التي تتلخّص في مأثورة أوغسطين: «**جديد خفي داخل القديم وقديم يتجلّى في الجديد**» «*Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*»، كما أن ما يُمَثِّلُ أصالتها هو أنها لم تكن نقطة تقاطع بين مَتْنَيْن نَصِّيَّيْن، بل حوّلت حدث ظهور المسيح وصورته التاريخية إلى خاتَم مؤوِّلي العهد القديم: «يتجلّى يسوع نفسه، ويُعتبر حضوره بمثابة تفسير الكتاب المقدّس وبمثابة مفسِّر له في صورة اللوغوس (الكلمة)، فاتحًا الطريق أمام فهم الكتابين المقدّسين» (EM 2, 376).

(63) Adolf von HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Darmstadt, WBG, 1996.

(64) عن التأويل الاستعاري عمومًا، انظر:
Jean PÉPIN, *Mythe et allégorie*; ID, *De Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris, Vrin, 1970.

إذا ما نظرنا إلى مفهوم «استعارة المَثَل» «allégorie» في معناها الحرفي (وهي تقنية تافهة بقدر ما هي «غير مُجدية»[65] حسب ديلتاي)، نستطيع القول إن التوفيق بين هذين المستويين المُتباينين، وبين النص والشخص (أو النص والحدث) يتطلّب اعتماد التأويل بواسطة «الأمثال»، وهو تأويل لا يغضّ الطرف عن تباين المقاييس التي تحتاج إلى إيجاد صِلة بينها. لا تعني الأمثال في هذه الحالة، تحميل النص دلالات أجنبية كيفما اتفق، بل تعني على العكس من ذلك، إيجاد صِلة بين النص القديم والحدث الجديد الذي يحقّق معناه.

تحتكم قراءة الكتب المقدسة القديمة في المسيحية إلى التقابل الموجود بين العهد القديم والعهد الجديد أو إلى تمييز بولس بين حرفية النص وروح النص lettre et esprit (Ga 4, 24). يسمح هذا التمييز بقراءة النص الكتابي «قراءة بِبُعْدَيْن»[66]، وهي قراءة تتضمّن بذرة النظرية التي ظهرت إلى الوجود فيما بعد حول المعنى الرباعي للكتاب المقدّس. لا توجد صِلة وصل بين ثنائية حرفية النص وروح النص وأية ثنائية أُخرى (مثلما هو عليه الحال في الهيرمينوطيقا الغَنُوصية)، بما أن صورة المسيح تضمن وحدتهما، بعدما تمّ التذكير بأن «روح النص غير موجودة وهي خِلْوٌ من الصورة الحرفية، كما أن الحرفية ليست مفرغة من روح النص» (EM 2, 406). أصبح علم التفسير المسيحي ملزمًا بتمييز حرفية النص عن روحه، لأنه مُلزم بتمييز العهد الجديد عن القديم، دون أن يَنْشَبَ بينهما تنازع. يعتبر دو لوباك أن هذين المعنيين هما «العهد القديم والعهد الجديد» (EM 2, 301). والتصوّر المسيحي لوحدة العهدين، هو مفتاح نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس. إذا ما ضاع هذا المفتاح، تداعى البناء بكامله.

لا تعكس القراءة المسيحية الجديدة مجرّد مرحلة جديدة في معاودة التأويل في خط متصل، وهو التأويل الذي ترك بصماته داخل أسفار العهد القديم؛ غيّرت هذه القراءة الجديدة الشروط نفسها التي تتحكّم في تملّك نصوص الكتاب المقدّس، بعد إقامته على مبدأ هيرمينوطيقي جديد يجد العلامات الدالّة عليه في «فرادته غير المسبوقة» (EM 2, 316). والمبدأ الهيرمينوطيقي الجديد هو يسوع

(65) Wilhelm DILTHEY, GS V, p.322.

(66) Georges GUSDORF, *Les Origines de l'herméneutique*, p.56.

المسيح نفسه، الذي يجد فيه الكتاب المقدَّس «اكتماله». فهو كلمة الله وهو منطلق وخاتمة كلّ تأويل: «لا يوجد تفسير ولا مبرّر لترجمة العهد القديم إلى العهد الجديد أو لترجمة حرفية الكتاب المقدّس إلى روحه بصورة جذرية إلّا بفضل التدخل الجبار وغير المسبوق الذي يمثّله من يجسّد في نفسه **الأول والآخر والقديم والجديد**» (EM 2, 320).

يؤكد دو لوباك في فقرة محورية داخل كتابه في **علم التفسير الوسيط** *Exégèse médiévale* أن **إنجاز المسيح** يمثّل المدخل إلى هيرمينوطيقا الكتب المقدّسة (EM 2, 318-328). «يشكّل يسوع المسيح وحدة الكتاب المقدّس لأنه يمثّل غايته واستكماله. كلّ ما في الكتاب المقدّس له صَلة به. وهو يمثّل في الأخير الموضوع الأوحد داخل الكتاب المقدّس. وعليه، يجوز القول ربما إنه هو ما يفسّره» (EM 2, 322). إن التأويل المسيحي للكتاب المقدّس لا يخلو إما أن يتمحور حول محور شخص يسوع أو ألّا يكون لهذا التأويل وجود: «كان المسيح حجر الزاوية في الوصل بين العهدين وبين الشعبين. يمثّل المسيح ناصية متن الكتاب المقدَّس، كما يمثّل رأس جسد كنيسته وذُروة أيّ فهم مقدّس» (EM 2, 322).

بما أن النص ليس هو المبدأ المنظّم لمثل هذه القراءة، فإن فعل التأويل يستطيع الخروج من تَمامِيَّة النص، بل إن ذلك هو المطلوب. نجد أنفسنا هنا داخل وضعية هيرمينوطيقية خاصة نجد فيها تطابقًا تامًا بين المبدأ الذي يُمَكِّن من فعل التأويل وموضوع التأويل: «لم يتحقّق علم التفسير كما تجسّد في المسيح في بداية الأمر عن طريق الكلمات، في كلّ أبعاد التفسير الجوهرية والحاسمة: بل انتقل إلى **الفعل**، بل هو **فعل**» (EM 2, 323). ظهرت مفردة «التفسير» (*exegêsato*) «exégèse» في استهلال إنجيل القديس يوحنا، داخل سياق لم يكن الأمر يتعلق فيه بكلّ جلاء بعَلاقة «تفسيرية» يقيمها المؤوّل بالنص الذي يسعى إلى فهمه. إن الكلمة هو أوّلًا «مفسّر» **الأب** بالنسبة إلى الإنسانية، قبل أن يكون مفسِّر الكتاب المقدَّس. فسّر المسيح الكتابات المقدسة بحياته كلّها، من خلال العمل على إنجاز وعدها.

يجب علينا أن نطمئن إلى هيرمينوطيقا العصور الوسطى بعدما انتُزعت الهيرمينوطيقا من الإطار المغلق للمكتبات، رغم ما يتبادر إلى الذهن من أفكار عن «التعسف التأويليّ» المكشوف والمذهل الذي تميّزت به تلك الهيرمينوطيقا.

منذ تلك اللحظة، أصبح فعل التأويل يحتمل رهانات وجودية مُعْتَبَرة. وقد كان تكاثر نسبة القراءات هو الثمن الذي وجب دفعه في مقابل الكثافة الأُنطولوجيَّة التي مثّلها الحدث المُؤَسِّس. لكن هذا التكاثر لم يكن عشوائيًا، بل ظَلَّ محكومًا بسِرِّ التقارب والوئام بين العهدين، وهو التقارب الذي يقول عنه دو لوباك إنه يحكم مجمل نظرية آباء الكنيسة عن المعاني الكتابيَّة (EM 2, 337). وهو يعتبر أن «هذه المدرسة المسيحية التفسيرية القديمة تختلف تمامًا عن شكل قديم للتفسير... فهي تمثّل في إحدى مظاهرها الجوهرية الفكر المسيحي القديم. هذه هي الصورة الرئيسية التي اكتسبتها التركيبة المسيحية ردحًا من الزمان» (EM 2, 17). إن أُطروحة ديلتاي لا تُنْصِفُ هذه المدرسة الهيرمينوطيقية ولا هاجس الانسجام الذي كان يُحَرِّكُها، حينما اعتبرت أن تلك المقترحات لم تكن غير «أفكار معزولة تمّ ترتيبها كما هي، ثم جمعها، دون أن تهتدي إلى مبدأ يضمن الانسجام فيما بينها»، مما يعني أن «علم التفسير الكاثوليكي كان يفتقد إلى وجود ذاتي مستقل»[67].

رسم دو لوباك معالم الطرق المُلتوية التي ارتادتها هيرمينوطيقا آباء الكنيسة التي عرفت هيمنة أوريجينُس (Origéne)[68] عليها، وهي طرق كليمنت الإسكندري (Clément d'Alexandrie) والقديس جيروم (saint Jérôme) والقدّيس أوغسطين (saint Augustin)، وهم الذين يعود إليهم الفضل في اقتراح أول شرح نظري لمبادئ الهيرمينوطيقا التي تضمنها القراءة المسيحية للكتاب المقدَّس. ومناهضةً للكاتب الوثنيّ سِلْس (Celse)، استنفر أوريجينُس، الذي أصبح «غربيًا بالتَبَنّي» (EM 1, 239) تمييز بولس بين حرفية النص وروحه. يعود دو لوباك على وجه الخصوص إلى الخُطب التي كتبها أوريجينُس، وهي أعمال تدور حول موضوع الجديد غير المسبوق في المسيحية: «الجديد غير المسبوق في المسيحية، ومعجزة تَحَوُّل العهد القديم داخل العهد الجديد، والتغيّر العجيب والفجائي الذي

---

(67) Wilhelm DILTHEY, GS XIV, p.597.

(68) راجع كتاب فودرهولتسر عن وحدة الكتاب المقدّس بخصوص قراءة دو لوباك لأوريجين:

Rudolf VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift*, p.271-339.

حوَّلَ إسرائيل الجسد إلى إسرائيل الروح. وهذا هو الأمر الذي يثبت أن أوريجينُس كان يتمتّع خاصة بحسّ مُرهف، مثل غيره من المؤوّلين، وأفضل منهم. إن القوة الخلّاقة التي جسّدها هذا الحدث الذي لا نظير له، كما تمثّلت في مجيء المسيح وحياته وموته وقيامته: يستحضر كلّ هذه الأمور باستمرار في ذهنه في سائر كتاباته عن الكتاب المقدّس» (HE 270).

هذا هو ما حمل أوريجينُس على استحضار تمييز ثلاثي بخصوص المعنى التاريخي والأخلاقي والصُّوفي، وهو التمييز الذي يوضحه اعتمادًا على الخُطاطة الأنثروبولوجيَّة المتصلة بالجسد والنفس والروح، وهو التمييز الذي صَبَّ فيه عدد من الشرّاح جهودهم، بعدما تجاهلوا أن أوريجينُس يسلّم بوجود مقاربات أُخرى انْكَبَّت على المعنى الروحي. يتمثّل جوهر المُشكل في أن الأمر لا يتعلّق بالتعسّف في غَرْس ألفاظ جديدة في صُلب ثنائية بولس، بل بتوضيح معنى الحدّ الثاني من هذه الثنائية.

يُدافع دو لوباك عن الأصالة الكاملة التي ميّزت الهيرمينوطيقا المسيحية بناء على خلفية قراءة أوريجينُس الذي يُقرّ بأن الانتقال المتدرّج من العهد القديم إلى العهد الجديد يمثّل «معطى أَوَّلِيًّا في المسيحية، كما يمثّل بصورة من الصور فعل ميلادها المتجدّد بصورة غير محدّدة المعالم في الأذهان» (HE 170). يرفض دو لوباك اعتبار الهيرمينوطيقا المسيحية مجرّد تكييف مسيحي لعلم التفسير المجازي التي طبّقها فيلون الإسكندري، وهو الذي اعتبر أن كلّ شيء مرتهن بالقدرة التي تملكها النفس العاقلة قصد «الارتقاء من المحسوس إلى تأمل غير المحسوس»[69].

حَسْبُنا هنا أن نؤلّف بين مختلف نسخ الصيغة الثلاثية التي خلّفها أوريجينُس وراءه، قصد التوصّل إلى الصيغة الرباعية التي أصبحت معروفة بعد ذلك. يوجد تكامل بين الصيغتين أكثر من وجود تنافر فيما بينهما. «إذا كانت الصيغة الكلاسيكية صيغة علماء الدّين وأولئك المكلّفين بمهمة التدريس، وإذا كانت تلك الصيغة تستجيب أكثر للأذهان الحريصة على التركيب وعلى المعمار المتوازن، فإن الصيغة الثانية تجتذب إليها أصحاب النهج التأمّلي بصورة أكبر. إذا كانت

(69) PHILON, *De vita contemplativa*, §78, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1963, p.139.

الصيغة الأُولى تعبّر بصورة أفضل عن مجمل السرّ المسيحي في كلّ ترابطاته الجوهرية، كما تعبّر عن وجود تركيبة منسجمة موجودة بين مظاهره، فإن الصيغة الأُخرى تُفصح بصورة أفضل عن الروح الصوفية العميقة التي تصحب درجات ارتقاء النفس - وهي درجات الارتقاء التي تعكس مستويات الحكم الثلاث المُتوالية، وهي مستويات حكم **الشريعة** ثم حكم **النعمة** ثم حكم **الروح القدس** عند بلوغ العالم الآخر، إذا ما اعتمدنا زاوية تأويل أُخرى» (EM 2, 416).

بالرَّغْم من حدود هذا التقديم[70]، تستطيع فلسفة الدِّين تعلّم الشيء الكثير دائمًا من الفهم الجديد الذي يعتمده دو لوباك في صياغة المعنى الرباعي، وهو المعنى الذي لخّصته أُرجوزة متأخرة تعود إلى القرن السابع عشر:

المعنى التاريخي الذي تحيل إليه المفردةُ ذاتُها
والمعنى المجازي الذي يقال بإيحاءات خفية
والمعنى الأخلاقي الذي يقترن بالمعيار الموضوع
والمعنى الرمزي الذي يقود إلى الحياة العليا

سنهتدي بهذه الأرجوزة في سعينا إلى فحص المعاني الأربعة واحدًا بعد آخر[71].

الركن الأساس: المعنى الحرفي والمعنى التاريخي.

المعنى الأساسي الأول الذي يظهر في الكتاب المقدّس هو المعنى **الحرفي** الذي عمل مُنَظِّرو المعنى الرباعي على مطابقته بالمعنى **التاريخي**. بالفعل، كما يؤكّد توما الأكويني على ذلك، لا توجد صِلة بين المعنى الحرفي وبين التقابل المعروف بين المعنى الحقيقي propre والمعنى المجازي figuré في التراث البلاغي. قد يتضمّن المعنى الحرفي عبارات مجازية. وهو المعنى الذي يُزَوِّدُنَا بالإطار الزماني الذي يساعدنا على الإحاطة بالتراث اليهودي-المسيحي، آخذين

(70) Hennig BRINKMANN, *Mittelalterliche Hermeneutik*, p.244; Pier Cesare BORI, *L'Interprétation infinie*, p.46-48.

(71) راجع بخصوص ممارسات القراءة الضمنية في هذه النظرية الكتاب التالي حول الكتاب المقدّس والعصور الوسطى:

P. RICHE et G. LOBRICHON (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984.

بعين الاعتبار وجود محطات مختلفة في تاريخ الخلاص، ما دمنا نعتبرها تاريخ الميثاق الفعلي الذي عُقد بين الله والإنسانية (EM 2, 425-488).

يكرّس الاشتقاق السليم: تاريخ *historia* = رؤية *vision* وجود معادلة الحرفية *littera* = التاريخ *historia*. فالمؤرخ هو **مُدوِّن الأشياء المرئية** *rei visae scriptor*. ينتمي التاريخ والحرف إلى مجال الموجودات المحسوسة، وينتمي بحكم ذلك إلى العالم الخارجي. إن كلًّا من **الشيء الذي يحدث** *res gesta*، وهو الحدث بما هو ثمرة الفعل، والشيء المرئي *res visa* يسيران معًا. يستند الكتاب المقدّس إلى وجود وقائع فعلية حصلت بالفعل وشهد شهود عِيان على حصولها. ينهض المؤوّل في مهمته الأُولى إلى استخراج الوقائع التي تَحدّث عنها الكتاب المقدَّس. يتوجّه **تعقّل المعنى الحرفي** *intellectus litterae* إلى معرفة **علّة الوقائع** *ratio facti* المتحكّمة في الحدث العظيم كما تجلّى في صور تدخّل الله داخل التاريخ البشري. تظهر من وراء **النص المقدّس** *sacra pagina* ملامح **التاريخ المقدّس** *historia sacra* - وهو التاريخ الذي ينبغي للقارئ-المؤوّل تعلّم الكشف عنه.

يعتبر دو لوباك أن «التاريخ هو الركن الأساس الكوني» (EM 2, 434) في تأويل الكتاب المقدّس. يُحيل المعنى الحرفي إلى «سلسلة الأحداث التي كانت قد وقعت بالفعل، كما أن جوهر الأمر الذي يجب الحرص عليه، هو أن تكون تلك الأحداث قد حصلت بالفعل» (EM 2, 429). يؤكّد القديس أوغسطين أنه بدون أحداث **متأسّسة داخل الأشياء** *fundamentum rei gestae*، يتداعى صرح دلالة الكتاب بكامله. يؤكّد **آباء الكنيسة** بدورهم على الأمر نفسه حينما يُحدثون ترابطًا بين مفهوم **التاريخ** *historia* ومفهوم **القاعدة الأساس** *fundamentum*. لا يتعلّق الأمر أبَدًا باستهجان التاريخ حينما تؤوّل حديث القدّيس بولس: «**الحرف يقتل، والروح القُدس يُحيي**» ناهيك عن القول إنه يُقصيه. ليس المُهمّ هو المستوى الروحي الذي فصل عن التاريخ، بل الأهم هو دلالة الأحداث ذاتها. يقول هوغ دو سان فكتور (Hugues de Saint- Victor) في كتابه **فن القراءة** *Didascalicon*[72]:

---

(72) HUGUES DE SAINT- VICTOR, *L'Art de lire. Didascalicon.*
تُشكّل هرمينوطيقا النص المقدّس موضوع المجلّدين الرابع والخامس من هذا الكتاب (159-232).

«Neque ego te perfecte subtilem esse posse fieri puto in allegoria, nisi prius fundatus fueris in historia»

«لا أستطيع أن أفهم معناك» الدقيق الكامل بناء على المجاز إلا إذا تمّ تأسيسه من قبل داخل التاريخ نفسه». بعدما تخلّى القديس بولس عن «الحرف»، لم يُدِر ظهره للمعنى الحرفي ولا للتاريخ، بل اكتفى بالتخلّي عن «الحرف وحده» وعن «التاريخ العاري» عندما يُختزَل إلى الأحداث كما تقع بصورة عارضة» (EM 2, 446).

الحرف الذي يقتل ليس هو الواقع التاريخي كما هو، بل هو تأويل معيّن للكتاب المقدّس. لم يُشَكِّكَ المفسرون المسيحيون في الصحة التاريخية لوقائع العهد القديم حينما تحدّثوا عنها بوصفها «ظلال» و«ملامح» واقع لم يتحقّق بعد. لا نستطيع أن نقول في حق المَنِّ الوارد في سفر الخروج إنه «مَنٌ مضمر» «manna umbraticum» إلّا بالمقارنة مع المَنِّ الحقيقي الوارد في العهد الجديد. ما يمنع هذا التفسير من الوقوع ضحية «ظاهريّة docétisme(*) هيرمينوطيقيّة» هو وجود منطق تجسّد يكتشف في بساطة الحرف صورة عاكسة لتواضع إخلاء الذات ظهور ابن الله نفسه (EM 2, 455).

تُسهم في صفة التواضع هذه كلّ الأحداث *res gestae* التي يتحدّث عنها العهد القديم، لا سيّما تلك الأحداث التي تصدم الوعي الأخلاقي بصورة أكبر لأول وهلة أو تلك التي لا تعدو أن تكون أحداثًا عادية في الظاهر، كما هو الحال في تفاصيل صناعة سفينة نوح أو قصة حمارة بلعام. وبالنسبة إلى ما ورد من زنا داود، بلور يوحنّا الذهبيّ الفمّ (Jean Chrysostome) مبدأً هيرمينوطيقيًا يتحقّق بصورة عامة: «إذا لم يخجل الروح القدس نفسه من ذكر مثل هذه القصص، نملك من جانبنا مبرّرًا أضعف لغضّ النظر عنها».

يتضمّن الوعي التاريخي الحديث الذي يَجْثُمُ خلف مجمل النظريات الهيرمينوطيقية الحالية تصوّرًا مختلفًا للتاريخ عما نعرضه الآن. بالطبع، يُحيلنا

(*) الظاهريّة (docétisme) بدعةٌ مسيحيّة قديمة أنكرت واقع التجسّد، فلم تنسب إلى السيّد المسيح سوى الظاهر البشريّ. والحال أنّ التجسّد دليل على صدق الواقع التاريخي والمعنى التاريخيّ للكتاب المقدّس.

الحرف إلى أحداث تاريخية، لكن تصوّر التاريخ بوصفه عِبْرة للحياة *magistra vitae*، حين يعلّمنا كيف نقود حياتنا(**) يظلّ كلّ شيء مرتهنًا بالعلل الغائية، أي بالله ذاته في آخر المطاف. لا يلعب «المعنى التاريخي» في ذلك أيّ دور، وهو المعنى الذي تبجّح به جيل ديلتاي وحاربه نيتشه في ملاحظته الثانية التي هي في غير وقتها، بما أن ذلك المعنى لا يعدو أن يكون فضولًا نظريًا خالصًا.

ومع ذلك، يقول دو لوباك إن هؤلاء المفكّرين كانوا يملكون وعيًا بـ «المعنى التاريخي الكتابيّ، ووعيًا بالتاريخ الكوني، بما أنهم كانوا يمتلكون مبدأ الكشف عنه في سرّ المسيح، وهو العلة الغائية والختامية على الإطلاق» (EM 2, 470). لم تكن رؤيتهم للعالم تقع خارج التاريخ تمامًا، كانت رؤيتهم تاريخية بكّل بساطة، وإن بمعنى آخر للتاريخ يختلف عما نألفه اليوم؛ كانت رؤية غائية و«ترفع من قيمة الأشياء». كان طموحهم يتمثّل بالفعل في التفكير في التاريخ، لكنهم لم يكونوا يبحثون في الكتاب المقدَّس عن رصد «لائحة الأحداث التي تحمل معناها في نفسها، بقدر ما كانوا يتعقّبون إرهاصات ما سيأتي بعدها في المستقبل» (مارك بلوخ Marc Bloch). بالرَّغْم من أن هذه القراءة للتاريخ تُبرز مدى صعوبة وضع نقد تاريخي لنص الكتاب المقدَّس، بل تدلّ على تعذّر القيام بذلك، تحتفظ مع ذلك بقيمة ثابتة بخصوص التفكير في التاريخ. «إذا لم نتخلّ أبدًا عن غاية إيجاد معنى ما للتاريخ، وإيجاد قيمة معيّنة أو وحدة معينة له، يجب علينا الرجوع دائمًا إلى مبدأ ما وإلى واقع لا يزوّدنا به الحدث بما هو حدث» (EM 2, 471). نستطيع على الأقل أن نطبّق على قراءة التاريخ التعريف الذي قام به نيتشه لـ «التاريخ الأثري».

(**) قام المؤرخ والفيلسوف كوزيليك بدراسة مفهوم *magistra vitae* في كتابه عن المستقبل الماضي حيث اقترنت دراسة التاريخ بالاعتبار من الماضي. فقد وضع يوهان هاينريش تسيدلر معجمًا كليًا اعتبر فيه أن التاريخ بمثابة آنية كلّ التجارب غير المعروفة التي عاشتها الأمم الأخرى، والتي نستطيع الاستفادة منه؛ بعبارة أُخرى، إن التاريخ يسمح لنا بتكرار نجاحات الماضي، بدل الوقوع في أخطائه. وإذا ما افترضنا أن التاريخ يعيد نفسه، نفهم كيف يضع المؤرخ كتابًا 'في العبر' إلى جانب كتاب في التاريخ، كما هو الحال مع ابن خلدون. راجع (الفصل. 37-66) من كتاب : Reinhart KOSELLEK, *Vergangene Zukunft*: *Suhrkamp*, 1989 . [المترجم]

المجاز أو تشييد الإيمان.

بينما تؤكّد استعارة «الأساس» الوظيفة «الأساسية» التي يؤدّيها المعنى الحرفي، تبرز استعارة السطح الحدود المضروبة على هذا المعنى. يظلّ مؤوّل المعنى الحرفي حبيس سطح أملس، وهو سطح النص والحدث، من دون أن يخترقهما إلى الأعماق. والحال أن أيّ فهم يفتقر إلى تعميق المعنى وإلى الغوص في محتواه الباطني. يعني الانتقال إلى مستوى المعنى المجازي الانتقال إلى بُعد جديد داخل أبعاد الفهم. يذكر ريشارد دو سان فكتور أن المعنى المجازي هو الذي دشّن طريق الفهم *via comprehensionis*. لا يتعلّق الأمر بالتراجع عن السير في اتجاه الوقائع التي يسمح لنا المعنى الحرفي باكتشافها؛ بل يتعلّق الأمر فقط بمعرفة الحكمة من وجودها. من يقبل تغيير زاوية النظر، وهو ما يمثّل في الوقت نفسه الهداية التي تعتبر جزءًا لا يتجزأ من الإيمان، يعتبر أن الوقائع ذاتها تنطق بلسان حالها. «*opera loquuntur [...] facta, si intelligas, verba sunt*» كما يقول القدّيس أوغسطين. يهتمّ التفسير المجازي بـ «النبوة المرسومة داخل الوقائع نفسها» (EM 2, 493). تبرز في هذا السياق فكرة لغة ثانية، وهي لغة الأشياء نفسها. يفيد الاتصال الموجود بين المجاز المتصل بالوقائع وبالكلام *allegoria facti et dicti* أن «الكتاب المقدّس كلام الله بمعنى مضاعف على نحوٍ ما، بما أن الله قد حدّثنا في هذا الكتاب بوساطة كلمات عما قاله لنا داخل الوقائع» (EM 2, 497).

هذا الافتراض المسبق هو الذي يُجيز تحديد الدور الذي يؤدّيه المجاز في النظرية المسيحية حول المعنى الرباعي للكتاب المقدّس. يؤكّد دو لوباك، مخالفًا لرأي بيبان (Pépin)، وجود فارق بين التعريف البلاغي للأمثال وفهمها اللاهوتي. عندما نعود إلى التراث البلاغي، الذي يعكسه التعريف المُقَنَّن الذي وضعه كوينتيليان (Quintilien)، نجد أن المجاز يعادل انتقال المعنى، ذهابًا من المعنى الحقيقي propre إلى المعنى المجازي figuré. (المجاز *allégorie* = «*quae aliud verbis, aliud sensu ostendit*»). بالمقابل، يفيد التصوّر المسيحي أن المعنى «غير الحقيقي» «impropre» يحمل دلالة «السرّ المقدّس» ويُسقِطُ عليه واقعًا إضافيًا. ما كان يعتبر في العهد القديم مجازًا *figure* أصبح واقعًا *réalité* في العهد

الجديد. ولذلك، يمكن أن يتخذ هذا المعنى معنى نموذجيًا أو معنى تنبوئيًا Sens *typologique ou prophétique*. ما دام أن المبدأ الهيرمينوطيقي الذي يتحكّم فيه هو مبدأ تحقُّق أقوال الكتاب المقدَّس.

يتضمّن التفسير المجازي تأمّلًا فكريًا حول الخاصّية الزمانية والتاريخية، من خلال استثمار المرحلة السابقة والمرحلة التالية، لا سيّما بعد استثمار التمييز بين سيادة الشريعة وسيادة النعمة. إن التصوّر المسيحي للمجاز «جعل سلسلة الوقائع المفردة توجّهنا نحو غاية واقعة مفردة أُخرى؛ وتقود سلسلة التدخّلات الإلهية، وهي واقع يحمل أكثر من معنى بحدّ نفسه، إلى صنف آخر من أصناف التدخل الإلهي، ونقصد بذلك تدخلًا واقعيًا كذلك، ويتميّز بعمق أكبر وبالقدرة على الحسم. تَكَلّلَ كلّ ذلك بـ واقع عظيم تَرَكَ وراءه تداعيات متعدّدة، بناء على خصوصيته المُتَفَرِّدة؛ فهو يُهَيْمِنُ على التاريخ ويحمل النور وكل الخصوبة الروحية: وهو واقع المسيح» (EM 2, 515). بينما كان التفسير المجازي في صورته غير المسيحية يستند إلى التقابل الذي يرجع إلى أفلاطون في أصوله، وهو تقابل بين الحقيقة *alètheia* والاعتقاد الشائع *doxa*، لا يجوز الخلط بين هذا التقابل وبين التقابل الذي تقيمه المسيحية بين حرفية النص وروح النص. يقوم التمييز الأول على الإقصاء المتبادل بين الحدّين، بينما يتضمّن الثاني عَلاقة احتواء: على التقاطع بين العهدين القديم والجديد. لهذا السبب، يؤكّد دو لوباك أن المفسرين المسيحيين قد استثمروا المجاز «في معنى غريب تمامًا عن معنى الفلاسفة القدماء» (EM 2, 521).

يقول غريغوريوس الكبير إن مُنْتَهى غايات التأويل بالأمثال هو تشييد الإيمان: *allegoria fidem aedificat*. يجب أن نأخذ لفظ «التشييد» هنا بالمعنى الذي يُحِيل إلى معنى مُرْتَبط بالعقيدة لا بالدفاع عن الدِّين: موضوع التَّشْيِيد الرئيس هو أُلُوهة كلمة الله المتجسّد. يضيف القديس أوغسطين خصوصية بالغة الأهمية من زاوية فلسفية: بناء على الإيمان، يقود المعنى المجازي إلى الفهم العقلي. وعليه، يُمدُّنا بالمقابل الهيرمينوطيقي للصيغة:

(*) [لا تستبعد الإحالة إلى قصد الكتبة *intentio autoris* أثناء تأويل نص الإنجيل إمكان قصد إلهي بعيد *typologique* لبعض فقرات النص. المترجم].

Axel, BÜHLER, Axel: *Unzeitgemäße Hermeneutik*: Vittorio Klostermann, Francfort/M. 1994, p.45. [المُتَرْجِم]

fides quaerens intellectum. كما يؤكّد دو لوباك ذلك، «تلتقي نصوص أوغسطين الأساسية فيما بينها، فيما يخصّ الفهم العقلي للإيمان [...] في فقرات مُخَصَّصَة لتأويل الكتاب المقدّس» (EM, 534).

مرآة الحياة «Liber et speculum»: المغزى المجازي والسلوك المسيحي.

لا يحظى تشييد الإيمان، موضوع التفسير المجازي، بأيّ اعتبار إذا ما خلا من خصوبة أخلاقية تعتبر هدف التفسير بالمغزى المجازي (EM 2, 549-620). يُلَقِّنُنا المغزى الأخلاقي بما يجب علينا فعله («*moralis* quid agas»)، وما يجب علينا فعله الآن على وجه الخصوص. هل هذا تصوّر أخلاقي؟ نعم بالتأكيد، لكن هذا يحتمل أساسًا مُسْتَمَدًّا من الكتب. كانت «صناعة الحقيقة» لدى يوحنا قد أقامت سلفًا اتصالًا بين «**إدراك الحقيقة**» «*cognitio veritatis*» و«**صورة الفضيلة**» «*forma virtutis*». ما يصدق على المعنى المجازي يصدق بالمثل على المعنى الأخلاقي: يتعلّق الأمر بجدّة السلوك المسيحي الذي يهدف إلى «توطيد الصّلة بين المغزى الأخلاقي والمعنى الصوفي» (EM 2, 550). إذا ما اعترفنا بأن الكتاب المقدَّس هو كتاب الحياة، لا ينبغي إبطال التأويل الذي يَقْرِنُه بالسلوك المسيحي.

لِمَ الحديث عن **المعنى المجازي** *tropoloqique*، وهي عبارة تُحيل إلى النظرية البلاغية المُنْصَبّة على المجاز أو إلى الصور الفنية في الخطاب؟ لا يقلّ هذا التعريف في طابَعه المُذْهِل عن معادلة **المعنى الحرفي= المعنى التاريخي**، أو عن تحويل النظرية البلاغية بخصوص المجاز إلى تصوّر مسيحي حول **السرّ** *mysterium*. يبدو لنا أن ما يَسَّر عملية الانتقال، هو ترجمة اللفظ اليوناني *tropos* إلى اللفظ اللاتيني «*conversio*». على الفور، يحدث تقارب بين المعنى **الدلالي** *sémantique* (مثل «ارتداد» conversion المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي في سياق الاستعارة) والمعنى **الوجودي** للكلمة (تغيّر واجهة وجودنا داخل الانقلاب). ننتقل من «التغيّرات» الطارئة على واجهة اللغة إلى «التغيّرات» الوجودية، أي إلى ابتكار أسلوب جديد في الحياة.

يعتبر الكتاب المقدَّس بالنسبة للمؤمنين به **كلامًا إلهيًّا مُوَجّهًا إليهم**، أي أنه حرفيًا يعتبر «مُوَجَّهًا إلينا» في (*sermo conversus ad nos, id est ad mores nostros*). نفهم بصورة أفضل على التّو الرهان الوجودي والروحي واللاهوتي الذي يتضمّنه المعنى المجازي. لم يَألُ دو لوباك جُهْدًا من أجل تبيان أن المعنى

الأخلاقي لا يحتلّ فقط «منزلة أساسية في تسلسل معاني الكتاب المقدّس» (EM 2, 556)، بعدما اعتمد مقاربة نسقية لمعاني الكتاب المقدّس، بل يجب على هذا المعنى أن يحتلّ المنزلة الثالثة «من الزاوية اللاهوتية».

إذا ما رجعنا إلى منظور النظريات المعاصرة في الهيرمينوطيقا، نجد أن المعنى المجازي يتوافق مع لحظة **التطبيق** *application*. بما أن ما «تمّت كتابته، هو من أجلنا» (1 Co 10, 6-11)، فإننا نحتاج اليوم إلى تَمَلُّك معنى الرسالة التي وُجِّهَتْ إلينا. دافع رائدان كبيران من روّاد المغزى الأخلاقي، وهما أوريجينُس وغريغوريوس باستماتة عن هذه الحاجة إلى التجديد. يقول غريغوريوس: «لقد أوصى الله بتدوين الكتب المقدّسة، حتى يُجِيبَ بوساطتها عن الأسئلة المتعدّدة والسرّية التي تعتمل في صدر كلّ إنسان. . لقد ألّف كتابًا يشفي به غليل الجميع»[73]. يشرح دو لوباك ذلك بقوله: نعتبر أن مجموع الكتاب المقدّس كلام الله بفضل المعنى المجازي، وهو كلام موجَّه إلى أيٍّ مِنّا **هُنا والآن** *hic et nunc*، كما يخاطب أيًّا مِنّا 'على قدر ما يُهمّه في حياته من أشياء'» (EM 2, 566).

إن غريغوريوس الذي يعتزّ بوجه خاص باستعارة **الكتاب** بما هو مرآة تعكس الحياة (*Liber et speculum*) يُسْنِدُ إلى المعنى المجازي مهمة تشييد **المحبة**. لا توجد طريقة أُخرى أفضل لتعزيز صِلة هذا المعنى المجازي الذي يهدف إلى تشييد الإيمان. عندما نتجاهل وجود هذه الصِّلة، يتحوّل مركز الثقل إلى الأخلاق المبتذلة، نتيجة التأثير الذي أحدثه تفسير الرهبان، ونتيجة تأثير حركة سيستيرسيان cistercien(*) بالرَّغْم من أن برنار دو كليفو (Bernard de Clairvaux) الذي يحمل لقب **الدكتور المعسول** *doctor mellifluus* لا يزال مُتَمَسِّكًا بوجود صِلة بين التفسير والتصوّف، فإن القراءة الصوفيَّة والقراءة الأخلاقية تميلان إلى الافتراق عن بعضهما البعض يومًا بعد آخر. ارتقى المجاز بصورة متزايدة ليكون نظريًّا أكثر منذ مستهل القرن الثاني عشر، بينما أصبحت الاستعارة تداوليّة أكثر فأكثر، «بهدف تنظيم السلوك الخارجي قبل تغذية الحياة الباطنية» (EM 2, 619). وأصبحت القراءة الأخلاقية للكتاب المقدّس أكثر فأكثر حلوة ومعسولة.

---

(73) PL, LXXVI, 271B.

(*) من اللاتينية cirstercientis وهي جماعة دينية أسست في القرن الحادي بمبادرة من روبرت دو موسِلم الذي تمنى تطبيق قاعدة القديس بِنِدِكْتُس بكل صرامة. [المترجم]

غير أنه لا ينبغي لنا أن نتجاهل أن استعارة العسل، كما يؤكد دو لوباك على ذلك، تنحدر من أصول كتابيَّة: من رؤيا الكتاب المأكول الذي أصبح طريًّا طراوة العسل في فم النبي حزقيال. حينما نرجع عقيدة المغزى المجازي إلى مصادرها في الكتاب المقدّس، تحيلنا إلى تصوّر معيّن عن الحكمة، وهي فنّ الحياة، بدل أن تختزل إلى مقرّرات نظرية. وعليه، فهي تعتبر «مسألة ذوق». ما يسعى المعنى المجازي إلى تلقيننا إيَّاه أمران: هذا الذوق وحلاوة الحياة الروحية هذه.

يجب على التأويل الأخلاقي بدوره التنسيق بين سُلّمَي قياس متباينين بالكامل: بين معنى النص وفهم الوجود. ليس الهدف هو تحويلنا إلى علماء مُتَبَحِّرِينَ، بل هو تمكين كلام الحياة من نقل الثمرات إلى صلب وجود القارئ. تُظهِر مقارنة الكِتاب بمرآة بكلّ وضوح الغاية من التأويل الذي يريد أن يضع نفسه في خدمة استجلاء الوجود وسلوك الحياة. هنا يُؤَوِّل كلٌّ من الكتاب المقدّس والوجود بعضهما بعضًا. يمثّل كتاب الكتب مرآة يُمدّنا بها الله نفسه حتى نرى أنفسنا فيها على الهيئة التي نحن عليها بالفعل. حتى لو تم استغلال هذه الصورة المجازية مُسَوِّغًا لخدمة قراءات مبالغة كثيرة، لا يجوز التشكيك في المبدأ المعتمد فيها، وهو مبدأ التضمّن المتبادل بين المعنى المسيحاويّ (sens christique) والمعنى الوجودي.

المعنى الصوفيّ السرّيّ والإسخاتولوجيا.

إذا كانت الهيرمينوطيقا التقليدية لاهوتية، فهي كذلك غائية بمعنى قوي. ينفتح التأويل على أفق انتظار إسخاتولوجي. يجب تَوَسُّل المعنى الختامي للكتاب المقدّس داخل «المستقبل المطلق»، كما يعرّفه روزنتسفايغ (BA 1, 237-247). إن الهدف من علم التفسير المتقيّد بالمعنى الصوفيّ السرّيّ، والذي يقتضي وجود معنى أخلاقي دون أن يظلّ حبيسه، هو قراءة الكتاب المقدّس من زاوية معنى ختامي في أفق العالم الأخروي، لم ينكشف بعد. تَمّ نَحْتُ مصطلح غريب عن اللاتينية *anagogia*(*)، وهو مصطلح يوناني في الأصل *anagogè* ويحمل نبرة

(*) يعني المصطلح ارتقاء النفس إلى الأشياء السماوية، أو الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى الصوفيّ السرّيّ أو المعنى العميق، مثلما كأن نقول عن قدس السماء إنها مسكن الأنفس المطمئنة. [المترجم]

ارتقاء وصعود وسمو، كما يقترح ذلك اشتقاق فاسد يحمل أكثر من معنى: *sursumductio*. بما أن الأمر يتعلّق بمصطلح أساسي داخل الأفلاطونية الجديدة، فإن التأويل الذي يتوخّى المعنى الصوفيّ السرّيّ يظل مُسْتَعِدًّا على الدوام لاحتضان موضوعات اللاهوت السلبي. تمّ على الخصوص استنبات خُطاطات الارتقاء إلى السماوات في ميتافيزيقا الاهتداء داخل تربة فهم المعنى الروحاني، نتيجة تأثير كتاب ديونيزوس المنتحل *Pseudo-Denys* **المدارج السماوية** *Hiérarchies célestes*، ويحدث ذلك كما لو أن هذا المعنى الصوفيّ السرّيّ يزوّدنا بالمقابل الهيرمينوطيقي للجدل الصاعد. يسير طريق التأويل، داخل «ميتافيزيقا الاهتداء» في الطريق «الصاعد» نفسه الذي تسير فيه النفس المدعوة للالتحاق بـ **المبدأ** الذي انبثقت منه.

لا ينتزعنا المعنى الصوفيّ السرّيّ من الزمن تمامًا داخل التصوّر المسيحي. يتطلّع بكلّ بساطة إلى بلوغ واقع أخير ونهائي ولم يَحِنْ أوانه. هذا الارتباط بالإسخاتولوجيا هو ارتباط وثيق في صيغة المعنى الرباعي، وهي صيغة أكثر عقائدية، بينما تميل الصيغة الثلاثية بصورة أكبر إلى تفضيل صيغة المعراج، وهي صيغة أكثر روحانية. المعنى الصوفيّ السرّيّ أمارة على الانتقال من **الإيمان الذي يَعْتَقَد إلى الإيمان الذي يُشاهِد**. يسير هذا المعنى في خط متوازٍ مع مذهب المعرفة الصوفية الحريص على الالتحاق بالأشياء نفسها التي يتحدّث عنها الكتاب المقدّس، إلى حدّ أن «الفهم الكامل للكتاب المقدّس يعني الكتاب المقدّس بما هو كذلك» (EM 2, 635). وهكذا، يمكن إحداث خطين متوازيين بين درجات التأمل المختلفة ومدارج معاني الكتب المقدّسة. يُحْدِثُ المعنى الصوفيّ السرّيّ الالتقاء بين فهم الكتاب المقدّس والتأمل الروحي.

بهذا المعنى، اختتم التأويل المتصل بالمعنى الصوفيّ السرّيّ نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس. «المسيحية إنجاز، ولكنها كذلك رجاءٌ في ضوء هذا الإنجاز نفسه. يظلّ المعنى الصوفيّ السرّيّ على صِلة دائمة بالإسخاتولوجيا، سواء كان معنى صوفيًا أو عَقَديًا، وسواء أكان علم السطور أو تجربة القلوب» (EM 2, 643). عندما نُلقي نظرة استرجاعية، يُلقي التأويل المستند إلى المعنى الروحاني ضوءًا كاشفًا على العلاقة بين المعنى الصوفيّ السرّيّ والمغزى المجازي: «يُحدث المعنى الأخلاقي كلّ يوم جديد تغييرًا على الهيئة التي يتخذها

الوجود في ضوء روح الإنجيل. يوحي المعنى الصوفيّ السرّيّ بالتبشير الدائم بالخلود وبتسليط النور الأُخرويّ على الحضور الكامل واقتراب العودة الكبيرة للمسيح والدَّينونة الأخيرة»[74]. ليست أورشليم السماوية التي نزلت من السماء، إحدى الصور المستحبة التي يستند إليها مذهب المعنى الصوفيّ السرّيّ فقط، بل هي التي تُمدّه بخُطاطته الأساسية.

أسئلة.

لا شك في أن الفلاسفة الذين لا يُعنون إلا بمشكلات الهيرمينوطيقا العامة يقدّرون أننا نهدر وقتًا ثمينًا عندما نتوقف مطوّلًا عند نظرية هيرمينوطيقية لا تكشف عن سلبياتها فقط لكونها موجّهة إلى علماء اللاهوت فقط، بل كذلك لكونها لا تحظى في عيون أغلب هؤلاء إلّا بقيمة أثرية. هذه هي الحجة الحاسمة التي تحملنا على التساؤل عن انعكاسات هذا المذهب الهيرمينوطيقي السابق للمرحلة النقدية على ابتكار نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين.

يشترط ذلك وجود منظور نتصوّر بفضله هذه النظرية التي لا تنطبق فقط على علم التفسير المسيحي، وهو ما وجب التذكير به، بل تنطبق كذلك على علم التفسير اليهودي للكتاب المقدّس. يجب علينا بالفعل ألّا ننسى أن تراث الحاخامات قد بلور تصوّره الخاص عن المستويات الأربعة في الاستلهام من الكتاب المقدّس، مستعينًا بصورة الأنهار الأربعة التي تحيط بالجنة (Gn 2, 10- 14). هذا هو مذهب بارديز *Pardès* الذي يمتدّ فيه **المعنى الحرفي** *(pchat)* داخل **الكناية** *(remèz)* **والتأويل** *(drach)* **والمعنى السرّي** *(sod)*.

1. إذا كان الأمر يتعلّق بافتعال تعارض بين هذه الأجناس المختلفة من القراءات ومناهج التفسير التاريخي-النقدي، كما حاول البعض القيام به، فإن المعركة خاسرة منذ البداية. لا شك في وجود «تنافر كامل بين الهيرمينوطيقا المنتمية إلى العصور الوسطى وهيرمينوطيقا المُحْدَثِينَ» (المرجع نفسه، 84). لكن هل يتخذ هذا التنافر مثل هذا الحجم المتضخّم الذي يزعمه غوسدورف؟ إذا كان

(74) Georges GUSDORF, *Les Origines de l'herméneutique*, p.81.

معنى ذلك أن هذا المذهب لن يحلّ أبدًا محلّ مكتسبات التفسير التاريخي النقدي، لا نملك إلا أن نبارك رأيه. لكن هل معنى ذلك أن هذه الصورة العتيقة للتفسير لا تمثّل غير عائق يعترض الوعي الهيرمينوطيقي الحديث، وأنها لا تقدّم شيئًا يستحق التفكير فيه؟

يقول غوسدورف: «إن القارئ المنتمي إلى العصر الوسيط يقرأ الكتاب المقدّس بصيغة الحاضر، وبعبارة أفضل، إنه يواجهها في الحاضر المطلق المتصل بالأبدية» (المرجع نفسه، 85)، بينما «نقرأ الكتاب المقدّس اليوم بصيغة الماضي» (المرجع نفسه، 84). إذا كان معنى ذلك أن المؤمنين أصبحوا مطالبين أنفسهم بأداء دَينِهم للتاريخ، بعد ظهور الوعي التاريخي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لا يمكن التشكيك أبدًا في هذه الأُطروحة. لكن هل نحن متأكدون من أن القرّاء المُحدثين لا يقرؤون الكتاب المقدّس إلّا بصيغة الماضي؟ ألا يحدث لهم أن يقرأوه بصيغة الحاضر، بالرَّغْم من كلّ شيء؟ أليس من الأفضل لنا أن نميّز مع نيتشه بين ثلاثة استثمارات ممكنة للماضي، استثمار التاريخ **الأثَري** *monumental* الذي يستهدف الحاضر الحيّ في الفعل والالتزام، والتّاريخ **المَتْحَفِي** *antiquaire* الذي يقدّس ويُبَجّل الأُصول التي تربطنا بماض معيّن والتاريخ **النَّقْدِي** *critique* الذي يدين الماضي، ما دام قد صرفنا عن القيام بأشياء أو جعلنا نَنْصَرِفُ عنها؟

لم يكن أحد ينتظر مجيء لوثر لتسديد رصاصة الرحمة إلى نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس. لقد انقلبت هذه النظرية على نفسها منذ أن افتقد الشرّاح إلى الخيط الناظم الحيوي بين المعاني الأربعة وإلى الجوهر الباطني المتبادل بينها. إذا ما ضربنا صفحًا عن مشهد المَركَبَة، فستتحوّل نظرية المعنى الرباعي إلى قيود تحبس أنفاس نص الكتاب المقدّس، ولا نجعله يقول غير ما نعلمه سلفًا. منذ أن ابتدأ انتشار التصنيفات التي تقدّم تصنيف كلّ آية من آيات الكتاب المقدّس وَفْق معانيها الأربعة داخل أعمدة مُتوالية، كان ذلك إيذانًا بأُفول النظرية دون رجعة وباقتراب موتها القريب. تحوّلت الدعوة إلى «قراءة لامتناهية» آنذاك إلى شفرة متصلّبة. بالرَّغْم من أن هذه القراءات قد خلّفت وراءها بصمات تصويرية iconographiques مهمة ضمن عناوين **الكتاب المقدّس للفقراء بالمعنى الروحي** *Biblia Pauperum* أو **مرآة الخلاص البشري** *Speculum humanae salvationis*، تدلّ عمليات فكّ الشفرة هذه على وجود «الخاصّية العابرة التي تميّز

مذهب المعاني الأربعة، بعدما أصبحت مستعدة باستمرار للانفجار في صور ومجازات تكميلية» (المرجع نفسه، 83).

2. حينما نفحص المذهب نفسه من منظور التفكير في مدى تعقّد عمليات الفهم التي تَسْتَفِزُّها القراءة المسيحية للعهدين، نلج ساحة معركة لم تفقد شيئًا من أهميتها. وهذا هو ما يبرزه رودولف فودرهولتسر في استعراضه لتاريخ مشكلة وحدة الكتاب المقدّس منذ الأُصول إلى المرحلة الراهنة[75]. فقد نشأت فلسفة الدِّين، بالمعنى الذي نذهب إليه هنا، داخل مناخ إبستيمولوجي أصبحت فيه مشكلة وحدة العهدين القديم والجديد مطروحة بحدّة بالغة أكثر من أيّ وقت مضى. كان الميل شيئًا فشيئًا إلى تكريس انتماء العهد القديم إلى تاريخ ديانات الشرق القديم - حتى يتمكّن الجديد الذي جاءت به المسيحية من الظهور بصورة أفضل على الواجهة، معتقدين أنها جاءت من أجل تخليصنا بصورة نهائية من الطقوس ومن الضوابط الشرعية البائدين - ناتجًا عن المخلّفات التي تركها النقد الذي وجّهه مذهب التألّه déiste لمفهوم الوحي على مذهب تفسير الأناجيل على المدى البعيد، كما كان ناجمًا كذلك عن هاجس وضع معالم «مسيحية متحرّرة من الأسرار» (جون تولاند John Toland). نستطيع الذهاب إلى حدّ القول إن العهد القديم والعهد الجديد قد اعتبرا آنذاك نصَّيْن مُخْتَلِفَين أسَّسا ديانتين لا يجمعهما خيط مشترك.

كان إرنيستي (Johann August Ernesti) (1707-1781) من مُنَظِّرِي الهيرمينوطيقا الأوائل الذين استخلصوا دروسًا معرفية من ذلك. طالب في **إرشادات إلى مفسّري العهد الجديد** *Instructions aux interprètes du Nouveau Testament* الاقتراب من نصوصه بوصفها مَتْنًا مُسْتَقِلًّا. تُبْرِزُ المواقف التي اتَّخَذَها زيملر (Johann Salomo Semler) (1725-1791) بعد مُضْيِ عقد من الزمان، أنَّ مربط الفرس هو القول إن العهد القديم نص قد وضع أركان ديانة تختلف عن الديانة المسيحية، ولا يقتصر الأمر على اقتراح تقسيم جديد للعمل لجأ إليه مفسّرو العهد القديم والجديد. إن الخصوصية القومية التي طبعت الديانة اليهودية، علاوة على طقوسيتها الخاصة، يعتبران نقطة الاختلاف الجذرية التي تميّزها عن عالمية المسيحية وطابعها الباطني.

(75) Rudolf VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift*, p.71-136, 455-488.

3. نجد صدى مباشرًا لهذا التقابل الحادّ في المقالة الخامسة من مقالات شلايرماخر حول الدِّين (BA 1, 105- 112). يتعزّز التباس موقفه أكثر في الفقرة 132 من نصه عن **الإيمان المسيحيّ** *(La Foi chrétienne)*. يوصي شلايرماخر في هذا النص المفسِّرين المسيحيين بقراءة العهد القديم كما لو كان مجرّد ملحق بالعهد الجديد، متقمّصًا بذلك دور حصان طروادة، ومدافعًا عن غير قصد منه عن الأُطروحة الشهيرة التي أعلن عنها أدولف فون هارناك في كتابه عن ماركيون *Marcion*: «رفض العهد القديم في القرن الثاني خطأ كانت الكنيسة مُحِقّة في تداركه؛ كان الإبقاء عليه في القرن السادس عشر قدَرًا لم يستطع الإصلاح التخلّص منه آنذاك؛ لكن الاستمرار في الحفاظ عليه في عِزِّ القرن التاسع عشر في صورة وثيقة مُقَنَّنةٍ لا تزال مفروضة على البروتستانتية، أصبح من مخلّفات الشلل الدِّيني والكنسي»[76]. إذا ما تقدّمنا خطوة إضافية إلى الأمام في هذا الاتجاه، نصل إلى الأطروحة التي دافع عنها غيرد لودمان (Lüdemann) مؤخرًا، والتي تطالب بإعادة الاعتبار إلى إمام الهراقطة ماركيون (Marcion)[77].

4. يجب على فلاسفة الدِّين أن يُصغوا بعناية إلى المساجلات المحتدمة حاليًا بين مدرستين كبيرتين في التفسير، بصرف النظر عن مدى تطرّف تلك المواقف.

أ. تحمل المدرسة الأُولى شعار القديس أوغسطين: «الجديد متضمّن في القديم، والقديم يتجلّى في الجديد» *«Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet»*. يناضل هؤلاء المفكّرون من أجل وحدة العهدين، رافضين بذلك الانقسامات التي دعا إليها شلايرماخر وهارناك. يمكن فهم النقاش على أنه ليس أكاديميًا أبدًا، إذا ما تذكّرنا مواقف كلٍّ من كارل بارت (Karl Barth) وفيلهلم فيشر (Wilhelm Vischer) المضادة للنازية. نتذكّر أُطروحة فيشر التالية في إطار تأمّلاتنا هذه: «يُخبرنا العهد القديم عَمَّن هو المسيح، أمّا العهد الجديد فيقول لنا

---

(76) Adolf von HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Darmstadt, WBG, 1996, p.217.

تَمَّتْ الإحالة على هذا النص من خلال كتاب فودرهولتسر VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift*, p.99.

(77) Gerd LÜDEMANN, *Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums*, Stuttgart, Radius- Verlag, 1995, p.154-174.

من هو. يصبح من الواضح على هذا النحو أن المرء لن يعرف يسوع إلّا إذا عرفه بوصفه المسيح، كما أنه لا أحد يعلم ما هو المسيح إلّا إذا علم أنه يسوع»[78]. تتحرّك أبحاث ليونهارد غوبلت (Leonhard Goppelt) حول تفسير الرسوم[79] exégèse typologique في الخط نفسه، وإن بنبرات جدّ متباينة، وهي الأبحاث التي استأنفها كلٌّ من جان دانييلو (Jean Daniélou) والأعمال المهمّة التي قام بها غيرهارد فون راد (Gerhard von Rad) وتلميذه هارتموت غيزه (Hartmut Gese)[80].

الغريب في الأمر هو أن الصياغة الممتازة التي همّت إليها المحاولات المعاصرة من أجل استرجاع الوحدة التي فقدت بين العهدين، كما نجدها في أعمال فودرهولتسر، تتجاهل الإسهام الباهر الذي أسداه بوشامب (Beauchamp) إلى هذا النقاش. تشبه الأُطروحات التي دافع عنها هذا الكاتب مواقف الناطق الرسمي باسم مذهب «**المقاربة المعتمدة رسميًا**» «*canonical approach*»، وهو شيلدس الذي ألح على ضرورة قراءة الكتاب المقدّس في «صورته النهائية» التي اتخذها، مباشرة بعد جمع هذه الكتابات داخل **قانون الكتب المقدسة**[81]. إن الفيلسوف الذي تجشّم عبء متابعة هذه المساجلات بين المفسّرين اكتشف فيها مؤشرات على إعادة اكتشاف النظرية القديمة عن المعنى الرباعي للكتاب المقدّس، كما فعل فودرهولتسر بكثير من الحرص[82]، كما اكتشف فيها فضلًا عن ذلك رهانات تُهمّ فلسفة الدِّين بصورة مباشرة.

ب. تظهر هذه الرهانات بصورة أكثر وضوحًا في الخط الثاني من التطوُّر الذي أضعه تحت شعار القديس أوغسطين: «**الاختلاف بدل العداء**[83] *Diversi,*

(78) Wilhelm VISCHER, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments, T. 1, Das Gesetz*, Munich, Birlefeld-Bethil, Bodelschwingsche Anstalt, 1985, p.1.

(79) Leonhard GOPPELT, Typos. *Die typologische Deutung des alten Testaments im Neuen*. Darmstadt, WBG, 1990.

(80) Hartmut GESE, *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, Munich, Kaiser, 1974; ID, Zur biblischen Theologie, Tübingen, 2. éd. 1983.

(81) Brevard S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, New York, Augsburg Fortress, 1994.

(82) Rudolf VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift*, p.135.

(83) SAINT AUGUSTIN, *En.* in *Ps*. 47, 2.

non adversi». يمكن صياغة المشكلة على النحو التالي: هل تحتفظ الهيرمينوطيقا المسيحية بحيّز يسمح بالاعتراف الكامل باستقلالية العهد القديم؟ المفارقة هي أن هذا التيار لا يُمانِع في تبنّي بعض التصريحات المستفزة التي أطلقها نيتشه. يستنكر نيتشه «إلحاق» العهد القديم بالعهد الجديد بغية تحويلهما إلى الكتاب الواحد نفسه، وهو الكتاب المقدّس. يعتبر «الكتاب في نفسه» عملية نَصْبٍ كبيرة و«إثمًا مُقْتَرفًا في حق الروح» تتحمّل أوروبا مسؤولية ارتكابهما.

يعتَبر نيتشه أن العهد القديم لا يستطيع التعايش مع العهد الجديد، كما لا تتعايش الحيوانات الأليفة مع الحيوانات المتوحشة، كما يعتبر أن الجمع بين العهدين قِلَّةُ ذوْقٍ لا تُغْتَفر مثل الخلط بين أساليب معمارية مختلفة[84]. الجمع بين العهدين مضادّ للطبيعة وفضيحة هيرمينوطيقية يندّد بها نيتشه بعبارات بالغة العنف في كتاب **الفجر** *Aurore* تحت عنوان «فيلولوجيا المسيحية»:

> «ماذا عسانا ننتظره من النتائج اللاحقة التي خلّفتها الديانة التي أقبلت خلال القرون التي ولدت فيها على ممارسة دراسة فيلولوجيّة مستهترة لم يأتِ بها زمان في حق العهد القديم. كانت تلك الدِّراسة محاولة من أجل مصادرة كتاب العهد القديم وانتزاعه من إسرائيل أمام أعينهم، وهي تتذرّع بالقول إن هذا الكتاب لا يحوي شيئًا آخر غير التعاليم المسيحية وزاعمة أنه **ملك** المسيحيين بما أنهم هم شعب اليهود **الحقيقي**: بينما لم يعمل اليهود إلا على الاستحواذ عليه. بعد ذلك، تمّ الإقبال بقلوب مسعورة على المجازفة بتأويلات مشوّهة للمعنى *[wat der Ausdeutung]*، وتمّ الإقبال على دَسّ معانٍ لاحقة داخل العهد القديم *[der Untershie bung]*، وهو الأمر الذي لا يعقل أن يتمّ عن حسن نية. وبالرَّغم من احتجاجات جهابذة علماء اليهود، ظلّت الديانة الجديدة متمسكة بمزاعمها القائلة إن العهد القديم يتحدّث في كلّ آن وحين عن المسيح، وعن المسيح وحده، وأصبح لزامًا علينا، بوجه خاص، أن نَتَبَيَّن معالم الصليب داخل قطعة الخشب والدالية والسلّم والغصن والشجرة والقصب والعصا، وأصبح مفروضًا علينا أن نرى فيها علامة تتنبأ بخشبة الصليب. وقد تَمّ اعتبار كُلّ العلامات

---

(84) Friedrich NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, *Œuvres philosophiques complètes*, vol. VII, Paris, Gallimard, 1971, p.69.

الظاهرة إزْهاصًا وإشارة دالَة على الصليب، إلى حدّ أننا نجد من أورد ضمن العلامات الدالة إنهاض وحيد القرن الأسطوري والثعبان البرونزي، كما استحضر موسى وهو يرفع أكفه مُتضرِّعًا إلى الله وانتبه إلى العصيّ التي نشوي عليها خرفان عيد الفصح! هل كان كلّ هؤلاء الذين أقدموا على طرح هذه المزاعم يصدّقون كلّ ما يقولون؟[85].

لو كان من اللازم علينا اعتبار هذا النص مُجَرَّد صورة كاريكاتورية لاذعة عن مظاهر الشَّطط التي عرفها التفسير المجازي، لما وجدنا مُبَرِّرًا يستدعي منا التوقف عنده مطوّلًا. لكنه من الجائز أيضًا أن نرى فيه دعوة إلى التفكير من جديد في الافتراضات الهيرمينوطيقية التي تَضَمَّنَتْها القراءات المسيحية للعهد القديم. تبرز المواقف التي دافع عنها إريك تسينغر (Erich Zenger) مُؤَخَّرًا، وهو الذي فضّل الحديث عن العهد الأول بدل الحديث عن العهد القديم[86]، أن الأمر يتعلّق بشروط إمكان حوار جادّ بين اليهود والمسيحيين، وهذا على كلّ حال هو الهاجس الذي يؤرّق بعض ممثّلي الموقف الأول. يكفي لنا أن نتساءل، على نحو روزنتسفايغ، ما هو مفهوم الآخرية الذي تفترضه العبارة التالية: «العهد والعهد الآخر»، حتى نتأكد من أن القضايا الأساسية التي تطرحها هذه المساجلات بين المفسرين تحتمل رهانات كبرى في فلسفة الدِّين.

5. إذا كان من الضروري أن نرجع كلّ هذه القضايا إلى زاوية نظر وحيدة، أورد «الطاحونة السرّيَّة mystique» التي ترمز إليها واجهة كنيسة Vézelay. إن عبارة برغسون التي تقول إن الإنسانية «آلة لصناعة الآلهة» تثير من الأسئلة أكثر مما تَحُلُّ من مشكلات، وهي عبارة سنرجع إليها لاحقًا. ربما من الأفضل لنا أن نُعَرِّف الدِّين في البداية قائلين إنه «آلة» جَبّارة لتشكيل المعنى. ما دام هذا المعنى محفورًا داخل النصوص المُؤَسِّسَة، تصبح الهيرمينوطيقا، أي يصبح تَمَلُّك المعنى بصورة خَلّاقة، هو ما يسمح لهذه الآلة بالاشتغال. توضح صورة «السرّيَّة

---

(85) Friedrich NIETZSCHE, *Aurore, Œuvres philosophiques complètes*, t. IV, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1970, p.70.

(86) Erich ZENGER, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf, Patmos, 1991.

الصوفية»، من هذه الزاوية، العبارة المأثورة عن غرينوريوس تمام التوضيح: «تنمو الكتابة صحبة أولئك الذين يقرؤونها» *«scriptura cum legentibus crescit»*، بالقدر نفسه الذي تدعونا فيه إلى الاهتمام بـ «الطواحن السرّيّة» المنتمية إلى مصادر تراثية أخرى غير التراث المسيحي.

بيبليوغرافيا

- Arias REYRO, M., *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1971.
- BEAUCHAMP, P., *L'Un et l'Autre Testament, t.I, Essais de lecture*, Paris, Ed. du Seuil, 1976; T.II, *Accomplir les Ecritures* (1990).
- BECKER, J. *Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalme*, Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1966.

—, *Grundzüge einer Hermeneutik des alten Testaments*, Francfort, Lange, 1993.
- BEUMER, J., *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vaticanum I und II*, Stuttgart, kath. Bibelwerk, 1966.
- BLÖNNIGEN, Ch., *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Francfort, Lang, 1992.
- BORI, P. C., *L'Interprétation infinie. L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris, Ed. du Cerf, 1991.
- BRINKMANN, H., *Mittelalterliche Hermeneutik*, Darmstadt, WBG, 1980.
- BUCKENMAIER, A., *«Schrift» und «Tradition» seit dem Vatikanum II. Vorgeschichte und Rezeption*, Paderborn, Bonifatius Verlag, 1966.
- BUNTE, W., *Rabbinische Traditionen bei Nikolaus von Lyra. Ein Beitrag zur Schriftauslegung des Spätmittelalters*, Francfort, Lang, 1994.
- CHESLOV, I., *Athènes et Jérusalem*, Paris, Vrin, 1938.
- CHILDS, B. S., *Biblical Theology of the Old and New Testamets*, New York, Augsburg Fortress, 1994.
- ECO, U., *Les Limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1991.
- FÉDOU, M., *La Sagesse et le Monde. Le Christ d'Origène*, Paris, Desclée, 1995.
- FEULLET, A., *Comment lire le Cantique des Cantiques. Étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse*, Paris, Téqui, 2. éd. 1999.
- FRYE, N., *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, trad. C. Malamoud, Paris, Éd. du Seuil, 1984.
- GESE, H., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, Munich, Kaiser, 1974.

—, *Zur biblischen Theologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 2e éd. 1983.
- GOPPELT, L., *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Darmstadt, WBG, 2e éd. 1990.
- Graumann, Th., *Christus Interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1994.
- GREISCH, J., «De la 'lecture infinie' à l'infini métaphysique. Enjeux métaphysiques de la doctrine du quadruple sens de l'Ecriture», *Les Etudes Philosophiques* 2/1995, p.167-191.

—, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte.* Munich, W. Fink, 1993, p.87-109.

- GRÜNDER, K., *Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns «Bibliche Betrachtungen als Ansatz einer Geschichtsphilosophie»*, Fribourg-Munich, Alber, 1958.

- GUNNEWEG, A. H. J., *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2e éd. 1988.

- GUTTMANN, J. *Histoire des philosophies juives, de l'époque biblique à F. Rosenzweig*, Paris, Gallimard, 1994.

- HADDAD, G., *Manger le Livre. Rites alimentaires et fonction paternelle*, Paris, Hachette, 1998.

- HARNACK, A. von, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Darmstadt, WBG, 4e éd. 1996; trad. Bernard Lauret : *Marcion. L'Évangile du dieu étranger*, Paris, Éd. Du Cerf, 2003.

- HEITHER, Th., *Translatio Religionis. Die Paulusdeutung des Origines in seinem Kommentar zum Römerbrief*, Cologne, Böhlau, 1990.

- HOFMANN, D., *Die geistige Auslegung der Schrift bei Gregor dem Großen*, Münsterschwarzach, Vier-Türme- Verlag, 1968.

- HOSSFELDT, Frank Lothar (éd)., *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie*, Fribourg en- Brisgau, Herder, 2001.

- HUGUES DE SAINT-VICTOR, *L'Art de lire. Didascalicon*, trad. M. Lemoine, Paris, Éd. Du Cerf, 1991.

- KLAUCK, H.-J., *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster, Aschendorff, 2e éd. 1986.

- KUGEL, J. L., *The Bible as it was*, Cambridge, Mass, The Belknap Press, 4e éd. 2000.

- KUTHER, U., *Kirchliche Tradition als geistliche Schriftauslegung. Zum theologischen Schriftgebrauch in Henri de Lubac «Die Kirche. Eine Betrachtung»*, Münster, LIT, Verlag, 2000.

- LUBAC, H. De, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, 4 vol., Paris-Aubier, 1959-1964 (abrégé: EM).

- LÜDEMANN, G., *Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums*, Stuttgart, Radius-Verlag, 1995.

- MERK, O., *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodologische Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkugen*, Marbourg, Elwert, 1972.

- Müller, P., *«Verstehst du auch, was du liest?». Lesen und Verstehen im Neuen Testament.* Darmstadt, WBG., 1994.

- NEUSCHÄFER, B., *Origines als Philologe*, vol. 1-2., Bâle, Reinhardt, 1987.

- NEUSNER, Jacob, *Judaism in the Matrix of Christianity*, Philadelphie, Fortress Press, 1986; trad: *Le Judaïsme à l'aube du christianisme*, Paris, Éd. Du Cerf, 1986.

—, *Christian Faith and the Bible of Judaism. The Judaic Encounter with Scripture*, Grand Rapids, Eerdmans, 1987.

—, *Judaism ad Christianity in the Age of Constantine. History, Messiah, Israel and the Initial Confrontation*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1987.

—, *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

—, *The Oral Torah. The Sacred Books of Judaism*, San Francisco, Harper & Row, 1985.

—, *Judaism, Christianity and Zoroastrism in Talmudic Babylonia*, Atlanta, Ga, Scholars Press, 2e éd. 1990.

—, *Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition.* Londres- Philadelphie, SCM, Press-Trinity Press International, 1991.

- OEMING, M., *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der*

hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad, Stuttgart, Kohlhammer, 2e éd. 1987.

- OHLY, F., *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*, Darmstadt, WBG, 2e éd. 1980.
- OUAKNIN, M.-A., *Le Livre brulé, philosophie du Talmud*, Paris, Éd. du Seuil, 1993.

—, *Invitation au Talmud*, Paris, Flammarion, 2001.

- PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, Ed. Pontificio Instituto Biblico, 1989.
- POFFET, J.-M., *La Méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène, Commentateurs de Jn 4 : Jésus, la Samaritaine et les Samaritains*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1985.
- REVENTLOW, H. *Epochen der Bibelauslegung* ; t. I. *Vom Alten Testament bis Origines* (1990) ; t.II, *Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter*, 1994, t. III (1997) ; t. IV (2001), Munich, C. H. Beck.
- ROJTMAN, B., *Feu noir sur feu blanc. Essai sur l'herméneutique juive*, Lagrasse, Verdier, 1988.
- SPITZ, H. J., *Die Metaphorik des geistlichen Schriftsinns*, Munich, Fink, 1972.
- STERNBERG, T. (éd.), *Neue Formen der Schriftauslegung*? Fribourg, Herder, 1992.
- STRAUSS, G., *Schriftgebrauch. Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustinus*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1959.
- TIGCHELER, J., *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique*, Nimègue, Dekker & Van de Vegt, 1977.
- TOUATI, Ch., *Prophètes, talmudistes et philosophes*, Paris, Éd. du Cerf, 1990.
- VODERHOLZER, R., *Die Einheit der Schrift und ihr geistlicher Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1998.
- ZENGER, E., *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf, Patmos, 1991.
- ZIEGENAUS, A., *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart*, Fribourg, Herder, 1980.

«sola scriptura» النص وحده، ولا شيء غير النص:

التحوّل الحديث في «الهيرمينوطيقا المقدسة» «hermeneutica sacra».

عندما نَتَتَبَّعُ الدَّوْرَ الذي لعبته المساجلات المتعلّقة بالكتاب المقدّس في التاريخ الحديث للهيرمينوطيقا وفي نشأة فلسفة الدِّين، لا يجوز لنا غَضُّ الطَّرْفِ عن الإصلاح الذي قام به مارتن لوثر. كذلك، يفرض علينا مثل هذا التأمل الاهتمام بما يدعوه أودو ماركفارد (Odo Marquard) «تجربة الحرب الأهلية الدِّينيَّة». من الصعب علينا التَّهْوين من أهمية المخلّفات البعيدة التي نتجت عن تمزّق العالم المسيحيّ، وهو التمزّق الذي أسهم في نشأة فلسفة الدِّين، فضلًا عن شروط أُخرى أسهمت في ذلك. أصبحت عَلاقة المسيحيين بالكتاب المقدّس، بعد ظهور عهد الإصلاح، تحمل بصمات جرح غائِرٍ نتيجة حرب التأويلات الدامية، وهي الحرب التي أوشكت على الغرق في عنف مدني. تَحَوَّلَ النَّصُّ المُؤَسِّسُ للمسيحية إلى جوهر الخلاف بين المسيحيين اليوم، بعدما كان من المفترض فيه أن يشكل صِمامَ أمان لتوحيد كلّ المسيحيين.

إن الحساسية المرهفة التي أعرب عنها ديلتاي اتجاه مخلّفات هذا التمزّق، حملته على القول إن علم الهيرمينوطيقا لم يظهر إلّا في أعقاب المُساجَلات اللاهوتية التي عرفها الإصلاح الدِّيني. بالرَّغْم من أن الأبحاث التاريخية الحديثة قد أظهرت أن جذور الهيرمينوطيقا الحديثة تعود على وجه الحقيقة إلى دانهاور (Johann Konrad Dannhauer) (1603-1666) وإلى قراءته الجديدة لأرسطو: **كتاب العبارة** *Peri hermeneias*، لا ينبغي لنا أن نستنتج من ذلك أن الفيلسوف الذي يُعْنَى بنشأة الهيرمينوطيقا الفلسفية يستطيع غضّ الطرف عن التفكير في رهانات أزمة الإصلاح الدِّيني. وهذا ما يقال بالأَوْلى والأَحْرى على نشأة فلسفة الدِّين.

«Scriptura sui ipsius interpres»: «يفسّر النص نفسه بنفسه»:

الرهانات الفلسفية والدِّينيّة لقاعدة هيرمينوطيقية جديدة.

في البداية، لم تتغيّر نظرية تأويل الكتاب المقدّس مع ظهور الإصلاح الدِّيني، بل تغيّر السياق الذي تبلورت فيه تلك النظرية. حينما حرّر لوثر سنة 1512 خطبته

الشهيرة: «ما يجب علينا إصلاحه داخل الكنيسة»، اختصر برنامج الإصلاح في تعليمات بسيطة: «توجيه الأمر إلى المدرّسين وقساوسة الشعب من أجل تنحية كلّ الخرافات»؛ «التمسّك بالإنجيل الخالص وبتأويله»؛ «التبشير بكلام الحق برهبة وارتعاش»؛ «التخلّي عن العقائد البشرية». صحيح أنه قد جعل نفسه بكلّ عقله وجوارحه ناطقًا رسميًا باسم مطلب إصلاح الكنيسة، ولكنه كان لا يزال يتصرّف بوصفه أكبر متخصّص في التفسير بالأمثال، كما اعترف بذلك في قراءته للكتاب المقدّس، دون أن يتردّد في تقليب النظر إلى أية آية من آيات الكتاب المقدّس بناء على استعارة المثل (WA, TR 1, 136, 14s ñ 335). لم ينقلب على المبادئ التفسيرية المعتمدة لدى أوريجينُس إلا شيئًا فشيئًا، بغية التصدّي بكلّ عنف لتجاوزات التفسير اعتمادًا على استعارة المثل والمجاز والتناظر. يظلّ التأويل بالأمثال جنونًا خالصًا، مقارنة له بالمعنى الحرفي، وهو مصدر الحياة الوحيد ومصدر العزاء والقوة والمذهب (WA, TR5, 45, 10, ñ 5285).

شرع لوثر عام 1515 في كتابة شرحه الكبير لـ **الرسالة إلى مؤمني روما**. كان قد تدخل خلال السنة السابقة لها للدفاع عن ممثّل المذهب الإنساني روشلين (Reuchlin) الذي اعترض على إتلاف الكتابات اليهودية التي لا تعترف بها المسيحية في كتابها المقدّس، كما دعت الرهبان الدومينيكان إلى ذلك بمدينة كولونيا.

إن الحاشيتين اللتين عقَّب بهما على درس **الرسالة إلى مؤمني روما** تستدعيان منا عناية خاصة.

1. تُهمّ الحاشية الأُولى الفهم الروحاني للكتاب المقدّس والحكمة من تمييز بولس بين حَرْفِيَّة النص وروحه. يضيف لوثر تعليقًا شخصيًا على قاعدة أوغسطين التي تجعل الحب مبدأ جوهريًا في القراءة المسيحية للكتاب المقدّس: «أفضل المسيحيين ليسوا أكثرهم علمًا، أولئك الذين يقرؤون كثيراً ويختالون بالكتب، بما أن كلّ الكتب وكلّ الفهم المكتسب على هذا النحو لا يُمَثّل غير 'الحَرْف' وموت النفس. لكن أولئك هم أفضل المسيحيين عندما يطبّقون بحرية كاملة ما يقرؤونه داخل الكتب ويلقّنون إياه الآخرين. والحال أن ما يجعلهم يتصرّفون بإرادة حرة تامّة، هو أن الروح القُدس قد منَّ عليهم بالمحبّة (charité).

هذا إذن هو موضوع الخشية بالنسبة إلى قَرْنِنا هذا، بما أن الكتب المتكاثرة فيه حوّلت الناس إلى علماء كبار، وحوّلت المسيحيين إلى جهلة» (LO 50).

2. مباشرة بعد ذلك، بلور لوثر المبدأ العريض الذي احتكم إليه في قراءة الكتاب المقدّس. يجب قراءة الكتاب المقدّس من أوله إلى آخره بوصفه البشارة Bonne Nouvelle بالخلاص الذي يقدّمه يسوع المسيح: «وعليه، فإن الإنجيل، إذا لم نَتَلقَهُ بالصورة التي يُعرب بها عن نفسه، يظلّ شبيهًا بـ 'الحرف'. على كلّ، يظلّ الإنجيل هو نفسه عندما يُبشِّر بيسوع المسيح... وعليه، أولئك الذين يؤوّلون هو بطريقة أُخرى بدل اعتباره 'بشارة' لا يفهمون الإنجيل: مثلما فعل أولئك الذين حوّلوه إلى شريعة بدل تحويله إلى نعمة، كما حوّلوا يسوع المسيح إلى نسخة مطابقة لشخص موسى!» (LO 50-51).

ظهرت ملامح هذا المشهد الفني الأساسي الذي يميّز تعاليم لوثر بكلّ وضوح في مقالته «تعاليم موجزة بشأن ما يجب البحث عنه في الأناجيل وما يجب انتظاره منها» وفي افتتاحيات مختلف كتب العهد الجديد. يؤكد أن «جوهر الأمر هو الركن الأساس الذي يقوم عليه الإنجيل، أي أنك تُسَلِّم بالمسيح وتعترف به بوصفه هَدِية وَهِبَةً منحك الله إياها وتمتلكها بكاملها، قبل أن تعتبره قدوة؛ وعليه، حين تنظر إليه، أو تسمع من يقول إنه يفعل أو يعاني من شيء، لن يخامرك شك في أن المسيح ملكيتك بفضل هذا الفعل وهذه المعاناة، وستضع فيه كامل ثقتك، كما لو كنت أنت من أنجز كلّ ذلك، وكما لو كنتَ المسيح ذاته. كما ترى، هذا هو الإنجيل إذا ما أحسنّا فهمه على أحسن وجه، هو نعمة الله البالغة التي لم يستطع نبي ولا رسول ولا قلب التَّمَلِّي بطلعتها أو فهمها بما يكفي؛ هو تلك النار المتوهجة التي تفيض من حب الله إيانا، هذا ما يجعل القلب والوعي يفيضان فرحًا، وهو ما يملأهما بالأمان ويشبعهما؛ هذا هو معنى تبليغ العقيدة المسيحية» (LO 1039).

لم يتوانَ لوثر عن دعوة المسيحيين إلى الاقتراب من النار الحارقة المتوقّدة في كلام الله الحيّ، كما يُعرب عن نفسه في الإنجيل بالنسبة إليه. لا يوجد خصومه في صف المدافعين عن التقليد فقط: بل يوجدون كذلك في صف الفلاسفة

السكولائيين. صَرَفَهُم هَوَسُهُم المحموم الساعي إلى البحث عن الماهيات quiddités عن الاستماع إلى تأوّهات بني البشر المتلهّفين. تصبح الفلسفة عديمة الجدوى في ذهن الباحث عن الخلاص، ما دام لا يوجد شيء جديد تحت الشمس بالنسبة إليه: «**من يهمّ إلى فحص الماهيات وأعمال المخلوقات، بدل أن يفحص انتظاراتها يُعتبر غبيًا وأعمى دون أدنى شك، بما أنه يجهل أدنى شيء، وهو أن المخلوقات تظل مخلوقات**» (LO 65). تحمل الأُطروحة التاسعة والعشرون من أطروحات هايدلبِرغ هذا التقابل إلى ذروته بالقول: «من يريد السير على خُطى أرسطو في التفلسف، دون خطر، مُطالبٌ أوّلًا بأن يصبح مجنونًا بالمسيح» (LO 167).

هيّأت هذه الأُطروحات الإطار الذي تبلورت فيه مساجلات عصر النهضة. لم تعرف تلك المساجلات تصوّرات متباينة عن النصّ المقدّس فقط، بل عرفت كذلك أفكارًا لا جامع بينها عن الحرية. يعتبر التقليد في ذهن المدافعين عن التصوّر الكاثوليكي أَعَزَّ ما يطلب لفهم **النص** المقدّس. لا يوجد تأويل معصوم عن الخطأ خارج التقليد! نجد في الضفة الأُخرى تصوّر لوثر الذي يعتبر التقليد حجابًا يحجب عنا رؤية نص الكتاب المقدّس نفسه. يدفع التقليد الكتاب المقدّس إلى الكلام، مانعًا إياه من الظهور في وجهه الحقيقي: **كلام الله** الحيّ. يُصِرُّ التقليد على تزويد القارئ بعصا يتكئ عليها، بينما يستطيع المشي على قدميه دون مساعدة خارجيّة.

القراءة التي تهتدي بالتقليد هي بالضرورة «مجازية»، بالرَّغْم من أنها لا تعتمد في التفسير على استعارة المَثل، في معناه الدقيق. بما أن هذه القراءة تُخضِع النص لتحكيم هيئة أُخرى خارج النص نفسه، تؤول في الأخير إلى نموذج «استعارة المثل». يعتبر لوثر بالمقابل أننا حين نطالب الكتاب المقدّس بتأويل نفسه بنفسه، يفترض ذلك تعزيز المعنى الحرفي بإظهار احترام لا حدود له. لا يوجد مسوّغ يدعونا إلى تطبيق منهجيّة استعارة المثل إلا إذا أجاز النص ذلك أو فرضه علينا، مثلما هو الحال في قصص الأمثال. باستثناء ذلك، يجب تجنّب اللجوء إلى القراءة المجازية، لا سيّما حينما يتعلّق الأمر بالعهد القديم الذي يستوجب احترام منزلته المميّزة له، أي يستوجب احترام واقع أنه يمثّل سيادة **الشريعة**، كما يرى لوثر ذلك، وهي الشريعة التي ستضع نعمة المسيح نهاية لها.

لقد ظهرت مشكلة الحرية ومشكلة تأويل الكتاب المقدّس في قلب النقاش خلال عامي 1524-1525 بين لوثر، المدافع عن «الإرادة المقيّدة»، وإيرازموس (Érasme) المدافع عن حرية الإرادة. لم يكن الجدال فيما بينهما نتيجة اختلاف طباعهما فقط (تميّز إيرازموس بطبع يقوم على الشك المتنوّر المنتسب إلى المذهب الإنساني من جِهة؛ والعبقرية الدِّينيَّة التي لم تفتأ تتحدّث مع لوثر عن الخلاص والنعمة، من جِهة ثانية). فضلًا عن ذلك، تُحِيلُ تلك المساجلات إلى تصوّرين مختلفين للكتاب المقدّس. كتب إيرازموس سنة 1518 إلى جان إيك (Jean Eck): «تعلّمت من الفلسفة المسيحية كما جاءت على لسان أوريجينُس الفذّ أكثر مما تعلّمته من كلّ المنتسبين إلى سلالة أوغسطين». بينما ينبّهنا تشكيك إيرازموس إلى وجود إبهام في بعض فقرات الكتاب المقدّس، لا يكتفي لوثر بالاعتراض عليه بأُطروحة تفيد أن الكتاب المقدّس يؤوّل نفسه بنفسه (*Scriptura sacra sui ipsius interpres*)، بل بالقول كذلك إن الكتاب المقدّس ينتقد نفسه بنفسه (*Scriptura sacra sui ipsius critica*).

وبالرَّغْم أن لوثر أصبح يُلحّ أكثر فأكثر على ضرورة القيام بتأويل حرفي للعهد القديم والجديد معًا، لم يمنعه ذلك من تخيّل وجود يسوع المسيح المصلوب في كلّ مكان من العوسج الملتهب الشاسع، كما تَمَثَّل بالنسبة إليه في الكتاب المقدّس. استعان لوثر بصورة مجازية باهرة حينما قارن العهد القديم بكساء المسيح داخل المغارة: «كُتبت الأناجيل وأعمال الرسل حتى ترشدنا إلى الطريق وحتى تقرّبنا من كتب الأنبياء ومن كتاب موسى في العهد القديم، وحتى نقرأ فيها ونطلع بأنفسنا كيف كان يسوع ملفوفًا في كسائه داخل المغارة، أي كيف كان حاضرًا في كتابات الأنبياء» (LO 1042).

لا يوجد طريق آخر يفضي إلى تأمين وحدة الكتاب المقدّس غير طريق التركيز بصورة جذرية على شخص المسيح. صَرَّحَ لوثر في تقديمه الشهير لرسالة يعقوب قائلًا: «تتفق كلّ الكتابات المقدّسة الحقيقية فيما بينها فيما يلي: تُبشّر كلّها بالمسيح وتُفضي إليه [*Christum treiben*]. وهذا كذلك هو المعيار الوجيه الذي يسمح بنقد كلّ الكتب: معرفة هل يكون المسيح هو الثمرة التي تكلّلها، بما أن كلّ الكتاب المقدّس أمارة دالة على المسيح (Rm 3, 21) وعلى أن بولس لا يريد أن يعرف شيئًا غير المسيح (1 Co 2, 2). من لا يعلن عن عودة المسيح لا ينتمي إلى الرسل، حتى ولو كان القدّيس بطرس أو القدّيس بولس هما اللذَين

يُعلنان عنه. بالمقابل، كلّ من يبشر بالمسيح ينتمي إلى الرسل، حتى ولو جاء ذلك على لسان يهوذا أو حنَّة، على لسان بيلاطُس أو هيرودُس».

من يَتَكَلَّم هنا ليس هو المُنَظِّر المُختَصُّ في الهيرمينوطيقا، بل المتكلّم هو العبقري الدِّيني الذي اكتشف في مأثورة بولس: «برّ الله الموحى به في الإنجيل» (Rm 1, 17) «الأبواب المُشرعة التي تسمح بالدخول إلى الجنة نفسها» (WA 5, 186-8-9). لقد شحنته تلك المأثورة بقوة هادئة جعلته يقابل الموفد البابوي كاجتان (Cajetan) بإيمان لا يتزعزع يفيد أن «الحقيقة هي السيدة التي تتحكّم في البابا نفسه» (WA 2, 18, 2). اعترض على الصكوك التي طرحها البابا ليون العاشر من خلال إشهار أُطروحة الكتاب المقدّس التي تفيد أنه يؤوّل نفسه بنفسه (WA 7, 97, 23). أعرب عن الاقتناع الجازم نفسه في تصريحه الشهير في الجمعيَّة الامبراطوريَّة المُلتئمة في مدينة فورمس Worms سنة 1521. كانت هذه الأقوال كافية وحدها لفتح بوابة عهد جديد: «لن أطمئن إلا إلى شهادة الكتاب المقدّس وإلى المبرّرات البديهية - بما أنني لا أصدق البابا بمفرده ولا المجامع المسكونية بمفردها، إذ مما لا شك فيه أَنَّهم غالبًا ما يجانبون الصواب ويتضاربون في أقوالهم - فأنا مُتَقَيِّدٌ بنصوص الكتاب المقدّس التي ذكرتها، كما أن إدراكي هو رهين كلام الله؛ لا أملك التراجع عن موقفي، ولا أريد ذلك، لأن القيام بسلوك يخالف نداء الضمير ليس شيئًا مضمونًا، كما يتعارض مع النزاهة الفكرية. لا أقوى على القيام بشيء آخر، أنا واقف هنا، رباه، مددك، آمين *Ich kan nicht anderst, hie stehe ich, Got helff mir, Amen*» (WA 7, 838, 3-8).

تُعتبر الطريقة التي قدّم بها ديلتاي الدلالة التاريخية التي يحظى بها لوثر صدى هذا التصريح: «لا يحصل العنصر الجديد على الحافز الذي يستفزه ولا على وجهته الصحيحة إلّا إذا ما استشعر المتديّن المخلص لدينه أن المنظومة الحالية لم تَعُد كافية، بحكم تَبَدُّل أحوال الوعي، بالنظر إلى عمق تجربته الدِّينيَّة والأخلاقية»[87]. يلتقي هذا التصريح مع الطريقة التي عرَّف بها هيغل مبدأ الفلسفة الحديثة في الفقرة السابعة من كتاب **الموسوعة**: «يتضمّن مبدأ التجربة تحديدًا بالغ الأهمية ويفيد أن التسليم بوجود محتوى والتسليم بصحته يشترط

(87) Wilhelm DILTHEY, GS II, 54; CM 64.

علينا أن نكون هنالك حيث هو؛ ويشترط على نحو مخصوص أن نعتبر هذا المحتوى متطابقًا ومتجانسًا تمامًا مع **اليقين الذاتي**. يجب علينا ذاتنا أن نكون هناك حيث هو، سواء بالاعتماد على الحواسّ الخارجيَّة، أو بالاعتماد على العقل الباطني وعلى وعي الإنسان الجوهري بذاته».

بالرَّغْم من أن ما قام به لوثر قد فتح عهدًا جديدًا، بيّنت المساجلات اللاحقة حدود **مذهب النص وحده** *Sola Scriptura*، وهو مذهب زوّدنا سلفًا بمفتاح كلّ معضلات التفسير. «يقوم آخرون بتقليب المسألة على وجوهها المختلفة [...] أما أنا بالمقابل فأقوم بعمل آخر: عندما تقع عيني على حَبَّةِ جوز في النص، وأكتشف أن غلافها شديد الصلابة، أسارع مباشرة إلى قذفها فوق صخرة المسيح حتى أستخرج ثمرتها بالغة اللذة» (WA 3, 12, 32). قد يُكَرِّسُ هذا المبدأ كلّ التجاوزات الممكنة إذا ما استعمل بسوء نية في تأويل الكتاب المقدّس.

بحثًا عن هيرمينوطيقا إجرائية
للكتاب المقدّس - فلاسيوس إليريكوس (Flacius Illyricus) -.

تشهد النقاشات اللاهوتية التي عرفها الثلث الثاني من القرن السادس عشر، وهو القرن الذي يُلَقِّبُهُ ديلتاي بلقب «قرن التديّن بامتياز»[88] أن **مذهب النص وحده** *Sola Scriptura* لدى لوثر لم يكن مفتاحًا، بقدر ما كان مصدر مشكلات جديدة. سعى المدافعون الكاثوليكيون عن سلطة التقليد، وعلى رأسهم بيلارمان (Bellarmin)، إلى التماس الحلّ من داخل السلطة العَقَديّة داخل الكنيسة. تُرجم الحل في صورته العَقَدِيَّة إلى القرارات التي اتخذها مجمع ترانتو Trente (1545-1563). استحضر آباء المجمع سلطة أوغسطين، عندما صرّح في إحدى نصوصه المناهضة للمانويَّة: «من جهتي أنا أيضًا، لن أؤمن بالكتاب المقدّس إذا لم تَسْتَحِثّني سلطة الكنيسة الكاثوليكية على ذلك»[89]. إلّا أن اللازمة التي كان فانسون دو ليران (Vincent de Lérins) يكرّرها: «المعتقَد موضوع اعتقاد

---

(88) Wilhelm DILTHEY, GS, II, 108 ; CM 118.

(89) SAINT AUGUSTIN, *Œuvres*, t.17, *Six traités antimanichéens*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961, p.401.

الجميع، في كلّ آن، وفي كل مكان» كانت تملك حظوظًا متضائلة لتحقيق الإجماع، نتيجة تمزّق المسيحية إلى شتى المِلَل والنِّحل المُتباينة.

يكشف مبدأ **النص وحده** *Sola Scriptura* عن صعوبة أساسية ألقت عليها النقاشات اللاهوتية ضوءًا كاشفًا، وهي التي أفضت إلى صيغة **الوفاق** Concorde (1580) وإلى مَجْمَع دوردريشت Dordrecht (1618-1619) . لا شك في أن لوحات المُصلحين الدِّينيين التي تُظهرهم وهم يتمسّكون بالكتاب المقدّس بكل قواهم، تفصح بالتأكيد عن «مدى عمق تشبّعهم بالبروتستانتية الأصلية»، لكن تلك اللوحات تكتفي بإظهار واقع مثالي، وتُخفي واقع أن مبدأ القراءة الجديد «لا يتضمّن قاعدة تفضي إلى إحداث توازن بين مختلف عوامل سيرورة النفس هذه وبين الكتاب المقدّس والجماعة والنور الباطني، بصورة متبادلة»[90]. إذا صحّ ما قاله ديلتاي، فإن مختلف محاولات تحديد نقطة التوازن السديدة بين قوى كلّ هذه التوجّهات مُنصهر الهيرمينوطيقا الحديثة، أي أنّها، كما سارع إلى القول، هي المُنصهر الذي يتعلّق به مذهبه الخاص في الهيرمينوطيقا، وهو مذهب لا ينفصل عن هاجس تأسيس علوم الروح[91].

كان ماتياس فلاسيوس إليريكوس (Mathias Flacious Illyricus) (1520-1575) من بين الروّاد الذين نهضوا لِمُهِمَّةِ تَبْرِيرِ شَرْعِيَّة سلطة **الكتاب المقدّس** ضد أُطروحة مجمع ترانتو الذي جعل الكتاب المقدّس والتقليد معًا مصدرين متكافئين لـ **الوحي**. يروم كتابه تزويد مُؤَوِّلي **الكتاب المقدّس** بمعايير آمنة تسمح بتجاوز الفقرات الغامضة أو الملتبسة، دونما حاجة إلى العودة إلى سلطة التقليد، وهو كتاب **مفتاح الكتابة المقدّسة** *Clavis Scripturae sacrae* المنشور سنة 1567، والذي أطلقت عليه كنيسة لوثر لقب «المفتاح الذهبي» اعترافًا بفضله.

ينبني هذا المذهب الهيرمينوطيقي في جزئه العريض على قاعدة ذهبية وحيدة مستقاة مباشرة من البلاغة القديمة: تُزَوِّدُنا حلقة الكلّ والجزء في الوقت نفسه

(90) Wilhelm DILTHEY, GS II, 112; CM 122.
(91) *Ibid.*, 115; CM 124.

بمعيار قابلية فهمه، وهي الحلقة التي تضمن تماسك الكتاب في جوهره. نطالب المؤوِّل الهادف إلى ضبط المعنى الحرفي لفقرة من الكتاب المقدّس، بترتيب هذه الفقرة من جديد ضمن السياق الواسع الذي يعتبر جزءًا منه، كما نطالبه بتحرّي مقصده الأساسي (*scopus*). «يقترن التأويل السليم، فيما يخصّ الكتاب المقدّس وسائر الكتابات الأُخرى، في جزء عريض منه بمجموعة من العوامل التي يجب أخذها بعين الاعتبار، مثل السياق والقصد والتناسب والمعادلة المتبادلة بين الأجزاء، وهي بمثابة الأعضاء داخل المجموع. وهذا ما يصدق على مختلف أجزاء المجموع الكُلِّي أيًّا كان، وهي الأجزاء التي تحظى بفهم أفضل قدر الإمكان كلما حظي انسجام المجموع بالاعتبار». تبرز هذه الفقرة المستقاة من المقدّمة المكانة المحورية التي تُفْرِدُها الهيرمينوطيقا اللاهوتية المنتمية إلى الإصلاح الدِّيني للحلقة الهيرمينوطيقية الخاصة بالكلّ والجزء. شرعت هذه الحلقة، التي لم تكن حتى تلك اللحظة سوى وصفة جاهزة، وذات وظيفة عملية لا غير، في اكتساب أهمية نظرية ذات قوة متعاظمة في رهاناتها اللاهوتية.

أصبح موضوع الرهان يرتبط الآن بمشكلة الوحدة الداخليَّة والخارجيَّة لمدوَّنة الكتاب المقدّس القانونية. أصبح الافتراض الضمني اللاهوتي، الذي يفيد أن الكتاب المقدّس يشكّل وحدة متجانسة، يلعب دورًا رئيسًا ابتداء من اللحظة التي بدأ الطعن فيها في أهلية سلطة الكنيسة العَقَديَّة التي كانت ضامن وحدة هذا المتن. إنها مشكلة تجانس كتاب الكتب المقدّسة على المستوى الداخليّ والخارجي: ما هي الكتب التي تشكّل جزءًا منه؟ هل تمتلك هذه المجموعة من الكتب، التي تنتمي إلى أُصول جدّ متباينة، وحدة عقدية متجانسة (كان المعيار الداخليّ الذي يضعه لوثر نصب عينيه هو المسيح *Christum treiben*)، وهل تمتلك وحدة أدبية، تبرّر قراءتها بوصفها كتابًا فريدًا، أي بوصفها «**المدوَّنة القانونيَّة الأساسيَّة**»؟

أسئلة.

1. كان مذهب **المقصد** *scopus* **والتكيف** *accommodation* هو الثمن الذي وَجَب دفعه لقاء أُطروحة **الحقيقة** الإلهية المتصلة بالكتاب المقدّس. يتكيّف الروح القُدس مع ذهنية كُتّاب النص. هل يجب علينا أن نستخلص من ذلك أن هذا

التكيّف قد يتحقّق بصورة غير متوقعة، حتى ولو تَضَمَّنَ تصوّرات علمية خاطئة، كما صَرَّحَ كريستوف فيتليش (Christoph Wittlich) بذلك منذ 1654؟

2. تتضمّن هيرمينوطيقا فلاسيوس صعوبة بحَسَب ديلتاي. تحجب مبالغة الرجوع بانتظام إلى الحلقة الهيرمينوطيقية الموجودة بين الكلّ والجزء العلاقةَ التي يُقيمها المعنى اللغوي مع السياق. «إنَّ عيب هذا التفسير يتمثّل في **التصوّر غير التاريخي والمنطقي المجرّد** لمبدأ مجموع الكتاب المقدّس **والمدوّنة القانونيّة** واضح هنا للعيان. تلتقي المستويات المتطرّفة في علمي التفسير المنتميين إلى البروتستانتية وإلى الكاثوليكية هنا في هذه الإرادة المشتركة الساعية إلى انتزاع فقرات الكتاب المقدّس من سياقها المخصوص من أجل إلحاقها بصورة مُلحّة بعَلاقة أكثر عمومًا بمجمل الكتاب المقدّس، وهي **عَلاقة أوسع** نتصوّرها بصورة مجرّدة ومنطقية»[92].

3. يؤاخذ ديلتاي فلاسيوس على عدم الانتباه إلى وجود حلقة وسطى بين وحدة الكتاب المقدّس في معناه اللاهوتي ووحدته في معناها الأدبي، وهي ليست بالنسبة إليه شيئًا آخر غير الوعي التاريخي! بالرَّغْم من أن هذه الانتقادات جاءت في غير وقتها، تعتبر صدى لاعتراضات الخطيب ريشار سيمون (Richard Simon) (1678-1712) الذي لعب كتابه **التاريخ النقدي للعهد القديم** *Histoire critique du Vieux Testament* دورًا حاسمًا في صعود نجم علم التفسير الحديث. هل يستدعي ذلك منا استخلاص النتيجة التي تفيد أن دفاع فلاسيوس (Flacius) عن وحدة الكتاب المقدّس ووضوحه لا يتجاوز في فائدته قيمة أثرية؟ ليس الأمر كذلك بالضرورة، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن مسألة الوحدة الأدبية التي تُظهرها المدوّنة القانونية لأسفار الكتاب المقدّس تطفو على السطح خلال أيامنا هذه. يجب على شعرية قراءة نص الكتاب المقدّس أن تُبَرِّر مشروعية التعامل معه بوصفه كتابًا واحدًا، بالرَّغْم من أن مرجعية التفسير التاريخي-النقدي قد برهنت بصورة نهائية على أن الأمر يتعلّق بمكتبة كاملة.

4. يتبيّن على هذا الصعيد أن التعارض بين التقليد والكتاب المقدّس،

---

(92) Wilhelm DILTHEY, GS II, 121 ; CM 131.

تعارض غير مقبول. حينما نُظهر العلاقة بين الكتاب المقدّس والتقليد في صورة تنافس، قد ننسى أن الفضاء الأول الذي يتحقّق فيه التقليد هو القراءة الجماعية خلال الاحتفال الليترجيّ، مما يتطلّب تحيين المعنى بصورة دائمة. وقد استنتج فريدريك هايلر (Friedrich Heiler) من ذلك أن التقليد، وهو أكثر مرونة من الكتاب المقدّس، يستطيع التخفيف كذلك من بعض صور طقوس عبادة النص[93].

---

(93) Friedrich HEILER, *Das Wesen des Katholizismus*, Munich, E. Reinhardt, 1920, p.587.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Martin LUTHER, *Weimarer Ausgabe*, 18 volumes (abrégé : WA) ; *Tischreden (propos de table)* numérotés dans la WA (abrégé : TR) ; *Œuvres*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la pléiade», 1999 (abrégé: LO).

لائحة المراجع.

- BEISSER, F., *Claritas scripturae bei Martin Luther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- DEMMER, D., *Lutherus interpres. Der theologische Neuansatz in seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Auugustins*, Witten, Luther-Verlag, 1968.
- EBELING, G., *Evangelische Schriftauslegung. Eine Untersuchunng zu Luthers Hermeneutik*, Darmstadt, WBG, 2e éd. 1962.

—, *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht,1964.

—, *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor et Fides, 1983.

—, *Wort und Glaube*, t. I, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960.

- ERIKSON, E., *Luther avant Luther*, Paris, Flammarion, 1968.
- FEBVRE, L., *Un destin : Martin Luther*, Paris, PUF, 5e éd. 1988.
- GABEL, H., *Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Mayence, Grünewald, 1991.
- GRUNDMANN, W., *Der Römerbrief des Apostels Paulus und seine Auslegung durch Martin Luther*, Weimer, Böhlau, 1964.
- LENHARD, M., *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.
- OLIVER, D., *La Foi de Luther. La Cause de l'Évangile dans l'Église*, Paris, Beauchesne, 1978.
- PANNENBERG, W. et SCHNEIDER, T., *Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung- Lehramt-Rezeption*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995 ; *Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1989.
- RATZINGER, J. (éd.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1989.
- SCHOLDER, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie*, Munich, Kaiser, 1966.
- TROELTSCH, E., *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991.
- WALTER, P., *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mayence, M. Grünewald, 1991.

النور الطبيعي للعقل بما هو مبدأ هيرمينوطيقي - بودان J. Bodin ومايير L. Meyer واسبينوزا Spinoza-.

يُعلن لوثر في إحدى حواشيه على **الرسالة إلى مؤمني روما**: «أما أنا، فإنني أعتبر من جهتي أن واجب تبجيل رب العالمين يظهر في النُّباح ضد الفلسفة وتشجيع الرجوع إلى الكتاب المقدّس» (LO 63). بالرَّغْم من أن نبرات النُّباح كانت مُزدانة بكثير من مظاهر العظمة، فإنها لم تمنع قافلة الفلسفة الحديثة، بقيادة رينيه ديكارت، من أن تواصل مسيرتها. لا تتكوّن القافلة الديكارتية من الفلاسفة فقط، بل نجد من بين ركّابها عددًا كبيرًا من ضحايا الاضطهاد الدِّيني، ابتداء من طائفة السوسينيين sociniens(*) والأرمينيين(**)، وهي مذاهب كانت تحرص على تبرير الإيمان المسيحي أمام المطالب التي يُلحّ العقل المتشبّع بالبُعد الإنساني، كما تجلّى ذلك في ميراث لوران فالا (Laurent Valla) وإيرازموس (Érasme). نعثر لدى السوسينيين أنه «**لأول مرة يطوّر الفهم العقلي التاريخي والنقدي تماسك العقائد انطلاقًا من الكتاب المقدّس بوصفه كُلًّا متجانسًا، دون أن يرجع إلى المُسَلَّمات التي يسلّم بها التقليد، بعدما تحرّر منها عن قصد**»[94].

اضطُرَّت كثير من القوى الروحية إلى توحيد جهودها، سعيًا منها إلى الاستجابة لمتطلّبات الحِقبة، لا سيما وأن المطلب الأكثر إلحاحًا كان يهدف بالتأكيد إلى وضع حدّ للحروب الدِّينيَّة، كما يؤكد ديلتاي على ذلك في دراسته عن النسق الطبيعي لعلوم الروح خلال القرن السابع عشر[95]. واعتبر أن تَقَدُّمَ الهيرمينوطيقا قد مَرَّ عبر وضع علامة استفهام على المُسَلَّمَةِ التي تفيد أن المعنى الحَرْفِيّ، الذي يرمز إلى وحدة كتاب الكتب، مُعْطىً أساسي في علم العقيدة

(*) نسبة إلى ليليو سوسين Lelio Socin (1525-1562)، طائفة مسيحية شاذة تنكر ألوهية المسيح وعقيدة التثليث. [المترجم]

(**) نسبة إلى أرمينيوس Arminius، وهو مذهب لاهوتي ليبرالي ينكر الجبر والقدرة الإلهية غير المتناهية ويعتنق مبدأ حرية الفكر والأفعال اتجاه الله. [المترجم]

(94) Wilhelm DILTHEY, GS II, 139; CM 148.

(95) *Ibid.*, 93; CM 104.

ولا نملك التراجع عنه. بعدما انتبه الوعي الحديث إلى أهمية الإشكالية الهيرمينوطيقية، بدأ يُحدث قطيعة متدرّجة مع هذه المُسَلَّمَة المتضمّنة في علم العقيدة، مؤكدًا أن المعنى الحرفي يفتقر ذاته إلى الفهم بالرجوع إلى السياق التاريخي لكلّ كتاب مقدّس.

تَطَلَّبَ اكتساب هذا الوعي صيرورة شاقة ومعقّدة، وتشبه في كثير من جوانبها معاناة الحِداد التي تذوب خلالها الحدود الفاصلة بين الهيرمينوطيقا المقدّسة والهيرمينوطيقا الدنيوية شيئًا فشيئًا. كان عالِم اللاهوت ومواطن مدينة جنيف جان-ألفونس توريتيني (Jean-Alphonse Turretini) (1671-1737)، في كتابه طرح ثنائي لكيفية تأويل الكتاب المقدّس *De sacrae scripturae interpretandae methodo tractatus bipartitua* الذي نشر سنة 1728 دون علم مؤلفه، قد طرح صراحة علامة استفهام على استقلالية الهيرمينوطيقا المقدّسة، مُسَلِّمًا بأن «منهج تأويل الكتاب المقدّس لا يختلف في شيء عن منهج تأويل الكتب الأخرى». لا يكتفي توريتيني بتعبيد الطريق أمام المقاربة التاريخية لنصوص الكتاب المقدّس، بل يتبنّى فكرة جديدة عن العقل، كما توضح ذلك عبارة «النور الطبيعي»، من خلال التأكيد على أن «الكتاب المقدّس قد يَتَلَقَّى أضواء كاشفة بفضل معرفة العادات والآراء القديمة». تظهر الرهانات الهيرمينوطيقية لهذا المفهوم بكّل وضوح في القول التالي: «إذا ما تَبَيَّنَ لنا أن بعض فقرات الكتاب المقدّس مُضَادَّة للنور الطبيعي أو تنقلب على المفاهيم المعتادة، لا يخلو إما أن نخلع على هذه الفقرات معنى آخر، أو أن نقول - كلما كان ذلك ممكنًا - إن الكتاب الذي يحوي هذه الفقرات ليس رَبَّانِيًّا، أو أن نقول إن هذه الفقرات منحولة. في الواقع، بما أننا مُلْزَمُون بإنصاف الكُتّابِ الحكماء، معتقدين أنَّهم مُنَزَّهُون عن تقديم تعاليم مُنافِية للعقل، فإنّنا ملزمون بتكريس هذا الاعتقاد أكثر فيما يخصّ الله والكُتّاب الذين ألهمهم».

لم تستطع فكرة العقل التي يستند إليها هذا القول أنْ تفرض ذاتها إلّا بعد صراع مرير بذله جيل كامل من المُفَكِّرين الذين وضعوا أركان «النَّسق الطبيعي لعلوم الروح»، كما يدعوه ديلتاي، وهو النَّسق الذي نرى فيه إرهاصًا لعلوم الروح التي لم تر النور إلّا خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر. تستحق برأينا ثلاثة وجوه بارزة أن تحظى بعناية خاصة: جان بودان (Jean Bodin) (1530-1597) ولوي مايير (Louis Meyer) (1629-1681) وباروخ اسبينوزا (1632-1677).

شمس العقل الطبيعي والمجرّات الدِّينيَّة في الحداثة - جان بودان -

يَتَطَلَّبُ وجود مفهومي «النور الطبيعي» و«الدِّين الطبيعي» أحدهما الآخر، كما رأينا ذلك في التَّقديم العام (BA 1, 16-23). كان القرن السابع عشر يمثّل العصر الذهبي للمُفكِّرين الذين تَعْتَبِرُهُم جاكلين لاغري (Jaqueline Lagrée) ناطقين باسم «العقل الملتهب»[96]. لا نَنْكر أنَّ المُدافِعين المحدثين عن الدِّين الطبيعي هم كذلك روّاد فلسفة الدِّين، بالرَّغْم من أنَّ «الدِّين الطبيعي» كان يُشَكِّلُ عائقًا معرفيًّا في ذهن مُؤَسِّسِي فلسفة الدِّين، بالمعنى الذي نذهب إليه، ويَتَعَيَّنُ تجاوزه من أجل وضع أركان استجلاء فلسفي أصيل للواقع الدِّيني.

يُمَثِّلُ كتاب بودان **الحكماء السبعة** *L'Heptaplomeres* (1597) في هذا الاتجاه مرحلة حاسمة تستبق، كما يشير ديلتاي إلى ذلك، بعض موضوعات مسرحية ليسنغ (Lessing) التي تحمل عنوان **ناثان الحكيم** *Nathan le Sage*[97]. أصبح التطلّع إلى الكونية الدِّينيَّة يصطدم لأوّل مرة بالواقع التجريبي الذي يظهر وجهات النظر الدِّينيَّة والمواقف اللاهوتية المُضَادَّة التي كشف بودان عن تأثيرها في تاريخ ومجتمع المرحلة التي ينتمي إليها. يكتسي الحكم الذي أصدره على منزلة الديانات الكاثوليكية واللوثرية والإصلاحية واليهودية، وكذلك على قيمة اللّاأدرية الدِّينيَّة والتَّدَيُّن الطبيعي شكلًا أدبيًّا في صورة حوار متخيّل جرى بين سبعة حكماء بالبندقية.

إنَّ شَخْصِيَّتَيْ سيناموس (Senamus) وتورالبا (Toralba) تُجَسِّدان الموقفين الأخيرين، وهما الشخصيتان المحوريتان في موضوعنا. يشهدان على وجود تيارات دينية جديدة، كما يشيران إلى مختلف طُرُقِ حَلِّ الصراعات الناجمة عن التعايش بين مواقف دينية متعدّدة داخل المجتمع الواحد نفسه، وهو تعايش ليست له عَلاقة بالتعايش السلمي. البديل الوحيد المتبقّي أمام سيناموس هو بديل الكونية

---

(96) Jacqueline LAGRÉE, *La Raison ardente. Religion naturelle et raison au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991.

(97) Wilhelm DILTHEY, GS II, 147; CM 155.

الدِّينيَّة، بعد أن صَرَفَ ذهنه عن إصدار حكم نهائي على امتياز دين على آخر. بناء على هذا التَّحَفُّظِ، يجوز لنا الإقبال على أماكن العبادات المنتمية إلى كل الديانات: «أَدْخُل معبد المسيحيين والإسماعيليين واليهود، كُلَّما كان ذلك مُمْكِنًا، كما أدخل معابد اللوثريين والزفينكليين zwingliens، حتى لا يُحْدِثُ إلحادي صدمة لأحد، وحتى لا أعطي الانطباع بأنني أسعى إلى التشويش على النظام العام».

يمثّل تورالبا الحَلَّ الآخر، وهو المدافع عن الدِّين الطبيعي وعن العقل «الملتهب» الذي يُسَلِّمُ بوجود قرابة كونية قائمة بين الديانات، وهي قرابة تنبني على أن الله قد فطر الإنسان على الدِّين، كما فطره على العقل. يتضمّن الدِّين الطبيعي حقيقة الديانات المنَزَّلَة religions positives[*]، على النحو الذي يلتقي فيه نور الشمس عند الشروق مع نور النجوم. علاوة على ذلك، أسهب بودان في استثمار التشبيه بالعائلة البشرية. خرجت سائر الديانات المُلهَمة من الرَّحِم نفسه، وهي رَحِمُ الدِّين الطبيعي. تَحَوَّلَ التفكير في تَنَوُّع الديانات بفضل هذه المماثلة إلى دفاع مُستميت عن التسامح والوفاق بين الديانات. على نحو ما، استبق بودان دفاع هانس كونغ (Hans Küng) عما يدعوه، «القاعدة الأخلاقية الكونية للأديان» «Ethos mondial des religions»، مع فارق بسيط، وهو أن الصيغة التي يستعملها ديلتاي من أجل توصيف المناخ الخاص بـ **الحكماء السبعة** *Heptaplomeres* تنطبق اليوم على كوكب الأرض بِرُمَّتِهِ: «نرمق من بعيد، وتقريبًا في كل مكان، دَوِيّ المدافع والأحكام الدامية والصراعات الدِّينيَّة التي لا تنتهي»[98].

تعتبر النَّظرةُ الجديدة التي يلقيها بودان على مختلف العقائد الدِّينيَّة أن اختلافها يشبه الاختلافات المناخية. تنقلب اللازمة السياسية الماكرة هنا على نفسها حين تقول: «**يعني الانتماء إلى منطقة مُحَدَّدَة الانتماء إلى ديانة مُحَدَّدَة**» «*cujus regio, ejus religio*». يرتبط الانتساب إلى الديانات المختلفة بالانتساب

(*) وجب التنبيه إلى أن استعمال عبارة *religions positives* كان شائعًا في الكتابات الفلسفية والدينية للإحالة على الديانات السماوية أو على الديانات المُوحَى بها أو الملهمة. [المترجم]

(98) Wilhelm DILTHEY, GS II, 150; CM 158.

إلى المناطق المناخية المختلفة. لا يجوز للفيلسوف مؤاخذة ديانة مخصوصة على اتخاذ هيئة مخصوصة. بالمقابل وللسَّبَبِ عينه، لا توجد محكمة عُلْيا تَبُتُّ في الصِّراعات الدِّينيَّة بصورة نهائية، كما لا تؤيّد ديانة مخصوصة على حساب باقي الديانات. لقد تبيّن ديلتاي بوضوح قيمة الثمن الذي وَجَب على الدولة دفعه مقابل اعترافها بتعدّد الطوائف الدِّينيَّة، بعد أن اعتبر أن حوار بودان يعكس في نظره «إدراكًا تاريخيًّا عبقريًّا للخاصّية المُلْهِمَة التي اكتسبتها الديانات الخاصة»: «إذا كان يَتَعَذَّرُ البَتُّ نِهائِيًّا في صحة ديانة بين الديانات الأخرى، وإذا لم يَعُد العقل ولا الكنيسة يمثّلان محكمة عليا تُعطي لنفسها الحق في إصدار حكم حولها؛ إذن، لم يعد البَتُّ النهائي ضَرُورِيًّا من أجل السعادة félicité»[99].

يلتقي في أيامنا هذه حَفَدة سيناموس وتورالبا في كلّ بقاع العالم. من يسير وراء سيناموس يمارس سياحة دينية شمولية: يجوز لنا الإقبال على مخالطة كلّ المِلَل، ما دامت لا تُلزمنا بشيء؛ بالمقابل، من يسير وراء تورالبا يعتقد أن أفضل دليل على الاحترام الواجب اتجاه المعتقدات والممارسات الدِّينيَّة، هو اتخاذ موقف منطقي، ألا وهو موقف اللامبالاة.

الفلسفة تؤوّل الكتاب المقدّس - ماير -.

كانت القافلة الديكارتية لم تنطلق بعد حينما نشر بودان كتاب **الحكماء السبعة** *Heptaplomeres*. لم تكن الأفكار الواضحة والمتميّزة ولا الكوجيتو قد رأى النور بعد. فيما يخصّ الهيرمينوطيقا، فإن القرن العظيم قد شهد ميلاد كتب كثيرة تعتبر علامات بارزة تستحق الإشارة إليها أثناء الاستقصاء الذي نقوم به. خَصَّصَ رودولف غوكلنيوس (Rodolphe Goclenius) سنة 1615 مفردة *hermeneia* بملاحظة داخل كتابه **المعجم الفلسفي الإغريقي** *Lexicon philosophicum graecum*. نشر عالم اللاهوت من ستراسبورغ يوهان كونراد دانهاور (Johann Konrad Dannhauer)، الذي يبدو أنه كان أول من نحت مصطلح «*hermeneutica*»، سنة 1630 كتابًا عن **أفكار التأويل السليم** *Idea boni*

---

(99) Wilhelm DILTHEY, GS II, 153 ; CM 160.

interpretis، وهو كتاب يُعْتَبَرُ برأي المُؤَرِّخين المُحْدثين بمثابة النص المُؤَسِّس للهيرمينوطيقا العامة. نشر المؤلف نفسه كتابًا عن **الهيرمينوطيقا المقدّسة** *Hermeneutica sacra* سنة 1654، وهو كتاب حَظِي بشهرة أوسع من شهرة الكتاب الأول.

سعى لوي مايير، وهو من قدماء طلبة جامعة لايد Leyde، بمدينة أمستردام أربع سنوات بعد ذلك، سنة 1666 إلى نشر كتاب لم يَذْكُر اسم مؤلّفه على ظهر الغلاف، وإن حمل عنوانًا لافتًا: **الفلسفة تُؤَوِّل الكتاب المقدس** *La philosophie interprète de l'Ecriture sainte*؛ وكانت تلك السنة التي توفي فيها دانهاور، وهي السنة التي توافق مرور خمس وعشرين سنة على نشر كتاب ديكارت **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**. كانت تلك أول محاولة شمولية لوضع نص الكتاب المقدّس على محَكِّ الاختبار الذي نَصَّت عليه الفكرة الديكارتية عن العقل. قام اسبينوزا من جانبه كذلك، بعد مُضِيِّ أربع سنوات، بنشر كتاب لم يصدر أيضًا باسمه الشخصي، وهو كتاب **رسالة في اللاهوت والسياسة**. عرف كتاب دانهاور **أفكار التأويل السليم** *Idea boni interpretis* طبعة خامسة خلال السنة نفسها. ونشر ريشار سيمون (Richard Simon) سنة 1678 كِتابًا عن **التاريخ النقدي للعهد القديم** *Histoire critique du Vieux Testament*، متبوعًا سنة 1689 بكتاب عن **التاريخ النقدي للعهد الجديد** *Histoire critique du Nouveau Testament*. اتهم سيمون أوريجينُس في هذين الكتابين اللذين كانا إيذانًا بميلاد علم التفسير الحديث للكتاب المقدّس، بتفضيل التفسير الذي يقوم على الاستعارة، مما يعني أن كلّ شيء قد تحوّل إلى مسألة «ألعاب عقلية» وإلى «حذلقة فكرية» و«علم الأسرار»، وهي أمور شَتَّى لا تملك إلا أن تثير «اشمئزاز أهل الفكر الثاقب». ينبغي لنا أن نشير، فيما يخص هيرمينوطيقا هذا القرن العظيم، إلى كتاب أثار جدلًا واسعًا حينما نشره جون تولاند (John Toland) سنة 1696 تحت عنوان **المسيحية ليست سرّية** *Christianity not Mysterious*.

يُمَثِّلُ كلٌّ من مايير واسبينوزا علامتين بارزتين، في ضوء التأطير الزماني المقترح. يُحِيلُ مايير إلى زفينكلي (Zwingli)، منذ استهلال كتابه، مُحَذِّرًا من

تأويلات الكتاب المقدّس التي تقبل على «الشَّطَط في تَأَوُّل المعنى الحقيقي للكتاب المقدّس قصد إملاء معنى غريب عنه». تصدّى زفينكلي لعلماء اللاهوت الكاثوليك حينما بالغوا في اللجوء إلى التقليد، وأقدموا على ذلك «وهم مُسَلَّحُون بأحكام مسبقة، على طريقة الشخص الذي يطلب الرغيف من جاره، وهو يمسك بالسلاح، ثم يقرّر الاستحواذ على الرغيف عنوةً عندما لا يريد جاره تلبية طلبه» (PS, 26). يعتقد زفينكلي أن هذا العنف الهيرمينوطيقي يتوقف حالما نُسَلِّمُ بفكرتي اليقين والوضوح النابعين من كلمة الله. يعتبر مايير، تلميذ ديكارت والقريب من محيط اسبينوزا، أن مفاهيم «اليقين» و«الوضوح» و«الحكم المسبق» تفرز نبرة مختلفة تمامًا، وهو ما يُلزمنا بالإقدام على اختبار جديد للقاعدة: الكتاب المقدّس يؤوّل نفسه بنفسه.

لا يستطيع المؤوّل فهم المعنى الحرفي للنص، سواء كان النص دنْيَوِيًا أو مُقَدَّسًا، إلّا بالرجوع إلى السياق التاريخي الذي كُتب فيه. لا يجوز لمفسّر الكتاب المقدّس برأي مايير، أن يكتفي باستخدام عقله، حتى يتوصّل بعد ذلك إلى المعنى الحقيقي الذي تتضمّنه آيات الكتاب المقدّس؛ فضلًا عن ذلك، يجب التدليل على أن هذا المعنى لا يتناقض مع الحقائق الفلسفية التي لا نضبطها إلّا بعد الاستعانة بقاعدة البداهة الديكارتية. بالرُّغْم من أن ديكارت ذاته كان مبدعًا حقيقيًا في مجالي العلم والفلسفة، ظلّ فكره الدِّيني فكرًا محافظًا، ما دام لم يَتَجَرَّأ على تطبيق منهجه على الكتاب المقدّس. إذا كانت مقولة **النص وحده** ***Sola Scriptura*** تهدف من جديد لدى لوثر إلى تحويل نص الكتاب المقدّس إلى عوسج ملتهب، فإنه لا ينبغي بحسب مايير مطابقة الوضوح الذي يزوّدنا به الكتاب المقدّس بوضوح الأفكار الواضحة والمتميّزة، وهو وضوح لا يضاهي في نوره الساطع.

بعدما تَقَدَّمَ مايير مُقَنَّعًا في طريقه، اعتقد أنه قادر على الإسهام في نشر الحقيقة، وعلى مساندة جاره وعلى إجراء المصالحة بين المسيحيين. كان المشهد الحزين الذي أظهرته المسيحية المُنقسمة والمُتمزِّقة إلى كنائس وشِيَع متعارضة يُمَثِّلُ الصورة الخلفية التي انبنت عليها تأملاته، بعدما بدأ المسيحيون يُكِنُّونَ عداءً شديدًا بعضهم تجاه بعض. هل كانت «المِرْساةُ المقدّسة» (PS 24) قادرة على منع **السفينة المجنونة** *navis stultifera* في اللاهوت من الغرق؟ يفيد الظاهر أن

الجواب سيكون النَّفي، بما أن المرساة ذاتها قد تحوّلت إلى موضوع خِصام وشِقاق! إذا كان بالإمكان اللجوء إلى تحكيم، لن يأتي المَدَد إلّا من المنهج الديكارتي الذي استرجعت الفلسفة بفضله «نورها الخاصّ والفطري» (PS 25).

بعدما تَسَلَّحَ مايير نفسه بهذا اليقين، انبرى إلى البحث عن منهج يقيني «نستطيع استثماره بغية اكتشاف المعنى الحقيقي للكتاب المقدّس، وإقامة الدليل على أننا قد حقّقنا ذلك، كما عمل على فضح التأويلات الخاطئة التي يقوم بها الغير وعلى البرهنة على فسادها، وكلّ هذا بطريقة يقينية ونهائية» (PS 28). سار مايير على نهج دانهاور (Dannhauer) وكلاوبيرغ (Clauberg) اللذين خَصّا «الهيرمينوطيقا التحليلية» بمهمة تحديد «المعنى الحقيقي للجملة المُبْهَمَة»، بعدما عمد مايير إلى تقليب مفردة «مؤوّل» على مختلف معانيها (PS 39). ما يصدق على الهيرمينوطيقا عامّةً، يَصْدُقُ بالمِثْلِ على تأويل الكتاب المقدّس: لا يحتاج الكتاب المقدّس إلى تَدَخُّل الهيرمينوطيقا إلّا حينما يصبح مُبْهَمًا، «لأنه لو لم يكن النص يتضمّن غير جمل واضحة وشفّافة، ولو لم يكن يوجد غموض، لما أصبحت الحاجة ماسّة إلى التأويل من أجل توضيح تلك الجمل، أي من أجل استجلاء معناها» (PS 42).

نكتشف هنا خيطًا ناظمًا جمع بين مختلف مدارس الهيرمينوطيقا قبل شلايرماخر: لا تهتم تلك المدارس بغير الفقرات المبهمة. لا يطرح الفهم عادة أدنى مشكلة؛ ولا نحتاج إلى تَدَخُّلِ كفاءة المؤوّل التي تلعب على نحوٍ ما دور «المتدخّل في حالة الطوارئ» إلّا حينما نصطدم بفقرات مُبهمة. تصبح المقارنة مضلّلة حينما نقارن حَسَب مايير، بين الكتاب المقدّس ونور الشمس «الذي يظلّ واضحًا في ذاته، سواء فتح الإنسان عينيه أو أغلقهما، وسواء كان مبصرًا أو ضريرًا» (PS 46)؛ وذلك لأن كثيرًا من المفردات تظلُّ مبهمة داخل النص، إما لأنها لم تَعدُ مستعملة (أثريَّة) أو لأنها تنحدر من لغة أجنبية (غير مفهومة أو مشوّهة)، مثل مفردات Maranatha تعال أيها الرب وHosannah مباركٌ، وما شابه ذلك. لكن مصدر الإبهام الحقيقي يَتَمَثَّلُ في أننا لا نعلم دائمًا عمَّا يتحدث الكتاب المقدّس.

أوّل ما يطالب مايير المؤوّل به هو أن يعرف كيفية التمييز بين المعنى الذي

اكتفينا بقوله، أي المعنى الحق وبين الحقيقة (PS 49). لا نجد مشكلة حقيقية تطرحها الهيرمينوطيقا إلّا على مستوى صِحَّةِ الأشياء التي يتحدّث عنها النص: «لا ينبغي على المؤوِّل السديد أن يصبح حريصًا على التَّأكُدِ من صدق أو كذب القضية، بقدر ما يجب عليه الحرص على معناها الصادق أو الكاذب» (PS 91). إذا ما كانت هذه المهمة هي مهمة الهيرمينوطيقا الرئيسة، فإن استعارة المعمار التي استثمرها ديكارت لوصف الأساس الذي تقوم عليه الميتافيزيقا، تصدق بالمثل على تأويل الكتاب المقدّس. «وعليه، يجب تشييد البناء الكامل الذي ينبني إيمانُنا عليه فوق صخرة ثابتة لا تتزحزح، بدل تشييده فوق رمال متحركة أو على قاعدة هشّة ومتمايلة» (PS 92).

والحال أننا «في هذا الزمان الذي يَتَعَذَّرُ علينا فيه مطالبة الأنبياء مباشرة ومطالبة الرُسُل أنفسهم وغيرهم من الكتاب القدّيسين بتوجيهنا إلى المعنى الحقيقي والصحيح والأصلي الذي يتضمّنه الكتاب المقدّس» (PS 94)، لا يبقى أمامنا غير طُرق ثلاث ممكنة للتأكد من مدى ثبات هذه الصخرة التي لا تتزحزح: لجوء الكاثوليك إلى عصمة آباء الكنيسة؛ أُطروحة الإصلاح التي تُفيد أن الكتاب المقدّس هو الذي يشكّل هذه الصخرة الثابتة؛ أُطروحة التجديد لدى ماير حينما يعتبر أن الفلسفة الديكارتية هي القادرة وحدها على مَدِّنا بهذا الأساس. يتعلّق الأمر، بناء على اعترافه الشخصي، بـ «أُطروحة غير مسبوقة وملتبسة» (PS 106)، وهي أُطروحة لن تجد مناسبة سانحة لإثبات الذات ما لم نحتكم إلى «هذا الرجل المبجّل رينيه ديكارت، وهو النجم الجديد الساطع والمنير الذي ازداد في سماء الفلسفة في عصرنا هذا» (PS 109)، وهو أَوَّلُ من أدرك أن «الإدراك الواضح والمتميز يتمتع باليقين نفسه، علاوة على صفة الصِّدق التي تقال عنه» (PS 110). وعلماء اللاهوت الذين يَغُضّون الطَّرْف عن نور العقل هم الذين يعتبرون أنه يحتاج بدوره إلى الاستنارة بنور مصباح ميتافيزيقي.

مارس ماير الفلسفة من منظور ثلاثي «المعيار اليقيني والصحيح بغية تأويل الرسائل المقدّسة، وكذلك من أجل فحص تأويلاتها»، إلى حدّ أن «من يستطيع لعب دور مؤوِّل الكلمة الإلهية بكلّ استقامة وسموٍّ، هو من يحمل بصمات الفلسفة ويقبل انعكاس النور الحقيقي والخالص عليه» (PS 116). تفهم الفلسفة

وحدها عمَّا يَتَحَدَّثُ النص، أي أنها هي التي تفهم معناه الحقيقي. يستطيع الفيلسوف وحده الفصل في صراع التأويلات المتناحرة فيما بينها، بما أنه لا يتبنّى أحكامًا جاهزة. هو وحده من يتوفّر كذلك على منهجيَّة آمنة تقوده إلى إثبات صِحَّةِ دعاواه، أي أنه هو الذي يزوّدنا بتأويلات تسمح بالتحقّق منها. يمَكِّننا «نور الفلسفة الديكارتية»، حتى في مجال علم اللاهوت، من «تحاشي تأويلات الرسائل المقدّسة التي لا تستقبل أشعة تلك الفلسفة» (PS 118)!

يطالب مايير المُؤَوِّلَ بعدم الاكتفاء بتأويلات تنبني على الظَّنِّ والتخمينات، على خلاف نظريات أكثر تواضُعًا تهتم بمقاصد التأويل. يعتبر أن «جوهر المسألة لا يتعلّق فقط بمفردات ولا بالظنّ الغالب، بل يتعلّق بيَقِينٍ لا يتزحزح» (PS 124). يتحرّك التصوّر الإصلاحي لوضوح الكتاب المقدّس في الوقت نفسه على مشهدين قد ينفصلان بعضهما عن بعض، من أجل تشكيل زوجين متقابلين: من جِهة أُولى، الروح القُدس هو المُؤَوِّلُ المَعْصُوم الذي يُؤَوِّلُ الكتاب المقدّس وهو مصدره في الوقت ذاته؛ ومن جِهة ثانية، «تَبُثُّ شهادة الكتاب المقدّس من أعماق النفس في التأويل الصحيح داخل ذهن المؤمنين» (PS 206). إذا ما رجحت كفة الجانب الأول، نصل من جديد إلى منظومة متشدّدة جديدة. بالمقابل، إذا ما هَيْمَنَ الجانب الثاني، ننزلق إلى مزاعم مذاهب الإشراق والهذيان والشطحات الفكرية التي ينقاد إليها «الناس الذين تأخذهم العزة بالعقل ويفضّلونه على الكتب المقدّسة ويتباهون أمام الملأ باستهجان الحسّ السليم وكلّ المجالات الإبداعية الحرة، كما يستهجنون معرفة اللغات القديمة» (PS 207). إن الطريقة التي يَبُثُّ مايير من خلالها في هذه المُعضلة الشائكة تُقَرِّبه من عقلانية السوسينيين(*). بَيْد أنه يرى أنه لا يكفي أن يحتكم مؤوِّل الكتاب المقدّس إلى العقل. إذ يعتبر أن «العقل السليم» و«الفلسفة» الحق (PS, 231) هما «المعيار المعصوم» (PS 228) أثناء تأويل الكتاب المقدّس.

تُؤَكِّدُ خاتمة الكتاب أن مايير لم يَتَخَيَّلْ يومًا أن علماء اللاهوت المنتسبين إلى مختلف الكنائس المسيحية، والذين يَبُزُّ بعضهم بعضًا في استفحال القدرة على الهذيان، سيَتَقَبَّلون هذا «الوحش المولود قبل الأوان» (PS 235) قبولًا

(*) الذين ينفون إلهية المسيح.

حسنًا، كما تمثّل لديهم في هذا المذهب الهيرمينوطيقي الذي يُعتبر ثورة حقيقية. إن الامتيازات الموضوعية التي كانت تميّز منهجه كانت مبرِّرًا جعله يَتَقَبَّلُ عن طيب خاطر الإساءات الذاتية التي وضعها في الحسبان. لم يَغِبْ عن ذهنه أن الكتاب المقدّس قد يتحوّل شيئًا فشيئًا إلى نصّ مُبتذل حينما تصبح الفلسفة معيار البَتّ في تأويله: «إذا كانت صِحَّةُ معاني الكتاب المقدّس التي أسهمت الفلسفة في اكتشافها والعثور عليها واضحة بذاتها قبل هذا البحث، ما معنى الرجوع آنذاك إلى الكتاب المقدّس واستفتائه من أجل البحث فيه عن حقائق والاطّلاع عليها، بينما كانت تلك الحقائق معروفة من قبل، كما لا يستطيع الكتاب المقدّس الذهاب أبعد في تلقيننا إياها ولا في تأييدها؟» (PS 244).

يعتقد مايير أنه قادر على تجاوز هذه الصعوبة بفضل التسليم بجدوى مبدأ عملي قائلًا: «لا يجب على الحقيقة أن تسبق باستمرار تأويل الفلسفة للكتاب المقدّس، كما أن العودة إلى الكتاب المقدّس وإلى استفتائه لا تخلو من فائدة» (PS 246)، مما يسمح بالقول إن فائدة هذا الكتاب أعظم من فائدة الكتب الأُخرى. لا يخفى علينا كيف سعى مايير إلى التخلّص بسرعة من المشكلة بكاملها، بعدما تخلّص من طفل الكتاب المقدّس أثناء التخلّص من مياه الحمام الفلسفي؛ بعبارة أخرى، تحوّل الكتاب المقدّس إلى ما يشبه فندقًا إسبانيًا حيث يأكل الفلاسفة ما يجلبونه معهم في نزهاتهم.

المعرفة والطاعة: طريقان متكاملتان على طريق الخلاص - اسبينوزا -.

إن الامتياز الذي يحظى به باروخ اسبينوزا (Baruch Spinoza)، وهو أعظم المدافعين عن «العقل الملتهب»، هو أنه اجتهد في إيجاد حلّ أكثر إقناعًا. تَحْتَمِلُ فلسفة القوة لدى اسبينوزا رهانات مهمّة على طريق المعالجة الفلسفية للمشكلة الدِّينيَّة[100]، كما بيّن هنري لو (Henri Laux) ذلك مُؤَخَّرًا: في بادئ الأمر بحكم الصّلة التي عقدها اسبينوزا بين البحث الفلسفي عن الحقيقة والبحث الدِّيني عن الخلاص؛ ثم بعد ذلك بحكم الدور الذي لَعِبَتْهُ المُساجَلات في أُطروحات

(100) Henri LAUX, *Imagination et religion chez Spinoza. La «potentia» dans l'histoire*, Paris, Vrin, 1993.

اسبينوزا إبّان الحقبة التي تَشَكَّلت فيها فلسفة الدِّين. «نعلم علم اليقين نتيجة ذلك بوضوح ما هو أساس خلاصنا، أي ما هو أساس سعادتنا أو حريتنا: الحبّ الثّابت والأبدي الذي يحظى به الله أو الحبّ الذي يُعرب عنه الله اتجاه البشر»(101). لسنا مضطرين إلى انتظار مجيء شلايرماخر حتى نفهم أن مثل هذا القول قد شَدَّ انتباه فيلسوف الدِّين إليه.

إن كتاب **رسالة في اللاهوت والسياسة** *Tractatus theologico-politicus*(*) الذي أصدره اسبينوزا سِرًّا سنة 1670 أربع سنوات بعد صدور بيان مايير هو الكتاب الذي يحظى الآن بانتباهنا. افتتح اسبينوزا الكتاب بوصف الإنسانية التي أصبحت فريسة الشعورين العظيمين المزلزلين اللذين يهدّدان سلطان الأنا، وهما الشعور بالخوف والأمل. وجدت كل الديانات التي تلجأ إليهما بصورة متناوبة مادة خصبة لتأجيج الهذيان: «يعدّون هذيان الخيال والأحلام، وكل بلاهة صبيانية إجابات إلهية» (اسبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ص110). تستهدف هذه العبارات أشكال «معرفة التكهّن بالغيب»، كما وصفناها أعلاه. لا شكَّ في أنَّ اسبينوزا قد وجد صعوبةً جَمَّةً في الإقرار بوجود إدراك عقلي تقوم عليه الممارسات التي لا تعدو أن تكون في ذهنه مجرَّد شعوذة، لا أقلّ ولا أكثر!

لا تستهدف مفردة «هذيان» الشعوذة بصورة إجمالية، بل تستهدف مختلف أشكال تأويل الكتاب المقدّس القائمة على الهذيان. تُشَكِّل صور الهذيان هذه هاجسًا مخيفًا لا نهاية له بالنسبة للمجتمع، كما أنها تُمَثِّلُ خطرًا أكبر يُهَدِّد العقل. هذا ما يُظْهِرُه المشهد المؤسف الذي يُقَدِّمُه العالم الدِّيني المعاصر، فلا يمكن «التعرف على نوع عقيدة بالشخص، وهل هو مسيحي أو يهودي، أو مسلم turc، أو وثني، إلا من خلال مظهره الخارجي، ومن ملابسه، أو من تردده للعبادة على هذا المكان أو ذاك، أو من قبوله لهذه المعتقدات أو تلك، أو من قسمه بكلام هذا المعلم الروحي أو ذاك» نفسه، ص113) تَخَوَّف اسبينوزا وقتًا طويلًا قبل مجيء رابابور (Rapaport) من طريقة توظيف الدِّين التي تختزل كلّ شيء إلى «ملصقات ثقافية»! وقد كانت الفكرة التي تستوجب احتقار العقل قصد بلوغ النور الإلهي الذي جاء به الوحي هي الفكرة

---

(101) *Ethique* V, proposition 36, scolie.

(*) ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير، بيروت، 2005، [المترجم]

التي أثارت مخاوفه أكثر من أيّ فكرة أُخرى؛ وقد عزم، قصد تدارك الخطر، «على بفحص جديد للكتاب المقدّس بلا ادّعاء وبحرية ذهنية كاملة، دون تقرير أيّ شيء من تعاليمه ودون التسليم بأن فقرات ما تعتبر جزءًا لا يتجزّأ من عقيدته، ما لم يتحدّث الكتاب عن ذلك دون التباس» **الرسالة**، 114.

ناقش اسبينوزا في الفصل السابع المنهج السليم المعتمد في تأويل الكتاب المقدّس. لكن ما شغل ذهنه بوجه خاص هو ضبط الطريقين المتكاملتين إلى الخلاص ضبطًا سليمًا: ضبط الطريق الفلسفي والطريق الدِّيني. إن إحدى الشّواهد الصّريحة التي لا مزيد عليها على ذلك موجودة في الفصل الخامس عشر، في إطار مناقشة سلطة الكتاب المقدّس. تعامل اسبينوزا في هذا الفصل بالطريقة نفسها اتجاه موقفين مختلفين: اتجاه الموقف الساعي إلى تكييف الكتاب المقدّس مع العقل، كما فعل ابن ميمون، واتجاه الموقف الداعي إلى إلزام العقل بالخضوع لسلطة الكتاب المقدّس دون شروط، كما فعل يهودا البكر (Jéhuda Alpakar). يعتبر أنهما طريقتان متكاملتان في الهذيان: نجد تارة من يهذي «بالعقل»، وتارة أخرى، من يهذي «بدون العقل»(*). لكن اللّاعقل أكثر خطورة من العقلانية المتطَرِّفةِ. واجه اسبينوزا اللاعقل، مُعْرِبًا أثناء ذلك عن اندهاشه «عندما أَجِدُ أحدًا يريد إخضاعَ العقل، هذه الهِبَة العليا، وهذا النور الإلهي، لِحَرْفٍ مائِتٍ استطاع الفساد الإنساني تحريفه، وعندما أجد أحدًا يعتقد أنه لا يرتكب جُرمًا حين يَحُطُّ من شأن العقل، وهو الوثيقة التي تشهد بحقٍّ على كلام الله، ويتَّهمه بالفساد والعمى والسقوط، على حين أنه يجعل من الحرف المائت، وصورة كلام الله صنمًا معبودًا، ومن ثم يعتقد أن أشنع الجرائم هو وصف هذا الحرف بالصفات السابقة» (اسبينوزا، نفسه، 357).

لن نتحرّر أبدًا من إشكالية اتهامات الطعن في المقدّسات ولا من إشكالية الصراع من أجل الاعتراف بذلك، سواء أجعلنا العقل في خدمة علم اللاهوت أو قمنا بالخطوة المعاكسة. هذا هو الفخ الذي سعى اسبينوزا إلى تَجَنُّبِه، مُتَسائلًا

(*) اسبينوزا: **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ص355. [المترجم]

«هل يلزم للدفاع عن الدِّين وللإيمان أن يبذل الناس جهدهم من أجل الجهل بكلّ شيء، وأن يغلّوا عقولهم نهائيًا؟» (**الرسالة**، 357-358). تشهد هذه العبارة وحدها على أن اسبينوزا يظلّ محاورًا لا غنى عنه أثناء النَّبش عن صِلات الوصل الموجودة بين العوسج الملتهب وأنوار العقل.

اعتبر اسبينوزا أن التمييز بين طريقين إلى الخلاص هو الطريقة الوحيدة الهادفة إلى تحديد صلة الوصل بين الدِّين والعقل بصورة سليمة. «إذ لا يستطيع النُّور الطبيعي أن يُبَيِّن لنا أن الطاعة هي وحدها طريق الخلاص، بل إنَّ الوحي وحده هو الذي يخبرنا بأن ذلك يتمّ بفضل إلهي خاص يَنِدُّ عن فهم العقل، ومن ذلك يتَّضح أن الكتاب يقدّم عزاءً كبيرًا للناس؛ إذ يستطيع الجميع طاعته، على حين تستطيع فئة ضئيلة للغاية من البشر أن تصل إلى حالة الفضيلة عن طريق العقل. وعلى ذلك فلو لم تكن لدينا شهادة الكتاب، لتملَّكنا الشّك في خلاص السواد الأعظم من النّاس» (**الرسالة**، 365).

لا يميل اسبينوزا كثيرًا إلى قراءة الكتاب المقدّس بوصفه تمهيدًا للفلسفة الدّيكارتية، مقارنةً بمايير. ولسنا متأكّدين كذلك أبدًا من أنَّه لا يعتبر تلك القراءة إلّا تمهيدًا لفلسفته الخاصّة به! لم يعتبر الكتابة مفيدة فحَسْب، بل اعتبرها على نحوٍ ما ضرورية. ولكنه يتصوَّر، مثل مايير، أن مشكلة المعايير التي تسمح بوجود تأويل صارم للكتاب المقدّس لا تترك الفيلسوف محايدًا، على الأقل بحكم رهاناتها الأخلاقية والسياسية الهائلة.

«يعترف جميع الناس بأن الكتاب المقدّس كلام الله، وأنه يُعَلِّمُ النّاسَ السَّعادة الروحية الحقّة أو طريق الخلاص. غير أن سلوك الناس يكشف عما يغاير ذلك تمامًا لأن العامّة لا يحرصون أبدًا على أن يعيشوا وَفْقًا لتعاليم الكتاب المقدّس، ونرى جميع الناس تقريبًا وقد استبدلوا بكلام الله بِدَعَهم الخاصّة، ويبذلون قصارى جهودهم باسم الدِّين من أجل أن يُرغِمُوا الآخرين على التفكير مثلهم» (**الرسالة**، 233). لم يكن بِمُكْنَةِ اسبينوزا أن يظلَّ الفيلسوف نفسه لو أنه اكتفى بالتَّأسّي على جنون المؤوّلين، بعدما ضُبِطُوا مُتَلَبِّسين بتهمة هَذَيان التأويل، أو اكتفى بالنظر بشماتة إلى التناقضات اللاهوتية التي تنفجر في واضحة النهار؛ هنا يضع اسبينوزا على عاتقه مُهِمَّة فهم ما يحدث.

يُبرز لنا التصميم العام للكتاب حجم المشكلات التي أراد الانكباب عليها. يستهل الكتاب بستة فصول «لاهوتية» تحترم الترتيب التقليدي في اللاهوت اليهودي، وهو ترتيب ينقسم إلى قسمين كبيرين: رسالة في الوحدة الإلهية ورسالة في العدل الإلهي، وهي تنقسم بدورها إلى النبوة والتشريع والعناية (مشكلة المعجزة). أضيفت الفصول 8-11، التي تتضمّن ملاحظات المحقِّق الشارحة - النقدية إلى تلك الفصول المهتمَّة أكثر بعلم العقيدة.

تُوسّع الفصول 12-15 أُفق البحث من جديد، من خلال الانكباب عامة على مسألة منزلة الكتاب المقدّس بحدِّ ذاته، وعلى المسألة الشّائكة التالية بوجه خاص: بأيّ معنى لا يزال الكتاب المقدّس يستحق معه حمل لقب المقدّس؟ أصبح المجال مفتوحًا آنذاك أمام تحديد جديد لصِلات الوصل بين الفلسفة والدِّين (الفصلان 14-15) ومن أجل الدفاع عن السلم المدني، واضعًا حدًّا بذلك للنزاع الطائفي ومن أجل الدفاع عن حرية الفكر (الفصول 16-20).

إن هيرمينوطيقا اسبينوزا مبثوثة في سائر كتبه التي تخطّ مسارًا فريدًا يتمتع بانسجام باطني باهر. أصبحت الهيرمينوطيقا موضوعاتية في الفصل السابع من الكتاب الذي تفرغ بشكل صريح لمشكلة تأويل الكتاب المقدّس. يعلن اسبينوزا في هذا الفصل عن مبدئه الأساس في الهيرمينوطيقا والذي يفيد أن «منهج تأويل الكتاب المقدّس لا يختلف في شيء عن المنهج الذي نتَّبِعه في تفسير الطبيعة، بل يتفق معه في جميع جوانبه» (الرسالة، 334). في البداية، كلّ من يحرص على فهم الطبيعة مطالب باتخاذ موقف الملاحظ. يطالب اسبينوزا مؤوِّل الكتاب المقدّس باتخاذ الموقف الموضوعي والمحايد نفسه. «وإذن فالقاعدة العامة التي نضعها لتأويل الكتاب هي ألّا ننسب إليه أية تعاليم سوى تلك التي يُثْبِتُ البحث التاريخي بوضوح أنه قال بها ثم نستنتج فكر من قاموا بتدوين الكتاب المقدّس منها، على غرار المعطيات والمبادئ اليقينية» (الرسالة، 236).

أظهرت القراءات التقليدية، يهودية كانت أو مسيحية، عجزها الكامل عن الابتداء باتّخاذ موقف الملاحظ اتجاه الكتاب المقدّس، وعن فحص متن النَّص المقدّس بالطريقة نفسها التي نفحص بها الأجسام داخل الطبيعة. يقول اسبينوزا عن علم التفسير الذي يمارسه الحاخامات إنه «مُجَرَّد هذيان» (*Rabbini plane*

delirant)، وهو حكم قاسٍ يصدق بالمثل على عدد كبير من القراءات التقليدية الأخرى للكتاب المقدّس.

كذلك، لا يجب علينا أن نُسِيءَ فهم دلالة المبدأ الذي يُقرِّره على امتداد كتاب **الرسالة**: «لذلك يجب أن نَسْتَمِدَّ معرفتنا بهذه الأشياء جميعها، أي بمحتوى الكتاب كله تقريبًا، من الكتاب نفسه، مثلما نستمدّ معرفتنا بالطبيعة من الطبيعة نفسها» (**الرسالة**، 235)؛ «وإذن فيجب أن تكون معرفتنا بالكتاب مستمدة كلها من الكتاب وحده» (**الرسالة**، 236)، وما إلى ذلك. بالرَّغْم من أن هذه التصريحات تُعتبر صدى لمبدأ **النص والنص وحده** لدى لوثر، فإنها تحمل دلالة جديدة في ذهن اسبينوزا، وهي دلالة تتعالى على المنازعات الطائفية. وهذا ما يُبرزه التصريح الذي اختتم به الفصل السابع. منهج التأويل الذي يدعو إليه اسبينوزا، هو المنهج المثمر الوحيد والمنهج الذي يوافق كرامة الكائن العاقل الذي يطالب بحق أسمى لا يقبل التنازل عنه، وهو «الحق في الحكم على الدِّين بكلّ حرية، مِمّا يستلزم الحق في تفسيره وتأويله بصورة ذاتية». ما يصدق على الدِّين بوجه عام، يصدق على الحق في قراءة الكتاب المقدّس وتأويله: «ذلك لأنه لمّا كانت السلطة العليا في تفسير الكتاب ترجع إلى كلّ فرد، فلا ينبغي أن تكون هناك أية قاعدة أُخرى للتفسير سوى النور الطبيعي المشترك بين جميع الناس، فلا يوجد نور يفوق الطبيعة ولا توجد سلطة خارجيَّة» (**الرسالة**، 255).

من المهمّ بالمثل توضيح الأمور فيما يخصّ طبيعة هذا النور. هنا بالضبط تطفو على السطح القاعدة الهيرمينوطيقية الأساسية التي يضع اسبينوزا تأويل الكتاب المقدّس على مِحكّها: «أن لا ننسب إليه أية تعاليم سوى تلك التي يُثبت الفحص التاريخي بوضوح تام أنه قال بها» (نفسه، 236). يشمل الاستقصاء التاريخي الذي يدعونا إليه ثلاثة أشياء:

1. تاريخ لغة بني إسرائيل، وكذلك دراسة الإسرائيليات الموجودة في العهد الجديد. يعتبر اسبينوزا أن هذا المنهج هو المنهج اليقيني الوحيد، وهو المنهج الذي لا زلنا قادرين على ممارسته بين الناس العقلاء، إذا لم نشأ تعميق «صراع التأويلات». يترك هذا المنهج وراء ظهره الخصوصيات الطائفية والأحكام

المسبقة للتقليد، وتستند إلى «التقليد» الوحيد الذي هو بمنأى عن التزييف، تراث اللغة ذاتها!

2. إعادة صياغة - على النَّحْوِ الهندسي؟ للأقوال الأساسية في كلّ سِفر من أسفار الكتاب المقدّس، وهي أقوال يجري تصنيفها وَفْق معايير موضوعية. والهدف من هذه الْهَيْكَلة الجديدة للنَّص هو عَزْلُ الأقوال المبهمة والغامضة والمتناقضة. يعتبر اسبينوزا، على خلاف ماير، أن مهمة المؤوّل هي تحديد معنى الأقوال الكتابيَّة وليست مناقشة صدقها. ولن يصبح بالإمكان التساؤل عن مدى صِحّة نَصّ (أي التّساؤل عن إمكان الإيمان بما يقول) إلّا إذا ما تَمَّ ضبط المعنى بطريقة موضوعية قدر الإمكان. المعنى معطى لغوي موضوعي نستطيع تحصيل الإجماع حوله بكلّ سهولة، أما الحقيقة [أو الصِّحَّة]، فهي تفترض إدراج مستوى نقدي إضافي، ضمن عقلنا نحن.

3. في الأخير، يُؤكِّد اسبينوزا على الحاجة إلى تاريخ موضوعي لتدوين أسفار الكتاب المقدّس، وظروف التأليف وسِيَر الكَتَبَة وأهواءهم. ما يصدق في المنبع على نشأة النَّص، يصدق في المصبّ على تاريخ تلقّيه: ««كيف جُمع أولًا، وما الأيدي التي تناولته، وكم نسخة معروفة عن النص، ومن الذين قرروا إدراجه في الكتاب المقدس، وأخيرًا كيف جُمعت جميع الكتب المقننة في مجموعة واحدة؟» (الرسالة، 238).

هل يعتبر إضفاء نكهة «طبيعية» من لدن اسبينوزا على قواعد هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس بمثابة تعبيد الطريق لظهور كتاب هيوم (Hume) التاريخ الطبيعي للدِّين؟ نضطر إلى طرح هذا التساؤل عندما نقرأ الطريقة التي يطبّق بها اسبينوزا منهجه على مختلف أسفار العهد القديم. لا يُخفي اسبينوزا ذاته عن قرائه أنه إذا ما تَبَيَّنَ أَنَّ منهجه في التأويل «الذي لا يطالب بنور آخر غير النور الطبيعي»، «غير كافٍ لتحصيل اليقين بخصوص كلّ ما نصادفه داخل الكتاب المقدّس»، فهو يسمح بالمقابل «بتحصيل اليقين في فهم فكر الكتاب المقدّس فيما يخصّ الأشياء الضّرورية للخلاص والنعمة الأُخروية» (نفسه، 249).

لا تتجسّد الصعوبة الأكثر خطورة في أن القراءة النقدية للنّص تبرز للعيان

التناقضات التي لا سبيل إلى تجاوزها إلّا بمراعاة ظروف التأليف ومراعاة تَعدُّد طبقات التأليف، بل وأخذ الأخطاء التي يرتكبها الناسخون بعين الاعتبار. الصعوبة أكثر جذرية: عندما نفحص النَّص في الضوء البارد والعيادي للعقل، هل يستمر النَّص في «مخاطبتنا»، بمعنى آخر، ألا يجب على «النور الطبيعي» أن يستبعد من حيث المبدأ فكرة النَّص المقدّس بحدّ ذاتها، ناهيك عن فكرة «كلام الله» بوصفها أساس كلّ شعوذة؟ يبرز الفصل 12 أن اسبينوزا أراد مواجهة هذه الصعوبة دون تردّد.

إن النقد الذي يوجّهه اسبينوزا لفكرة خرق العادة لا يستتبع بالضرورة أن الكتاب المقدّس لا يعدو أن يكون نصًّا من بين النصوص الأُخرى، كما تؤكد جاكلين لاغري (Jacqueline Lagrée) ذلك. إذا ما كانت فكرة «نص مقدّس في ذاته» فكرة فارغة، ما دامت تلزمنا بتعظيم «الورق والحبر الأسود، بدلًا من كلام الله» (الرسالة، 328)، لا يعني ذلك أبدًا أن فكرة «المقدّس» ذاتها فارغة من أيّ معنى. يعتبر اسبينوزا أن «كلّ ما يؤدي لى التقوى والدِّين» يستحق حمل صفة القداسة والأُلوهية، وسيظلّ الأمر كذلك «إذا استمر الناس في استخدامه على نحوٍ ديني» (نفسه، 329). لا يوجد مقدّس في ذاته؛ لا يوجد إلّا مقدّس وظيفي. وهذا ما يصدق على الكتاب المقدّس الذي يستحق حمل صفة القداسة، بصرف النظر عن تقديس fétichisme للنّص، وهو تأليه لا يعدو أن يكون صورة مُتَسَتِّرَةً للوثنية، في ذهن اسبينوزا. يعتبر أن «**الكتاب المقدّس** لم يحمل لقب كلام الله بصورة ذاتية إلّا بالنظر إلى القانون الإلهي الكوني» (نفسه، 332). حتى ولو كان **الكتاب المقدّس** قد كتب بكلمات أو بلغة أخرى، لَاحْتَفَظَ بطابعه «الإلهي» أو المقدّس الذي يتلخّص فيما يلي: «محبّة الله أكثر من أيّ شيء آخر ومحبّة الجار كما يُحِبُّ الإنسان نفسه». يضيف اسبينوزا قائلًا: هذا «لا يمكن ن يكون محرّفًا أو كتب قلم متسرّع أو مهتم بالأخطاء، ولو كان الكتاب قد أعطى تعاليم مختلفة، لاختلفت تعاليمه أيضًا في جميع الموضوعات الأخرى، لأن هذه الوصية أساس الدين كله، بحيث إن محوها يؤدي إلى هدم البناء كله في الله، وبالتالي فإن كتابًا لا يدعو إلى ذلك، لن يصبح كتابًا مقدسًا، بل يكون كتابًا مقدسًا، بل يكون كتابًا مختلفًا كل الاختلاف» (نفسه، 333). نستطيع أن نستنتج مع جاكلين لاغري (Jacqueline Lagrée) أن الكتاب المقدّس يستدعي مِنّا أن نقرأه، ليس بوصفه نصًّا مقدّسًا في ذاته، بل

بالنسبة إلى الحاجة التي يستشعرها الناس المهووسون بإيجاد طريق إلى الخلاص لا يكتفي بطريق العقلانية فحَسْب، مما يحملنا على القول إن الكتاب سيظلّ مرتبطًا بهذه النسبة بحاجاتنا ردحًا طويلًا من الزمن(102).

أسئلة.

1. قد لا يجد المرء أدنى صعوبة في الاستخفاف بالحصاد الهزيل الذي كسبه الادِّعاءُ العقلاني في سعيه إلى تأويل الكتاب المقدّس اعتمادًا على العقل فحَسْب، بعدما اقترح أنه كان بالإمكان تلافي الطُّرُق المسدودة التي أدّى إليها التفسير العقلاني للكتاب المقدّس أو مفهوم الدِّين الطبيعي. يحتفظ كتاب الرسالة بقيمة لا نظير لها، بالنظر إلى الطريقة الجذرية التي أثار من خلالها قضيَّةَ منزلة النَّص المقدّس بحدِّ ذاته، كما أثار من خلالها مشكلة تأويله داخل المجتمع الليبرالي الحديث، بالرَّغْم من أن التفسير الكتابيّ النقديّ الذي أنجزه ريشار سيمون (Richard Simon) كان أفضل بكثير من العمل الذي كان اسبينوزا قد أنجزه فيما يتعلّق بتفسير الكتاب المقدّس. هنا أيضًا لم تخطئ فراسة ديلتاي ضالَّتها بخصوص التأثير المستمر الذي خلّفه كتاب اسبينوزا. ليس من نافلة القول أن نُذَكِّر بقول ديلتاي وتأملاته: «الجَهَلة وحدهم هم من يتهكّمون من الوَقْع الذي خلَّفته في ذهن إنسان اليوم مفردات من قبيل 'الدِّين الطبيعي' و'فلسفة الأنوار' و'التسامح' و'الإنسانية'. يفصح قول ديلتاي عن صرخَةِ ارتياح العالم الذي كان يُعاني من ضغْطِ الدِّين عليه»(103).

لا مندوحة لنا عن الاعتراف بأن المؤمنين أصبحوا ملزمين، منذ ظهور كتاب الرسالة، بقراءة نصِّهم المُؤَسِّس في الوقت نفسه بعيون العقل والإيمان. تَطلَّب ذلك إلقاء نظرة نقدية مُتبصِّرة تُميِّز بين «ما يمكن فهمه وتبنّيه بوصفه كلام الله وما يجب اعتباره كلام البشر»(104). هل هذا التَّبَصُّرُ ممكن؟ أم يتعلّق الأمر

(102) Jacqueline LAGRÉE, et P.-F. MOREAU, «La lecture de la Bible dans le cercle de Spinoza», dans Jean-Robert ARMOGATHE (éd.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, p.97-115.

(103) Wilhelm DILTHEY, GS II, 95; CM 105.

(104) Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations*, p.379.

بمحاولة ملتبسة من أجل الجمع بين الماء والنار؟ أقرّ اسبينوزا في **الرسالة** 21 إلى بلاينبيرغ (G. Blyenbergh) بأن الكتاب المقدّس الموجّه إلى الأُمَّةِ كتاب غير مستغلق على الفهم على نحوٍ مضاعف: توجد ظروف طارئة تحول دون فهمه وهي الظروف التي كانت تحيط بتأليفه؛ ويوجد عامل جوهري مانع يرتبط بالمضامين التي يُظهرها. وهذا بالضبط هو ما يُنْزِل الكتاب المقدّس منزلته الاستثنائية، ذلك أن اسبينوزا اعتبر أن «الكتب القديمة» لا تحتمل وجود حقيقة نتوصَّل إليها بغير ذلك الطريق.

2. «هل أعدتم قراءة باروخ؟»: كَتَبَ ليفيناس تقديمًا إلى كتاب سيلفان زاك (Sylvain Zac) سنة 1966 تحت عنوان: **اسبينوزا وتأويل الكتاب المقدّس**[105]. لا يتعلّق الأمر أبدًا بسؤال شكلي خالص، لا في نظر ليفيناس ولا من زاوية محاولتي الشَّخصية الهادفة إلى صياغة نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين. على العكس من ذلك، يفيد ذلك السؤال أن كتاب **الرسالة** مَعْبَرٌ إجباري، كما يختزن في الوقت نفسه روحًا نقدية عالية في ذهن فيلسوف الدِّين عامة. ولا أدلَّ على ذلك من المقارنة بين المواقف التي اتخذها كلٌّ من هيرمان كوهين (Hermann Cohen) وليو شتراوس (Leo Strauss) وليفيناس (Levinas) في «حالة اسبينوزا».

نشر كوهين سنة 1915 مقالته الشهيرة بـ **المجلة السنوية حول التاريخ اليهودي** *Jahrbuch für jüdische Geschichte*، حينما كان يضع أركان مذهبه الفلسفي في الدِّين: «الدولة والدِّين واليهودية والمسيحية لدى اسبينوزا» (TS 79-159)، وقد انكبَّ في هذه المقالة على عملية «تفكيك» كاملة لكتاب **الرِّسالة**. لم يعتبر فقط أن كتاب **الرسالة** كتاب منحاز هَبَّ لِنُصْرَةِ سياسة الوزير الأعظم الهولندي يان دو فيت (Jan de Witt) في مواجهة الكنائس، بل رأى فيه، فَضْلًا عن ذلك، امتدادًا مباشرًا للاحتجاج الذي احتج اسبينوزا من خلاله على طرده *Herem* من بَيْعَة أمستردام. إذا كان الفصلان الختاميان من كتاب **الرسالة** قد تحوَّلَا حَسَب كوهين إلى «**نصّ مُؤَسِّس لمذهب الليبرالية السياسية والدِّينيَّة**» (TS 82)، فإن جوهر النَّقد الذي وجَّهه اسبينوزا إلى الكتاب المقدّس قد أفضى

(105) Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté*, Paris, Le Livre de poche, 1996, p.158-169.

إلى «التخلّي عن التصوُر اليهودي للدِّين» (TS 83). لا يحق لنا وضع مهمّة نقد الكتاب المقدّس على كاهل اسبينوزا المُرتدّ عن الدِّين، كما يظهر من تعريفه لمفهوم الدِّين ويظهر من فهمه للأنبياء.

كان مشروع اسبينوزا كارثة حقيقية، سواء في مبادئه أو عواقبه، عندما نفحصه في ضوء مبادئ فلسفة الدِّين لدى كوهين. يُعتبر المشروع كارثة في مبادئه، ما دام أنه بنظر اسبينوزا، «يسعى الكتاب المقدّس إلى الإنسان إلى عبد طيِّع، بدل تحويله إلى إنسان عَالِم» (الرسالة، 343)، قد اقترح علينا «تصورًا عن الدِّين لا ينبني على تصوّر» (TS 85). «أن مجرّد الحصول على أمر لا يكفي لاكتساب الحكمة (أو الحياة أو الوجود)؟» (نفسه، 341).

عندما أكّد اسبينوزا رَدَّ كوهين عليه قائلاً: «ماذا يعني الإيمان هنا وماذا تعني الديانات عندما نجتث الصِّلة التي تجمعهما بمعرفة الله والعقل؟» (TS 86).

«إن العهدين، القديم والجديد، لا يعطيان إلا درسًا في الطاعة» (نفسه، 346)، لن تكتفي الفلسفة باحتكار الحقيقة، بل قد نذهب بعيدًا ونقول إن أنصاف الحقيقة ذاتها قد تحتمل دلالة دينية، شريطة أن تَحُثَّ على العدل والمحبّةِ: «إن الإيمان يتطلب عقائد تحث على التقوى وقادرة على توجيه معتنقيها إلى الطاعة أكثر مما يتطلب عقائد صحيحة، ولا يهمّ ذلك أن لا يكون الأكبر من هذه العقائد محتويًا على ذرة واحدة من الحقيقة» (نفسه، 349). هذا هو جنس «النفاق» الذي لا يحتمل بحَسَب كوهين، ليس فقط لأنه يتعارض مع تصوّره الشخصي عن المعرفة الدِّينيَّة، بل كذلك لأنه لا ينفصل عن تصوّر الألوهة من موقع وحدة الوجود، وهو ما يمثّل خطرًا قاتلًا محدقًا بالتَّوْحِيد الخالص لله.

3. لا تَقِلُّ العواقب الأخلاقية والسياسية الكارثية التي خلَّفَها كتاب **الرسالة** وراءه عن مخلّفات مشروع اسبينوزا. يعتبر كوهين أن نخبوية اسبينوزا، الذي استمرّ في التأكيد على أن طريق العقل شاقة، وعلى أن نفرًا قليلًا من النّاس يقدر وحده على السَّيْرِ فيها، قد حملته على حصر ممارسة الفلسفة في نِطاق «طائفة المختصّين» (TS 97)، وهو ما يستبعد على ما يبدو تمكّن مذهب أخلاقي، مثل مذهب اسبينوزا، من تطبيقه على السياسة.

4. لكن صِلة اسبينوزا بالمسيحية وبصورة المسيح هي التي تُجَسِّدُ حَسَب كوهين العمى الذي أُصيب به تجاه المفارقة المُؤسِّسة للديانة اليهودية، التي «ستتحوّل بموجبها الخصوصيَّة السياسيَّة القوميَّة بصورة مباشرة وضروريَّة إلى كونيَّة الإنسانية» (TS 116). اختَتَم كوهين كلامه بحكم قاسٍ: «يُعْتَبرُ اسبينوزا أوّل فيلسوف استدعت منه الأقدار محاكمة الدِّيانة التي ورثها عن أهله والقيام بإدانتها، في غياب أيّ اهتمام له بها» (TS 145). أصبح اسبينوزا أكبر خائن للقضيَّة اليهوديَّة، بعدما أراد تخليصنا «من التّوحيد غير المحتمل الذي جعل اليهودية تسعى باستمرار إلى التّميُّزِ عن التّصوُّرات الأكثر مثالية للمسيحية، هذه اليهودية التي تعتبر أن مهمَّتها التّاريخية المنوطة بها اليوم، كما كان عليه الأمر بالأمس، هي وجوب التَّمَيّز عن المسيحية» (TS 147). ندَّدَ كوهين باسبينوزا مستعملًا عبارات تَفُورُ بلهجة الاستنكار: «أمّا اسبينوزا من جِهته، فهو لا يكتفي بتحويل شعبه إلى شعب صاغر، مستعملًا لذلك لهجة قاسِيةً تخلو من التّعاطف، بل عمل فضلًا عن ذلك على التّمثيل بالإله الواحد، بعدما أجبرته مِلَّةُ العقل، التي كان يَدِينُ بها هو وأبوه، على الفرار خارج البرتغال و**محاكم التفتيش!**» (TS 146). ولم يرتفع أيّ صوت ضد هذه **الخيانة الإنسانية التي لا يمكن فهمها!**».

5. اعترض ليو شتراوس على هذه الاتهامات في دراسته عن علم الكتاب المقدّس لدى اسبينوزا وإرهاصاته (TS 51-77) من خلال طرح السّؤال المعاكس: ماذا قدَّمه النقد الكتابيّ الذي قام به اسبينوزا إلى الدِّراسات اليهودية الحديثة؟ سنجد صدًى هذا السّؤال في النّصوص المهمّة التي خَصَّصها شتراوس لاحقًا للنَّقد الذي وجَّهه اسبينوزا إلى الدِّين بوجه عام، وخَصَّصَها بوجه خاص لكتاب **رسالة في اللاهوت والسياسة**. أقتطع ملاحظة بسيطة من هذه الدِّراسات الدَّسمة، والتي تستحقُّ مناقشة مستفيضة بكّل تأكيد، وهي عبارة تحتمل رهانات هائلة بخصوص القضيَّة الأخيرة من بين القضايا الأربع الأساسية التي فَحَصْتُها في هذا الفصل. يتساءل شتراوس «كانت أفضل طريقة لتجاوز كلّ ما هو عتيق، أي للتَّخلّص من كلّ ما هو خاطئ أو فاسد، هي تلميع صورته بنزاهة وأمانة، وفي تأويله بطريقة جديدة، أم هي الحَطُّ من شأن ما سبق تبجيله، دونما رحمةٍ ولا شفقةٍ. يظلُّ الحكم الذي نصدره في النِّهاية على اسبينوزا وعلى كوهين مشروطًا بالجواب عن السّؤال التّالي: هل التأويل السليم هو التأويل 'الذي يُخلع عليه سِمة مثالية'، أي

هو التأويل الذي يؤوّل التعاليم في ضوء وجودها بالقوة، دون الاكتراث بمعرفة ما إذا كان الكاتب على علم بهذا الإمكان أم لا، أو إذا كان التأويل السّليم هو التأويل التّاريخي الصِّرف الذي لا يحتفظ من الكاتب إلّا بما أراد قوله؟» (TS 301).

6. نكتشف لدى ليفيناس، في مقالته عن «حالة اسبينوزا»[106] التي نشرها سنة 1955، وهي رَدُّ فِعْلٍ على دعوة بن غوريون إلى رفع الجِرْم [اليهودي] عن اسبينوزا، وهي نَبْرَة أُخرى تختلف عن نبرة كوهين. لكن الاقتناع العميق ظلَّ نفسه: «لا أمل في إنكار خيانة اسبينوزا» (المرجع نفسه، 155). لا يؤاخذه ليفيناس على مشروع نقد النّصوص الكتابيَّة (نصوص الكتاب المقدّس)، وهو نقد «لا يدمِّر إلّا إيمانًا متذبذبًا» ولا تحتاج حقيقته الأبديَّة إلى «ضمانة خارجيَّة تضمن وحيًا مأساويًّا ولعبة مسرحيَّة» (المرجع نفسه، 154)، ولكنه يؤاخذه على جَعْلِ الاعتراف بالأناجيل «مرحلة لا مندوحة عنها على طريق الحقيقة» (المرجع نفسه، 155). سيرًا على هَدْيِ كوهين وروزنتسفايغ، رفض ليفيناس بدوره الاعتراف بتبنِّي طفل غير مَرْغُوب فيه، وهو طفل المسيحية كما تمثّلت في عيون اليهودية. قام بذلك باسم اقتناع حملنا إلى داخل مجال قوى فلسفة الدِّين: «إن إسرائيل لا يمكن تحديده بالتقابل مع المسيحية، على النحو نفسه الذي لا يعرف فيه نفسه من خلال مخالفة البوذية أو مخالفة الإسلام والبراهمانية. على العكس من ذلك، ينبني على رغبة الوئام مع سائر البشر الذين يتبنّون مكارم الأخلاق. يصبو إلى هذا الوئام مع المسيحيين والمسلمين، وهم جيراننا ورفاقنا في الحضارة. لكن القاعدة التي تنبني عليها هذه الحضارة هي قاعدة العقل الذي أهداه فلاسفة الإغريق إلى العالم» (المرجع نفسه، 156-157).

7. أضاف ليفيناس قوله، بعد انصرام عشر سنوات على ذلك: «إن فكرة أن الكتاب المقدّس يحتوي على كلام الله، دون أن يكون كلام الله نفسه، لا تعدو في ذهن الوعي الدِّيني الحديث أن تكون تصوّرًا صبيانيًا عن الوحي، دون أن نحطّ من شأن النَّص الذي لا زال يزوِّد اليهودي بموارد خفية لم يكن اسبينوزا يحلم بها، ابتغاء الوصول إلى كلام الله» (المرجع نفسه، 165). ما هي هذه الموارد الأخرى التي لم يستطع الإقرار بها، أو التي استبعدها عن قصد؟ يستطيع العارفون

(106) Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté*, p,152-157.

بنصوص ليفيناس التكهّن بالجواب: «ربما كان التلمود أفضل كتاب يُؤسِّس فكرة الرّوح الواحد الموجود خلال النّاس الذين يتحاورون فيما بينهم، كما يُؤسِّس فكرة الأطروحات المتعارضة التي تُفصح عن كلام إله حيّ» (المرجع نفسه، 166).

تواجهنا الدّعوة إلى «قراءة باروخ من جديد» في ضوء التلمود باختيار آخر يختلف عن خَيار «المنتسبين المزيّفين إلى مذهب اسبينوزا والذين يعتبرون أن التقابل بين المؤمن وغير المؤمن ليس أكثر تعقيدًا من التّقابل بين الصيدلي وغير الصيدلي». «يقول ليفيناس في عبارة أرتضيها لنفسي في ختام هذه التأمّلات، وهي عبارة تُمَيِّزُ بين من يعتبر الكتب المقدّسة - بصرف النَّظر عن الحكم على طابعها المعجز أو على سذاجتها - كتبًا توجد ضمن كتب أخرى، ومن يعتبرها قالبًا جوهريًا يتجسَّد فيه الرُّوح ولا يرقى إليه إدراك ولا فلسفة ولا أدب، كما لا يرقى إليه فنّ ولا علم ولا تاريخ، بالرَّغم من بصمات تَحَوُّلِ الزَّمان التي تحملها تلك الكتب، ودون تعارض مع الحرية السياسية والعلمية» (المرجع نفسه، 167).

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- MEYER, Louis, *La Philosophie interprète de l'Écriture sainte*, trad. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, Intertextes Éditeur, 1988 (abrégé : PS).
- SPINOZA, Baruch, *Œuvres III, Traité théologico-politique*, trad. J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, PUF, 1999 (abrégé : TTP).

-اسبينوزا: **رسالة في اللاهوت والسياسة**. ترجمة وتقديم: د. حسن حنفي، مراجعة: د. فؤاد زكريا، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

لائحة المراجع.

- ARMOGATHE, J.-R., *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989.
- BILLECOCQ, A. *Spinoza et les spectres*, Paris, PUF, 1987.
- BLOCH, O. (éd), *Spinoza au XX^e Siècle*, Paris, PUF, 1993.
- BRETON, St., *Spinoza, théologie et politique*, Paris, Desclée, 1977, p.29-48.
- GRÜNDER, K., et SCHMIDT-BIGGEMAN, W., (éd.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Heidelberg, Schneider, 1984.
- KOLAKOWSKI, L., *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e Siècle*, Paris, Gallimard, 1969.
- LACROIX, J., *Spinoza et le problème du salut*, Paris, PUF, 1970.
- LAGRÉE, J., *Le salut du laïc*, Paris, Vrin, 1989.

—, *La Raison ardente*, Paris,Vrin, 1991.

- LAGRÉE, J. *et al.*, *L'Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, coll. «Textes et documents», 4, 1992.
- LAPLANCHE., F., *L'Écriture, le sacré, l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII siècle*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1986.
- LAUX, H., *Imagination et religion chez Spinoza. La -«potentia» dans l'histoire*, Paris, Vrin, 1993.
- LEVINAS, E., *Difficile liberté*, Paris, Le Livre de poche, 3e éd. 1996.
- LEVY, Z., *Baruch or Benedict. On some Jewish Aspects in Spinoza's Philosophy*, Berne, Peter Lang, 1989.
- MALET, A., *Le «Traité théologico-politique» de Spinoza et la pensée biblique*, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- MATHERON, A., *Le Christ et le Salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.
- MOREAU, P.-F., Spinoza, l'expérience et l'éternité, Paris, PUF, 1994.
- REVENTLOW, H., *Bibelkritik und Geist der Moderne. Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in England von der Reformation bis zur Aufklärung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- SCHOLDER, K., *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert*, Munich, Kaiser, 1966.
- STRAUSS, L., *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch- Politischem Traktat*, Darmstadt, WBG., 2e éd. 1981.

—, *Le Testament de Spinoza*, textes traduits et annotés par G. Almaleh, A. Baraquin, M. Depadt-Eichenbaum, Paris, Ed. du Cerf, 1991, (abrégé : TS).

- WALTHER, M., *Metaphysik als Anti- Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Hambourg, Meiner, 1971.
- YOVEL, Yirmyahu, *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Éd. du Seuil, 1991.
- ZAC, Sylvain, *Spinoza. L'interprétation de l'Ecriture*, Paris, PUF, 1965.

«المسّ المقدّس» «Pathologia sacra»: الرهانات الفلسفية في هيرمينوطيقا التَّقَوِيَّة.

لِنُلْقِ نظرة موجزةً، قبل الختام، على الهيرمينوطيقا الكتابيَّة والهيرمينوطيقا العامة خلال **عصر الأنوار**، وهو العصر الذي يُعْتَبَرُ من زوايا متعدِّدة بمثابة العصر الذَّهبي الذي عرفته الهيرمينوطيقا. عندما بحثتُ عن معطيات بيبليوغرافية، اهتديتُ إلى الكتب التّالية، كما فعلتُ ذلك بخصوص القرن السابع عشر. نشر كرستيان فولف (Christian Wolff) عام 1713 (1679-1754)، وهو الوجه البارز في عقلانية ما قبل المرحلة النقدية، كتابًا عن **الأفكار العقلانية حول قوى العقل البشري** *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes*، ثم أتْبَعَهُ سنة 1728 بكتاب عن **الفلسفة العقلانية أو المنطقية** *Philosophia rationalis sive logica*، وهو كتاب يَتَضَمَّنُ كذلك ملحقًا خَصَّصَهُ **لفنّ التأويل** *ars interpretationis*. وفي عام 1723 نشر المنتمي إلى المذهب التقويّ piétiste فرانكه (August Hermann Francke) (1663-1727) كتابًا عن

هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس تحت عنوان: **قراءات هيرمينوطيقية** *Praelectiones hermeneuticae*، ثم أتبعه تلميذه رامباخ (Johann Jacob Rambach) (1693-1735) عام 1738 بكتاب عن **مؤسسات الهيرمينوطيقا المقدّسة**. والشّخصية الثالثة الأساسيَّة في هذا الثلاثي الخاص بالهيرمينوطيقا الكتابيَّة خلال النِّصف الأول من القرن هي شخصيَّة باومغارتن (Siegmund Jacob Baumgarten) (1714-1762) الذي نشر سنة 1742 كتابًا عن الهيرمينوطيقا الكتابيَّة لفائدة طَلَبته[107]. تَحَوَّلَت قلعة هيرمينوطيقا التقويَّة التي كانت متمثِّلة في جامعة هاله في حدود تلك الفترة إلى مَعْبَر العقلانية. شهدت هيرمينوطيقا باومغارتن طبعات متعدّدة بفضل زيملر (Johann Salomo Semler) (1725-1791) وبيرترام (Joachim Cristoph Bertram) (1730-1791)، وهي شاهدة بذلك على الاستمرارية اللافتة التي عرفها تراث تعليمي كان إرنيستي (Johann August Ernesti) بدوره يُشَكِّلُ حلقة من حلقاته.

لقد انتبه كارل بارت (Karl Barth) عن حق إلى أن مذهب التقوية ومذهب العقلانية يشكّلان زوجين لا ينفصلان بعضهما عن بعض، بالرَّغْم من أنهما شقيقان خصيمان. وجَّه المذهبان معًا روح عصر **الأنوار**، مجتهِدَيْن في التَّعامُل مع أزمة النَّصِّ المقدَّسِ في المجتمع الحديث الذي أفلتت بعض قطاعاته على الأقل من وصاية الدِّين والطائفيَّة عليه. تصدق الملاحظة نفسها على تطوّر الهيرمينوطيقا في عصر **الأنوار**. لقد ظهرت كتب كثيرة في الهيرمينوطيقا العامّة، ومن بينها تجدر الإشارة إلى كتاب كلادينيوس (Johann Martin Chladenius) (1710-1759) **مقدمة في التأويل السليم للمقالات والكتابات العقلانية** *Introduction à la juste interprétation des discours et des écrits rationnels (1740)*، وإلى كتاب ماير Georg Friedrich Meier (1718-1777) عن **بحث في الهيرمينوطيقا الكلّية** *Essai d'une herméneutique universelle* (1757)، في الحقبة نفسها التي شهدنا فيها بلورة مذاهب الهيرمينوطيقا الكتابيَّة وخلال الفترة نفسها التي ضاعف فيها بعض دعاة التقويَّة محاولات الارتقاء بالمبادئ الضِّمنيَّة في قراءتهم للكتاب المقدّس إلى منزلة رفيعة في إطار نظرية عالمة ومتّسقة.

---

(107) Lutz DANNEBERG, «Siegmund Jacob Baumgartens Biblische Hermeneutik», In: Axel BÜHLER (éd.), *Unzeitgemässe Hermeneutik*, p.88-157.

على خلاف ما يتبادر لأول وهلة إلى الذّهن، لم ينعزل كلّ دعاة التقوية داخل مقصوراتهم الدِّينيَّة الضيقة، لتزكية أحوال الوجد التي دأب دعاة العقل على التنديد بها بلفظ قدحي، وهو الهذيان *Schwärmerei*. فيما يخصّ الهيرمينوطيقا الكتابيَّة، انعكس التفاعل بين زوجي القوتين المتجاذبتين، كما تظهران في مذهب التقويَّة ومذهب اللّاعقل، بالفعل داخل تعاليم الهيرمينوطيقا التي نشرتها جامعة هاله التي أُسّست سنة 1684. كانت هذه الجامعة مناخًا مناسبًا ساعد على العمل في إطار متعدِّد التَّخصّصات، وهو ما عبَّد الطّريق أمام فقهاء اللّغة وأمام المفسّرين وعلماء اللاهوت والفلاسفة حتى يقوّموا المقارنة بين أبحاثهم.

إن المكانة التي أفردها كلٌّ من فرانكه ورامباخ للانفعالات affects أثناء اشتغال الفهم هو المحور الأصيل بامتياز، في نظري، والأكثر أهمية من بين المؤلفات الهيرمينوطيقية التي أنتجها دعاة التقوية. برزت الفكرة منذ 1693 في ملحق مُصَنَّف عن تفسير الكتاب المقدّس وضعه فرانكه. إن هذا التَّصوُّرَ، الذي يبدو منظورًا مستغربًا لأول وهلة عن التأويل، يستند إلى مسوّغ نظري من خلال الأطروحة التي ترى أن الانفعال affect يوجد في صلب كلّ خطاب، والانفعال هو روح الخطاب. نقرأ في كتاب فرانكه دروس الهيرمينوطيقا الكتابيَّة *Leçons d'herméneutique biblique* التي نشرها بمدينة هاله سنة 1723 أن «أيّ خطاب يصدره الناس مطبوع بانفعال affect يترابط مع الغائية التي تربطها النفس بها، وهي الغائية التي انبثق منها ذلك الخطاب».

تُهمّ الأطروحة التي تقول إن «الانفعال عصب النفس وعصب الخطاب» قراءة الكتاب المقدّس وتأويله. يجب على المؤوِّل البحث عن مصدر الانفعال affect خلف موضوعيَّة نصّ الكتاب المقدّس. تتحوّل الهيرمينوطيقا المقدّسة *hermeneutica sacra* آنذاك إلى مَسّ مقدّس *pathologia sacra*، إي إلى بحث عن انفعالات الكتاب المقدّس. تنطلق هيرمينوطيقا التقويَّة من مبدأ ربط مهمّة المؤوِّل باكتشاف أحوال النّفس أو الانفعال، بدل اكتشاف صياغة أطروحة عقدية داخل الكتاب المقدّس. يشتغل الفهم على الجمع بين أحوال النفس، كما هي موجودة لدى المؤوِّل، وأحوال النفس كما كانت موجودة لدى مدوّني الكتاب المقدّس. كانت مهمّة البحث الشمولي عن فقرات الكتاب المقدّس التي تتجلّى فيها أحوال النفس هذه (مثلما هي موجودة في الله - مثل الغضب الإلهي - أو أحوال

الفاعلين البشر - مثل غُمَّةِ القِدِّيس بولس الذي أحسَّ بعبء الأمانة الملقاة على كاهله) من بين المهمّات التي خصَّ بها فرانكه الهيرمينوطيقا الكتابيَّة، مع العلم أن فرانكه يُعتبر من أوائل دعاة حركة التقويَّة.

لقد خضع المبدأ الذي يعتبره جان غروندان (Jean Grondin) مبدأ «كونية المستوى الانفعالي»(108) لِتَحَوُّلٍ عميق داخل هيرمينوطيقا التقويَّة المنصبّة على الكتاب المقدّس. والمسلّمة الهيرمينوطيقية الأساس التي ينطلق منها فرانكه (Francke) هي واجب أن يصبح المرء متديِّنًا حتى يفهم مقصد الخلاص من الداخل، وهو الخلاص الذي يخلع على الكتاب المقدّس معناه. من هذه الزاوية، يستنهض عمل الفهم العقل، كما يستنهض القلب، وهو يستنهض القلب في البداية، ثم العقل بعد ذلك فقط. يهدف الفهم إلى التَّوصُّل إلى الاتِّصال العميق الموجود بين الخطاب والانفعال. يُسَلِّمُ شغف المؤمن التقويّ بأن الانفعالات التي أنجبت الكتاب المقدّس لا تشبه العواطف المألوفة، بل تختلف عنها، بحكم وجود فصل نوعي جذري يميّز الإنسان الطبيعي عن الإنسان الذي قبل ولادة أُخرى في السماوات العُلى. يهدف الموضوع الذي تختصّ به هيرمينوطيقا التقوية بالضبط إلى الكشف عن الفصل النّوعي بين الانفعالات الطبيعية والانفعالات الروحية. تتمثّل الأدوات التقنية المخصّصة لهذا البحث من جِهة أُولى في التفسير المستجلي للرسوم نفسها المُنبئة عن مركزيَّة شخص يسوع، ومن جِهة ثانية في قراءة فقرات الكتاب المقدّس اعتمادًا على صورة المبالغة. والمبالغة هي الأثر الذي يُخَلِّفُهُ الانفعال داخل اللغة.

لا ينكر أحد أن هذه القراءة تفتح حَيِّزًا واسعًا للهذيان. قد يُشَكِّلُ نَصُّ الكتاب المقدّس في أيَّة لحظة بوقًا ضخمًا يسمع المتديّنون والدعاة من خلاله الصَّدى المتضخّم الذي تخلّفه أحوالهم النفسية نفسها. هل نستطيع تحويل القراءة القَلْبِيَّة والشَّغوفة لنصوص الكتاب المقدّس إلى نظَرِيَّةٍ متَّسِقة؟ كيف السَّبيل إلى التوفيق بين الافصاح عن مكنون القلب وصرامة النظرية؟ هذه هي المهمّة التي نهض لها رامباخ في كتابه عن **مؤسَّسات الهيرمينوطيقا المقدّسة** *Institutiones hermeneuticae*

(108) Jean GRONDIN, *L'Universalité de l'herméneutique*, p.76.

sacrae، وهي من أهمّ المحاولات الهادفة إلى بلورة هيرمينوطيقا شمولية مبنية على مذهب التقويَّة.

نُطلعنا فقرة مقتضبة من الشرح الذي أورده رامباخ في كتابه مؤسسات *Institutiones* على عصارة أفكاره(109). في البداية، نجد لديه الأطروحة نفسها التي وجدناها لدى فرانكه: *affectus enim est anima sermonis*(110). بما أن الانفعال يُمَثِّلُ روح الخطاب، فهو الذي يحدّد معنى المفردات. «ما دمنا لا نعلم ما هو الانفعال الذي تنبثق منه عبارات المؤلف، نصبح عاجزين عن تأويلها إلى حدّ الكمال». ينبثق مصدر أفكارنا في الغالب الأعم من انفعالات خَفِيَّةٍ. إذن، يلعب الانفعال دورًا مركزيًا في توجيهنا إلى معنى رسالة ما. فهو يطرح النبرة التي تحدّد اللون الموسيقي. يجوز لنا القول، إذا ما اعتمدنا معجم أوستين، إنه هو الذي يجعلنا نكتشف قوة الرسالة الإنجازية المتضمنة في الكلام illocutionnaire والتأثير بالكلام perlocutionnaire. لا يتحوّل الخطاب إلى «خطاب حيّ»(111) إلّا بفضل الانفعال، ويصبح الانفعال قضية المؤوّل الأولى.

إن مذهب الكلمة الباطنية، الذي يُمَثِّل حَسَب غادامير وغروندان المحور الجوهري داخل المذاهب الهيرمينوطيقية، يجد التعبير النموذجي عنه في أطروحة تفيد أن «أفكارنا مقترنة على الدوام بانفعالات مضمرة»، على نحو «يتعذَّرُ معه فهم أقوال كاتب ما وتأويلها بصورة كاملة، إذا كنا نجهل ما هي الانفعالات التي انبثقت منها» (المرجع نفسه، 62). يؤكّد رامباخ، بالرجوع إلى نسبة عالية من فقرات الكتاب المقدّس، «إلى أي حدٍّ يلزم الاعتراف بالانفعال الذي يَدبُّ في الأقوال، مهما كان مصدره، سعيًا إلى فهم سليم للخطاب، كما يمنع المؤوّل، نتيجة ذلك، من الاكتفاء باستكشاف المفردات فحَسْب، والعمل أيضًا على استكشاف عقل الكاتب الباطني (*intimum animum auctoris*)» (المرجع نفسه، 64).

---

(109) Joachim WACH, *Das Verstehen*, t.II, p.2.

(110) Johann Jacob RAMBACH, *Erläuterung über seine eigenen «Institutiones Hermeneuticaesacrae»*(1723),§2,p.124.In :Hans-GeorgGADAMERetGottfriedBOEHM, *Seminar : Philosophische Hermeneutik*, Francfort, Suhrkamp, 1976, p.62-68.

(111) هذا هو العنوان الذي اختاره أندريه غرين سنة 1970 لتقديم تقريره عن مفهوم 'الانفعال' داخل التحليل النفسي A. GREEN, *Le Discours vivant. La conception psychanalytique de l'affect*, Paris, PUF, 1973).

يستنبت رامباخ في تُربة هذه الأُطروحة المُنتمية إلى فلسفة اللغة وإلى نظرية عامة في الهيرمينوطيقا قاعدة لاهوتية أساسيَّة، تفيد أنّنا نجد في الكتاب المقدّس انفعالات مخصوصة لا وجود لها في أيّ مكان غيره. يستهدف المسّ المقدّس *pathologia sacra* وضع سِجلّ شامل يضمّ كلّ مواضع الكتاب المقدّس التي تكشف عن تلك الانفعالات. من بين النصوص المُعَبِّرة بامتياز، نجد فقرة شهيرة مقتطفة من الرسالة الثانية إلى مؤمني كورنثوس، وهي الرسالة التي أشار فيها بولس إلى الحزن الذي أحدثته الرسالة العنيفة التي بعثها إلى أهالي كورنثوس: «فإذا كنت قد أحزنتكم برسالتي إليكم، فلستُ نادمًا على ذلك، مع أني كنت قد ندمتُ، لأني أرى أن تلك الرسالة أحزنتكم ولو إلى حين. وأنا الآن أفرح، لا لأنكم قد أحزنتم، بل لأن حزنكم أدّى بكم إلى التوبة. فإنكم قد أحزنتم بما يوافق مشيئة الله، حتى لا تتأذّوا منا في أيّ شيء. فإن الحزن الذي يوافق مشيئة الله ينتج توبة تُؤَدِّي إلى الخلاص، وليس عليه ندم. وأما حزن العالم فينتج موتًا» (الرسالة الثانية إلى مؤمني كورنثوس 7، 8-10).

يُوَضِّحُ لنا هذا النص أين توجد **الإشكالية الحاسمة** *Crux* في الهيرمينوطيقا التقوية: يجب على المؤوِّل أن يصبح قادرًا على إدراك الفرق الأنطولوجي بين «الحزن حَسَب مشيئة الله» الذي يقود إلى الخلاص ومُخَلَّفات تقتيل النفس التي يخلِّفها «حزن العالم». رامباخ واعٍ تمام الوعي بالمعضلة اللاهوتية الجسيمة المطروحة في هذه المُسَلَّمَة؛ وهي معضلة تحديد هوية من يتلقّى تلك الانفعالات الروحية: هل هي نَفْسِيَّةُ مُدَوِّنِي الكتاب المقدّس؟ أم هو الروح القُدس نفسه؟ بالرَّغْم من أن السؤال يبدو غريبًا، فإنه ينتج مباشرة عن مُسَلَّمة تفيد أن انفعالات مدوِّني الكتاب المقدّس قد لعبت دورًا لا يستهان به فيما دَوَّنُوه. بما أن «اسمهم قد تَقَدَّس» وبما إنهم «مُلهمون»، يستطيعون بالمثل «إلهام» القرّاء و«إرشادهم»، أي أنهم يستطيعون إثارة انفعالات روحية في القراء. وهكذا، تُمِدُّنا الهيرمينوطيقا التقوية بآخر تَحَوُّل مسيحي عرفته الفكرة الأفلاطونية الخاصة «بالسلسلة المقدّسة» في **محاورة إيون** *Ion*.

يفنّد رامباخ التصوّر الأصولي عن **الإلهام الربّاني** *theopneusia*. لا تُهمّ ظاهرة الإلهام مخيلة مُدَوِّني الكتاب المقدّس وعقلهم وإرادتهم فحَسْب، بل تُهمّ أيضًا تكوينهم الانفعالي: كان مدوّنو الكتاب المقدّس «أنفسهم متأثرين في أعماقهم بالحقائق التي ترجموها إلى نص مكتوب» (المرجع نفسه، 66). والثمن

الذي ينبغي دفعه لقاء هذه الأُطروحة هو التسليم بأن الروح القُدس قد استغل التكوين الانفعالي للمدوّنين، على نحو ما يفعله الموسيقي العبقري حين يستخرج لحنًا رائعًا من آلة موسيقية ضعيفة الجودة. يعتبر رامباخ أن الروح القُدس كان يخاطبنا اعتمادًا على السِّمة الغضبية والمَهْمُومَة التي كانت تميّز نفسية القدّيس بولس.

انتبه رامباخ ذاته إلى الصعوبة الجمَّة الناجمة عن هذه المسلّمة. إذا كان من الواجب على المؤوِّل السّاعي إلى فهم الحكمة من رسالة أَشَعْيا «لأنه يولد لنا ولد ويعطى لنا ابن» (أَشَعْيا: 9، 6) أن يحافظ في ثناياه على أصداء نشوة النبي، نجد أنفسنا مباشرة في مواجهة الصعوبة التالية: كيف نستطيع أن نتعقّب الآثار التي تُخَلِّفُها الانفعالات خلف حرفية النص؟ هذا هو جوهر المُشكل عندما يبادر إلى التمييز بين الصوت الحيّ والكتابة. لا نجد صعوبة في إدراك وجود الانفعالات خلف الصوت الحيّ. تُفصح الانفعالات عن وجودها داخل الكلام الحيّ في الهواء الطلق من خلال ذبذبات الصوت وأثناء سيولة الكلام وخلال الحركات الجسدية وفي كلّ أشكال التعبير الجسدي الأُخرى المرافقة لها، وما إلى ذلك. على العكس من ذلك، نُحسّ بالعَناء أثناء محاولة تعقّب الانفعالات داخل النص المكتوب، «*propter defectum vivae vocis*» (المرجع نفسه، 67). عندما ننظر إلى تاريخ الميتافيزيقا من منظور جاك دريدا، مثل تاريخ قمع الكتابة «هذا الملحق الإضافي الخطير»، تُظهر الهيرمينوطيقا التقوية محاولة أخيرة في سبيل استرجاع أولوية الصوت الحيّ على الحرف الميْت.

يسترجع الحرفُ الصوتَ بفضل **الاجتهاد في التطبيق** *application*. إن مهمة التطبيق المجتهد هي المهمة الرئيسة - والصعوبة المركزية بالمثل - داخل هيرمينوطيقا التقويَّة التي تقع على كاهل التأويل. يتطلّب فهم *intellectio* النَّص وتفسيره - شرحه (*explicatio, Auslegung*) **حدّة في الذهن** *subtilitas*، أي إنهما يستدعيان امتلاك حسّ مرهف. وهذا ما يصدق على الاجتهاد في التطبيق. فهو لا يؤول بدوره إلى مجرّد إنجاز مجموعة من القواعد بطريقة آلية؛ بل يتطلّب حدّة في الذهن *subtilitas* على نحوٍ مخصوص: وهو فنّ استنفار الانفعالات التي تسمح لنفسية المتلقّي باسترجاع المعنى الحقيقي الذي قد تحجبه الكتابة عن الأنظار.

يؤدّي هذا المذهب الهيرمينوطيقي إلى مجازفة القيام بقراءة عاشقة للكتاب المقدّس. نلاحظ أن الكتابات الهيرمينوطيقية عن الكتاب المقدّس، ابتداء من منتصف القرن السابع عشر، قد شرعت في التحذير من حماقات المتعصّبين *fanatici* الذين انقادوا دون استحياء وراء مزايدات القراءة العاشقة. هذه هي حالة إرنيستي (Ernesti) بمدينة لايبتزيغ وزيملر (Semler) بهاله(112). يتناهى إلى أسماعنا صوت العقلانية الذي احتجّ في المقدمة التي أضافها زيملر إلى النشرة الجديدة لهيرمينوطيقا باومغارتن الصادرة سنة 1759، على «المبدأ القديم الأخرق الذي اعتبر أن من لم يعتنق هذا الدّين، أو من لم يَتَلَقَّ الروح القُدس أو من لم يُوَجِّه قدراته النفسية توجيهًا جذريًّا جديدًا، لن يتمكّن من فهم الكتاب المقدّس ولا من عرضه على الآخرين بطريقة مفيدة». يضمّ زيملر النقد النصّيّ إلى مكوّنات الهيرمينوطيقا الكتابيّة، ويطالب بالتميز بعناية كاملة بين التفسير التاريخي والتطبيق العملي بهدف التشييد.

تُعلن هذه المطالب في الظّاهر عن أُفول نجم هيرمينوطيقا التقويَّة دون رجعة. ويوجد عامل مساعد على ذلك، وهو أن جيل المفسّرين ومُنَظّري الهيرمينوطيقا الكتابيّة اضطر إلى مواجهة المطالب النقدية التي رفعها رايماروس (Hermann Samuel Reimarus) (1698-1768). إذا كان من اللازم ضبط محطّة رمزية تمثّل منعطفًا بين مرحلتين، يمكن الإشارة إلى سنة 1774 وهي السنة التي نشر فيها ليسنغ (Gotthold Ephraïm Lessing) (1729-1781) **شذرات كاتب مجهول** *Fragments d'un anonyme*، ويتعلّق الأمر برايماروس الذي أحصى كلّ التّناقضات التي تضمّنتها قصص الكتاب المقدّس عن القيامة، وقد تخطّى بنا هذا الكتاب عتبة عصر جديد. شَهِدْنا في هذا العصر، وفي الوقت نفسه تقريبًا، ميلاد الفلسفة النقدية الكانطية وفلسفة التاريخ وفلسفة الدِّين، في الوقت نفسه الذي شَهِدْنا فيه ميلاد نموذج إبدالي جديد في الهيرمينوطيقا.

---

(112) Gottfried HORNIG, «Über Semlers theologische Hermeneutik». In: Axel BÜHLER (éd.), *Unzeitgemässe Hermeneutik*, p.192-222.

أسئلة.

يبدو أن نظريَّة التقويَّة في إطار المسّ المقدّس تنتمي إلى حِقبة أصبحت طيّ النسيان في تاريخ الأفكار. سأترك لرجال اللاهوت مهمة البتّ، إيجابًا وسلبًا، في مدى فائدة الانكباب على التأمل من جديد في الكتابات النظرية التي نشرها كلٌّ من فرانكه ورامباخ وباومغارتن، على الأقل بهدف الكشف عن الصعوبات المتّصلة بمقاربات النصّ الكتابيّ، في ذات الوقت الذي تناسلت فيه الحركات الكاريزميَّة(*) في زمن تضاعفت فيه القراءات العاشقة والمُلهمة للكتاب المقدّس.

1. يظهر من مثال زيملر كيف أن منظِّري الهيرمينوطيقا الكتابيّة لم يتأقلموا خلال مدّة طويلة مع التمييز اللّطيف بين الانفعالات بالكتاب المقدّس والانفعالات الدنيويَّة. حينما أصبح هذا التمييز مهجورًا باطلًا، فتح الباب على مصراعيه أمام الهيرمينوطيقا السيكولوجيَّة. هيّأت الهيرمينوطيقا التقوية، عن غير قصد منها، الطريق أمام علم النفس التجريبي. وهذا ما يدلّ عليه مثال موريتز (Karl Philip Moritz) (1756–1793). بسط القول في سيرته الذاتية الروائية أنتون رايزر *Anton Reiser*[113] المنشورة سنة 1785 في خيبات أمله في حياة التقوى التي عاشها خلال الطفولة والمراهقة. بعدما أصبح يافعًا ومتحرِّرًا، نشر المجلة الأولى التي تُعنى بعلم النفس التجريبي تحت عنوان *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (1783–1795). أفضت هذه الهيرمينوطيقا المتلوّنة بألوان علم النفس إلى قراءة الكتاب المقدّس ذاته قراءة سيكولوجيَّة، بعد أن ظهرت في البداية في حضن مذهب التقويَّة، عقب تطوّر معقّد، وقد عرفت هذه القراءات صورة متحوّلة لها في أبحاثنا عن الإنجيل الموضوع على محكّ التحليل النفسي.

2. يُطرح سؤال سنعود إليه في الفصل التالي عن صِلات الوصل التي أقامها

(*) الحركات الكاريزميّة نشأت في بعض الأوساط المسيحية في الأزمنة المعاصرة وأفردت للموهبة الروحيّة الفرديّة حيّزًا جليلًا، ولا سيّما في أثناء الابتهال الجماعيّ الذي يروم أن يقرن الموهبة الروحيّة بفعل إيماني يلزم المؤمن في معترك النضال التاريخيّ.

(113) Karl Philip MORITZ, *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman*, éd. Wolfgang Martens, Stuttgart, Reclam, 1972.

شلايرماخر مع هيرمينوطيقا التقويّة، بالرَّغم من التباس الملامح التي اتخذتها تلك الصّلات ومن تعقّدها. تُبرِزُ دروسه في الهيرمينوطيقا *Leçons sur l'herméneutique* كيف سعى إلى إيجاد توازن سليم بين الإفراط والتفريط، بين برودة القراءة العقلانية التي تستبعد الانفعالات جملةً وتفصيلًا من عمل الفهم ومزايدات القراءة العاشقة لأهل التقويّة التي تجد تعبيرًا عنها في دعوة رامباخ إلى «أخذ أكثر ما يمكن بطريقة عاشقة». يعتبر شلايرماخر أن «القاعدة التي تدعونا إلى أخذ أكثر ما يمكن بطريقة تحصيل الحاصل لا تقلّ فسادًا عن القاعدة التي تدعونا إلى أخذ أكثر ما يمكن بطريقة عاشقة»[114].

3. يكتشف قارئ كتاب غادامير **الحقيقة والمنهج**، وهو الكتاب العمدة *princeps* في الهيرمينوطيقا الفلسفية المنتمية إلى هذا القرن، وهو ما يثير الاندهاش، أن الإحالة على هيرمينوطيقا التقويّة تحتل منزلة مهمّة في هذا الكتاب. توجد ثلاث نِقاط تُهمّ فلسفة الدِّين مباشرة في هذه الإحالة.

أ. لعبت هيرمينوطيقا التقويّة دورًا مهمًّا في بلورة مذهب **الحسّ المشترك** *sensus communis*. يلفت غادامير انتباهنا بوجه خاص إلى التقي أوتينغر (Œtinger). استطاعت الدلالة الأخلاقية والسياسيّة التي اكتسبها مفهوم «الحس السليم» «bon sens» التكيّف بفضله مع الفكر الألماني. تَحقّقت هذه المثاقفة عبر تعديل مهمّ دخل على المعجم: ما يدعوه شافتسبوري (Shaftsbury) «**حسًّا مشتركًا**»، يدعوه أوتينغر «قلبًا». تلتقي هذه النّسخة «القلبيّة» لمذهب الحسّ المشترك بصورة عميقة مع هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس، وهي هيرمينوطيقا تطالب بمنهجيّة «توليدية» قادرة على استنبات كلام الله الحق في قلب المؤمنين، زكاةً وتطويرًا له، بحكم العجز عن استثمار منهجيّة رياضيّة-استدلاليّة تشبه طريقة لايبنتز في **الحساب الميتافيزيقي** *calculus metaphysicus*.

ب. **المعنى والذوق والغريزة**: تلعب الانفعالات دورًا مركزيًّا في هذه القراءة القلبية للكتاب المقدّس، بالضّبط لأنّها لا تُختزل إلى تمثّلات مبهمة. تعتبر هيرمينوطيقا التقويّة أن المعنى والذوق الروحيّين أكثر أهميّة من القواعد

(114) F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*, p.145.

الهيرمينوطيقية المقنّنة: «**إن دورة الحياة تتركز في القلب، وتدرك في الوقت نفسه على نحو لانهائي الحسّ المشترك**»، *«cyclus vitae centrum suum in corde habet, quod infinita simul percipit per sensum communem»*(115). ويعتبر غادامير أن منظّري الهيرمينوطيقا الرومانسية، الذين تفرّغوا كاملًا لمشكلة الفهم وسوء الفهم، ابتكروا نموذجًا إبداليًا جديدًا للهيرمينوطيقا، لكن مشكلة التطبيق المجتهد ظلّت غُفْلًا في هذا النّموذج. كان علينا انتظار مجيء هايدغر، الذي يعتبر أن الفهم لم يَعُد ضربًا من ضروب المعرفة، بل تحوَّل إلى نمط وجود **الدازين**، من أجل إعادة الاعتبار إلى مذهب التطبيق المجتهد. سيرًا على منوال هايدغر، دافع غادامير عن فكرة أن الهيرمينوطيقا الفلسفية ملزمة بإعادة صياغة مشكلة التطبيق المجتهد. إن المذهب الأرسطي المتعلّق **بالحكمة العملية** *phronèsis*، علاوة على الهيرمينوطيقا القانونية، ناهيك عن مذهب رامباخ الخاص **بالاجتهاد** البنّاء، كلّ ذلك رسم معالم طريق الهيرمينوطيقا التي لم تضع الاجتهاد على الهامش، بل جعلته في قلب الفكر الذي «يتعامل بجدِّية كاملة مع تاريخانية الإنسان»(116).

ج. المسوِّغ الثالث الذي يُبَرِّر الاهتمام من جديد بهيرمينوطيقا التقويَّة هو الصِّلة التي عقدتها بالبلاغة القديمة وبنظريّتها في الانفعالات(117). كانت البلاغة هي التي شهدت في الأصل بلورة نظريَّة فلسفية عن الانفعالات، كما أكّد هايدغر على ذلك، بدل علم النفس. اعتبر هايدغر أن دراسة أرسطو **للانفعال** *pathè* في المجلّد الثاني من كتاب **البلاغة** «كانت أول محاولة هيرمينوطيقية شمولية عن وجود-الواحد-مع- الآخر في صورة الوجود اليومية»(118). قد يعتبر البعض أننا نبالغ كثيرًا حينما نورد مفهوم الهيرمينوطيقا في هذا الموضع. غير أن هذا التّذبذب لم يَعُدّ اليوم مقبولًا، في مواجهة الهيرمينوطيقا التقوية، بالرّغم من أنّها تبدو محَيِّرة: فبحسب أفضل المنظّرين «أنّ الفصل القديم من الكتاب المنتمي إلى البلاغة الكلاسيكية، كما تمثَّل في استنفار الانفعالات، يعتبر مبدأً هيرمينوطيقيًّا»(119).

---

(115) Hans-Georg GADAMER, GS 1, 35.

(116) *Ibid*, GS 2, 105.

(117) *Ibid.*, 283-284.

(118) Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 29, p.138, trad. E. Martineau, p.116.

(119) H. G. GADAMER, GS 2, 284.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- OETINGER, F., Ch., *Inquisitio in sensum communem et rationem* (1753), Stuttgart- Bad Canstatt, Frommann- Holzboog, 1964.
- RAMBACH, J. J., *Der Rückfall aus der Gnade*, Gross OEsingen, Luth, Buchh, Harms, 1995.
—, *Erläuterung über seine eigene «Institutiones Hermeneuticae sacrae»*, éd. Par E. F. Neubauer, Giessen, Krieger, 1738.

لائحة المصادر.

- ADRIAANSE, H. J. et Enskrat, R. (éd.), *Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im europäischen Kontext*, Louvain, Peeters, 1999.
- ALAND, K., (éd.), *Pietismus und Bibel*, Witten, Luther-Verlag, 1970.
- ALEXANDER, W., *Hermeneutica generalis. Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert*, Stuttgart, Verlag für Wissenschaft und Forschung, 1993.
- BELAVAL, Y. et BOUREL, D. (éd.), *Le Siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986.
- BÜHLER A., (éd.), *Unzeitgemässe Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, Francfort, Klostermann, 1994.
- BÜHLER, A. et CATALDI MADONNA, L. (éd.), *Hermeneutik der Aufklärung* (abrégé: Aufklärung 8/2), Hambourg, Meiner, 1994.
- FREI, H., *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in 18th and 19th Century Hermeneutics*, New Haven- Londres, Yale University Press, 1974.
- GREISCH, J., «'Pathologia sacra'. Les affects de l'Écriture sainte», dans R. BRISART et R. CÉLIS (éd.), *La Voix des phénomènes. Contributions à une phénoménologie du sens et des affects*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1996, p.243-261.
- GRÜNDER, K., et RENGSTORF, K.-H., (éd.), *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung I : Halle-Aufklärung und Pietismus*, Heidelberg, Schneider, 1989.
- MICHEL, K. H. (éd.), *Anfänge der Bibelkritik. Quellentexte aus Orthodoxie und Aufklärung*, Wuppertal, Brockhaus, 1985.
- REVENTLOW, H., SPARN, W., WOODBRIDGE, J. (éd.), *Historische Kririk und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1988.
- SCHNUR, H., *Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert. Studien zur Bibelauslegung zu Hamann, Herder und Schlegel*, Stuttgart- Weimar, Metzler, 1994.
- SCHOLZ, Oliver R., *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, Francfort, Klostermann, 1999.
- SCHULZ, H. R., *Johann Salomo Semlers Wesensbestimmung des Christentums*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988.
- STEMMER, P., *Weissagung und Kritik. Eine Studie zur Hermeneutik bei Hermann Samuel Reimarus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

معطف العناية وثائرة التاريخ:

نقد العقل التاريخي

وهيرمينوطيقا التجربة الدِّينيَّة

- ديلتاي -

خضعت الهيرمينوطيقا، بوصفها نظرية في فنّ التأويل، لِتغيّر عميق في مُسْتَهَلِّ القرن التاسع عشر، وهو علامة على تَغيُّر النَّموذج الإبدالي. وقد انتقل مركز الثِّقل أكثر فأكثر إلى التّفكير في فعل الفهم نفسه وإلى فحص الافتراضات التي يقوم عليها وإلى بحث صعوباته ورهاناته[120]، لدى كلٍّ من فولف (Friedrich August Wolf) (1759-1824) وآست (Friedrich Ast) (1778-1841) وشليغل (Friedrich Schlegel) (1772-1829) وشلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (1768-1854). هذا النّموذج الإبدالي الجديد هو الذي أدّى إلى ميلاد فلسفة هيرمينوطيقية حقيقيَّة كان فيلهِلْم ديلتاي (Wilhelm Dlthey) (1833-1911) رائدها. لم يصل أَلْمَع تلامذة شلايرماخر إلى مستوى عبقريته الفلسفية، بعدما عَمِلُوا على تخصيب رؤاه الهيرمينوطيقية، كما أكّد ذلك كلٌّ من فاخ (Wach) وتفيستن (August Twesten) وبوك (August Boeckh) (1785-1867) ولوكه (Friedrich Lücke). اختفى التفكير الفلسفي عن رهانات فنّ الفهم في سُبات عميق للجميلة في الغابة النائمة طيلة عقود طويلة بعد وفاة شلايرماخر، إلى أن ظهرت حركة الإحياء مع ديلتاي.

توحي استعارة الجميلة في لغابة النائمة بوجود صِلة قرابة مباشرة تصل توجُّه ديلتاي في الهيرمينوطيقا بتوجّه شلايرماخر. كان ديلتاي الأمير الجميل الذي فتح أبواب الفلسفة على مصراعيها أمام الهيرمينوطيقا. وقد حقّق هذا الإنجاز في ظروف معرفية وفلسفية غير مسبوقة. شهدت العقود الأُولى من القرن التاسع عشر انبثاق قارة معرفية جديدة، ألا وهي علوم الروح *sciences de l'esprit*، وفي مقدّمتها علم التاريخ. أضف إلى ذلك «الاقتصاد السياسي والعلوم القانونية والسياسية وعلم الدِّين ودراسة الأدب والشعر ودراسة الفنون التشكيلية والموسيقى

---

(120) André LAKS et Ada NESCHKE (éd.), *La Naissance du paradigme herméneutique*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1990.

والتصوّرات الفلسفية للعالم ودراسة الأنساق وأخيرًا علم النفس» (GS VII, 3; O3,20).

تتلمذ ديلتاي بالجامعة في البداية على أقطاب المدرسة التاريخية بجامعة برلين، وهم بوك (August Boeckh) وفون رانكه (Leopold von Ranke) (1795-1866) وكارل ريتر (Carl Ritter) وترندلنبورغ (Adolf Trendelenburg) (1802-1872). بينما واجه هؤلاء معاناة حقيقية أثناء محاولة التّخلّي عن الفلسفة التنظيريَّة التي بلورها هيغل عن التاريخ، كان ديلتاي يُمثِّلُ جيلًا عمل في الحقيقة على التّصدي للسِّحر الذي مارسته المدرسة الوضعية positivisme عليه، بدل مواجهة سحر الهيغلية. وقد كانت رغبته في فهم التحوّل التاريخي هي الخيط الوحيد الذي كان ما يزال يربطه بهيغل. وقد أفصح درويسن (Johann Gustav Droysen) (1808-1886) عن الأمنيَّة التّالية في كتابه عن **مبادئ التاريخ** *Historik* بقوله: «كم نستشعر الحاجة الماسّة إلى شخص يشبه كانط ويضع الطريقة النظرية والعملية التي نعود بموجبها إلى التاريخ ونتصرّف بها داخله على مِحَكِّ الفحص النقدي، بدل تطبيق هذا الفحص على المعطيات التاريخية ذاتها. أمنيتنا هي أن نكتشف أمرًا يماثل القانون الأخلاقي القطعي، وأن نكتشف الأمر القطعي في حقل التاريخ، وهو ما يُمَثِّل المصدر الذي تنبثق منه الحياة التاريخية للإنسانية»[121]. يكفي أن نُلقي نظرة خاطفة على نصوص السِّيرة الذّاتية التي كتبها ديلتاي لنكتشف كيف أنه أراد أن يصبح الشَّخص الموازي لكانط في العهد الجديد للتاريخ.

إن الخيط النّاظم الذي يجمع بين أعمال ديلتاي الغزيرة غير المكتملة يتجسَّد في عبارة «نقد العقل التاريخي»، بدءًا من كتابه عن **حياة شلايرماخر** *Vie de Schleiermacher* عام 1870. حمله هذا العمل على الاهتمام عن قرب بالهيرمينوطيقا، مما جعله أول من تَتَبَّعَ تاريخها في مقالته الشّهيرة التي رصد فيها «أصول الهيرمينوطيقا» سنة 1900م. يعتبر ديلتاي أن التاريخ، وهو أبلغ تعبيرًا عن ذلك من الطبيعة، هو الذي يخلق منافذ إلى أعماق الواقع المَعيش: «بينما تظلّ الطبيعة مُجَرّد مظهر خارجي ورداء شيء بعيد المنال، لا نستطيع تحصيل تجربة

(121) Johann Gustav DROYSEN, *Historik*, éd. H. Hübner, Darmstadt, WBG, 8e éd. 1977, p.378.

الواقع في معناها الممتلئ على النحو الذي نراه من داخل حياتنا الباطنية إلا من هذه الزاوية: نحن لا نرى الواقع في الحقيقة، بل نعيشه» (GS V,11,O1,20). من زاوية نظره، «تسبق *prius* الحياة المعرفة» (GS, VIII,264). إن الصعوبة الكبرى ترتبط بمعرفة ما هو جنس الفلسفة التي لها شرف هذه «الأسبقيّة».

تَرِدُ عبارة شهيرة على كلّ الألسنة، وهي التي كان ديلتاي قد أوردها في **مقدّمة في علوم الروح** *Introduction aux sciences de l'esprit*: «ما يتدفّق في أَوْرِدَة الذات العارفة، وهي الذات التي كان قد ابتكرها لوك وهيوم وكانط، ليس دمًا حقيقيًّا، بل هو سائل عقلي يمثّل نشاط التفكير الوحيد» (GS I, XVIII ;O1, 148-149). نجد هنا الحدود المضروبة على المماثلة مع كتاب **نقد العقل الخالص**. يرى ديلتاي أننا «لن نجيب عن الأسئلة التي يجب علينا طرحها على الفلسفة إذا ما سلّمنا بفرضية وجود معطى قَبْلي مُتَصَلِّب في مَلَكة المعرفة لدينا، بل بعد الانطلاق من تاريخ التطوُّر الذي يجد مصدره في مجموع كينونتنا» (GS I, XIX ;O1,149). ما نحتاج إليه هو «البحث عن طبيعة الوعي التاريخي وعن شروطه، أي أننا نحتاج إلى البحث عن نقد الوعي التاريخي» (GS V,9 ;O1,35).

علوم الروح ومنزلة العقل في حِقبة ما بعد الميتافيزيقا.

يُذَكِّرنا ديلتاي من جديد سنة 1911، عشيّة وفاته، بالسّبب الرئيس الذي حمله على القيام بكلّ بحثه: «السعي إلى فهم الحياة انطلاقًا من الحياة نفسها»، مِمّا يعني «النّفاذ إلى أعماق أكبر داخل العالم التاريخي» (GS V, 4;O1,39). و«الرّغبة الجامحة في إدراك تَنَوُّع مظاهر التعبير عن الحياة نفسها والرغبة في إدراك مظاهر عمقها داخل عالم التاريخ» (GS V, 4;O1,38) هي التي حملته على الاهتمام عن قرب بعلوم الروح وعلى التساؤل عن إمكان «تأسيس أركان معرفة العالم العقليّ، وهو الذي يسمح بوجود هذا العالم نفسه» (GS V, 6;O1,40).

يحمل إحصاء مختلف «علوم الروح» الوارد أعلاه أكثر من معنى وعلى أكثر من مستوى، (وهي العلوم التي يُحيل إليها مفكّرون آخرون بمصطلح «علوم أخلاقية» «sciences morales» أو بلفظ «علوم الثقافة» «sciences de la culture» في انتظار استقرار المصطلح عقب ظهور مصطلح «العلوم الإنسانية»)، وهي العلوم التي افتتح بها سلسلة المحاضرات التي قدّمها بأكاديمية العلوم ببرلين سنة

1910. نجد على رأس اللائحة علوم التاريخ، بينما احتل علم النفس الدرجة السفلى فيها. هل الإحصاء إحصاء شكلي فقط، أم أنه يضع ترتيبًا هرميًا وفق معيار تفاضلي؟ لا يترك الجواب أدنى ريب: إن العلم التاريخي ليس مُجَرّد علم موجود إلى جانب علوم الروح الأخرى، من منظور «نقد العقل التاريخي»، بل هو تاج هذه العلوم التي تقدّم له فروض الطاعة.

أَمَعْنَى ذلك أن علم النفس يظلّ مثل ساندريلّا في بلاط الملكة؟ ربما! لكن قد يحدث أن تتحول الساندريلّات إلى أميرات. بالفعل، سبق لديلتاي أن تَخَيَّل فرضيَّة وضع ترتيب تأسيسي يُزوِّدنا علم النفس الوصفي بموجبه بالأرضيَّة التي نستطيع أن نُعلي فوقها صَرْح إبستيمولوجيا علوم الروح (GS V, 139-237; ME1, 145-245).

تظهر الفلسفة، وفق هذا الإحصاء، في صورة «رؤية للعالم والأنساق»، أي في صورة علم إنساني إلى جانب علوم أُخرى. لكن، هل بالإمكان خروج علم إنساني عن صف العلوم الأُخرى من أجل الإحاطة بها جميعها؟ من خلال طرح هذا السؤال، ننتبه إلى وجود صعوبة مركزية يتضمّنها فكر ديلتاي، وهي صعوبة جهر بها هوسرل في البيان الذي نشره في صورة مقال سنة 1910-1911: «الفلسفة كعلم صارم».

كان هدف كتاب **المدخل إلى علوم الروح** بالفعل هو توضيح «الأجواء العائليَّة» التي تسمح بإلحاق علوم الروح بعضها ببعض. لكن هذا التّساؤل المعرفي يندرج على الفور داخل أُفق فلسفي أكثر رحابة، وهو أُفق «نقد العقل التاريخي»[(122)] بالتحديد. انحصر اهتمام مجموعة من الشُّرّاح في معالجة

---

(122) راجع بخصوص هذا التصور:

S. OTTO, *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft. Erster Teil*, 1982; *Zweiter Teil: Systematische Ausarbeitung*, Munich, Fink, 1992.

تظلّ أشياء كثيرة مرتهنة بالطريقة التي نحدد بها صلة ديلتاي بكانط: هل تُحيل عبارة «نقد العقل التاريخي» بوجه خاص على الكتاب الأول في النقد، كما يدافع عن ذلك أوتو (المرجع نفسه، 1، 249-291)، أم ينبغي اتباع تأويل ماكريل Makkreel الذي يؤكد بالمقابل الارتباط بكتاب النقد الثالث؟ راجع ماكريل:

Rudolf A. MAKKREEL, Dilthey. *Philosoph der Geisteswissenschaften*, Francfort, Suhrkamp, 1991, p.249-291.

الطَّريقة التي أحدث بها ديلتاي تقابلًا بين علوم الطبيعة وعلوم الروح، من خلال استنفار التّمييز المعرفي بين الشرح *(Erklären)* والفهم *(Verstehen)*، وهو تقابل برز بوضوح أكبر في كتاب ديلتاي لعام 1895 **أفكار في السيكولوجيا الوصفية والتحليلية** *Idées pour une psychologie descriptive et analytique*.

«نحن نشرح الطبيعة، ولكنّنا نفهم حياة النّفس» (GS V, 144). تُنيط هذه المسلّمة مُهمّة مُحدَّدة بالفلسفة: «إعادة الاعتبار إلى استقلالية علوم الروح وإلى البعد الفلسفي الذي تتضمّنه المعرفة الموجودة داخل هذه العلوم، في مقابل الهيمنة التي اكتسبتها العلوم الطبيعية في تكوين الفكر الفلسفي» (GS VIII ; O1, 23). دافع ديلتاي عن استقلاليّة علوم الروح المعرفيّة، بعد أن تفرّغت لفهم الوقائع الفكريّة العقليّة في مقابل علوم الطبيعة الملزمة بتقديم شرح سببي للأحداث الطبيعية، إلّا أن ذلك لم يُغَيِّبْ عن ذهنه أبدًا تَبعيّة بعضها لبعض في الواقع الفعلي: «تُشَكِّل وقائع الروح العتبة العليا في الوقائع الطبيعية؛ بينما تُشَكِّل الوقائع الطبيعية الشروط الدنيا في الحياة الفكريّة العقليّة» (GS I, 17; O1, 171). وعليه، يجب الاحتراس من استنتاج وجود ثنائية أنطولوجيّة تُحْدِثُ تقابلًا بين عالم الدلالات الفكريّة العقليّة وعالم الوقائع الطبيعية بناء على التمييز بين جنسين معرفيين مختلفين.

تظهر الصّعوبات الحقيقية عندما نودّ تحديد طبيعة الأساس الذي تحتاج إليه علوم الروح، حتى تتمكن ذاتها من فهم ذاتها بصورة جذريّة. أَوْرَدَ ديلتاي هنا مصطلحًا رئيسًا مُعتمَدًا في فكره، وهو مصطلح «*Selbstbesinnung*»، الذي من من المستحسن أن نترجمه إلى لفظ «الفهم الذاتي»، بدل عبارة «التفكير الذاتي». هذا المصطلح هو الذي يُزوِّد القاعدة المعرفية لعلوم الروح بالمحتوى الفلسفي الكامل. وقد تعرّفت الفلسفة من خلال هذا المصطلح، منذ أُصوله السقراطية، على رسالتها الجوهرية، بالرَّغْم من أن الفلاسفة اليونان قد نَحَوْا بوجوههم جهة الكون cosmos، وتطلّب الأمر انتظار مجيء المسيحية حتى تتحوّل مُهِمّة استكشاف العالم الداخلي إلى مُهِمّة أولوية، كما تطلّب الأمر انتظار الفلسفة الحديثة حتى تنعقد صلةٌ قويّةٌ بين الوعي الذي حصّلناه عن أنفسنا ونظرية المعرفة.

بالنسبة لديلتاي يجب على «فلسفة التفكير الذاتي» وهي كذلك «فلسفة

الحياة» (GS VIII, 179 ; O1, 26) أن تدمج البعد التاريخي في فهمها الذّاتي. وقد حَظِيَ الوعي الذي يقضي بأنّ «الفيلسوف ذاته أصبح مطالبًا بإنجاز العمليات التي تدخل في مجال عمليّات المؤرخ، بناء على المادة الخام التي تُمدّنا بها الأطلال التاريخية» (GS V, 36 ; O1, 48) بصياغة أُولى داخل إطار الفلسفات العقلانية للتاريخ. لكن ديلتاي يعتبر أن «المفكّر الذي يُحَوّل العالم التاريخي إلى موضوع له، مطالب بالإبقاء على صلة مباشرة تربطه بالمادة المباشرة وبمادة التاريخ الخام، كما تربطه بسائر مناهجه. يضطر المفكر، على غرار المؤرخ نفسه، إلى الامتثال لقانون الاشتغال الشاقّ على المادة الخام». بالرَّغْم من أن الفلسفة العقلانية الخالصة كانت إنجازًا عبقريًّا، حينما كانت تَتَعرّف مقاصد العقل في صفحات كتاب التاريخ الكوني، فإنها كانت مصابة مع ذلك بلوثة العُقْم. «عندما نتحدّث عن فلسفة التاريخ، لن يتعلّق الأمر إلّا ببحث تاريخي نُنجزه من أجل هدف فلسفي وبوسائل فلسفية» (GS I, 92 ; O1, 251): هذا التّصريح إيذان بأُفول نجم فلسفة التاريخ العقلانية والتأملية، وبأُفول العقل التأمّلي بوجه عام.

هذا هو ما كَرَّسَهُ الكتاب الثاني من **المدخل إلى علوم الروح**. تتبّع ديلتاي في هذا الكتاب الطريقة التي تخلّصت بها العلوم بصورة متدرّجة من الميتافيزيقا التي كانت تسهر على حماية خصوصيتها، دون أن تَأْذَنَ لها بالاستقلال عنها. ما يَصِحُّ في حَقِّ علوم الطبيعة يَصِحُّ كذلك في حَقِّ علوم الروح: لم تستطع هذه العلوم انتزاع استقلالها الذاتي إلّا عندما أدارت ظهرها للميتافيزيقا. كانت الصّيرورة الإبستيمولوجيَّة السّاعية إلى التَّحرُّر قد اكتملت، من حيث المبدأ، في اللحظة التي نهض فيها ديلتاي إلى مهمّته التأسيسية. حانت ساعة طرح السؤال المعاكس: ماذا تَبقَّى من الموقف الميتافيزيقي في اللحظة التي تعلّمت فيها علوم الطبيعة وعلوم الروح الاعتماد على نفسها فقط، بعدما أصبحت علومًا جاحدةً للجميل؟

جواب ديلتاي قاطع بصورة لا مزيد عليها: عندما نعتبر الميتافيزيقا بمثابة العلم الأول تصبح في ذِمَّة الماضي. «نقد العقل التاريخي» إيذان بسقوط الميتافيزيقا التي لفظت أنفاسها. هل معنى ذلك أن ديلتاي يتحالف مع الرؤية الوضعية التي تبنّاها أغوست كونت (Auguste Comte)؟ إن التّحذير الذي وجَّهَهُ ديلتاي إلى كلّ من يعتبر أن فهم التاريخ مسؤولية المؤرخين وحدهم وليست

مسؤولية الفلاسفة، يصدق بالمثل على مستقبل الميتافيزيقا: «في كلّ الأحوال، لا ينبغي أن يساورنا شك في أن الفلسفة نفسها قد أصيبت بالعُقْم، بعد تبدّد أوهام فلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ أمام العلم النقدي» (GS V, 48 ; OI, 61). هذه هي الرسالة التي اختتم بها ديلتاي جزء المقدمة «*Introduction*» الذي نشره المؤلف أثناء حياته: «ماتت الميتافيزيقا، عاش الميتافيزيقي»: «على كلّ حال، حينما يعمل المرء بإرادته على بعثرة مكوّنات المجموع الذي يتكوّن من الرغبة واللذة، وحينما لا يريد الوصول إلى نفسه فقط، يصل إلى هذا البعد الميتا-فيزيقي الذي ينعكس ببساطة في صور لامتناهية عبر تاريخ الميتا-فيزيقا، كما عُرضت هنا. ذلك أن الميتافيزيقا، بما هي علم، ليست إلّا ظاهرة مُحَدَّدَةً في التاريخ: أما الوعي الميتافيزيقي لدى الشَّخص، فهو وعي أبدي» (GS V, 385 s. ; OI, 336 s.).

ينهض ديلتاي إلى مهمّة تفكيك الميتافيزيقا بطريقة تكوينية، مُبرزًا للعيان ما هي الأسس غير العقلانية التي تقوم عليها. يفرض علينا التفكيك طرح تساؤل بشأن أي سلطات يمكن بوساطتها تفويض «الوعي الميتا-فيزيقي». يعتبر ديلتاي أن النَّفس البشرية تنتبه اليوم إلى أنَّ التجربة الدِّينيَّة هي المنطلق الحقيقي لأيِّ تساؤل ميتافيزيقي. يستنتج أن «الميتافيزيقا ظاهرة عابرة بدورها»، ويضيف قائلًا: «التفكير الذاتي الذي تخلّص من الميتافيزيقا يعيد اكتشاف التجربة الدِّينيَّة في أعماقها» (GS I, 136). يعتبر ديلتاي «الحياة الدِّينيَّة» بمثابة «الأساس الدائم الذي يستند إليه التطوُّر الفكري» (GS I, 138) لكلّ الإنسانية، عندما نجرّد تلك الحياة من أشكال العقلنة الثانوية التي تحظى بها الميتافيزيقا ومن الحاجة إلى تبرير المشروعية أمام الوعي العقلاني. يستفيد الإيمان الدِّيني من مناعة كافية ضدّ التفنيد، ما دام يتقبل الأمر الواقع، وهو «أنَّ الإيمان لم ينتج عن استدلال منطقي، مما يعني كذلك تعذّر تفنيد الإيمان اعتمادًا على هذا الاستدلال» (GS I, 137). بالرّغم من أنه لا يحق للميتافيزيقا أن تطالب باحتلال منزلة العلم، يظلّ «الميتافيزيقي» (و هو ما سبق لي أن أطلقت عليه من قبل مصطلح «وظيفة الميتا- [123]») حيًا على قيد الحياة في هيئة حدوس جمالية ودينية. نستنتج من

(123) Jean GREISCH, *Le Cogito herméneutique*, p.173-199.

ذلك ضرورة أن نتساءل عن المكانة التي يحظى بها التراث الدِّيني داخل أُفق الوعي التاريخي.

ما بعد المذهبين الإمبيريقي والعقلاني.

قبل النبش بعيدًا في هذه المسألة يجب علينا الإصغاء إلى مشكلة أُخرى يجب معالجتها الآن، وهي نقطة شائكة حقيقية تؤرق شرّاح فكر ديلتاي: ما الذي يجعل مشروع «نقد العقل التاريخي» مهمًّا في نظر الهيرمينوطيقا؟ هل يحمل مشروع تأصيل علوم الروح تأصيلًا معرفيًّا وهل يحتمل النقد الذي يقوم به للعقل التاريخي بُعدًا هيرمينوطيقيًا في جوهرهما معًا، بصرف النظر عن الأبحاث التي أنجزها ديلتاي حول تاريخ الهيرمينوطيقا؟

لقد ورث ديلتاي عن ليوبولد فون رانكه (Leopold Von Ranke) اقتناعًا راسخًا يفيد أن فهم المقاصد الخفية التي تتوارى خلف العناية الرّبانية هي مُهِمَّة المؤرخ الرئيسة التي تُحَوِّلُه إلى حَبْر الحقيقة الأعظم. وهذا ما يظهره القول الذي يَرِدُ بصورة دورية على لسان السياسيين، ويفيد أن المؤرخ أصبح ملزمًا بإبداء استعداده لملاحظة انكماش معطف العناية الربانية عند احتكاكه بالأحداث التاريخية الكبرى. لكننا ملزمون بتقديم جواب أدق، إذا ما شئنا الحديث هنا عن هيرمينوطيقا، وذلك بعد فحص الطريقة التي يصوّر ديلتاي بها العلاقة بين الخبرة الباطنية والفهم، وهما في نظره «سيرورتان أساسيتان يظهر فيهما العالم الروحي والتاريخي أمامنا» (GS V, 183 ; OI, 31).

ظهر مفهوم ثلاثي في هذا المقام إلى الوجود: الاختبار المعيشي *Erlebnis* والتعبير *Ausdruck* والفهم *Verstehen*. كان فكر ديلتاي يدور حول محور هذا الثلاثي حينما شرع في تأليف كتاب تشييد العالم التاريخي في علوم الروح *L'Edification du monde historique dans les sciences de l'esprit*. وقد اعتبر ديلتاي أننا نحتاج إلى فلسفة قادرة على وضعنا في مواجهة «تجربة كاملة وممتلئة وغير متجزئة» (GS I, 123)، وهو ما لا يقوى عليه المذهب الإمبيريقي، ولا تقوى عليه مختلف لويناته الحسية. حاول ديلتاي المتأخر أن يُعَبِّدُ لنفسه ممرًّا ثالثًا بين المذهب الإمبيريقي المهيمن والمذهب العقلاني (GS I, 124)، بعد اللّجوء مباشرة إلى «الوعي التاريخي». يواجهنا هذا الوعي «بمحدودية كلّ الظواهر

التاريخية وكلّ الأوضاع الإنسانية والاجتماعية وبنسبية كلّ أشكال العقيدة». بدل أن يستنتج من تلك المحدودية خطرًا هائلًا، اعتبر أنّها تمثّل «الخطوة الأخيرة على طريق تحرير الإنسان»، لا سيما وأن «الحياة تتحرّر فيها من المعرفة التي نهتدي إليها بواسطة المفاهيم» وأن «الروح تتخلّص بتفوّق كبير من كلّ خيوط العنكبوت التي ينسجها العقل الدوغمائي» (GS I, 290 s.).

رجع ديلتاي إلى بديهيات الخبرة الباطنية، كما سبق أن فعله هوسرل، مطبّقًا عليها العبارة المحفوظة في مخطوطات بريسلاو (Breslau) «قانون الظاهرية» (GS V, 90): لا تحتمل الخبرة الباطنية إقامة تقابل بين المعيش و«الشيء ذاته» (GS XIX, 58). هذا هو ما قاد ديلتاي إلى القول: ما أستشعره بداخلي موجود بالفعل بما هو واقعة الوعي، لأنني أمتلك عنه تبصّرًا باطنيًا؛ ليست واقعة الوعي شيئًا آخر غير ما أملك عنه وعيًا: فهي آمالنا وتطلّعاتنا ورغباتنا وإراداتنا، كلّ هذا العالم الباطني، وهي الشيء في ذاته، بهذا المعنى» (GS I,394 ; O1, 346).

إن المهمّة التي تحظى بأولوية الفيلسوف هي وصف المعيشات الباطنية، بدل شرحها شرحًا سببيًا (GS XIX, 95). إذا ما اختصرنا حالاتنا الذهنية إلى مجرد ظواهر (بالمعنى الكانطي!)، سنقع في براثن «مذهب ظاهري» تصبح فيه التجارب الدِّينيَّة والأخلاقية، بالرجوع إلى هذا الواقع نفسه *ipso facto*، مجرّدة من أية قيمة معرفية (GS I, 394). يرفض ديلتاي اختصار المعطى داخل الخبرة الباطنية إلى «مظهر» ظاهري خالص (GS XX, 170).

إن امتياز الإدراك الباطني، على خلاف الإدراك الخارجي، يظهر في خاصية المباشَرَة التي تميّز عطاء المعنى، وهي الخاصّية التي اعتاد الإحالة إليها مستعملًا مفردة *Innewerden* (GS V, 170). هذه المفردة «تحصيل الوعي» تشكّل «العقدة الرئيسة»[124] في فكر ديلتاي حَسَب إينآيشن (Hans Ineichen). تحمل معيشات الوعي معها «نور بداهتها الذاتية [*Licht des Gewahrwerdens*]»، وذلك لأن تحصيل الوعي [*Innesien*] علاوة على المضمون الذي أصبح واعيًا به، شيء واحد داخل المعيش» (GS VII, 27).

(124) Hans INEICHEN, *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswisseschaften*, Francfort, Suhrkamp, 1975, p.104.

ارتأى ديلتاي المتأخّر أن المعيشات الباطنية تحيل إلى واقع لا يختزل إلى ما يستطيع الوعي المفكّر إدراكه منها، بعدما وقع يومًا بعد آخر تحت تأثير فلسفة الحياة (GS VII, 230). تتمثّل الغواية العظمى في اختزال «واقعة الوعي» إلى «صنفِ تَمثُّل وإلى خليط من الأحاسيس والتمثّلات والأفكار» (GS V, 95). تَتنكّر المقاربة الموضوعية للوقائع النفسية للبُعدين الانفعالي والعاطفي، كما تتجاهل بُعْدَ المحفزات التي تميّز المعيشات، وهذه الأبعاد هي التي تعمل على تأمين «تماسك الحياة» بصورة فعلية. من هذه الزاوية، نستطيع تخيّل حدوث تقارب بين هيرمينوطيقا ديلتاي و«الظاهراتية المادية» لميشيل هنري.

عاب غادامير في كتاب **الحقيقة والمنهج** على ديلتاي ميله إلى تفضيل مفهوم سيكولوجي، وهو مفهوم «المعيش» «*Erlebnis*» الموروث عن لوتسه (Lotze)، بدل تعميق مفهوم الخبرة «*Erfahrung*». أدافع هنا عن اختيار ديلتاي، مستدِلًا على ذلك بكون مصطلح الخبرة كان موقوفًا على دعاة المذهب الإمبيريقي وعلى الوضعية والعلمانية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر[125]. لا يسقط ديلتاي أبدًا في براثن الذرية السيكولوجيَّة التي تتراكم فيها المعيشات المتفرقة بعضها فوق البعض، بعدما أبدى اهتمامه بالمعيش الموجود داخل النفس. سار تفضيل مفهوم «المعيش» في خط متوازٍ مع إعادة الاعتبار إلى مفهوم هيغل عن الروح الموضوعي، بدل الاعتراض عليه. لا يقتصر «قانون شيلر»، في إحالة ديلتاي إليه، أي «ترجمة المعيش بصورة ثابتة إلى شكل وترجمة الشكل إلى معيش» (GS VI, 117) على مجال وحيد وهو صور التعبير الجمالية، ولكنه ينطبق على كلّ مظاهر الحياة.

لقد استطاع ديلتاي إخراج «الحلقة الهيرمينوطيقية» المتعلّقة بالكلّ والجزء من مخبئها في قلب الحياة النفسية ذاتها: «تَتَّسِعُ معارفنا لتنطبق على المعطى داخل الخبرة الحيّة بفضل تأويل تجسّد الحياة موضوعيًّا في الخارج، وليس هذا التأويل ممكِنًا بدوره إلّا بناء على الأعماق الذاتية التي تكتنف الخبرة المعيشة» (GS VII, 152; O3, 105). لا تظهر المعيشات النفسية في صورة معزولة ومتراكمة بعضها فوق بعض إلّا في عيون الملاحظ الخارجي. بالمقابل، يعتبر

(125) وقع المؤلف ضحية سهو: أحال إلى النصف الثاني من القرن العشرين بدل القرن التاسع عشر. [المترجم]

ديلتاي أن «تماسك الحياة» (*Zusammenhang des Lebens*) واقع أصلي بالمثل، كما هو عليه الحال مع المعيشات النفسية ذاتها. ولذلك، يُحَوِّلُ «المعنى» والمفاهيم القريبة منه إلى مقولات تدخل في تكوين الحياة ذاتها (GS VII, 232). «يحتمل تجلِّي الحياة دلالة» (GS VII, 234). كلّ من يتحدّث عن «المعنى»، يتحدّث عن تماسك المعنى، ويتحدّث عن إمكان إرجاع المعيشات المعزولة إلى مجموع مزوّد بدلالته الخاصة به. يتشابك مفهوم المعنى بصورة وثيقة مع مفهوم الغاية، ما دمنا نعتبرها «امتلاء الحياة وإشباع الدوافع والسعادة» (GS V, 207).

كان ديلتاي يعتقد أنه قد تَجنَّب أخطاء أصحاب المذهب الحدسي أو السيكولوجي التي نؤاخذه عليها، عندما أولى أهمية متزايدة للثلاثية الهيرمينوطيقية «المعيش والتعبير والفهم». اعتبر أن الاستبطان يقود إلى طريق مسدود. ذلك أن «أفعال الإنسان وظهور الحياة في صورة خارجيَّة يمكن تثبيتها، علاوة على تأثير كلّ ذلك في الآخرين، هي التي تعلّمه شيئًا عن نفسه؛ وهكذا، لن يتعلّم معرفة نفسه إلّا بفضل الفهم» (GS VII, 87; O3, 38).

ما يعتبر جورج ميش (Georg Misch) أنه يمثّل «منعطفًا هيرمينوطيقيًا» في فكر ديلتاي المتأخر، هو حاصل مفعول مزدوج نتج عن العودة إلى هيغل وعن قراءة كتاب هوسرل **الأبحاث المنطقية**. يظهر هذا المنعطف في أطروحة تفيد أن مجال علوم الروح «يمتَدُّ بعيدًا إلى حيث يمتدّ الفهم، ويجد الفهم موضوعه المتجانس الوحيد في تَحَقُّقِ الحياة موضوعيًا في الخارج» (GS VII, 148; O3, 102). أورد فقرة تحمل دلالة خاصة من كتابه **تشييد عالم الحياة** *L'Édification du monde de la vie*:

لا تَتَّضِحُ الرؤية بخصوص ماهية البعد التاريخي إلّا بفضل فكرة التّحقّق الموضوعي للحياة. المنطلق هنا هو النّشاط الفكريّ العقليّ الذي يحمل نتيجة ذلك خاصيَّة تاريخية [. . .]. نحن محاطون على الدوام بمنتجات التاريخ، ابتداء من توزيع الأشجار داخل الحديقة، ومن تهيئة المساكن داخل الحيّ، ومرورًا عبر الآلة الملائمة التي يستخدمها العمّال، وانتهاء بالحكم الذي تنطق به المحكمة. إن الخصائص التي يفصح عنها الروح اليوم في تعبيره الحيّ أثناء ظهوره أمامنا، ستشكّل غدًا جزءًا من التاريخ.

نجد أنفسنا مع مرور الزمان محاطين بأطلال رومانية وكاتدرائيات، وقصور ملكية. لا ينفصل التاريخ عن الحياة، كما لا ينفصل عن الحاضر بحكم ابتعاده في الزمن (GS VII, 147 s. ; O3, 101).

إن مفهوم التَّحَقُّقِ الموضوعي للحياة يَقِي هيرمينوطيقا ديلتاي المتأخر خطر السقوط في «التشكيك التاريخي» الذي عابه عليه هوسرل في مقالته «الفلسفة كعلم صارم». ينفتح علم النفس على الهيرمينوطيقا إذا ما سلّمنا بأولوية تحقّق الحياة موضوعيًّا في الخارج، «ذلك أن الحياة تتلقى نورًا يسطع عليها في أعماقها بفضل سيرورة الفهم» (GS VII, 87; O3, 38).

تقدِّمُ لنا الهيرمينوطيقا الأدبية مثالًا باهرًا لا يُضاهَى عن الطريقة التي حاول من خلالها ديلتاي تطبيق المبادئ الموجّهة في مذهبه الهيرمينوطيقي. وقد بذل جهدًا من أجل عقد حلف بين مبادئ البويطيقا الأرسطية والثقافة التاريخية الواسعة، وقد وضع بذلك الإصبع على «تاريخية الحياة النفسية التي تجد التعبير عنها في كلّ منظومة ثقافية تنتجها الإنسانية». وقد دفعه ذلك إلى إثارة قضية تحمل أبعادًا عامّة، وهَمَّت بالمثل منتجات الوعي الدِّيني: «كيف السّبيل إلى عقد تحالف دائم بين ثبات هويتنا الإنسانية، التي نجد ترجمة لها في المماثلات الصورية، وأشكالها المتغيّرة وطابعها التاريخي؟» (GS VI, 108 ; O7, 35).

تشمل عبارة «تجلّيات الحياة» في الوقت نفسه، الأفعال والمنتجات. يعتبر بعض المفسّرين أن ديلتاي، في المرحلة المتوسِّطة من فكره، قد مال أكثر إلى تفضيل الجانب العملي aspect praxéologique، كما تبرز ذلك أُطروحة درس الأخلاق التي تعود إلى سنة 1890 بوجه خاص، وهو الدّرس الذي حضره جورج هيربرت ميد (G. H. Mead): «على نحوٍ ما، ليس الفكر إلّا قوسًا بين الانطباع ورَدِّ الفعل، قوسًا يحتاج إلى ما يترجمه إلى فعل، في ضوء التّماسك البنيوي الذي تعرفه الحياة. إن رهان الطفل والثقافة ينبني في مجمله على هذا الواقع» (GS X, 96). والأُطروحة التي دافع عنها ديلتاي في دراسته للصِّلات التي يعقدها الخيال الشاعري مع الجنون، تنطبق كذلك على الحقل الدِّيني، كما تنطبق بالمثل على الحقل الجمالي: تنبني حياتنا على وجود «تفاعل مستمر بين حياتنا الخاصة والوسط الذي تعبق منه، وتنفعل به وتفعل داخله» (GS VI, 95).

بين شلايرماخر وهيغل: بحثًا عن نهج ثالث في فلسفة الدِّين.

عندما نشر ديلتاي كتاب **المقدّمة إلى علوم الروح** سنة 1883، كان «علم الدِّين» قد خرج لتوه من مرحلة الطفولة. لا نؤاخذ ديلتاي على عدم إيلائه العناية التي يستحقها. يجب علينا ألّا نستنتج من ذلك أن «نقد العقل التاريخي» يُهِمّ فلسفة التاريخ بوجه خاص، ولا يُهمّ فلسفة الدِّين! امتدَّ الاهتمام الذي أبداه ديلتاي بمذهب شلايرماخر في الهيرمينوطيقا أيضًا إلى **مقالات في الدِّين** *Discours sur la religion*، ناهيك عن كونه قد خَصَّ فلسفة الدِّين بحيز مهمّ أثناء تشييد العالم التاريخي. لم يتردَّد في تبنِّي التعريف الذي اقترحه شلايرماخر للدِّين: «الشُّعور بالتبعية المطلقة» (GS I, 173). يعتبر بدوره أننا حين نطالب بالوصول إلى ماهيَّة الدِّين داخل الحدوس والمشاعر التي يَبُثُّها الكون بداخلنا، فإنَّ المعيشات الدِّينيَّة هي التي تزوِّدنا في ذات الوقت بالمبادئ التي تسمح بتفسير تنوّع الديانات وبالمعايير التي تسمح بالبَتِّ في صلاحية الأديان، كل دين على حدة». يُحَوّل ديلتاي، على نحو ما فعل شلايرماخر من قبله، المَعِيشات التي يُحَصّلها المتديِّن في حياته النفسية الباطنية «إلى حَكم فصل يَبُتُّ في وجود الحقيقة الدِّينيَّة» (GS, VI, 293).

تَتَبَنَّى الذّاتُ المُتَدَيِّنَةُ «مَوْقِفًا شَخْصِيًّا تّجاهَ العالَم»، وهو موقف يتعيَّن فهمه بِناءً على معاييره الذاتية، وليس بناء على معايير مُسْتَمَدَّة من حقول خبرة أُخرى. المشاعر الدِّينيَّة الباطنية هي المنطلق في كلّ شيء وهي المآل أيضًا، وهي المشاعر التي تستشعرها النفس المتديّنة الصادقة في تديّنها. «يظلّ المعيش الدِّيني إلى الأبد الأكثر حميميّة [*das ewig Innere*]؛ وعليه، لا يجد التعبير المناسب عنه في أية أسطورة ولا في أيّ تمثّل لله» (GS I, 141). هذا هو الاقتناع الذي ورثه ديلتاي عن شلايرماخر: «توجد خبرة دينية مؤثِّرة ومشروعة ومستقلّة وأصلية وصلبة داخل حياة النفس وهذه الخبرة هي مصدر كلّ العقائد والاحتفالات والتنظيمات في الحياة الدِّينيَّة الطائفية» (GS VI, 296).

هل يوجد ما يوحي بأن ديلتاي قد دافع بانبهار عن «المعرفة المباشرة» بخصوص فهم الظواهر الدِّينيَّة، بالرَّغْم من ثقافته التاريخية الواسعة؟ لكن مثل

هذا الكلام يوحي كذلك بكوننا نتجاهل أن مذهب ديلتاي المتأخر في الهيرمينوطيقا قد قام، كما سلف الذكر، على ثلاثية «المعيش-العبارة-الفهم». ليست المعيشات الباطنية في الذات، وهي معيشات موجودة في متناول الاستبطان، هي الموضوع الذي يَخُصُّ علوم الروح، بقدر ما يتمثّل الموضوع في الأحوال الإنسانية المعيشة التي «تأتي لتفصح عن نفسها داخل الصُّور الخارجيَّة التي تَتَّخِذُهَا الحياة، ما دامت هذه العبارات تقبل الفهم» (GS VII, 86; O3, 38). لا يوجد طريق أقرب إلى معرفة الذات من الطريق الذي يمرّ عبر الروح الموضوعي. «لا يعلم الإنسان عن نفسه غير ما ينكشف في أفعاله وفي حياته المُثْبَتَة بصورة موضوعيَّة في الخارج، ولا يعلم غير المفعول الذي يُحدثه في الغير؛ وعليه، لا يتعلّم معرفة ذاته إلّا عبر توسّط الفهم» (GS VII, 87; O3, 38).

يجب على الفهم الفلسفي أن يتنقّل بدوره عبر الأقواس الثلاثة لهذا الجسر. ما يتعلّق به الأمر في هذا الفهم هو الصُّورة الموضوعية التي تتخذها الحياة الروحية، كما تنقش داخل النُّصوص والطقوس والعادات وأساليب الحياة، وما إلى ذلك. هذه الظَّواهر الموضوعية هي المنطلق الذي يجب اعتماده لاسترجاع صور الحياة المعيشة التي كانت السَّبب في ميلادها، بدل السَّير في الطريق المعاكس.

إن المعيشات الدِّينيَّة تستعصي على الكلام، متجاوزة بذلك كلّ أشكال التعبير الأُخرى عن الحياة. هل معنى ذلك أن المُحَصِّلة تُفضي إلى وجود مشكلات مخصوصة مطروحة على الفهم؟ يُرْجِعُنا هذا السؤال على التّو إلى الطريقة التي برع بها ديلتاي الشيخ في إعادة الاعتبار إلى تَصَوُّرِ هيغل عن الروح الموضوعي. بالفعل، إذا كان مشروع «نقد العقل التاريخي» ذاته قد رأى النور في مناخ ثقافي أصبح فيه انهيار الأنساق العقلانية الكبرى واقعًا فعليًا، لا يعني ذلك بالمقابل أن هيغل لم يكن له فضل على هيرمينوطيقا ديلتاي. أبرزت كتابات ديلتاي المتأخّرة بكلّ وضوح أن الرُّجوع إلى تصوّر هيغل عن «الروح الموضوعي» كان سلاحه الوحيد المتبقّي ضِدّ مبالغات النّزعة السيكولوجيَّة.

برز المعنى الاصطلاحي لعبارة «الروح الموضوعي» إلى الوجود منذ 1894 في كتابات ديلتاي، وبلغ ذروته في كتاب سنة 1911 تحت عنوان **تشييد العالم التاريخي** *L'Édification*. يرمز الكتاب إلى «مُنْتَجات العقل المشترك التي نصادفها

في اللغة والأسطورة والأعراف الدِّينيَّة والعادات والقانون والتنظيمات الاجتماعية» (GS V, 180). يجب على علوم الروح اللُّجوء إلى مفاهيم المعنى والإحالة والغائية، إلخ، بما أنها تتحرّك داخل الحلقة الهيرمينوطيقية التي تتألف من العبارات «الحياة والتعبير والفهم».

لم يُخْفِ ديلتاي أبدًا أنه قد حرَّف منطوق فلسفة الروح الهيغلية عن مواضعه. اعتبر هيغل أن الطريق الذي تسلكه الروح يفضي إلى أشكال التعبير الثلاثة عن الروح المطلق: وهي الفنّ والدِّين والفلسفة. أما ديلتاي من جِهته، فهو يعتبر أن مفهوم الروح الموضوعي «يتضمّن اللغة والأعراف وكلّ أجناس صور الحياة وأساليب الحياة، بالقدر نفسه الذي يتضمَّن فيه الأسرة والمجتمع المدني والدولة والقانون». والمنعطف الحاسم هو التالي: «يشمل هذا المفهوم، منذ الآن، الروح المطلق الذي كان هيغل يميّزه عن الروح الموضوعي: الفنّ والدِّين والفلسفة، بما أن الفرد المبدع يظهر إلى الوجود بوصفه مُمَثِّلًا للأُمَّة التي ينتمي إليها؛ ويتَّخذ الروح تَحَقُّقَهُ الموضوعي داخل أشكالها الواسعة بالضَّبط، كما أنه لا يُعرَف إلّا عندما يوجد بداخلها» (GS VII, 151; O3, 105 GS).

ما هي نوعية فلسفة الدِّين التي يمكن تأسيسها فوق تربة المذهب الهيرمينوطيقي الذي يعتبر أن تمييز هيغل بين الروح الموضوعي والروح المطلق تمييز غير مقبول؟ انكَبَّ ديلتاي بصورة أعمق مما قام به كونو فيشر (Kuno Fischer) على كتابات الشباب التي كتبها هيغل ونشرها هيرمان نول (Nohl) سنة 1907، مما حمل لوكاش (Lukács) على اتِّهامه عن غير حق بتهمة نسج «أُسطورة محافظة» عادت إلى مرحلة لاهوتية في فكر هيغل. يوجد مبرّر آخر يُفَسِّر الاهتمام الذي أبداه ديلتاي بكتابات الشباب لدى هيغل: تعكس كتابات الشباب هاجس فهم «إيقاع الحياة نفسها»، على نحو أفضل مما نعهده في الكتابات النسقية المطبوعة «بهيمنة المنطق» (GS IV, 223)، وهو الإيقاع الذي يتجسَّد في شريعة موسى وفي صورة المسيح (GS IV, 171) وفي التديّن الذي طبع الجماعات المسيحية الأولى (GSXV, 352).

تَعَلَّمَ هيغل كيف يَصْرِفُ الذهن عن «الواقع المتعالي» في «المأساة الدِّينيَّة» (GS IV, 11)، كما تصوّرها عالم اللاهوت، بعدما أبدى اهتمامه بالتجلّيات

التاريخية التي اتخذها الوعي الدِّيني، سعيًا وراء تفضيل فكرة منطق محايث للصيرورة (GS IV, 158). أكَّد هيغل الشّاب أنه بالإمكان الاهتمام بالروح الموضوعي، دونما حاجة إلى ربط هذا المفهوم بصيرورة غائية تختتم بالمعرفة المطلقة، بعدما حَوَّل الجماعة المسيحية البدائية إلى ذات مستقلة تمامًا ومزوَّدة بوعي ونشاط خاصَّين بها. تحظى الجماعة، في عيون هيغل وشلايرماخر، بحظوة ابتكار الأساطير الخاصّة بها. وبناءً على ذلك، يفرضان علينا «حلّ المشكلة التاريخية الكبرى الخاصّة بنشأة عالم الإيمان المسيحي» (GS IV, 173). حاول كلٌّ بطريقته الخاصة الانطلاق من الحياة الواقعية، بدل الانطلاق من بناء ميتافيزيقي: «تقودنا الدِّراسة الفعلية للوجود الإنساني جميعًا إلى الشّعور بهشاشتنا، وبسلطان الدّوافع المبهمة والقويَّة وبمعاناتنا أمام ما يظلّ خارج متناولنا وأمام أوهام السراب والمحدودية التي جُبل عليها فؤاد كلّ ما يحمل صفة الحياة، بالرَّغْم من أنَّ الابتكارات العليا التي تظهر في الحياة الجماعية تنبثق منها» (GS VII, 150; O3, 104).

توشك فلسفة القيم الأخلاقية أن تبتلع فلسفة الدِّين حينما نؤكِّد على خصوبة الذِّهن البشري، ويبدو الأمر كما لو أنّ الديانات لا تعدو أن تكون وسيطًا لجوهر **الأخلاق** *Sittlichkeit*. وهذا الخلط بالضبط هو ما عملت محاضرات **فلسفة الدِّين** على تجاوزه، وهي التي ألقاها هيغل لاحقًا. يلوح لنا لأول وهلة أن هيرمينوطيقا ديلتاي قد استسلمت بسهولة أكبر لهذا الخلط، وهي الهيرمينوطيقا التي ارتبطت بالوعي التاريخي، واعتبرت أن الظَّواهر الدِّينيَّة تفصح بصورة نموذجيَّة عن الروح الموضوعي. يظهر الدِّين في صورة ظاهرة بشرية، وهو لا يختلف في كلّ جوانبه في شيء عن اللّغات وأساليب الحياة والأعراف وغيرها، في ذهن «من يتعرّف بصورة كاملة على القِيَم والمعايير المُتَضَمَّنَة في الوعي التاريخي، وهي القِيَم والمعايير التي طالبت باحتلال منزلة غير مشروطة» (GS VII, 290).

«مشكلة الدِّين».

ومع ذلك، اعتبر ديلتاي أن التديّن «يحتلّ منزلة خاصة ومركزية» (GS VII 266) في صُلْب المعيشات التي تُؤَسِّس تنظيم الروح وتحقّقه الموضوعي. ما هو مُسوِّغ هذا الامتياز؟ تشهد المراسلات المتبادلة بين ديلتاي وصديقه الكونت

يورك دو فارتنبورغ (Yorck Von Wartenburg) بأنه كان يمتلك وعيًا حادًّا بمشكلات التوفيق بين «وجهة نظر التديّن التاريخي، المُنْكَبّة على إحداث مقارنات لامتناهية» والإيمان المسيحي المبني على مبادئ يقينية في العقيدة. وقد صرفه هذا الوعي عن الحاجة إلى مباركة الموقف المبدئي الذي اتخذه صديقه: «الوجود المفارق ضد الميتافيزيقا!»(126). كان حسّ النسبية التاريخية لديه يمنعه من التعامل مع «وضعانيّة المسيحيَّة، ومع الصُّورة التي اتَّخذها الإيمان لدى لوثر، بوصفها معطى نهائيًّا»(127). يعترف ديلتاي في كتابه عن **تشييد العالم التاريخيّ** بالصّعوبات التي استشعرها أثناء محاولة فهم الشخصيات الدِّينيَّة، مثل شخصية لوثر: «إمكان تحصيل خبرة حَيَّة عن الأحوال الدِّينيَّة [*religiöse Zustände zu erleben*] في حياتي الشخصية، وهو إمكان جدّ محدود في نظري وفي نظر غالبية المعاصرين لي. إلّا أنني من خلال تَصَفُّح رسائل وكتابات لوثر وروايات المعاصرين له ومنشورات المساجلات الدِّينيَّة، أكتسب تجربة حية عن الصيرورة الدِّينيَّة [*erlebe ich einen religiösen Vorgang*]، وهي صيرورة تملك قوّة انسيابية هائلة وطاقة عظمى وتتحوّل إلى مسألة حياة وموت، إلى حدٍّ يجعل إنسان اليوم عاجزًا عن تحصيل هذه الخبرة [*jenseits jeder Erlebnismöglichkeit*]» (GS VII, 215).

يكتسب هذا الإقرار بُعدًا رمزيًّا عن الطريقة التي انفتحت بها هيرمينوطيقا ديلتاي على مساءلة فلسفة الدِّين. كيف السبيل إلى الجمع بين هذه المعاني الثلاثة التي يُحيل إليها الفعل الألماني *erleben* (القيام بخبرة حيّة) التي ترد فيه؟

1. الصيغة الأولى مجرّد ملاحظة: بالرَّغم من أنّه لا شيء يسمح بالتّسليم

---

(126) مراجعة هذه المراسلات التي طلب روتهاكر (Rothacker) من هايدغر إنجازها، والتي لم تنشر بحكم طولها الزائد عن اللزوم، كان لها دور لا يستهان به، في تلقّي هايدغر لفكر ديلتاي، كما تشهد الفقرة 73 من كتاب **الكينونة والزمان** *Sein und Zeit* على ذلك. راجع المراسلات:

Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg, p.42.

راجع كذلك محاضرات هايدغر بمدينة كاسل:

Martin HEIDEGGER, *Les Conférences de Kassel*, trad. J.-Cl. Gens, Paris, Vrin, 2003.

(127) Matthias JUNG, *Erfahrung und Religion*, p.146.

بأن حقل التجربة الدِّينيَّة أصبح حقلًا مهجورًا أمام الإنسان الحديث، يبدو كما لو أنه أصبح يتقلّص ويتدهور باستمرار.

2. يذهب التحقّق الثالث مسافة أبعد: لم تَعُدْ بعض أنماط التجربة الدِّينيَّة تُشَكِّل جزءًا لا يتجزَّأ مِمّا هو في «متناولنا بين الخبرات الممكنة» المنتمية إلى عصرنا. لا شيء يَحول اليوم دون تكرار **الخبرة المعيشة داخل البرج** *Turmerlebnis* التي لعبت دورًا حاسمًا في الارتقاء الدِّيني بحياة لوثر الشّاب، كما أكَّد لوثر ذلك، لكن قراءة الرسالة إلى مؤمني روما لم تخلِّف الآثار نفسها.

3. تَتَلَخَّصُ صعوبة ديلتاي بأكملها في المعنى الثاني الذي يحيل إليه فعل **القيام بخبرة حيّة** *erleben* الذي يحيلنا إلى عمل مخصوص ينجزه المؤرخ. ما معنى القول إن المؤرخ يستبيح لنفسه أن **يعيش** تجارب تتجاوز أُفقه؟ ألا نحوّله بذلك إلى حشرة طفيلية قادرة على امتصاص دماء أيّ كائن حيّ، إلى حدِّ خنقه؟ لو تَحَقَّقَ ذلك، لأغلقت هيرمينوطيقا ديلتاي نفسها داخل خيار صعب لا حلَّ له: تصطدم الرغبة في فهم أشكال تحقّق الحياة الدِّينيَّة موضوعيًّا بتعذّر الإحساس بالمعيشات الضِّمنية فيها. هل زوَّدنا ديلتاي ذاته بوسائل تجاوز هذا الخيار الصعب؟

لا يتضمَّن الإنتاج الغزير الذي تَضُمُّه **الأعمال الكاملة** *Gesammelte Schriften* التي لا تزال في طور النشر، دراسة مُخَصَّصة بكلّ وضوح لفلسفة الدِّين، باستثناء دراسة متأخرة عن «**مشكلة الدِّين**» «Das Problem der Religion» (GS VI, 288-305). بالرّغم من ذلك، لم يُرْكَنِ الدِّينُ على الإطلاق على هامش تفكيره، ما دام ديلتاي قد حوَّله إلى حامي ثغور الحياة الباطنية، وإلى الرُّكن الرَّكين الذي تقوم عليه الميتافيزيقا، كما أبرز ماتياس يونغ (Matthias Jung) ذلك. وهذا ما يفسِّر كيف أنَّ الميتافيزيقا لم تُسلم الروح إلّا لكي يتنفس الدّين من جديد بحريّة (GS I, 136).

لكن، ألا يزال المرء محقًّا حين يتحدّث عن حقيقة دينية في أُفق نقد العقل التاريخي؟ يعتبر ديلتاي أنّ المعيش النفسي، أيًّا كان، لا يحتمل معنى إذا ما نظرنا إليه في نفسه. لا نصبح قادرين على تعقّل معناه إلّا إذا ما فحصنا الطريقة التي يُفصح من خلالها عن شيء ما يَخُصُّ الحياة نفسها. تكتسي الحلقة الهيرمينوطيقية للكلِّ والجزء أهمية مخصوصة لفهم الأعمال الفنية وتجلّيات الدِّين التاريخية. لا يوجد ما هو أغرب عن روح ديلتاي من التركيز أكثر من اللازم على

أحوال النفس المتديّنة. بالفعل، إذا ما اعترفنا، كما طالب بذلك، بأنَّ محاولة السعي إلى إقامة صلة بين شمولية الحياة والموجود غير المرئي تُمثِّلُ علامة تميّز الحياة الدِّينيَّة، يظلّ كلّ شيء مشروطًا بإبراز كيف أن غير المرئي فاعل في حياة رجالات الدِّين، أي في الحياة نفسها وفي ما يسمو فوقها (GS VII, 266).

المشكلات الكبرى التي تعترض الفيلسوف حينما يروم فهم الدِّين هي المشكلات «المتعلّقة بقيمة الدِّين بصورة عامة، والعلاقة الموجودة بين قِيَم الديانات المختلفة وحقيقة الأقوال الدِّينيَّة، ومستقبل التطوُّر الدِّيني» (GS VI, 303). هذه هي الأسئلة بالضبط التي لم نتوانَ في تأكيدها، وهي الأسئلة التي تضع معالم ورشة العمل في فلسفة الدِّين. بما أن «نقد العقل التاريخي» لم يعد يستند إلى لاهوت ولا إلى ميتافيزيقا عقلانية، يصبح مطالبًا بمحاولة حلّ هذه الأسئلة، مستعينًا في ذلك بالمعايير التي زوّدته بها نظرية علوم الروح. نستطيع معارضة القول الذي ورد أعلاه بعبارة أُخرى، فيما يخصُّ الحياة الدِّينيَّة، قائلين: «إننا لا نجد دمًا فعليًّا يجري في شرايين المؤمن، كما تخيَّل علماء اللاهوت ذلك، بل نجد فيها مجرّد سائل متخثّر ينقل بعض قضايا العقيدة».

أبدى ديلتاي حساسيَّة خاصّة بإزاء التوتر الموجود بين الخبرة الباطنية في الأُلوهَة ومستلزمات التمثّل، كما هو الشأن مع صديقه يورك فون فارتنبورغ (GS I, 287). هذا ما يفسِّر وجود مزيج من مشاعر الانبهار والخوف التي صاحبت لديه تتبّع تطوّر الفلسفات اللّاعقلية للحياة. اعتبر كذلك أن «التديّن شيء ذاتي وخاص بالنظر إلى ألوان المعيش الحاسمة. يتضمّن التديّن شيئًا ما لا يقبل التحليل وشيئًا شخصيًّا بامتياز، قد يظهر في صورة 'جنون' في عيون كلّ من لا يشترك معنا في ألوان المعيش هذه» (GS V, 390). وبناء على ذلك، هل تظلّ اللّاعقلانية هي القول الفصل الذي يُدلي به الفيلسوف بخصوص الدِّين؟ إن تركيز ديلتاي على الأفعال والأعمال التي تفصح عمّا تحياه الذات من ألوان المعيش الباطني هو ما حال بين ديلتاي والاستسلام للّاعقلانيّة. إن الموضوع الذي استأثر بتفكيره هو قابلية فهم السلوك (بما فيه السلوك داخل الحقل الدِّيني)، وقابلية فهم أشكال التفاعل الاجتماعي. وهذا هو ما يفسّر كيف أن كاتبًا من قبيل هابرماس، وهو الذي لن يتهمه أحد بمحاباة الهيرمينوطيقا، قد وَجَّه التحية إليه بوصفه أحد رُوَّاد نظريات العمل action الحديثة.

تَبَنَّى ديلتاي مفهوم «الرابطة الاجتماعية» *(Geselligkeit)* كما نحته شلايرماخر (GS I, 44 s; OI 203)، بغية تفنيد شبهة الإقدام على مقاربة الحياة الدِّينيَّة مقاربة ذاتية وفردية خالصة. رفض ديلتاي التفكير في «منظومة الدِّين» على النحو الذي تصوّر كارناب بمقتضاه «البناء المنطقي للعالم» بعد ذلك، بناء على مجموعة من القضايا الأوّلية التي تستند إلى التجربة الذاتية، بالرَّغم من أنه لا يشكّك في وجود «معيشات دينية أصيلة» تتشكّل نواتها من «الوعي بالخير والشر ومن ارتباطه بظاهرة كلّية يشعر بمدى تبعيته لها» (GS VI, 138). نقل ديلتاي مركز الثقل من المعيشات النفسية الباطنية إلى «التصويرات الموضوعية» للحياة الدِّينيَّة (GS V, 200) التي يتطلّب فهمها مذهبًا هيرمينوطيقيًّا، بعدما وضع مفهوم **التمفصل** *articulation* في قلب مذهبه الهيرمينوطيقي (GS V, 217).

أسئلة.

تظلّ أُمور كثيرة مرتبطة بالفكرة التي نكوّنها عن مسيرة ديلتاي الفكرية بين مرحلة كتاب **المدخل إلى علوم الروح** ومرحلة كتابه **تشييد العالم التاريخي**، وهو كتاب ظلّ مبتورًا وحمل إرهاصات تحالف مبهم جمع بين فلسفة الحياة النيتشوية والروح الموضوعي الهيغلي. هل نجح في حلّ المشكلة الكبرى التي أفرغ لها حياته؟ قد يُخامرنا الشك في ذلك، عندما نقرأ خاتمة الكلمة التي ألقاها سنة 1903 بمناسبة ذكرى ميلاده السبعين: «يظهر تناقض ليس له حلّ عندما ندفع الوعي التاريخي إلى حدوده القصوى. إن الكلمة الأخيرة التي تنطق بها الرؤية التاريخية للعالم، هي محدودية كلّ الظواهر التاريخية، سواء أتعلّق الأمر بالدِّين أو بالمُثُل العليا أو بنسق فلسفي، كما أنها تظهر نتيجة لذلك في النِّسبية التي تطبع إدراك الإنسان لمجموع الأشياء: ينساب كلّ شيء داخل الرؤية التاريخية للعالم، ولا شيء يظلّ ثابتًا على حاله. يثير هذا التَّصور اعتراض من يستشعرون الحاجة إلى تكوين معرفة تتمتع بصلاحية كونية، كما يصطدم باعتراض الفيلسوف الذي يجتهد لبلوغها. حرَّرَت الرؤية التاريخيّة للعالم فكر الإنسان من القيود المتبقّية التي لم تستطع علوم الطبيعة ولا الفلسفة تكسيرها بعد، لكن أين هي الوسائل التي تسمح بتجاوز فوضى الاعتقادات التي قد تزداد تفاقمًا؟» (GS V, 9; CRH; GS 36). هذا هو السّؤال الذي ظلّ مطروحًا، كما أورثه ديلتاي من جاء من بعده،

كما تشهد على ذلك نِقاط الحذف التي اختتم بها السطور الأخيرة التي كتبها قبل وفاته: «وهكذا، تمَّت الإشارة إلى العلاقة التي تفتح الطريق في أفق وضع أركان معرفة العالم الروحي، وهي الأركان التي تجعل هذا العالم ذاته ممكنًا. لقد انغمس المؤرخ مدّة طويلة في روح الأيام الخوالي، بدون الاكتراث بوضع هذه الأركان، إلى أن أقدمت على. . .» (GS V, 6; CRH 40).

1. «يجب على التاريخ بالضبط أن يلقّننا كيف أن الإنسان، حتى في علاقاته الممتدة في الأعماق، محاط دون وعي منه بالشروط التاريخية التي يعيش فيها، كما لو كان محاطًا بأسوار» (GS II, 131 ; CM 140). والغريب أن النّظرة الحرّة التي زوّدنا بها الوعي التاريخي قد تنقلب علينا جميعًا، لأنها قد تقودنا إلى الوعي بأننا سنظلّ سجناء وضع معيّن لا نملك التّحرر منه أبدًا. وقد أثبت مثال ترولتش (Troeltsch) أن الصّعوبات العويصة التي يعاني منها المذهب التاريخي والتي ظلّ ديلتاي واقعًا في حبائلها، على حدّ قول غادامير، تصدق بالمثل على علماء اللاهوت كما تصدق على فلاسفة الدِّين.

نتوفّر على خطتين لحلٍّ هذه الصّعوبات: إما أن نبلور دراسة أكثر عمقًا لشرط الوجود التاريخي، أو أن نهيئ ردّ فعل هيرمينوطيقيًا على المذهب التاريخي. يمثّل ترولتش جيل المتلقّي الأول، وهو يشترك مع ديلتاي في «الاعتراف الكامل بالمحايثة في صلب الوعي التاريخي، بما في ذلك محايثة القيم والمعايير التي تدّعي أنّها غير مشروطة» (GS VII, 290). يُمَثِّلُ رودولف بولتمان (Bultmann) ومدرسته الجيل المتلقّي الثاني. يطرح المتلقّي الأول والثاني، معًا، مشكلات عويصة على كلّ من ينتصر لفكرة علم اللاهوت بوصفه «علم الله»، كما أكد بانّنبرغ (Wolfhart Pannenberg)[128] على ذلك.

2. تحتلّ الأسئلة التي أثارها ديلتاي أهمية بالغة على طريق تأسيس نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين، بصرف النظر عن التأثير الذي أحدثته في فلسفة الدِّين التي سادت خلال السنوات الأولى من القرن العشرين. يقترح ماتياس

(128) Wolfhart, PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Francfort, Suhrkamp, 1987.

يونغ (Matthias Jung) التمييز بين مرحلتين عرفهما تطوّر فلسفة الدِّين مؤخّرًا. حلّت عند منعطف القرن مرحلة «تكوينية» بعد المرحلة «النقدية»، التي كانت مطبوعة بأسماء فيورباخ (Feuerbach) وستراوس (D. F. Strauss) وشوبنهاور (Schopenhauer)، وهي المرحلة التي «عرفت تطوّر النماذج والمفاهيم الأساسية التي لا تزال تتحكّم في النقاش الحالي»[129]. بعدما روّج كلٌّ من ديلتاي وجيمس تصوّرًا جديدًا عن التجربة الدِّينيَّة، استهلّا «المرحلة التكوينية» لفلسفة الدِّين خلال القرن العشرين.

3. كان نقد الدِّين الذي نهض له اليسار الهيغلي (ستراوس وفيورباخ وماركس وإنجلز. . .) مهيمنًا على المناخ الثقافي الذي عرفته السنوات التي أرسى فيها ديلتاي أركان مذهب نقد العقل التاريخي. كان ذلك النقد نقدًا أيديولوجيًّا للتَّمثُّلات الدِّينيَّة بوجه عام، وللمسيحية بوجه خاص. لم تكن هذه المسألة هي المسألة الجوهرية (ولا هي المسألة الوجودية بمعنى ما) في ذهن ديلتاي. ولعلّ أفضل طريقة مناسبة لوصفها هي التّذكير بالقول الماكر الذي تضمّنه نص هيغل **كتاب النفايات** *Wastebook* : «نقول بمنطقة السواب(*) عن شيء ما حدث منذ أمد طويل: إنه ضارب جدًّا في الزمن إلى حدِّ القول إنَّه سيصبح كاذبًا بعد فترة قليلة. هكذا، مات المسيح منذ مدّة جدّ طويلة من أجل خطايانا، إلى حدِّ أنَّ هذا الخبر لن يظلّ صادقًا»[130]. هل يجوز اعتبار هذا الكلام وصيَّة فلسفية نفترض أن ديلتاي قد تركها لفلاسفة الدِّين؟ إذا لم تَعُد الحقيقة المطلقة موجودة بعد الآن، هل يحملنا نقد العقل التاريخي على الإقرار بأن ما صدّقته الكائنات البشرية «لن يظلّ صادقًا بعد هنيهة قصيرة»؟ نستوعب آنذاك بصورة أفضل تنديد نيتشه بـ «الحسّ التاريخي» وبخطره المحدق بالحياة!

4. وضع ماتياس يونغ الإصبع على المشكلة المركزية التي تَلُفُّ هيرمينوطيقا ديلتاي بشأن التجربة الدِّينيَّة، حينما قرّر أنّه لا مَكانَ لـ «تجلّي المطلق»[131] في

---

(129) Matthias JUNG, *Erfahrung und Religion*, p.19.

(*) السواب Schwaben منطقة واقعة جنوب ألمانيا. [المترجم]

(130) G. W. F. HEGEL, *Notes et fragments*, p.47.

(131) Matthias JUNG, *Erfahrung und Religion*, p.80.

«المثلث الهيرمينوطيقي» لدى ديلتاي («الخبرة المعيشة والتعبير والفهم»). في هذه الحالة، ما هو مُبَرِّر تقديم الأطروحة التي تفيد أن «التديّن يحتل منزلة مخصوصة ومركزية في مجمل الخبرات المعيشة التي ترجع في أساسها إلى تَحَقُّق الروح في الواقع الخارجي» (GS VII, 266)؟ كيف الانتقال من معنى الخبرات المعيشة الموجود في متناول الخبرة الباطنية، إلى مرجعها، وهذا مشكل يبدو أن ديلتاي قد رآه عن بعد، وإن لم يجد له حلًّا فعليًّا؟

5. ديلتاي هو الشّاهد الرئيس على وضعية الفلسفة في الحِقبة التي تلت هيغل، بعد أن طالب «النظرية الفلسفية المنصبّة على الدِّين بضبط مجال الحِجاج فيها بكل دِقّة، بعد انهيار اللّاهوت الفلسفي» (المرجع نفسه، 21). هل حكم على هيرمينوطيقا الوعي التاريخي، التي تستدعي البداهات الباطنية المحفوظة في التجربة الدِّينيَّة، بتبنِّي نزعة ذاتية مغالية subjectivisme لا شفاء منها، بعد تعذّر متابعة محاولة هيغل التي استهدفت إلى إعادة تأسيس اللاهوت الفلسفي من منظور فلسفة الدِّين العقلانية؟

6. الغريب هو أن الأصوات النقدية التي ارتفعت ضدّ التّصور الذي كوّنه ديلتاي عن علوم الروح وعن الهيرمينوطيقا تتوزّع بين معسكرين، ويبدو الأمر كما لو أنّهما يؤاخذان ديلتاي على إفراطه في الذاتية المغالية وفي الموضوعيَّة المتحجِّرة. يؤاخذه بعض الشُّرّاح على أنَّ مذهبه الهيرمينوطيقي قد آثر البعد «السيكولوجي» في الفهم على ما عداه، على خلاف ما فعله شلايرماخر، بعدما لجأ إلى مَلَكة الشعور بمشاعر الآخر داخل حياته النفسية (وهذا ما يعتبر «موهبة» على وجه الحقيقة، وليس مَلَكة). بهذا المعنى ستكون هيرمينوطيقا ديلتاي قد ورثت كلّ الصُّعوبات التي يختزنها مفهوم المشاركة الوجدانية empathie، الذي خصَّته إديث شتاين (Edith Stein) بأُطروحة دكتوراه في الفلسفة.

لكننا نتساءل كذلك، كما فعل يونغ، إذا كانت الطريقة التي جعلت ديلتاي متذبذبًا بين الاصطلاح الظاهري والاصطلاح الواقعي في مقالته عن «مشكلة الدِّين»، لا ترجع إلى «أصولية الخبرات الحيَّة» (المرجع نفسه، 59) شبيهة بما شهدناه في الأُصولية الإبستيمولوجيَّة التي يعمل دعاتها على ترسيخ كلّ المعارف في الخبرة المباشرة التي لم تتلوّن بعد بألوان المفاهيم.

7. على الواجهة المقابلة، نجد انتقادات هايدغر وغادامير وهابرماس الذين يشتبهون فيه أنّه وقع فريسة المثل الأعلى الذي كان يتمثّل آنذاك في الموضوعية العلمية. من هذا المنظور، يمثّل مذهبه الهيرمينوطيقي زواجًا غير طبيعي بين الميل إلى التاريخ والثقافة كما يدافع فيكو (Gian Battista Vico) عنها، والإمبريالية المنهجيَّة، كما تجسّدت في المعرفة الكلّية الديكارتية *mathesis universalis*.

يعتبر غادامير أن مذهب ديلتاي في الهيرمينوطيقا «كان يسير دائمًا في اتجاه المطلق»، مِمّا حال بينه وبين أن يتعامل بجدّية مع محدودية فعل الفهم. انتقلت نبرة النقد لدى هابرماس إلى إشكالية التفاعل والعلاقة البينية intersubjectivité: يستأثر منظور المتكلِّم بوزن أكبر من اللّازم في هيرمينوطيقا ديلتاي. والفكرة التي كوَّنها ديلتاي عن الفهم لا تأخذ أولويَّة العلاقة البينية بعين الاعتبار بما يكفي، وهي أولوية أكدها أرباب «العقل التواصلي» المعاصرون.

رغم ذلك، لم يكفّ ديلتاي عن التذكير بأن الإنسان لا يتوصّل إلى معرفة نفسه إلّا بتوسّط منعرج الفهم الذي يركّز على الأفعال و«التجليّات الثابتة للحياة»، كما تظهر في الأعمال الفكرية وفي الأثر الذي تُحدثه هذه المؤلّفات فينا» (GS VII, 87). لقد وضع ديلتاي في أعقاب شلايرماخر أركان نظرية هيرمينوطيقية-تداولية عن التجربة الدِّينيَّة، وهي نظريَّة تتمتّع بخصوبة كَشْفِيَّة لا يُماري فيها أحد. بالمقابل، يجب علينا حَسَب يونغ أن نتساءل إلى أيّ حدّ تَوَفَّقَ ديلتاي في «تقريب الشقّة بين التأمّل العقلاني والحياة أو السلوك» (GS V, 133) وفي إيجاد تركيب متوازن بين الهيرمينوطيقا والبراغماتية» (المرجع نفسه، 125).

8. إن أهمّ خدمة أسداها ديلتاي إلى المناقشات الحالية في موضوع فلسفة الدِّين تظهر في السؤال التالي: ما معنى تأويل حياتنا الخاصّة أو حياة الجماعة التي ننتمي إليها، في ضوء ادّعاءات صلاحية دينية؟ يقول يونغ: «من ينتصر للتجربة المحسوسة ضد البناءات المفهومية لا يخشى الاصطدام بمقاومة. إلّا أنه يبقى علينا أن نسأل إن كانت الأبواب التي يعتزم هذا الشعار اقتحامها كانت مُشرعة تمامًا» (نفسه، 10). تحدَّث يونغ بهذا الشأن عن «يوطوبيا الشمولية الهيرمينوطيقية» (نفسه، 37)، عندما تعتبر أن تخطّي العقل لعتبة عصر ما بعد

الميتافيزيقا يزوِّد الإيمان الدِّيني بحظوظ جديدة، بالرّغم من أن هذا العصر، وهذه هي المفارقة، قد يُدعى عصر «ما بعد الدِّين».

9. «فهم الحياة انطلاقًا من الحياة ذاتها» (GS V, 4): هذا هو الحلم الكبير الذي صاحب أعمال ديلتاي التي كانت تخضع لصيرورة مستمرّة. لم يكن يكفّ عن ادعاء أنه يتعذّر فهم ما يقع داخل كواليس الحياة (GS VII, 266)، بعد مغادرة خشبة المسرح التي تجري فيها «لعبة الحياة الكبرى»، كما يدعوها كانط. إذا ما شئنا فهم أشكال التعبير التاريخي عن الحياة الدِّينيَّة، يجب علينا الرّجوع إلى محايثة الحياة التي تفهم ذاتها من خلال تعبير ذاتها عن ذاتها. لا يُجدي أيّ تمثّل للوجود الدِّيني المفارق في تخليصنا من الدلالة المحايثة للحياة، وهي حياة لا تعني شيئًا آخر غير ذاتها ولا تقطع الصِّلة أبدًا بذاتها (GS VII, 234). نتفهّم بسهولة كيف أن مثل هذه المقاربة قد عرضت نفسها للانتقادات التي رفعها أرباب الفكر الدفاعيّ الموضوعي ضد الغلو في المحايثة. تمثّل الدرع الواعي الذي احتمى به ديلتاي في تأكيده أن «الروح لا يفهم إلّا ما ابتكره هو بنفسه» (GS VII, 148).

10. ألم يعمل ديلتاي، جزئيًّا، على إذابة الفرق الموجود بين التعبيرات الدِّينيَّة والتعبيرات الجمالية، أُسوة بما فعله شلايرماخر؟ يعتقد يونغ أن نقطة الضعف في نظرية ديلتاي عن التجربة الدِّينيَّة أنها وقعت بقوّة تحت تأثير المقولات الجمالية (المرجع نفسه، 51). بهذا الخصوص كذلك، يظهر ديلتاي كما لو كان قد استأنف مشروع شلايرماخر **مقالات في الدِّين** *Discours sur la religion*. اختتم يونغ قراءة ديلتاي بهذا الانتقاد: «إن الإطار المرجعي الهيرمينوطيقي والجمالي للتّجربة الباطنية يَتَحَكَّمُ مُسْبَقًا في تأويل الظواهر الدِّينيَّة، من خلال حَمْلِنا على الانتباه فيها فورًا إلى وجود صور تعبيرية تنتمي إلى المحايثة التي تُؤَسِّس دلالة الروح الموضوعي. 'الإقليم المستقل داخل مملكة النفس'، الذي يتحدَّث عنه شلايرماخر، لا يُسمع صوته إلّا على لسان الفنّان» (المرجع نفسه، 133).

11. بالرّغم من أنّ ديلتاي لم يتوانَ عن إبراز أن القوة التاريخية التي اختزنتها المسيحية كانت هي العامل الذي وجّه الثقافة الأوروبية، لسنا متأكدين من أن مذهبه الهيرمينوطيقي يُتيح لنا مباركة التعريف الذي اقترحه للدِّين، وهو ما لم يفتأ يكرّر قوله في دراساته الأخيرة: «ينبثق منبع الدِّين من اتصاله بغير المرئي» (GS VII, 267). ألا

تتمثّل الصّعوبة الأساس التي يشهدها الإنسان الحديث في تحقيق المهمة التي اعتبر ديلتاي أنها تُفصح عن ماهية الموقف الدِّيني: وهي مهمة إحداث صِلة بين الحياة كما نحياها (وهي ما يدعوه هايدغر «حياة الوجود العارض «vie facticielle»)، وغير المرئي، بفضل «تجربة الاتحاد بالله» (GS VII, 278)؟

لقد عرفنا الجواب الذي قدّمه ميشيل هنري (Michel Henry) عن هذا السؤال: ليس غير المرئي شيئًا آخر غير الحياة المطلقة (BA II, 334-360). توضِّح الطريقة التي قدّم بها ديلتاي «مشكلة الدِّين» سنة 1911 كيف أن المشكلة بالنسبة إليه هي بالأحرى مشكلة فهم التطوُّر التاريخي الذي عرفته الديانات، صارفًا ذهنه أثناء ذلك عن استدعاء أيّ تدخّل إلهي، ومكتفيًا باستثمار القوانين التي تصدق على كلّ ارتقاء روحي (GS VI, 288).

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- Gesammelte Schriften I-XX,Stuttgart-Göttingen. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und Geschichte* (1883; 9e éd. 1990) [abrégé: GS I]; trad. (partielle) S. Mesure: *Œuvres I. Critique de la raison historique*, Paris, Éd. du Cerf, 1992 (abrégé: CRH); *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus* (1900 s., 6e éd. 1990) [abrégé: GS IV]; trad. J.-Ch. Merle. Œuvres V, *Leibnitz et Hegel*, Paris, Éd. du Cerf, 2002; *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Gesiteswissenschaften* (2e éd. 1957) [abrégé: GS V], trad. M. Rémy: *Le Monde de l'esprit I*, Paris, Aubier, 1947 (abrégé: ME I); *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik* (1957) [abrégé: GS VI], trad. M. Rémy: *Le Monde de l'esprit II*, Paris, Aubier, 1947, (abrégé: ME II); *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1926, 8e éd. 1992), [abrégé: GS VII], trad. (partielle) S. Mesure: *L'Edification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, éd. du Cerf, 1988 (abrégé O3); *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* (1960), [abrégé: GS VIII]; *System der Ethik* (1890, 4e éd. 1981) [abrégé: GS X]; *Leben Schleiermachers* (1870, 2e éd. 1979) [abrégé: GS XIII]; *Grundlegung die Wissenschaften vom Menschen der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1982) [abrégé: GS XIX]; *Leibniz et Hegel*, trad. J.-Ch. Merle, Paris, Éd. du Cerf, 2002 (GS XIX] (GS IV, GS V [abrégé: O5]).
- *Briefwechsel Wilhelm Dilthey und Graf Paul York von Wartenburg*, Halle (Saale), Schulenburg, 1923.

لائحة المراجع.

- FELLMANN, F., *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1991.

- GENS, J.-Cl., *La Pensée herméneutique de Dilthey : entre néokantisme et phénoménologie*, Villeneuve d'Asq, Septentrion, 2002.

- HEIDEGGER, M., *Les Conférences de Cassel*, trad. J.-Cl. Gens, Paris, Vrin, 2003.

- INEICHEN, H., *Erkenntnistheorie und geschichtlich- gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, Francfort, Klostermann, 1975.

- JAEGER, F., et RÜSEN, J., *Geschichte des Historismus. Eine Einführung*, Munich, 1992.

- JOHACH, H., *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes-, und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey*, Meisenheim am Glan, Hain, 1974.

- JUNG, M., *Dilthey zur Einführung*, Hamburg, Junius-Verlag, 1996.

—, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch- pragmatischen Religionsphilosophie*, Fribourg, K. Alber, 1999.

- LAKS, A., NESCHKE-HENTSCHKE, A. (éd.), *La Naissance du paradigme herméneutique. Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1991.

- LESSING, H.-U., *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*, Fribourg- Munich, K. Alber 1984.

- MAKKREEL, R., *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

- OTTO, S., *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft*, t.I, Munich, Fink, 1982; *Systematische Ausarbeitung*, t.II, Munich, Fink, 1992.

- RIEDEL, M., *Verstehen oder Erklären. Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978.

- RODI, F., *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Göttingen, Velbrück Wissenschaft, 2003.

—, *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Francfort, Suhrkamp, 1990.

- RODI, F., et LESSING, H.-U., (éd.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Francfort, Suhrkamp, 1984.

- SACHS-HOMBACH, K., *Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert. Entstehung und Problemgeschichte*, Fribourg- Munich, K. Alber, 1993.

- SCHRÖDER, H., *Erfahrung und Transzendenz. Ein Versuch zu Anfang und Methode der Religionsphilosophie*, Altenberge, 1987, CIS- Verlag, p.10-28.

النبع والقعر: الذاكرة الثقافية والتقاليد الدِّينيَّة
- غادامير -

لم يؤلِّف غادامير (1900-2002) كتابًا عن فلسفة الدِّين، كما كان الشأن مع ديلتاي. لكن هذا ليس مبرِّرًا معقولًا يدفعنا إلى تجاهله في سياق الاستقصاء الذي نقوم به حول شروط إمكان هيرمينوطيقا فلسفية في الدِّين. وقد وصل مفهوم «العقل الهيرمينوطيقي» مستوى النّضج الفلسفي الكامل في الكتاب العمدة الذي نشره غادامير: **الحقيقة والمنهج**، الصادر سنة 1960[*]. تسمح القراءة الفاحصة لهذا الكتاب بالكشف فيه عن معطيات كثيرة تهمّ بحثنا عن نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. سأركِّز انتباهي على جوانب كتاب **الحقيقة والمنهج** التي تستحقّ لفت انتباه فيلسوف الدِّين، من خلال الرجوع إلى أعمال جان غروندان (Jean Grondin)، التي لا يستغني القارئ عنها.

«حقائق» بدون «منهج».

يعتبر غادامير أن الهيرمينوطيقا تكتسب بُعدها الفلسفي إذا ما اهتمّت بظاهرة الفهم بِحَدِّ ذاته وبشروط إمكانه، وإذا لم تكتفِ بجمع القواعد المختلفة ومناهج التأويل أو بالمقارنة فيما بينها. سيرًا على هَدْيِ هايدغر، لم يستوعب غادامير سعي ديلتاي إلى إبرام تحالف بين الهيرمينوطيقا ونظرية العلم في علوم الروح. بالغت هيرمينوطيقا ديلتاي في التنازلات التي قدَّمتها لمصلحة «الوعي التاريخي المُغالي» الذي يميل بصورة أكبر إلى تأكيد التحوّل المستمر بدل الإحساس بوجود حلقات متّصلة تجمع بين التقاليد التاريخية التي تشكِّل «عالمًا هيرمينوطيقيًّا حقيقيًّا لا يعتبر بمثابة سجن حبسنا فيه، بقدر ما يتميّز بانفتاحنا عليه» (GS 1, 4 ; trad. 14).

من يقارن هذا القول بأُطروحة ديلتاي التي تفيد أننا نظلّ جميعًا حبيسي رؤيتنا الذاتية للعالم، يكتشف التحوّل الذي عرفه مركز الثقل مع غادامير، عندما خصَّ

(*) **الحقيقة والمنهج. الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**. ترجمة د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح. راجعه عن الألمانية د. جورج كتوره، دار أويا 2007 إفرنجي. [المترجم]

الهيرمينوطيقا بمهمّة «فهم الفهم فهمًا أفضل مما هو ممكن بالارتكاز على مفهوم المعرفة الخاصّ بالعلم الحديث» (GS 1, 4, trad., 14). سعى العلم الحديث، كما سعت الفلسفة المستلهمة منه، إلى تحصيل يقين ضروري ضرورة منطقية: يبحث غادامير بالمقابل عن الكشف عن تجارب الحقيقة التي تفرض نفسها علينا، بالرّغم من أنّها لا تتوفّر على أي مُسَوِّغ معرفي لها.

لا تكفّ علوم الروح عن نَهْلِ المفاهيم الموجّهة من التراث الإنسي humaniste، بالرّغم من أنّها تدَّعي تحصيل خصائص علميَّة تشبه خصائص العلوم الدقيقة، مثل استلهام مفهوم «الثقافة» (*Bildung*)، و«الحسّ المشترك» و«مَلَكة الحكم» (*Urteilskraft*) و«الذّوق». عندما حاولت نظرية العلم الخاصة بعلوم الروح التخلّص من هذه المفاهيم المهاجرة التي تعيش حياة متشردة، إذا نظرنا إليها من زاوية معرفية، توشك أن تُفرغ علوم الروح من جذوتها الروحية التي لا تستحق بعد ذلك حمل هذا الاسم. يجب على التفكير الفلسفي في علوم الروح أن يهتدي حَسَب غادامير بمشروع فيكو (Vico) عن «العلم الجديد»، بدل الاحتكام إلى كتاب ديكارت عن **قواعد توجيه العقل** *Regulae ad directionem ingenii*.

يدعو غادامير قُرّاءَهُ إلى الشُّرُوع في «تفكيك» حقيقي لهيرمينوطيقا ديلتاي. لا يعود به هاجس إعادة الاعتبار إلى مذهب «الحسّ المشترك» القهقرى إلى أُطروحات فيلسوفي سكوتلاندا فقط، وهما شافتسبوري (Shaftesbury) وهوتشسون (Hutcheson)، بل يعيده أيضًا إلى التعليق الذي كتبه التقويُّ أوتينغر (Oetinger) حول حكمة سليمان، حيث يقول: «يقترن **الحسّ المشترك** *Sensus communis* بأشياء بسيطة يألفها الإنسان أمام أنظاره في الحياة اليومية، وهي الأشياء التي تحافظ على تماسك المجتمع في مجمله -وهي أشياء تهمّ الحقائق والمعايير، بقدر ما تهمّ المؤسّسات وأشكال فهم هذه المعايير» (GS 1, 33, trad., 43 s.). لا يهمّ مفهوم الذّوق، من جهته كذلك، الحساسيَّة الجماليَّة فحَسْب، بل يُهمّ كذلك «الحكمة العملية»، التي تلعب فيها **الحكمة العملية** *phronèsis* دورًا مركزيًا. يحملنا هذا المفهوم على التساؤل مع هيلمهولتز (Helmholtz)، هل تكون علوم الروح في نهاية المطاف مسألة تذوّق أكثر من أن تكون مسألة منهج (GS 1, 13, trad., 24).

بعدما أبرز ديلتاي نقطة الضعف talon d'Achille التي يشكو منها الفهم الذاتي الذي اكتسبته علوم الروح عن نفسها، أفرغ كامل جهده للمهمة التي خصّ

بها الهيرمينوطيقا الفلسفية: وهي مهمّة الكشف عن الفنّ والتاريخ واللغة، وهي خبرات الحقيقة التي لا يجوز أن تظلّ حبيسة المَثَل الأعلى الديكارتي الخاصّ بالمنهج. من الواضح أن الدِّين لا يوجد ضمنها، لكنّه يجوز لنا التساؤل عن السّبب الذي لا يؤهّله لاتخاذ موقع له بين تلك الخبرات، لا سيّما وأنه ليس حاضرًا فقط في تأمّلات غادامير، بل يلعب فيها دورًا نموذجيًّا، كما سأُبَيِّن ذلك.

وهذا ما يظهر من فحص الطّريقة التي بلور غادامير من خلالها مشكلة الخبرة الجمالية، بعدما دعانا إلى مقاومة الإغراء النابع من وعي جمالي لا صِلة له إلّا بمعيشات حيَّة منفصلة بعضها عن البعض. يحظر كانط علينا في كتاب النقد الثالث طرح مسألة الحقيقة بخصوص الفنّ، لأنه يعتبر أن المتعة الجمالية تكتفي بتقوية الإحساس بالحياة. أدّى هذا الاقتضاء الضمني إلى صعود نجم **الخبرة المعيشة** *(Erlebnis)* التي حظيت بأهميَّة متعاظمة في أدب السيرة الذاتية، بما في ذلك الأدب الروحاني. كان كتاب ديلتاي الذي يحمل عنوانًا عن **الخبرة المعيشة والشعر** *Erlebnis und Dichtung* عام (1905)، أول محاولة لتحويل الخبرة المعيشة إلى مركز الثقل في كلّ مذاهب الهيرمينوطيقا الأدبية.

يجب علينا أن نعود دائمًا إلى المعطى المباشر الذي يظهر في الخبرات الحيَّة الباطنية التي تعيشها النفس، إذا ما رغبنا في فهم إبداعاتها وصور التّعبير عنها، سواء أتعلَّق الأمر بالأدب أو بالدِّين، كما تؤكِّد ذلك العبارة المأثورة عن هيغل: «الكتب بدورها تحظى بخبراتها المعيشة». نصطدم في هذا السياق بـ **مقالات في الدِّين** لشلايرماخر *Discours sur la religion*. يعتبر غادامير أن مصطلح **الخبرة الحيَّة** *Erlebnis* لم يحظَ بحمولة قد تحمل طابعًا دينيًّا إلّا بفضل **حركة الشّباب** *Jugendbewegung* في مستهلِّ القرن العشرين، وهي حمولة رافقت المصطلح إلى حدِّ اليوم. كان هايدغر من جِهته قد عبَّد الطريق أمام تأمّلات غادامير النّقدية، حينما تساءل هل (الخبرات الحيّة إلى حدِّ الثّمالة) *Erlebnistrunkenboldigkeit* أمارة دالّة على العدميَّة، على غرار وجوه («التّلاعب») («*Machenschaft*») التكنولوجي.

تأخذ هذه التأمّلات انطلاقها من مقتطف من كتاب ديلتاي عن حياة

شلايرماخر *La Vie de Schleiermacher*، ملمحًا إلى أن الحَدْس الدِّيني يحملنا على تصوّر أية خبرة معيشة بما هي مقولة مستقلة ومنفصلة عن السِّياق الذي تظهر فيه. لا يجهل غادامير أنه عندما آثر مفهوم «الخبرة المعيشة»، كان يسعى إلى التأكيد أن الواقعة، أيًا كانت، مُزوَّدة سلفًا بدلالة روحية داخل المعطيات الأصلية التي تستهدفها علوم الروح. لكن تغيّرًا طرأ على معنى مفهوم «الخبرة المعيشة» منذ اللحظة التي ضاعف فيها الوعي التاريخي المسافة التي تفصلنا عن التقاليد الحيَّة التي أنجبت المنجزات الثقافية. يعني الفهم آنذاك استرجاع الخبرات المعيشة التي أفضت إلى هذا التَّحقيق الموضوعي للحياة.

زوَّدنا غادامير بمبادئ التأمّل النّقدي حول حدود مفهوم الخبرة المعيشة داخل الحقل الدِّيني، بعدما أبرز للعيان حدود مفهوم فنّ **الخبرة المعيشة** *Erlebniskunst*، وهو فنّ نفترض أنه ينبثق مباشرة من الخبرة المعيشة ويولِّد تجارب حيَّة ذات طبيعة جمالية خالصة في المتلقّي. يجب علينا الحكم على مدى أصالة التجربة الدِّينيَّة، وَفْق معايير أخرى تختلف عن معيار قوّة الخبرات الحيّة المتفاوتة في شدّتها.

ينطبق الأمر نفسه على التّقابل بين قوّة الإيحاء للرمز والصروح المصطنعة للمجاز. يحذّرنا غادامير من السقوط ضحية إغراء اعتبار كلّ ما هو «رمزي» إيجابيًا على نحوٍ كامل واعتبار كلّ ما هو مَثَل ضُرب للناس allégorique سلبيًّا بكامله: «يجب علينا من جديد تنسيب التقابل بين الرمز والمَثَل، وهو تقابل كان يبدو مطلقًا تحت وطأة الحكم المسبق المتعلّق بجماليات الخبرة الحيّة المعيشة» (GS I, 86). لا يستهدف هذا النقد استثمار هذا التقابل في فلسفة الفنّ فحَسْب، بل يستهدف أيضًا فلسفة الأسطورة وفلسفة الدِّين لدى شيلنغ (Schelling).

وعليه، يجوز لنا التساؤل هل يكون النّقد الذي وجّهه غادامير إلى «الوعي الجمالي المجرّد» لا ينبغي له أن يمتدَّ إلى نقد الوعي الدِّيني المجرّد. يتطابق التّجريد الأول مع وضع الثقافة الذي ينتج فيه الفنان إبداعاته بغية تحقيق متعة الوعي الجمالي فقط. يفيد التّجريد لزوم انتشال هذه الإبداعات من أتون الحياة اليومية، من أجل التّملّي بها في المعارض الفنية أو في المتاحف. يصبح التّجريد

الثاني تجريد الوعي الدِّيني الذي لا يستهدف غاية أُخرى غير غاية توليد عواطف ذات طبيعة دينية في الأنفس التي لا تزال مؤهَّلة لذلك: **الشعور بالألوهي** *le sensus numinis*، و«الشعور بالتبعية المطلقة» وبالمشاعر الجيّاشة، وما إلى ذلك.

استبعد ديلتاي في الوقت نفسه «العدمية الهيرمينوطيقية» (GS I, 100; trad., 112) التي تمنح شخص المؤوّل قوة الخلق القاهرة نفسها التي يسندها علم الجمال الرومانسي إلى العباقرة المبدعين وإلى «تنقيطيّة مطلقة» (GS I, 101; trad., 113)، بحيث تتوالى بمقتضاها الخبرات الحيَّة دون اتِّصال فيما بينها. يلجأ ديلتاي إلى نظرية كيركيغارد (Kierkegaard) عن مراحل الحياة، من أجل استرجاع «الاستمرارية الهيرمينوطيقية للوجود الإنساني» (GS I, 101; trad., 114) التي لا يوجد خارجها أيّ أمل في الفهم الذاتي. لكنّه لا يهتمّ إلا بالانتقال من المرحلة الجمالية إلى المرحلة الأخلاقية، ولا يعنى بالقفزة النوعية التي تسمح بالانتقال إلى مرحلة الإيمان. قد نتساءل إلى أيّ حدّ نعتبر فيه أن هذه الأُطروحة تصدق بالمثل على تأويل التجربة الدِّينيَّة حينما تفيد أن «استدعاء اللّحظة المباشرة وعبقرية اللّحظة وأهمية **الخبرة الحية** *Erlebnis* لا يبدي مقاومة اتجاه مطلب الاستمرارية والوحدة، التي هي وحدة فهم الذات» (GS I, 103; trad., 115).

يبتدئ عملُ الفهم في معناه الكامل مع اكتشاف أن تجربة الفنّ «لا تستطيع تكثيف الحقيقة المنجزة حول ما تعتبر خبرة حيَّة بخصوصها داخل معرفة مُكتملة» (GS I, 105; trad., 118). «نشهد كيف تتجسّد تجربة حقيقية داخل تجربة الفنّ، ولا يفوت تلك التجربة إدخال تغيير على من يقوم بها، ونتساءل عن نمط وجود ما نتعلّمه على هذا النحو. قد يحدونا الأمل، بناء على ذلك، في فهم أفضل لمقوّمات حقيقة الفنّ، والتي تأتي هنا لمقابلتنا» (GS I, 106; trad., 118). يكفي تعويض «الفنّ» «بالدِّين» في هذه الصِّياغة من أجل التَّوصّل إلى مقاربة أفضل للمهمّة العامة الملقاة على كاهل فلسفة هيرمينوطيقية للدِّين.

يُسهب غادامير في تقديم الشواهد غير المباشرة على الظَّواهر الدِّينيَّة في الصفحات التي أفردها لظاهرة اللَّعب، وهي الظاهرة التي تمدّه بالخيط النّاظم في تفسيره الأُنطولوجي للعمل الفني. منذ البدء، أبطل التقابل الذي نصطنعه بين الجدّ والهزل، وهو تقابل نفترض أنه يميّز ظواهر اللعب. تهتدي ظاهراتية اللعب لديه

بأطروحات هويزينغا (Huizinga) في كتابه الإنسان اللاّهِي *Homo ludens*. ولعلّ الألعاب المقدّسة الموجودة في الطقوس الدِّينيَّة هي أفضل شاهد على أولويَّة اللعب ذاته على وعي اللّاعب. «اللُّعبة هي التي تُوقع اللّاعب في سحرها وتُوقعه في شراكها وتحفظه داخل اللعبة» (GS I, 112; trad, 124). ليس اللّعب، بالمعنى الأصلي للكلمة، «تَمَثُّلًا» «*Vorstellung*» ولا فرجةً مقدّمة إلى جمهور، وليس «إخراجًا سينمائيًّا» من ابتكار مخرج سينمائي يعتبر نفسه «سيِّد اللّعبة» الأكبر الذي ينتظر تصفيق الجمهور تحية له على «أدائه». إنه بالمقابل «استعراض» (*Darstellung*) يستحثّنا على المشاركة فيه، بالرّغم من أنّ هذه المشاركة قد تكون سلبية أكثر ممّا هي إيجابية(*).

استثمر غادامير الموكب الطقسي قصد الاستشهاد على الفرق الموجود بين التّصوّرين: «فعَرْض الإله داخل الطقس الدِّيني، وعَرْض الأُسطورة داخل اللعبة، وهما عرضان يقومان باللّعب، ولا يعني ذلك فقط أن اللاعبين المشاركين مستغرقون تمامًا في اللعب المستعِرض (*darstellend*)، ويجدون فيه عرضهم الذاتي المُتسامي، وإنما أيضًا بمعنى أن اللاعبين يمثّلون كُلًّا ذا معنى من أجل المتفرِّج» (**الحقيقة والمنهج**، الترجمة العربية، 181).

يجب الإقدام على خطوة إضافية من أجل فهم ماهية العمل الفنِّي. يستثمر غادامير مفهوم «الهيئة» *(Gebilde)* بغية ترجمة الفعل الأرسطي ***poiein*** في تقابله مع *prattein*. يتعلّق الأمر هنا بنوع من «تحوّل الهيئة» «transfiguration». ولذلك، أفضّل من جهتي ترجمة مفهوم غادامير *Verwandlung ins Gebilde* بعبارة «تحوّل جوهري إلى صورة» «Transmutation en figure». تشهد قصص تحوّل الصّورة(*) في كل الأناجيل الإزائيّة، عدا إنجيل يوحنا، على الرهانات

(*) يختلف التمثّل Vorstellung وهو استحضار شخصيّة أو حدث في ذهن قارئ الرواية عن العرض Darstellung الذي يحوّل شخصيّات الرّواية الموجودة في التمثّل الذّهني إلى مشاهد مسرحية تُحدث تفاعلًا بين المشاهد والممثّلين والجمهور. وقد كان العالم اللغوي الألماني كارل بوهلر Karl Bühler (1879–1963) قد أحدث تمييزًا بين التمثّل والاستعراض من خلال تمييز معنى القضية الذي نتمثّله ذهنيًّا عن مرجع القضيّة الذي يتميّز بالصّدق والكذب. لكن غريش يركز على أهمية «الاستعراض» من أجل تفنيد نظرية التّمثل السيكولوجية والتأكيد على أهمية «استعراض» اللعبة ومشاركة اللاعبين والمتفرّجين فيها بصورة تفاعلية. [المترجم]

الهيرمينوطيقية التي تكتنف هذا المفهوم. أصبح الرّسل، الذين اصطحبوا يسوع إلى جبل تابور Thabor، شهودًا على «تحوّل» دخل على صورتهم، دون أن ينقلهم إلى عالم آخر. يكتفون باكتشاف حقيقة كانت خفيّة عنهم، وهي الحقيقة التي يتعيّن «تَعرّفها من جديد» (**الحقيقة والمنهج**، نفسه، 187). التعرّف من جديد *Wiedererkenntnis* هو الكلمة المفتاح في المقاربة الهيرمينوطيقية للعمل الفني. يقول غادامير: «ففي الواقع أن متعة التَّعرُّف تكمن في كونها متعة معرفة تزيد على ما ألفناه. ففي التعرُّف يبزغ ما نعرفه - كما لو كان شيئًا مضاءً - من جميع المعطيات الممكنة والمتنوعة التي تشرطه؛ فيفهم من حيث جوهره» (**الحقيقة والمنهج**، نفسه، 187).

والأمثلة التي استثمرها لتعزيز أُطروحته حول الصِّلة الجوهرية الموجودة بين الفهم والتعرّف من جديد مستقاة مرّة أخرى من الحقل الدِّيني. يسمح لنا الحقل الثقافي بفهم الوظيفة الأُنطولوجيَّة لمفهوم **المحاكاة** *mimèsis* التي تواجه المتفرِّجين بحقيقة لا نتوصّل إليها إلّا من خلال المُشاركة في لعبة الطقوس التي تصرف ذهنهم عن الإنجازات الذاتية للمُحتفلين. يظلّ الحديث عن محتفل «عبقري» بدون معنى، ما دام يصطدم باقتناع يفيد أن اللّعبة الثقافية لا تحمل معنى إلّا في نظر من رأى فيها التقاءً للإلهيّ.

توجد أُطروحة لا تقلّ أهميَّة، وهي تفيد أنّ «تناهي وجودنا التاريخي» (**الحقيقة والمنهج**، نفسه، 194) يتعارض مع فكرة التأويل الفريد والصحيح إلى الأبد. يُستأنَف مجهود التأويل وتَمَلّك المعنى في كلّ وضعيَّة تاريخيَّة جديدة. لكنّه من المهم جدًّا ألّا نخلط بينه وبين فعل الإبداع: «فالتأويل هو بمعنى معيّن، إعادة إبداع، ولكنه ليس إعادة إبداع لفعل الإبداع السابق، وإنّما لبنية العمل الإبداعي الذي يجب أن يمثّل بصورة منسجمة مع المعنى الذي يجده المؤوِّل فيه». (**الحقيقة والمنهج**، 194). لا تنطبق هذه القاعدة على تأويل مؤلفات موسيقية أو على إخراج عرض مسرحي فحَسْب، بل قد تصدق بالمثل على قراءة نص الكتاب المقدّس.

في كلّ حال، يُمثِّل المؤوِّل حلقة متوسطة بين العمل الفني والمتلقّين. يجب

(*) يستخدم المسيحيّون كلمة «التجلّي» للحديث عن هذا التحوّل.

أن يصبح التّوسط الذي يُنجزه توسّطًا «كليًّا»، وهو مقابل كامل لمصطلح «كلّيانيّة» «totalitaire» . لا يصبح التوسّط الهيرمينوطيقي كاملًا إلّا إذا ما نجح في الاختفاء تمامًا أمام معنى العمل الفني ذاته الذي «يظلّ نفسه أصل نفسه الخاصّ» (**الحقيقة والمنهج**، 195)، بدل أن يحلّ التأويل والتّعليق محلّ العمل الفني.

ألا يعني ذلك أننا نخلع على العمل الفني دلالة لازمانيّة تجعله تجلّيًا مباشرًا للمطلق؟ إذا كانت كلّ حِقبة تُقيم بحَسَب رانكه صِلة مباشرة بالمطلق، كيف لا يصدق ذلك بالأَوْلى على الأعمال الفنية وعلى الديانات! عندما تحدَّث غادامير عن «زمانية الجمالي»، التمس لنفسه طريقًا آخر يُهمّ تأويل الظواهر الدِّينيّة بدورها. يجب التفكير في الوقت نفسه في حضور الخاصّيَّة الزّمانية وفي غيابها معًا. مثلما كان الحال مع هايدغر الذي جعل الخاصّية الزمانية شرط إمكان الفهم، رفض غادامير المماثلة بين لازمانية العمل الفنّي و«الزّمان المقدّس» الذي لا يُعَدُّ مقدّسًا إلّا لأنه يجعلنا على صِلة بالوحي الإلهي.

لكن العلاقة العكسية صحيحة بالمثل: تُقدّم زمانية الجمالي عَلاقة قرابة ملحوظة بزمانية الأعياد والزمانية التعبّديّة، كما أوضح ذلك كلٌّ من فالتر أوتو (F. Walter Otto) وكارل كيرينيي (Karl Kerenyi)(*). بالرّغم من أنّ العيد يخلّد ذكرى حدث تاريخي، مثل عيد الفصح اليهودي والمسيحي، يظلّ الأهم هو معنى تخليد الحدث، وليس مجرّد تذكّر شيء ينتمي إلى ماضٍ وَلَّى إلى الأبد. اقترح غادامير في ملاحظة مهمّة أن «ميتافيزيقا الحضور»، التي جعل منها هايدغر علامة مميّزة داخل الأُنطولوجيا الغربية، تحيل ربّما في نهاية المطاف إلى «المشاركة المقدّسة التي يتجلّى فيها الإلهيُّ» (غادامير، **الحقيقة والمنهج**، 199). من خلال السير في هذا الاتجاه، نتساءل هل يجوز فهم مفهوم **الحضور** *Anwesen (ousia)* بالرجوع إلى الطريقة التي تصبح الآلهة من خلالها «حاضرة» أمام البشر، بدل الرّجوع إلى «الحضور القارّ» في «الإقامة». نجد هنا تنافسًا بين مذهبين في ظاهراتية الحضور: ظاهراتية «الزيارة» «visitation» وظاهراتية «الإقامة» «demeurer».

(*) لاحظ فالتر أوتو وكارل كيرينيي أهمية العيد بالنسبة لتاريخ الأديان والأنثروبولوجيا. راجع: Karl Kerenyi: *Vom Wesen des Festes*, Paideuma, 1938. (حول ماهية العيد). [المترجم]

المعطى الحاسم هو أنه «لا وجود للعيد إلّا عندما يُحتفَل به» (غادامير، **الحقيقة والمنهج**، 199). يعني الحضور، المشاركة، و«**الوجود فيه**»، وهذا هو المعنى الأصلي الذي اكتسبه مصطلح **النظرية** *theoria* الذي يُضمر معنى التّفويض الاحتفالي. سواء أتعلّق الأمر بتخليد ثقافي أو بالإعلان عن البشارة، يظلّ المشكل الهيرمينوطيقي الواحد نفسه: يتطلّب فهمهما وجود «توسّط كلّي» (غادامير، **الحقيقة والمنهج**، 203). فتح كيركيغارد أمامنا أُفقًا جديدًا بعدما مَيّز «المعاصَرة» عن «التزامن» المحض. من يتحدّث عن «العيد السّعيد» وعن «العِظة الجيدة» يتناسى الغاية الحقيقية من وجود الأعياد، وهي غاية تحقيق التوسّط الكامل، مما يعني نسيان المرء لنفسه تمامًا.

بناءً على هذا الأساس، بلور غادامير أُطروحته حول البعد الأُنطولوجي للصّورة الذي يجد صورته النّموذجيّة في الصّور الدِّينيّة الشّبيهة بالأيقونة: «بيد أنّنا نعرف أن الصّورة الدِّينيّة هي التي تكشف فقط عن القوة الأُنطولوجيّة التّامة للصورة». (غادامير، **الحقيقة والمنهج**، 222). يستتبع الدّور النّموذجي الذي تلعبه الصّورة في ذهن غادامير مخلّفات مماثلة على تصوّر اللغة الذي عرضه في القسم الثالث من كتاب **الحقيقة والمنهج**، حيث اجتهد في إعادة الاعتبار إلى الوظيفة الأيقونية للكلمة، بدل اختزالها إلى مجرّد علامة.

تمارس كلّ صورة تحمل الاسم عن حق وظيفة **استعراض** (*Darstellung*) لا يجوز اختزالها إلى مجرّد **تَمثّل** (*Vorstellung*)، ولو كانت «صورة طبق الأصل» لشيء ما. يتعذّر فهم هذه الوظيفة الأُنطولوجيّة إلّا إذا فهمنا الطريقة التي تُحيل بمقتضاها الصورة إلى الواقع. قد تسترعي التأمّلات التي أفردها غادامير «للمناسبي» و«للتزييني» هي أيضًا اهتمام فيلسوف الدِّين، مثل شعر المديح والصّورة الشّخصية والهجاء والزّخرفة في الفنون المعماريّة، إلخ. . . «ففيما يتعلّق بعنصر المناسبية، تمثّل هذه الظواهر حالات جزئيّة لعَلاقة عامّة يكتسبها وجود العمل الفني: أي أَنَّهُ يجرِّب تحديدًا متواصلًا لمعناه انطلاقًا من 'مناسبة' عرضه» (غادامير، **الحقيقة والمنهج**، 228). نستطيع تطبيق هذا التعريف دون أدنى مشكلة على متن رسائل بولس التي تعتبر جميعها «مناسبية»، مما لا ينتقص شيئًا من قيمتها العقدية، ولا من قيمتها الأدبية!

أكّد غادامير ذاته المكانة المتميِّزة التي أولاها للدِّين في القسم الأول من كتاب **الحقيقة والمنهج**، عندما كتب يقول: «ليس من باب المصادفة أن تَرِدَ التّصوّرات الدِّينيَّة على البال حين يدافع المرء عن المكانة الأُنطولوجيَّة الخاصة لأعمال الفنون الجميلة مقابل التسطيح الجمالي» (غادامير، **الحقيقة والمنهج**، 231). لا يكفي القول «للعمل الفني دائمًا شيء مقدّس» (نفسه، 232)، بل نضيف أن الدّنيوي المتحقّق «عدم مفهومي». والدّليل على ذلك أنّنا نعتبر إتلاف العمل الفني بمثابة ارتكاب معصية، حتّى داخل العالم الذي فقد صلاته بالقداسة، ولا أدلَّ على ذلك من موجة الاحتجاج العالمية التي خلّفها تدمير التمثالين العملاقين لبوذا اللذين كانا يُطلّان علينا منذ ألف وثمانمائة سنة، من أعلى هضبة بانيان بأفغانستان.

يجب إيجاد حدّ وسط بين وظيفة الاستبدال suppléance الخاصّة بالرّمز symbole ووظيفة الإحالة الصرف الخاصّة بالعلامة signe، من أجل فهم البُعد الأُنطولوجي للصّورة، بما في ذلك الصّور الدِّينيَّة. لا وجود للعلامة ولا للرّمز إلّا بوصفهما مؤسَّسين من قبل. بالمقابل، تُعَزِّز الصورة نفسها بنفسها، مبتكرةً بذلك فضاء المعنى الخاصّ بها. وليس هناك أبلغ من المنجزات المعمارية للتدليل على ذلك. عندما تُهيكل المنجزات المعمارية فضاء المعنى، تحرّر في الوقت نفسه فضاء يحق «للمستهلكين» أن يستغلوه. تستحق مثل هذه الاستثمارات اللجوء إلى التأويل، سواء أتعلّق الأمر بفنِّ العمارة المقدّسة أو الدنيوية.

المفارقة هي أن الموجود على الهامش يُطلعنا على معنى أصيل للجميل، مثل الزّخرفة والطريقة التي نؤثِّث بها فضاء أو نزيّنه، وهو ما يتجاوز مستوى مجرّد الخبرة المعيشة (*Erlebnisvorgang*)، بل يعتبر «حدثًا أنطولوجيًا» (*Seinsvorgang*). تابع كانط تأكيده أنّ حكم الذّوق لا يركّز فقط على جمال الشّيء في ذاته، بل يُهمّ كذلك الحيِّز الذي تشغله الأشياء. يكشف موقع غير مناسب يحتلّه شيء ما عن قِلّة ذوق لا تختلف في شيء عن شراء نسخة مزيفة *Kitsch* من الأيقونة نفسها، مثل شراء أيقونة بالسّوق السّوداء والتباهي بها داخل قصر أحد الأثرياء الجُدد.

اختتم غادامير فحصه لحقيقة الأعمال الفنية بدراسة «الحالة الخاصّة» المتعلّقة بالأدب. ما معنى القول إن الأمر يتعلّق بحالة خاصّة؟ على خلاف باقي

الفنون الأُخرى، يبدو أن القراءة مُتعة فرديّة بامتياز، وتسمح للقارئ بالانفصال عن العالم. في مقابل هذا التّصوّر، ذكّرنا غادامير بأن اليونان كانوا قد ابتكروا «الأدب» لفائدة المنشدين الذين ينجزون مهمة إنشاد قصائد كبار الشعراء. يساوي التّرتيل التأويل في هذا المقام. لا وجود للأدب من جهته إلّا من خلال فعل القراءة. يتضمّن الأدب صيرورة الفهم التي تلعب فيها «الكلمة الباطنية» دورًا مركزيًا، سواء أكانت القراءة جهرًا أو سرًّا.

أضاف غادامير بعد ذلك أُطروحة تفيد أنّ الأدب ينهض لخدمة نقل الموروث الروحي الذي تختزنه «أمّات الكتب» «classique» في «الأدب العالمي». يدخل الكتاب في صنف «أمّات الكتب» عندما يقرؤه «كلّ الناس»، بِصَرْفِ النَّظر عن المسافة الزمنية أو الكرونولوجيّة التي تفصلنا عنه. اقترح غادامير التّعريف التّالي لمفهوم أمّات الكتب (المؤلفات الكلاسيكية)، وهو تعريف **يصدق كذلك** *mutatis mutandis* على أيِّ كتاب مقَنَّن أو كتاب عمدة canonique ينتمي إلى التراث الدِّيني: «يعني المعنى المعياري الذي يتضمّنه مفهوم الأدب العالمي أن الأعمال التي تنتمي إلى الأدب العالمي تبقى أعمالًا فصيحة على الرّغم من أن العالم الذي تتحدث عنه مختلف تمامًا» (غادامير، **الحقيقة والمنهج**، 246).

بالرّغم من ذلك، إذا كان الفرق موجودًا بين الآثار الأدبية وكلّ ما عداها، فلأنّ الكتابة أهم صوّر الرّوح التي تصاب «بالاغتراب» «aliénée». تتبدّى معجزة الفهم في بعث المعنى الذي يقوم منتصرًا من قبر الحروف. «ولا شيء يصلح أن يكون أثرًا خالصًا للعقل كالكتابة، ولكن لا شيء يعتمد اعتمادًا كبيرًا على فهم العقل كالكتابة أيضًا. وفي فكِّ شفرة الكتابة وتأويلها، تحدث معجزة: معجزة تحويل شيء غريب وميِّت إلى شيء معاصر ومألوف كليًّا». (غادامير، **الحقيقة والمنهج**، 248)؛ «والذين يستطيعون قراءة ما دُوِّن كتابة ينتجون حضورًا محضًا للماضي ويحقِّقونه» (المرجع نفسه، 248). يعتبر غادامير أن الهيرمينوطيقا لا تصبح فلسفية إلّا إذا أصبحت مؤهّلة لإنصاف التّجربة الجماليّة. بالمقابل، يجب على علم الجمال الانفتاح على الهيرمينوطيقا. تُشَكِّل التجربة الدِّينيَّة بدورها، جزءًا لا يتجزّأ من زاوية الانفتاح هذه.

التجربة الهيرمينوطيقية وافتراضاتها المسبقة.

وَسَّع غادامير المفهوم الأُنطولوجي للحقيقة ليضُمَّ مجموع علوم الروح، في القسم الذي تصدَّر كتاب **الحقيقة والمنهج**. بعدما أحدث قطيعةً مع التَوجّه المعرفي الذي طبع به شلايرماخر وديلتاي الهيرمينوطيقا، بدأ يتفقّد مسارًا جديدًا. يُزَوِّدُنا القرار الذي اتخذه هايدغر بقاعدة حقيقية صلبة تقوم عليها علوم الروح، وهو القرار الذي يُحَوِّل «الفهم» إلى نمط وجود، بدل اعتباره مجرّد نمط معرفة، بصرف النّظر عن رهانات ذلك القرار على طريق بلورة أُنطولوجيا أساسية. بالنسبة إلى غادامير (وبالنسبة إلينا) «تصبح مشكلة الهيرمينوطيقا من حيث مداها مشكلة كلّية، بل إنها تكتسب بُعدًا جديدًا، من خلال تأويله المتعالي للفهم» (غادامير، **الحقيقة والمنهج**، 365-366).

ما هو هذا «البُعد الجديد»؟ تطفو مصطلحات جديدة على السطح، وهي مصطلحات يجب علينا تقويم أهميتها في فلسفة الدِّين: «انتماء المؤوِّل إلى موضوعه» و«بنية الفهم الإسقاطية» و«عمل التَّملّك» و«تاريخية الفهم» و«الفهم المسبق».

1. في البداية، يدعونا غادامير إلى الانتباه إلى تباين النبرة التي تحتملها الزوائد، مثل زائد -*pré* في الفرنسية (المسبق) في عبارات مثل «الحكم المسبق» «préjugé» و«الفهم المسبق» «précompréhension»: «فالشّخص الذي يحاول أن يفهم مُعَرَّض لأن ينصرف عن المعاني المُسبقة التي لا تؤيدها الأشياء ذاتها» (نفسه، 370). هل نستنتج من ذلك، مع ديكارت ومع كلّ مفكّري الأنوار، أن الشّرط الذي لا غنى عنه *Sine qua non* في كلّ فهم صحيح هو شرط التّحرر من الأحكام المُسبقة التي تعود في مصدرها إلى الشّطط في الاستعانة بحجّة السّلطة، أو إلى التّسرّع الذي لا يتلاءم مع الوقت المخصَّص لفحص الوقائع بكّل هدوء؟ يعتقد غادامير أن هذا الاقتناع الراسخ في العقلانية النقدية يعتبر نفسه ثمرة حكم مسبق يفيد أن مصدر الخطأ يتبدّى في كلّ تخمين حول الحقيقة. «فالحكم المسبق الأساسي لعصر التنوير هو حكمه المسبق ضد الحكم المسبق ذاته، حكم يحرم التراث قوته» (نفسه، 374).

يبدو أن غادامير يقدّم نفسه لقمة سائغة لمن يتوجّس فيه أنه قد عزّز صف المذاهب المحافظة المنتمية إلى أشخاص مثل بونالد (Bonald) أو دو ميستر

(Joseph de Maistre) بأسلحة جديدة، من خلال سعيه إلى إعادة الاعتبار لمفاهيم الحكم المسبق والسلطة والتراث. لكنه لا يحق لنا أن نتجاهل أن «كلّ النقد الموجه لعصر التنوير يسير الآن عبر الصورة التي تعكسها الرومانسية» (غادامير، **الحقيقة والمنهج**، 378). إن المبرّرات التي حملتنا على التبرؤ من حكم الإدانة الذي أصدره عصر الأنوار ضد الحكم المسبق، تمنعنا كذلك من إظهار مظاهر التعظيم الذي نُكنّه لدفء الحكم المسبق الذي يدغدغ المشاعر. يقول غادامير: «في الحقيقة، إن افتراض سرية غامضة بزّ بها الوعي الأُسطوري الجمعي كلّ فكر هو افتراض دوغمائي ومجرّد، شأنه بالضبط شأن حالة التنوير الكاملة، أو حالة المعرفة المطلقة. فالحكمة البدائية هي فقط الصورة المضادة 'للبلاهة البدائية'» (غادامير، نفسه، 378-379).

2. إن النقاش الحقيقي يجري في مكان آخر، غير ما هو استعراضي، في الصراع ما بين أنوار العقل وظلمات التقليد: «فهل التموقع في التقاليد يعني حقيقة الخضوع إلى الأحكام المسبقة، والحدّ من حرية الشخص؟» (غادامير، نفسه، 381)؛ أضف إلى ذلك، هل يحظر عليّ التفكير؟ هنا يقدّم غادامير إحدى أطروحاته الحاسمة: «والتاريخ في الحقيقة لا ينتمي إلينا، بل نحن ننتمي إليه. فقبل أن نفهم أنفسنا من خلال عملية فحص الذات، نفهم أنفسنا بشكل واضح ذاتيًا من خلال عيشنا في العائلة، والمجتمع، والدولة. إن الوعي الذاتي للفرد هو مجرّد ومضة خاطفة في حلقات الحياة التاريخية المغلقة. **وذلك هو السّبب في أن أحكام الفرد المسبقة تُشَكِّل حقيقة كينونته التاريخية، أكثر مما تشكّلها أحكامه العادية**» (غادامير، نفسه، 382).

لا مِراء في أن هذه الأُطروحة قد ولَّدت سوء فهم، حينما تتصدّى كذلك لانتماء المرء إلى التراث الدِّيني الذي ترعرع فيه. لا يعني ذلك بالمقابل أن تلك الأُطروحة خاطئة. سيصبح الأمر كذلك إذا لم نميّز بين الانتماء والهوية، وحينما نرجع الأمور إلى فكرة جاهزة: «أنا أنتمي، إذن أنا موجود»، وعندما ننسى أننا نستطيع الشعور بتجربة الانتماء في صورة عَلاقة نقدية نُقيمها مع التقليد.

نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن الطريقة التي اجتهد بها غادامير في إعادة الاعتبار إلى مفهوم السلطة، كما فعلت حنَّة أَرَنْت (Hanna Arendt) من جِهتها.

وحده التأويل السطحي لغادامير سيستنتج أن إعادة الاعتبار إلى مفهوم السلطة لا يعدو أن يكون نسخة ملطفّة *soft* من التسلّطية. رفض غادامير الخلط بين الاعتراف عن طيب خاطر بوجود السلطة والامتثال الأعمى لها. مرة أخرى، ليس هذا هو المقام المناسب لإثارة هذه المساجلات، لأنها تجد مكانها فوق خشبة مسرح آخر غير مسرح لعبة الظلال الذي يُحدث تضادًا مطلقًا بين الاستقلال الذاتي المجرّد والتبعية العمياء. «فإذا حلّ نفوذ السلطة محلّ حكم المرء الخاص، حينئذ تكون السلطة في الواقع مصدر الأحكام المسبقة. ولكن هذا لا يحول دون أن تكون السلطة مصدرًا للحقيقة». (غادامير، نفسه، 385). قد نتوصّل إلى حجج مناسبة تبرّر الاعتراف بوجود سلطة عليا، دون أن يتطلّب منا ذلك مباركة سلب إرادتنا أو فقدان أهلية التّبصر واتخاذ القرار.

3. كان الوعي التاريخي، كما وصفه ديلتاي، قد حملنا على الوعي بالتحوّلات التي يعرفها العالم. لكن ديلتاي تراجع عن القيام بخطوة إضافية دعانا غادامير إلى القيام بها: وهي خطوة الكشف عن الحركية نفسها في اشتغال الفهم ذاته، علاوة على الحَرَكية التي تعرفها الأحداث التاريخية. يعني ذلك بالنسبة إليه إخضاع الفهم نفسه للتفكير فيه. «**فالفهم يُنظر إليه فعلًا ذاتيًا بصورة أقل مما هو مشاركة في حدث التراث، حدث، هو بمثابة عملية نقل يتم فيها توسط الماضي والحاضر على الدوام**» (غادامير، نفسه، 399). يستحضر غادامير في إطار هذه الأُطروحة إحدى مسلّماته الأكثر أهمية، وهي **مسلّمة الخصوبة الهيرمينوطبقية الحاضرة في المسافة الزمنية**.

ماذا عن ذلك؟ هنا أيضًا، يجب تَجَنُّب إرجاع المشكلة إلى مُجَرَّد تقابل بسيط بين تَصَوُّرَين للمسافة الزمنية، حيث يُرَكِّزُ الأوَّل على القطيعة والانفصال، بينما يراهن التصوّر الثاني على استمرارية سلسلة متّصلة الحلقات بفضل الانتماء إلى التراث الذي يضمنها. يمكن الاستدلال على التصوّر الأول بالصورة المجازية المأثورة عن ليسنغ (Lessing) في نشرته لشذرات رايماروس(132): «الهُوّة المَهولة

(132) G. E. LESSING, *Gesammelte Werke*, vol. 8. Berlin, Aufbau-Verlag, 1956, p.14.

الدنيئة» «*der garstige breite Graben*». في المقابل، يُحَوّل التصوّر الثاني التراث إلى جسر صلب يسمح لنا بتخطي هوّة الزمن، دون أن نلتفت إلى ذلك. يبدو للوهلة الأُولى أن غادامير قد آثر الصورة المجازية الثانية، حينما أكّد أنّ «الفرد الساعي إلى فهم شيء ما مُرْتَبِطٌ بالموضوع الذي يأتي في لغة النص التراثي، ويتمتع به الفرد، أو يكتسب، بعَلاقة بالتراث الذي يتكلّم فيه النص» (غادامير، نفسه، 404). لكنه يسارع إلى إضافة أنه لا وجود «لتيار تراث مستمر»، وبديهي بذاته، إلى درجة أن تَمَلكه لن يصبح مهمة شاقة. إن موطن الهيرمينوطيقا داخل الحياة *Sitz im Leben* هو الوجود في الموقع الوسط في التَّغريب distanciation الذي تُوَلِّده المعرفة التاريخية والانتماء إلى التراث.

نحتاج آنذاك إلى صورة مجازية أُخرى غير صورة القعر والجسر، ألا وهي صورة «بئر الحقيقة» الذي نستطيع أن نَنْهَلَ منه حقائق جديدة على الدّوام. يبدو لي أن هذه الصورة هي التي تترجم بصورة أفضل، أُطروحة غادامير عن الخصوبة الهيرمينوطيقية التي تَتَمَتَّعُ بها المسافة الزمنية: «لم يَعُد الزمان فجوة فاصلة يجب اجتيازها، إنما هو في الواقع الأساس الذي يدعم مجرى الأحداث [*Geschelen*] التي يمدُّ فيها الحاضر جذوره. لهذا فالمسافة الزمنية ليست شيئًا يجب جسرها. فهذا كان الافتراض الساذج الذي ذهبت إليه النَّزعة التاريخية؛ الذي يفيد أَنَّهُ يتعيَّنَ علينا أن ننتقل إلى روح العصر، نُفَكِّر حَسَب أفكاره وتَصَوُّراته، لا بحَسَب أفكارنا وتَصَوُّراتِنا، وبذلك نخطو باتجاه الموضوعية التاريخية. وفي الواقع، إن الشيء المهم هو أن نميّز المسافة الزمنية شرطًا إيجابيًّا وخصبًا تقدّم العون للفهم. فهذه المسافة ليست هَاويَة سحيقة، إنما هي مملوءة باستمرارية العادات والتقاليد، وفي ضوئها يقدّم ما يصلنا من التراث نفسه إلينا» (غادامير، نفسه، 406-407).

تُحَذِّرُنا هذه المُسَلَّمة من الفكرة التي تفيد أننا حينما نبتعد داخل الزمان عن الزمان الذي يُؤَسِّسُ الدِّين، تفقد ادِّعاءات الصلاحية التي يرفعها كامل مصداقيتها، وتكفّ نتيجة ذلك عن إثارة فضولنا؛ فضلًا عن ذلك، يجب علينا أن نتخيّل إمكان تحوّل «الحدث» «événement» إلى «تَجَلٍّ» «avènement»، وهو ما ذكرناه بخصوص الهيرمينوطيقا المسيحية، لأنه «قد يكتسب معنى كُلّما مر عليه

زمن»[133]. إن الخصوبة التي يُضفيها غادامير على المسافة الزمنية، لا تعني أن تلك المسافة لا تشكّل تهديدًا، بقدر ما تمثّل فرصة سانحة أمام كلّ من يسعى إلى الفهم؛ بل يذهب غادامير أبعد من ذلك، حين يسند إليها وظيفة نقدية. بوسع المسافة الزمنية غالبًا إحداث تمييز نقدي متبصّر بين «الأحكام المسبقة الصادقة» التي نفهم بواسطتها، والأحكام المسبقة الزائفة التي نسيء الفهم بوساطتها (غادامير، نفسه، 408).

4. يَنْتَصِبُ المدافعون عن العقلانية النّقدية وعن نقد الأيديولوجيات، مُحتجّين على هذه الأُطروحة غير المسبوقة التي ترفع الزَّمان إلى منزلة محكمة النقض العليا. على العكس من ذلك، يعتقد غادامير أن هذه الأُطروحة هي التي تتجاوز سذاجة المذهب التاريخي، باسم مبدأ تاريخ الأثر *Wirkungsgeschichte*. أكد ديلتاي في كتابه عن تشييد العالم التاريخي أن «من يقوم بالبحث التاريخي هو بالذات من ينجز التاريخ»[134]. بالرَّغْم من أن هذه العبارة تحمل أكثر من معنى، فإنها تتضمّن بقعة عمياء. لا يجب علينا التفكير ها هنا في الضحايا وفي «واجب حفظ الذاكرة» فحَسْب، مما يفرض علينا استذكار معاناتهم، بل يجب التفكير بصورة عامة في السلبية التي تَسِم الوجود التاريخي بما هو كذلك.

استحضر غادامير هذا البُعد الموجود في كينونتنا التاريخية، عندما تحدَّث عن **تاريخ الأثر** *Wirkungsgeschichte* وعن **الشّعور الواعي بتاريخ الأثر** *Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*. يُنَبِّهنا الوعي الهيرمينوطيقي، الذي لا يختزل إلى الشّعور بالنسبيَّة التاريخيَّة الكلّيَّة، إلى أننا متأثّرون بالماضي بصورة أبعد من أيّ شيء نرتقي به إلى مستوى موضوعية المعرفة التاريخية. لكننا بدل أن نصبح أسرى منظورنا الذاتي للعالم، ينجز الفهم بصورة دؤوبة عملية «انصهار الآفاق» الزمانية التي تحدث اندماج الماضي والحاضر.

5. عندما حَوّل غادامير التطبيق المجتهد إلى القلب النّابض في عملية الفهم، اكتشف فضائل الهيرمينوطيقا اللاهوتية والقانونية التي لم تُغفل أبدًا هذا

(133) Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations*, p.375.

(134) Wilhelm DILTHEY, GS VII, 278.

الجانب، كما اكتشف مذهب أرسطو حول **الحكمة العملية** *phronèsis*. ليست الحكمة العملية، القادرة على إصدار حكم أخلاقي وَفْق المقام، مجرّد تقنية ماهرة؛ بل هي فنّ يتطلّب براعة بالغة لم يُؤهَّل كلّ الناس لحسن ممارستها! سواء أتعلّق الأمر بالقراءة المتديّنة للكتاب المقدّس، أو بالتأويل القانوني لقانون ما أو بحكم أخلاقي على نازلة، لا ينفصل الفهم في أية لحظة عن التطبيق المجتهد. إن الاجتهاد في التطبيق هو الذي يُنتج «الفهم الفعلي للكّلي نفسه الذي يتمثّل لدينا في النص المعطى» (غادامير، **الحقيقة والمنهج**، 458)، بدل أن يتحقّق الاجتهاد لاحقًا، حينما يكون **فنّ التأويل** *subtilitas intelligendi* قد أدّى مهمته. من اللازم على فيلسوف الدِّين تدقيق وجوه تطبيق هذا الاجتهاد في الحالة التي يرجع فيها الموضوع الدِّيني إلى نص لا يحمل هالة القداسة داخل التراث فقط، بل ويقرأه كذلك بوصفه «**الكلام الحيّ لله**». بالرَّغْم من أن الانتماء إلى النص المقروء والمفهوم يكتسي دلالة خاصة في هذه الحالة، فإن «الشخص الذي يقرأ نصًا ما يستطيع، بل يتعيّن عليه، أن يقبل حقيقة أن الأجيال القادمة سوف تفهم النص بخلاف ما قرأه هو فيه» (نفسه، 457).

6. يعتبر غادامير أن التجربة «أكثر المفاهيم غموضًا» (غادامير، نفسه، 464). وضعت نظرية التجربة في خدمة اكتساب المعرفة، ابتداءً من بيكون Bacon وصولًا إلى ديلتاي، مرورًا عبر هيغل. يجب إخضاع الخبرة للمراقبة بفضل تطبيق منهج صارم، عندما ننظر إليها من زاوية «تجريبية»، ونستطيع تكرار التجربة من حيث المبدأ. انتبه الجدل الهيغلي دون غيره إلى تعذّر تكرار التجارب التي تغيّر الوعي الذي نملكه عن أنفسنا. بالرَّغْم من أن غادامير يُكبِر في هيغل مفكرًا أصيلًا حول الخبرة، يؤاخذه على عدم الاهتمام بما يكفي بواقعة أن «حقيقة التجربة تتضمّن دائمًا الإحالة إلى تجربة جديدة». هنا تنفصل الهيرمينوطيقا الفلسفية عن الجدل الهيغلي: «فتحقّق جدل التجربة المناسب ليس في المعرفة النهائية، إنما في الانفتاح على تجربة تكون ممكنة من خلال التجربة ذاتها» (نفسه، 475).

يُرجعنا التحديد الثالث العام للتجربة إلى الحكمة المأساوية وإلى **التعلّم من المعاناة** *pathei mathos* لدى إيشيل (Eschyle). لا يتعلّق الأمر فقط بالتأكيد أن

المعاناة قد تتحوّل إلى مدرسة في الحكمة، بالرَّغْم من أنها ليست مدرسة في المعرفة. تُحيلنا عبارة إيشيل بالمثل على تصوّر ديني معيّن للتناهي الإنساني: لا يجب أن يغيب عن الإنسان أنه ليس إلهًا.

تطرح التجربة الهيرمينوطيقية التي تضعنا في مواجهة مغايرة التراث مشكلات مماثلة على التقاء الآخر، سواء أكانت تجربة دينية أو ثقافية. تتجسّد الطريقة الأولى لحلّ هذه المشكلات في التركيز على السلوك النموذجي التي يجد مصدره في بقاء الطبع نفسه. وهو ما يتوافق مع نمط المعرفة المدوّن في كتب مبادئ الطباع البشرية. والمنهجيَّة المعتمدة على التصنيف، كما يمارسها ديلتاي، ليست في العمق شيئًا آخر غير توسيع مبادئ علم الطباع على بنيات روحية مثل رؤى العالم والديانات وما إلى ذلك. تخلّصنا هذه المقاربة الموضوعية من تأثير التقاليد التي تشكّل كينونتنا التاريخية.

يجد جدل الاعتراف لدى هيغل، وهو جدل يضع فهم الآخر في إطار عَلاقة تناظر متبادلة، مقابله الهيرمينوطيقي في الوعي التاريخي القادر على تعرّف مغايرة الماضي. يمكن اختصار مبدئه بالقول: «هو (الماضي) يظلّ هو، أنا (الحاضر) هو أنا. لكن الفرق يظلّ موجودًا بين الوعي بعَلاقة التناظر المتبادلة بين الماضي والحاضر، وبين قبول أن يستمر الماضي في استدعائنا. هذا هو الشرط الذي لا غنى عنه الذي يحملنا على الحديث عن تجربة هيرمينوطيقية بالمعنى الصارم: «فأنا علي أن أسمح للتراث بادّعاء مشروعيته، ليس بمعنى الاعتراف البسيط للماضي بآخريته، إنما بطريقة تجعله يقول لي شيئًا» (غادامير، نفسه، 482).

تُرجِعُنا مثل هذه التجربة، وهي تجربة لا تتوقف عن استدعاء تجارب جديدة، وتتخلّى عن البحث عن المعرفة المطلقة، من الجدل الهيغلي إلى الجدل الأفلاطوني. لا ينفصل فنّ الفهم (الهيرمينوطيقا) عن فنّ المساءلة (فن الكشف العلمي). يجمع الحوار الأفلاطوني بينهما بطريقة متلاحمة، بينما يعتبر الجدل الهيغلي: «هو مونولوج الفكر الذي يحاول أن يحقق سلفًا ما يتضح في كل حوار أصيل شيئًا فشيئًا» (غادامير، نفسه، 491).

عندما يتعلّق الأمر بالحوار الهيرمينوطيقي مع التراث، يطالبنا غادامير بالتخلّي عن فكرة أننا نحن من يأخذ المبادرة إلى المساءلة، ويدعونا إلى العزوف عن فكرة أنه يجب علينا أن نُخضع التراث للاستنطاق. ليس الاستنطاق إلّا كاريكاتورًا ساخرًا حول ما يقع في المحاورات الحقيقية! فالشيء الأهم هو «السؤال الذي يطرحه علينا نص ما، وحيرتنا بإزاء كلمة تراثية. لذلك، فإن فهم هذا السؤال، أو هذه الكلمة، يشتمل على مهمة التوسّط الذاتي التاريخي بين الحاضر والتراث» (غادامير، نفسه، 496).

«آدم أين أنت؟»: المؤوِّل الذي يسعى إلى فهم معنى هذه الآية من سفر التكوين مطالب بأن يقبل أن هذا السؤال قد يؤثّر فيه بدوره. بهذا المعنى أفضّلُ التعليق من جِهتي وفي سياق بحثنا على أُطروحة غادامير: «**ففهم قابلية شيء ما للمساءلة هي بحدّ ذاتها مساءلة**» (غادامير، نفسه، 497).

الكلمات من أجل قول الشيء: «المحادثة التي هي نحن أنفسنا».

يفترض فنّ الفهم وفنّ المساءلة القدرة على ابتكار لغة مشتركة: هذه هي الأُطروحة الثالثة الرئيسة لغادامير. تقدّم الأُطروحة قاعدة أُنطولوجيَّة إلى تصوّره حول الهيرمينوطيقا. «إن بلوغ الفهم في محاورة ما ليس مجرّد أن يقدّم المرء نفسه، ويُثبت بنجاح وجهة نظره الخاصة، إنما هو التحوّل إلى تشاركية لن تكون طبيعتنا فيها هي طبيعتنا نفسها قبل ذاك» (غادامير، نفسه، 502).

يعتبر غادامير، على غرار هايدغر من قبل، أن الكينونة الحقيقية للغة تشكّل جزءًا من «أكثر الأسئلة التي يتفكّر فيها الإنسان غموضًا» (غادامير، نفسه، 501). لا نستطيع التغلّب على جوانب الغموض هذه من خلال التماس المسالك المعتادة في «فلسفة اللغة». يكتشف غادامير اللغة بوصفها «**الوسط الكلّي الذي يحدث فيه الفهم. والفهم يحدث في التأويل المفسّر** (*Auslegung*)» (غادامير، نفسه، 511)، بعدما اهتم بالبنية اللغوية في الخبرة الهيرمينوطيقية. تحتاج التجربة الهيرمينوطيقية احتياجًا مضاعفًا إلى اللغة، أوّلًا لأن الرسائل المكتوبة هي الموضوع المفضل في كلّ تأويل، ولا يتمثّل الموضوع في «نيات» افتراضية لدى كُتّابها؛ وثانيًا لأن الفهم يتطلّب أن يجد المؤوّل اللغة التي يكلّمه فيها النص:

«ولكن لا نص ولا كتاب يتكلّم إذا لم يتكلّم لغة تواصل الآخر. وهكذا يجب على التأويل أن يجد اللغة الصحيحة إذا ما أراد حقيقة أن يجعل النص يتكلّم» (غادامير، نفسه، 521).

ما الذي يجعل هذه الأُطروحات تحظى باهتمام فيلسوف الدِّين؟ يظهر عنصر أوّلي في الإجابة عندما نُصغي بعناية إلى المأثورة: «المحادثة التي هي نحن أنفسنا» (غادامير، نفسه، 501). ليس من قبيل المصادفة أن تُكتب بريشة غادامير. يتبيّن أنه قد اقتبسها من أشعار هولدرلين (Hölderlin) في مسودة نشيد **عيد السلام** الذي ألّف سنة 1801، بمناسبة التوقيع بمدينة لونيفبل Lunéville على اتفاقية السلام بين الفرنسيين والنمساويين:

كم تعلّم الإنسان من أشياء
كم من سماوات سمّاها
منذ أن أصبحنا بشراً نتحدّث
ويستمع بعضنا إلى بعض

تَتَضَمَّن هذه الأبيات الشعرية، التي تُشَكِّلُ جزءًا من أقوال هولدرلين التي استثمرها هايدغر في تحديد ماهية الشعر[135]، كلّ الكلمات المفاتيح المتضمّنة في تصوّر اللغة الذي بلوره غادامير في القسم الثالث من كتاب **الحقيقة والمنهج**. لا تنبني التجربة *Erfahrung* على ما **نُنجزه**، بل التجربة هي ما **يحدث** لنا وما **يغيّرُنا**. عندما نأخذ هذه التَّجارب بهذا المعنى «الهيرمينوطيقي» والتاريخي، يتبيّن أنها متعدّدة ولا تقبل الاختزال إلى مقياس المعرفة. كما أن الأسماء التي ابتدعها البشر للإحالة إلى **السماوات**، أي إلى الأُلوهة، لا حصر لها. هذه التجارب المتباينة، وهذه الأسماء المتعدّدة التي تطلق على الأُلوهة، مُدَوَّنَة في سِجِلّات **التقاليد** المأثورة التي سبقتنا ولا تزال تُوجِّه كينونتنا.

ليس الكلام مُجَرَّد «مَلَكة» تُمَيِّز الإنسان عن الحيوان، بالقدر نفسه الذي لا نعتبر فيه اللُّغة مُجَرَّد أداة نستعملها حَسَب الهوى لتبليغ أفكارنا. تُشَكِّلُ اللغة

(135) Martin HEIDEGGER, «Das Wesen der Dichtung», Ga 4, 38-40.

كينونتنا ذاتها، بما أنها «محادثة» *Gespräch*. لا ينبغي لمفهوم بالغ الخصوبة مثل مفهوم «الشكل الرمزي» لدى كاسيرر، ولا ينبغي لتأكيد هومبولد أن اللغات التاريخية تَتَضَمَّن «رؤية للعالم»، أن يُنسينا «أن 'الشَّكل' اللغوي والمضمون التراثي لا يمكن أن ينفصلا في الخبرة التأويلية» (غادامير، نفسه، 574). يثير البيت الرابع لدى هولدرلين انتباهنا إلى أن «القدرة على الكلام» لا تنفصل عن مَلَكة الاستماع. تَسْبِقُ الملكة الثّانية القدرة على الكلام، من منظور غادامير الهيرمينوطيقي.

هذه الأُطروحة هي التي تسوّغ الطريقة التي يقرّب بها انتماء المُؤَوِّل من الزاوية الهيرمينوطيقية إلى النص وانتماء العلاقة المتعالية للحقيقة إلى الكينونة ذاتها، وهذا ما وجد صيغته الأولى في الشَّذرة الثالثة من الشعر الأنطولوجي الذي ألّفه بارمنيدس (Parménide): «الكينونة والتفكير واحدٌ أمرٌ واحدٌ هما الشيء عينه». في صلب المفردة الألمانية *Zugehörigkeit* («الانتماء»)، يجب الانتباه إلى اشتقاق *Hören* («الاستماع»)، وإلّا لم نفرّق بين الانتماء الهيرمينوطيقي والتضامن الذي تؤيده العصبية الطائفية. فيما يَخُصُّ التجربة الدِّينيَّة، من المهمّ الانتباه إلى المعنى الجديد الذي خلعه غادامير على مصطلح «الانتماء»، لما كتب عبارة: «مُنْتَمٍ إلى التراث (*Zugehörig*)»، وهي عبارة يستهويني شرحها بعبارة «كينونتي فيه» - «بهذا المعنى يتّخذ مفهوم الانتماء هنا تعريفًا جديدًا. فالانتماء يحدث بمخاطبة التراث إيانا. وكلّ امرئ يوضع في تراث ما- يصْدُقُ هذا، كما نعلم، حتى على الإنسان الذي يُطلقه الوعي التاريخي داخل حرية جديدة وواضحة ـ يجب أن يصغي إلى ما يصله منه» (غادامير، نفسه، 599). القراءة السطحية لهذه الأُطروحة وحدها هي التي تتناسى وجود طُرق ممكنة متعدّدة نتأثر فيها بالكلام الذي يصل إلينا. لا تفيد كلّ تلك الطُّرق أنّها تقود إلى الخضوع الأعمى، كما يَتَمَثَّلُ في فكرة عدم الاستقلال hétéronomie. كما أن القراءة التالية لا تقلُّ سطحيَّة حينما تستنتج من الأُطروحة التي تقول «**إن الكينونة التي يمكن أن تكون مفهومة هي اللغة**» أنّ الأمر لا يعدو أن يكون «مجرَّد» مسألة «مفردات» (غادامير، نفسه، 613).

قَدَّمَ غادامير فكرة الحقيقة الهيرمينوطيقية، التي أصبحت رهان كلّ ألعاب

الفهم، حين خَلَع على التجربة الهيرمينوطيقية الكونية نفسها التي تقال عن اللغة الإنسانية وعلى العقل. يعني ذلك أن تلك الألعاب ليست موجودة عبثًا ولا تدخل بكاملها في باب الهزل. نشارك في حدث الحقيقة الذي يتجاوزنا والذي يتعذر علينا الإفلات منه، بفضل الاطمئنان إلى لعب اللغة نفسه «اللعب الذي يُوَجِّهنا، وهو الذي يعتزم فعل شيء ويتراجع عن فعله، وهو الذي يسأل ويحقّق ذاته بالإجابة» (غادامير، نفسه، 631). تُهمّ لعبة الفهم الكبرى من خلال تأويلها الطريقة التي يسائل بها الفيلسوف التقاليد الدِّينيَّة الموروثة، وتلك اللعبة هي كذلك لعبة الحقيقة الكبرى، : «ففي الفهم، ننشد إلى حدث للحقيقة ونصل، دائمًا، جدّ متأخرين، إذا ما رغبنا في معرفة ما يفترض أن نعتقد به» (غادامير، نفسه، 631).

هذه هي الأُطروحة الختامية التي تكشف لنا عن الدلالة الحقيقية لقصيدة ريلكه (Rilke) التي استهلّ بها غادامير كتاب **الحقيقة والمنهج**:

أن تلتقط ما رميته أنت بنفسك، فذاك
مجرّد مهارة وكسب زهيد
ولكن حينما تُصبح من يلتقط فجأة كرة
رمتها شريكة أبدية
رمية لا تخطئ أبدًا
نحوك، نحو أعماقك، في قوس
من أقواس مبنى الله الهائل:
فلماذا فقط تصبح القدرة على الالتقاط آنئذ قوة
ليست لك، بل للعالم.

(غادامير، نفسه، تقديم الكتاب)

أقترح ترجمة تختلف قليلًا عن الترجمة الموجودة في النص الفرنسي لكتاب **الحقيقة والمنهج**، وهي ترجمة حرفية قدر الإمكان:

عندما تصبح على حين غرّة من يستقبل الكرة
تلك الكرة التي وجّهتها إليك شريكةٌ أبديّةٌ في اللعب

إلى صميم وجودك، بوتيرة مناسبة
في إحدى أقواس جسور الله الهائلة
آنذاك فقط تصبح القدرة على الاستقبال قدرةً
لا لن تكون القدرة قدرتك، بل قدرة أحد العوالم

لقد تجاهل كثير من المؤوّلين هذه القصيدة الشعرية التي لا تقلّ أهمية وتحمل برأيي أكثر من معنى عن تصوّر غادامير لمنزلة الهيرمينوطيقا، كما يحمله الاستشهاد الموضوع في مستهل كتاب **الكينونة والزمان**(*). تظهر استعارة اللعب في هذه القصيدة في صورة إحالة رمزية على التجربة الهيرمينوطيقية(136). اللّعب ليس عملًا فذًّا ولا هو انجاز تُنجزه الذات، مُبرزًا مقدرتها، بل يبرز اللعب ماذا «يحيط» بالذات(**). لا نستطيع أن نقول عن هذا اللعب إن البشر هو من فَكَّر فيه أو إنه السّيد المتحكم فيه، بالقدر نفسه الذي لا نعرف فيه متى ابتدأ. تُدير الفلسفة الهيرمينوطيقية ظهرها بكل حزم للإشكاليات التأمّلية العقلانية حول البداية المطلقة (غادامير، نفسه، 610)(***).

قد تلمح الصُّورة المجازية التي تتحدّث عن «أقواس الجسور الكبرى لله» بالمثل إلى الديانات التاريخية الكبرى. تعكس كلّ هذه الصور المجازية الهيئة التي اتخذتها **الحكمة** في الكتاب المقدّس، حينما رقصت أمام الله أثناء خلق العالم. قد يستنتج البعض من ذلك أن الهيرمينوطيقا ليست إلّا نسخة شاحبة من الأنطو-تيو-لوجيا. يفيد التّأويل الجديد الذي اقترحته لتأسيس الهيرمينوطيقا مع غادامير أن الأمر يتعلّق هنا «بحكم مسبق»، أي بحكم متسرّع لا مبرّر له.

(*) المقصود قول أفلاطون a244 من **محاورة السوفسطائي**، حينما أشار الضيف إلى أنه كان يظن أنه يعلم ما هو الموجود، ولكنه تبيّن له أنّه لا يعلم في الحقيقة عنه شيئاً. [المترجم]

(136) راجع مقالتي بخصوص هذا الموضوع:

«Le phénomène du jeu et les enjeux ontologiques de l'herméneutique», *Revue internationale de philosophie* 54, (ñ 213, 2000) p.447-468.

(**) يعني اللفظ الفرنسي comprendre معنى الإحاطة، كما يعني الفهم. ولذلك، تعني الإحاطة الفهم بالمعنى الذي يذهب إليه الكاتب. [المترجم]

(***) مثل البداية المطلقة للعلم في ظاهراتية الروح لدى هيغل. [المترجم]

أسئلة.

يُذَكِّرُنا غادامير في ملاحظة هامِشِيَّة واردة في كتاب **الحقيقة والمنهج** بدلالة مصطلح الفهم *Verstehen* في الأصل: يشير المصطلح إلى واقع الدفاع عن «قضية» داخل المحكمة (غادامير، نفسه، هامش 173، صفحة 361-363). لم أختتم بعد دفاعي عن «القضية الهيرمينوطيقية»، بالرَّغْم من اتساع حجم هذا الفصل بصورة جدّ مطوّلة. ستزوّدنا الفصول التالية بمناسبات جديدة لاستئنافه، مما يعني كذلك الإسهاب في مناقشة مستفيضة مع الفلسفة الهيرمينوطيقية لغادامير. لنختتم كلامنا ببعض التأمّلات التي تُنير الطريق الذي تبقى لنا السّير فيه.

1. ترجع نسبة كبيرة من الاعتراضات المُوَجَّهة إلى غادامير إلى السؤال التالي: «ما هو مُراد الفلسفة الهيرمينوطيقية في العمق؟»، أضف إلى ذلك: «ما هي فحوى اللعبة الهيرمينوطيقية مع الحقيقة؟». لنبتدئ بملاحظة دلالية بسيطة: إذا كان مذهب غادامير في الهيرمينوطيقا يدور حول محور الكلمة المفتاح التالية: *Verstehen* (أي الفهم)، فهي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمفاهيم *Verständnis* (فهم) و*Verständigung* (تفاهم)، وترتبط خصوصًا بمفهوم «الاتفاق» *Einverständnis*. يحتمل المصطلح الأول دلالة أُنطولوجيَّة: يصف بِنية أساسية في كينونتنا إلى العالم être au monde. يعمل المفهوم الثاني على استجلاء التوجّه «الموضوعي» في هيرمينوطيقا غادامير، المتجهة دائمًا نحو فهم «الأشياء ذاتها». (غادامير، نفسه، 269)، وليس نحو فهم المهارات الذاتية التي يكشف عنها المؤوّل. يذكّرنا المفهومان الأخيران بالبُعد البيني وبالرهانات الأخلاقية للمشكلة. إذا ما أردنا تطبيق مبادئ مذهب غادامير في الهيرمينوطيقا على فهم الدِّين، لا ينبغي لنا تجاهل مجمل هذه الأبعاد الأربعة.

2. تتجلّى عبقرية كونفوشيوس حَسَب فاندارميرش (Vandermeersch) في كونه قد عرف كيف يتمثّل مبادئ التراث المؤسّساتي التي تكَفَّلَ بمهمة إحيائها في صورة قِيَم أخلاقية. يُشبه المذهب الهيرمينوطيقي الإنساني لدى غادامير مذهب كونفوشيوس من بعض الوجوه. توجد مبرّرات معقولة حملت نسبة عالية من النقّاد على الانتصاب ضد الفصل بين «الحقيقة» و«المنهج» الذي أقامه غادامير والذي عكسه عنوان كتابه العمدة. وقد جاءت تلك الاعتراضات من أولئك الذين تبنّوا

مطالب العقل النقدي بغية التنديد بإعادة الاعتبار إلى الأحكام المسبقة، على اعتبار أنها فكرة تنتمي إلى تيار محافظ جديد؛ أو جاءت من أولئك الذين سعوا إلى التخفيف من حدّة الخيار الذي فرضه بين الحقيقة والمنهج، أو إلى تجاوز ضرورة الخيار بكاملها. تشكّل علامات الاستفهام هذه اليوم جزءًا من تاريخ الأثر الذي أحدثه كتاب **الحقيقة والمنهج**. وتُعتبر المساجلات التي دارت رحاها بين هابرماس وغادامير خلال نهاية الستينيات من القرن الماضي هي أهمّها. كان الرهان خلال ذلك متعلّقًا بمعرفة هل يصدّنا الانتماء الهيرمينوطيقي إلى تقليدٍ ما عن الانتباه إلى نسبة العنف التي يبطّنها. سيكون الفصل الخامس مناسبة للعودة إلى هذه المساجلة المهمّة.

3. أسوق العبارة التالية التي كتبها شتراوس (Leo Strauss) بغية تقديم وصف جديد للفكرة التي كوّنها غادامير عن الانتماء إلى التقليد. «الوفاء الحقيقي لتقليدٍ ما مختلف تمامًا عن النظرة التقليدية التي تَتَمَسَّك بالحرفية، بل إنَّ الوفاء للتقليد يتعارض بالفعل معها. لا ينبني الوفاء على المحافظة على التقليد فقط، بل على استمرارية التقليد بالمثل. وبما أنَّ الأمر يَتَعَلَّقُ بالوفاء لتقليد حيّ يوجد ويتطوّر باستمرار نتيجة ذلك، يتطلّب منّا التَّمييز بين الحي والمائت، وبين الشعلة والرماد وبين الذهب والتراب»[137].

لِنَدَع شتراوس يَتَحَمَّل مسؤولية الحكم الذي أصدره في حق اسبينوزا، عندما صرَّح في حَقِّه، «بما أنه كان رجلًا يفتقر إلى الحُبِّ»، فإنَّه لَمْ ينتبه إلّا إلى رماد التقليد اليهودي، بدل الانتباه إلى شعلته. إذا ما طَبَّقْنا صورة الشعلة على التقاليد الدِّينيَّة، نصبح ملزمين بالتَّساؤل هل شعلة العوسج الملتهب لا تزال متوهِّجة ولا تزال تُنير طريقنا. أمّا بالنسبة لغادامير، فإنَّ أُطروحته تفيد أنه مهما كانت سميكة ركامات التراب، فإنها تحافظ على نار الحقيقة متوهّجة تحت الرماد.

4. أَوَدُّ الإشارة إلى طقوس يونانية قديمة تَخُصُّ استشارة الآلهة، بعد العودة إلى نقطة الانطلاق في هذا الفصل، انطلاقًا من **محاورة إيون** *Ion* الأفلاطونية

(137) Leo STRAUSS, *Le Testament de Spinoza*, textes traduits et annotés par G. Almaleh, A. Baraquin, M. Depadt-Eichenbaum, Paris, éd. du Cerf, 1991, p.300.

ووصولًا إلى كتاب غادامير الحقيقة والمنهج. كانت تلك الطقوس تُمارَس في مدينة قديمة مُنتمية إلى فاراي (Pharai)، وتتصل بزوج هيستيا-هرمس Hestia-Hermès. يصف جان بيير فيرنان (Pierre Vernant)[138] المكان بالعبارات التالية التي تذكّرنا بباوزانياس (Pausanias)[139]، في دراسته الباهرة عن التمثّل الدِّيني للمكان في الفكر اليوناني القديم: «عند مجيء المساء، يلج العرّاف السّاحة *agora*؛ أوّلًا، يدخل البيت. يحرق فيه البخور. يملأ القناديل زيتًا ويُشعلها. يضع فوق مذبح هيستيا قطعة نقدية من البلد، وهي مُقَدَّسة دون شك، تحمل اسم 'البرونز'. بعد ذلك فقط، يَتَّجِهُ قبلة هرمس، ويَهْمِسُ في أُذُنِ الإله بالسؤال الذي يرغب في طرحه عليه. عندما ينتهي من ذلك، يضع أصابعه في أذنيه، ويَتَقَدَّم في هذه الوضعيَّة إلى الأمام للخروج من السّاحة. وحالما يتخطى البهو الظليل المحيط بالمعبد ويصل إلى الخارج، (*ek to ektos*)، يُزيل أصابعه من أذنيه، وأول صوت يتناهى إليه وهو في طريقه يُمدّه بجواب الله»[140].

تُعتبر هيستيا، في الأُسطورة اليونانية، إلهة البيت، أو «المسكن الخاص» الذي يسود القِيَم الأبوية في العائلة أو المدينة. أما هرمس بالمقابل فهو إله موجود في كلّ مكان ويتحكّم في اللِّقاءات مع الغريب، وهي لقاءات حتمية ومخيفة دائمًا وخطيرة. تمثّل الآلهتان حدّين متطرفين داخل ساحة أثينا، وداخل الفضاء العمومي الذي يشهد المناقشة والمحاورات وتبادل الرأي بين المواطنين. إذا كان المدافعون عن العقل التواصلي أو عن أخلاقيات المحادثة يعتبرون أن العقل، الذي يحمل اسمه عن حق، لا يتحقّق إلّا في هذا المكان، كيف نستطيع تأويل هذه الطقوس في أفق بحثنا عن نموذج إبدالي هيرمينوطيقي للعقل ولفلسفة الدِّين؟

يَجِبُ على كلّ واحد منا أداء دَينِه لهيستيا، أي للتراث الذي سمح له أن يتخذ صورته هذه. إذا كانت هيستيا هي حامية حمى الهُويَّة، لا يحقّ لها المطالبة

(138) Jean-Pierre VERNANT, «Hermès et Hestia. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs», *Mythe et pensée chez les Grecs*, p.195.

(139) PAUSANIAS, *Description de la Grèce* VII, 22, 1 s.

(140) Jean-Pierre VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, p.195.

بلقب «الأم والمعلّمة» «*Mater et Magistra*»، وهو اللقب الذي قد يجعلها الواهب الوحيد والأخير للحقيقة. ولن يكون الأمر كذلك إلّا إذا كان من يبحثون عن حقيقتهم الخاصّة بهم يتلقّون منها مباشرة الأجوبة عن الأسئلة التي تسكنهم. أَتَخَيَّل أنَّ هذا الاحتمال كان يراود غادامير عن قرب، عندما أعطى الأولويَّة للانتماء إلى التقليد الذي يُمدّنا بحقائق متجدّدة على الدوام. لكنه من الواجب علينا ألّا نتجاهل أن الأجوبة لا تُعطى إلّا لمن عرف كيف يُثير الأسئلة المناسبة، وهذا ما يتضمّن قدرة على «وضع الذات موضع تساؤل».

هل نَتَوجَّه بأسئلتنا إلى هرمس فقط في اللحظة التي يفقد فيها الانتماء إلى التراث صورته البديهية، وعندما لا نعلم بالضبط لـ «أيّ قدّيس ننذر؟» لا أظن ذلك. بالمقابل، يوجد إغراء كبير يحملنا إبان الأزمات على تحويل هرمس إلى مصدر جديد للحقائق، وهي حقائق دفينة وخفية وملتبسة. هذا هو سحر الباطنية hermétisme والعلوم السرية ésotérisme، وهو العلم الذي أراد رومباخ (Rombach) إعادة الاعتبار إليه مؤخرًا[141].

تَتَطَلَّبُ استشارة الآلهة انزياحًا إضافيًّا، ضمن الطقوس التي نفحصها هنا: لا نهتدي إلى الجواب إلّا بعد مغادرة ساحة أثينا، وهو جواب يأتي من شفتي أول أجنبي يُصادفنا. إذا ما سلّمنا بصحة التأويل الذي اقترحته بناء على استعارة المَثَل، سيُمدّنا هذا التأويل بنموذج يُوَجِّهُنا في التفاهم بين الديانات. إذا ما تجنّبنا اختزال الهوية إلى ادّعاء ساذج: «أنا أنتمي، إذن أنا موجود»، لا يعني الانتماء إلى تقليدٍ ما أنه يُملي علينا الأسئلة المشروعة الوحيدة التي يحقّ لنا إثارتها، كما لا يجوز له بالمثل أن يدفعنا إلى تجاهل أن الأجوبة تمرّ حتمًا عبر تجربة الغريب.

(141) Heinrich ROMBACH, *Der kommende Gott. Hermetik-eine neue Weltsicht*, Fribourg, Rombach, 1991.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- Gesammelte Schriften 1-10, Tübingen, Mohr, Siebeck, 1985- 1995 (=GS); *Hermeneutik* I: *Wharheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (abrégé: GS 1), trad. P. Fruchon, J., Grondin, G. Merlo ; *Vérité et méthode*, Paris, Éd. du Seuil, 1996;

- هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج. الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية. ترجمة د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح؛ راجعه عن الألمانية د. جورج كتوره، الطبعة الأولى، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، 2007 إفرنجي.

L'Art de comprendre, t. I, *Écrits 1. Herméneutique et tradition philosophique*, trad., M. Simon, Aubier, 1982. *Écrits 2. Herméneutique et champs de l'expérience humaine*, textes réunis par P. Fruchon et traduits par I. Julien-Deygout, Ph. Forget, P. Fruchon, J. Grondi et Schouwey, Paris, Aubier, 1991; *La philosophie herméneutique*, trad. J. Grondin, Paris, PUF, 1996; *Le problème de la conscience historique*, éd. P. Fruchon, Paris, Éd. du Seuil, 2e éd. 1996; *Langage et vérité*, trad. J.-Cl. Gens, Paris, Gallimard, 1995; *Herméneutique et philosophie*, H.-G. *Gadamer*, Paris, Beauchesne, 2001.

لائحة المراجع.

- DENIAU, G., *«Cognition imaginativa». La phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Bruxelles, Ousia, 2003.
- FRUCHON, P., *L'Herméneutique de Gadamer*, Paris, Éd. du Cerf, 1994.
- GREISCH, J., «Le phénomène du jeu et les enjeux ontologiques de l'herméneutique», *Revue internationale de philosophie* 54 (n°213, 2000), p.447-468.

GRONDIN, J., *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.

—, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Éd. du Cerf, 1999.

—, *Hans- Georg Gadamer-eine Biographie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999.

—, *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.

—, *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, WBG, 1994.

- GRONDIN, J. (éd.), *Gadamer-Lesebuch*, Tübingen, J. C. B., Mohr, 1997.
- HIBERATH, B.-J., *Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers als Herausforderung des theologischen Selbsverständnisses*, Düsseldorf, Patmos, 1978.
- MORETTO, G., *La dimensione religiosa in Gadamer*, Brescia, Queriniana, 1997.
- PELICAN, J., *The Vindication of Tradition*, New Haven, Yale University Press, 1984.
- RISSER, J., *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany, Suny Press, 1997.
- SHIES, E., *Tradition*, Chicago, Chicago University Press, 1981.
- WARNKE, G., *Gadamer, Herméneutique, tradition et raison*, trad. J. Colson, Bruxelles, Éd. de Boeck, 1991.

الفصل الثاني

فلسفة الدِّين والمشكلة الهيرمينوطيقية
استئناف النظر

لا يجب تأويل سفر الخروج من منظور الشّعب التوّاق إلى الحريَّة فحَسْب؛ بل يجب النّظر إليه كذلك من زاوية فرعون، الذي كان مُكرهًا على الإذعان لفكرة التخلّي عن أولئك الذين احتاج إليهم لبناء الأهرامات. ترمز هذه الفكرة المبالغة بعض الشيء إلى الغاية من كتابة هذا الفصل: عندما نُلقي نظرة استرجاعية على الحصيلة التي تَوَصَّلنا إليها إلى اليوم، يتعلّق الأمر بالكشف عن استباق الإشكالية الهيرمينوطيقية في فلسفات الدِّين التي تبلورت في إطار النّماذج الإبدالية العقلانية والنقدية والظاهراتية والتحليلية للعقل.

تتضمّن هذه الخطة غير المباشرة قدرًا من المجازفة، عندما تلاحق المؤشرات واحدًا بعد آخر. قد تُفضي إلى سوء فهم يفيد أن النّموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي «يرفع ويتجاوز» (*Aufhebung*) النماذج الإبدالية الأخرى. نتجاهل في هذه الحالة أن مفهوم «الرفع والتجاوز» لا معنى له إلّا داخل فلسفة المفهوم لدى هيغل. ولذلك من الأفضل فحص كلّ نموذج إبدالي في ذاته، محاولين سبر أغواره لاستخراج طاقاته الهيرمينوطيقية الكامنة، كما يتعيّن الوعي بحجم العوائق الخاصّة التي تحول دون تأسيس نموذج إبدالي هيرمينوطيقي صريح. إن مفهوم «استئناف النظر» هو المفهوم الإجرائي الذي يتوافق في ظنّي بصورة أفضل مع هذا الأسلوب الجديد في القراءة الجديدة، بالمعنى الذي ذهب إليه إريك فايل (.E

Weil) في كتابه عن منطق الفلسفة[1].

سأمهّد لاستئناف النظر بـ «تعليق» موجز على الأشعار التي وضعت في مستهلّ الأقسام الأربعة الأولى من الكتاب، أملًا في خلع منحى «هيرمينوطيقي» منذ البدء على هذه القراءة من الدّرجة الثانية. لا تدخل هذه الأشعار في إطار زخرف القول، بالرَّغْم من أن اختيارها لم يحتكم إلى معيار مضبوط. «تستنهض كلّ قصيدة منها الفكر» بأسلوبها الخاص. سأفتح أُفق الاستئناف الهيرمينوطيقي لعرض الحصيلة التي توصّلنا إليها بفضل توضيح العمل الفكري الذي تُفضي إليه شعرية القراءة هذه.

التمثّل والهيئة:
من العقل التنظيريّ التأمّليّ إلى العقل الهيرمينوطيقي

نقلتنا دراستنا للنموذج الإبدالي العقلاني على التّوالي من قطب الحدس والشعور sentiment (شلايرماخر) إلى تمفصل التمثّل مع المفهوم (هيغل)، قبل اكتشاف أهمية البعد التاريخي، في البداية مع «الفلسفة الوضعية» لدى شيلنغ (Schelling)، ثم مع روزنتسفايغ (Rosenzweig) الذي اغتنى بُعده التاريخي بمؤشّر على «وجود واقعي عارض» «facticité» لا رادّ له، علاوة على المذهب الأنثروبولوجي المتعالي لدى كارل رانر (Karl Rahner).

لقد استلهمت طريقة تقديم هذه الحصيلة من أشعار كريستيان مورغنشترن (Christan Morgenstern) (1871-1914)، وهو الشّاعر الذي عرف بـ **أغاني المشنقة** *Galgenlieder*، («Les chants du gibet»). ربما كان اختيار هذا الشعر مفاجئًا، وكذلك اختيار الكاتب الذي يقارن أحيانًا بإدوارد لير (Edward Lear) ولويس كارول (Lewis Carroll). وصف الكاتب بنبرة ساخرة في الظّاهر مسارين متوازيين، بينما أصرّ كلّ مسار على لزوم كينونته الذاتية التي تمنعه من التقاطع مع المسار الآخر المجاور. قد لا يجد الهيغلي النّبيه أدنى صعوبة في اعتبار هذه الصّورة شاهدًا شعريًا على تعريف الفهم العقلي لدى هيغل، وهو العقل

---

(1) Eric WEIL, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1970, p.80.

العاجز عن الإفلات من التحديدات الوضعية التي يُنتجها. اعتمادًا على المسار التأويلي نفسه، قد يصبح هذا الشعر شاهدًا على التمثّلات التي يستعملها الفكر الدِّيني، حينما يعتبر أننا لا نستطيع تجاوز الانشطار الفاصل بين **الحياة الدنيا** *Diesseits* **واليوم الآخر** *Jenseits*، وبين «عالم الهاهنا» و«عالم الغيب». وكما أن العقل التأملي العقلاني يرتقي في ذهن هيغل فوق التحديدات الوضعية التي يقوم بها الفاهمة entendement، كذلك فإن الشعر يصف تجربة ملتبسة حيث لا يحافظ الخَطّان المتوازيان على هويتهما.

يَسْتَحْضِرُ مورغنشترن لُغَةَ الفَناءِ الصُّوفي mystique fusionnelle لوصف هذه التجربة (وهو الذي يعود إليه الفضل في القيام بترجمة ألمانية لكتاب هامسون (Knut Hamsun) الذي يحمل عنوان **لعبة الحياة** *Jeu de la vie*). إن أشعاره هي الوجه الآخر لعقيدة مورغنشترن في الحكمة الإلهية anthroposophe، بالرَّغْم من أنها بدون معنى في الظاهر أو مجرّد لعب مبتذل بالكلمات. تضع أشعاره العبثية مرآة أمام الذهنية العقلانية، أكثر مما تفعله كتاباته في الحكمة الإلهية، كما طالب هيغل صراحةً بذلك، وهي مرآة تزعم تحقيق **التوفيق بين الأضداد** *coïncidentia oppositorum* «تحقيقًا كاملًا» في إطار الفهم العقلاني، وهو توفيق يجرِّبُه الوعي الدِّيني حينما يتطهّر إلى حدّ التحوّل إلى وعي صوفي. من الأفضل لنا «التّخلي عن هيغل» وقبول قسوة قانون التناهي، بالرّغم من السِّحر المنبعث من المسارين المتوازيين اللذين يتقاطعان في الأخير داخل اللامتناهي الإيجابي تمامًا في **الروح المطلق**، دون أن نجعل من التناهي سجنًا يحوِّلنا إلى **أعداء الأُلوهة** بصورة نهائية *securi adversus deos*. بهذا المعنى، أطبّق على نور **المفهوم** الهيغلي البيتين التاليين من القصيدة الأولى من ديوان **أغاني المشنقة** *Galgenlieder*:

Es ist ein Licht, und das zerbricht,
Doch wir, wir sind's immer noch nicht(2)

---

(2) «Il est une lumière et elle se brise/ mais nous, nous sommes toujours en attente de notre être propre» (Christian MORGENSTERN, *Sämtliche Galgenlieder*, Manesse, Zurich, 1992, p.23. Voir Anthony T. WILSON, *Über die «Galgenlieder» Christian Morgensterns*, Würzburg, Königshausen& Neumann, 2003.
«هو نور وهي تنكسر/ ولكننا نحن، نحن دائمًا في انتظار كينونتنا الذاتية».

هل تمتلك المقاربة العقلانية للدِّين بُعدًا هيرمينوطيقيًا بالقوّة؟ لا تتباين الإجابة فقط من كاتب لآخر، بل ترتبط الإجابة كذلك بالفكرة التي نحملها عن مهمات الهيرمينوطيقا وعن صلتها بالفلسفة. إذا ما أخذنا المصطلح في معناه العام المرتبط بالتأويل *(Deutung)*، لا مِراء في أنّ المثالية الألمانية تقترح علينا تأويلًا-تفسيرًا إجماليًّا للواقع الذي لا يعرف حدودًا(3). إذا تصفّحنا الأمر في ضوء النور الباهر المنبعث من المفهوم الهيغلي، يصبح «كلّ ما هو واقعي عقلانيًا، ويصبح كلّ ما هو عقلاني واقعيًا». بالمقابل، إذا ما جعلنا الهيرمينوطيقا تدور حول محور مقولة «الفهم» *(Verstehen)*، لا ينبغي نسيان أن هذه المقولة لم تظهر إلى الوجود إلّا بعد انهيار الأنساق العقلانية العظمى، على غرار مقولتي «الحياة» و«الوجود الفعلي»(4). سأحاول تحديد المعنى الذي وَجّه الفلسفة العقلانية نحو المقاربة الهيرمينوطيقية للظاهرة الدِّينيّة، من خلال المقابلة بين فلسفات الدِّين المُنتمية إلى شلايرماخر وهيغل وروزنتسفايغ.

«إعادة الاعتبار» أو «الإدماج»: هيرمينوطيقا الدِّين بين شلايرماخر وهيغل.

لا يوجد تطابق بين الإدراك العقلاني الذي يفترض ضمنيًّا تحصيل فكرة إيجابية عن اللّامتناهي، والفهم الهيرمينوطيقي الذي يتعامل بجدّية مع التناهي. هل يعني ذلك أننا مضطرون إلى إحداث مقابلة مطلقة بينهما؟ ليس الأمر مؤكّدًا، كما يُظهِره مثال شلايرماخر الذي اعتبر الدِّين «تذوّق اللّامتناهي والإحساس بمعناه»، وجعل مقالاته عن الهيرمينوطيقا تدور دون كَلَل حول محور لغز المغايرة التي حوَّلت الفهم إلى مشكلة فلسفية.

لا نستطيع تكوين فكرة فلسفية أكثر دقة عن مهمّات الهيرمينوطيقا الفلسفية بالنسبة لغادامير إلّا إذا ما عقدنا مقارنة في البداية بين فلسفتي شلايرماخر وهيغل. يشرع غادامير في بلورة تقابل بين تصوّرين متباينين تمامًا للهيرمينوطيقا منذ الانتهاء

(3) Joachim WACH, *Das Verstehen*, t. II, Tübingen, Mohr, 1929, p.14.

(4) Herbert SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Francfort, Suhrkamp, 1983, p.139-173.

من القسم الأول من كتاب **الحقيقة والمنهج**[5]. ينبني تصوّر شلايرماخر على مفهوم **إعادة البناء** *reconstruction* أو «الاستنساخ» «reproduction»؛ بينما يخصّ هيغل الهيرمينوطيقا، بناء على تصوّره الذي يُباركه غادامير، وهذه هي المفارقة، بمهمة **الإدماج** *intégration*. يتّضح هذا التمييز أكثر إذا ما وضعنا أنفسنا على واجهة فلسفة الدِّين. عندما نتساءل ما هي فكرة الفهم المتضمّنة في مقالات شلايرماخر وفي فلسفة الدّين الهيغلية، نكتشف الدواعي التي تحملنا على عدم مباركة المقابلة بين «المعرفة المباشرة» و«التوسّط المطلق»، في هذا الاتجاه أو ذاك.

فنّ الفهم: نموذج إبدالي جديد في الهيرمينوطيقا - شلايرماخر -.

تحوَّل التَّصوّر القديم «لفنّ التأويل»، في مستهلّ القرن التاسع عشر، إلى «نظريَّة في فن الفهم» *Kunstlehre des Verstehens*. شرع غادامير في مستهلّ القسم الثاني من كتاب **الحقيقة والمنهج** في عملية تفكيك حقيقية للمسلّمات الضمنية في الهيرمينوطيقا الرومانسية، دون إنكار أن الأمر يتعلّق بقفزة نوعية لا تراجع عنها. كشفت عبارة مأثورة عن لوثر جوهر هذا التفكيك الذي يستهدف شلايرماخر في المقام الأول، وهي عبارة كنت قد استهللت بها هذا الكتاب: «من لا يفهم الأشياء، يعجز عن استخلاص معنى المفردات». كانت مذاهب الهيرمينوطيقا في القرنين السابع والثامن عشر تؤكد جميعها على تأويل الأشياء ذاتها. والبقعة العمياء في هذه الهيرمينوطيقا «الموضوعية» هي أنها تعتبر أن المشكلات التي يجب على المؤوّل حلّها مشكلات «ظرفية» «occasionnelles» خالصة. لا تطفو تلك المشكلات على السطح إلّا عندما يصبح فهم الأشياء التي يتحدّث النص عنها بديهيًّا بذاته. عندما تحلّ ظروف استثنائية، نحتاج إلى استدعاء «امرئ يفترض فيه أنه يعلم» كي يُمدّنا بالمعلومات اللازمة التي نحتاج إليها، وهي معلومات يسمح التوصّل إليها بفهم الأشياء ذاتها.

---

(5) GS 1, 169-174; trad, 183-188.

1. يرى شلايرماخر أن إمكان الفهم والتفاهم لا يتحقّق بصورة آلية؛ يتطلّب الأمر في أغلب الحالات بذل مجهود مُضنٍ، إذا ما شئنا التغلّب على «سوء الفهم». ليس سوء الفهم حدثًا عارضًا محدّدًا في المكان، بقدر ما هو خطر دائم يتربّص بالتواصل. يتربّص بنا على الدوام، ليس فقط حين نقرأ النصوص، بل كذلك عندما نحاول فهم ما يقوله لنا الآخرون أو نحاول حمل الآخرين على فهمنا.

ينطلق التفكير الفلسفي حول فنّ التأويل من واقعة أساسية تَهمُّ «عدم-فهم الخطاب» (H 73). إذا ما شاء المؤوّل الانصراف إلى تدارك الخسائر، أي إذا ما حاول إعادة ربط قنوات الفهم، بعد أن تعرّضت مؤقّتًا للانقطاع، يكون قد جاء في هذه الحالة بعد فوات الأوان. على العكس من ذلك، يعتبر شلايرماخر أن «عملية الهيرمينوطيقا لا ينبغي لها أن تبتدئ فقط عندما يصبح الفهم غير يقيني، بل منذ البدء عند الشروع في محاولة فهم الخطاب» (H 74).

هذه الرسالة رسالة كلّية، «بما أن الفهم الخاطئ يعلن عن نفسه بصورة عفوية، وبما أنه ينبغي لنا أن نتقصّد الفهم، وأن نبحث عنه خطوة بعد أخرى» (H 123). لا نشعر فقط بالحاجة إلى التأويل عندما نصطدم بفقرة صعبة «غير مفهومة»؛ تمتدّ تلك الحاجة امتداد التواصل البشري. وما يزوّدنا بالأساس الذي نفتقر إليه هو التّحليل المتعالي لفعل الفهم والتأويل الذي لم نتعامل معه في كلّ مستوياته وكلّ صوره. ليس التأويل مجرّد مسألة براعة، كما هو الحال في **محاورة إيون** لدى أفلاطون، أي أنه ليس مسألة إيجاد جمل شارحة سديدة حول كاتب أَلِفْنا معاشرته ردحًا من الزّمن، وهو الكاتب الذي نُحِسُ بصِلة قرابة خاصّة تشدّنا إليه؛ بل ينغرس التأويل داخل ظاهرة ممتدّة أكثر في الأعماق: داخل فعل الفهم.

بصرف النّظر عن استثناءين كبيرين، لا توجد هيرمينوطيقا شلايرماخر إلّا في صورة أفكار متفرقة ومتناثرة داخل الدروس التي ألقاها بين 1805 و1833. وكان لوكه (Friedrich Lücke) قد أنجز أول نشرة لهذا المتن سنة 1838[6].

(6) وقد كان مانفرد فرانك (Manfred Frank) قد اعتمد هذه النشرة في النشرة التي قام بها لكلّ نصوص شلايرماخر المتصلة بالهيرمينوطيقا.
Friedrich SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik und Kritik*, Suhrkamp, 1977.

بعدما حرص على تقديم نسخة منسجمة قدر الإمكان عن هيرمينوطيقا أستاذه، كان لوكه يفضّل العرض الموجز الذي اقترحه شلايرماخر سنة 1819، واستكمله بملاحظات المستمعين. وقد اعتمد ديلتاي على هذه النشرة عندما شرع في كتابة سيرة شلايرماخر. ولم تظهر أوّل نشرة نقدية لهذه النصوص إلّا سنة 1959، بعدما اجتهد كيمرله (Kimmerle) في تقديم المخطوطات الأصلية في ترتيبها الزمني، كُلّما تَسَنّى له ذلك[7]. وقد انضافت نشرة ثانية من إنجاز فيرموند (Virmond) إلى هذه النشرة سنة 1984، وهو الذي وضع على عاتقه مهمة إعداد نشرة نقدية لأعمال شلايرماخر[8].

ألقى شلايرماخر درسه الأول حول الهيرمينوطيقا الكتابيَّة biblique سنة 1805 بكلية اللاهوت بمدينة هاله. وقد قدّم دروسه أربع سنوات بعد ذلك بجامعة برلين سنتي 1809-1810: «المبادئ العامة في فنّ التأويل»، وقام تلميذه تيفستين (August Twesten) بنسخ الدروس سنة 1811. وقد تحوّل جوهر هيرمينوطيقا شلايرماخر المتنقلة بين مدينتي هاله وبرلين من تخصّص لاهوتي إلى تخصّص فلسفي! تضمّنت دروس 1811 التي كان شلايرماخر يُفَكِّر في نشرها عرضًا شموليًّا كاملًا لمذهبه الهيرمينوطيقي. استأنف شلايرماخر بصورة دوريَّة تقديم المحاضرات نفسها بعدد من الجامعات، من بينها كلّية اللاهوت في جامعة برلين سنة 1819، تحت عنوان: «الهيرمينوطيقا العامة وتطبيقها على **العهد الجديد**»، وهي المحاضرات التي كانت المادة المعتمدة في نشرة لوكه. حملت تلك المحاضرات سنة 1829 عنوان: «مبادئ فنّ التأويل والنقد». دافع شلايرماخر في السنة نفسها عن الهيرمينوطيقا الكلّية أمام أعضاء الأكاديمية البروسية للعلوم ببرلين. إن هاتين المحاضرتين الأكاديميتين اللتين حرَّرَهُما شلايرماخر بقلمه

(7) Friedrich SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, éd. H. Kimmerle, Heidelberg, Carl Winter, 2e éd. 1974, trad. M. Simon: *Herméneutique*, Neuchâtel, Labor et Fides, 1987.

(8) «Friedrich Schleiermachers Allgemeine Hermeneutik von 1809-1810, herausgegeben von Wofgang Virmond». In: K. V. SELGE (éd.), *Internationaler Schleiermacher-Kongress*, Berlin, 1985, p.1270-1310, trad. Christian Berner: *Herméneutique*, Paris, Ed. du Cerf, 1987 (abrégé: H).

تقدّمان عرضًا شموليًا في بِنية حِجاجيَّة متينة عن مشروعه الهيرمينوطيقي. وقد قدّم خلال 1832-1833 محاضراته الأخيرة في الموضوع: «المبادئ العامة في الهيرمينوطيقا والنقد وتطبيقهما على العهد الجديد».

هل التزم شلايرماخر بالتصوّر نفسه من البداية إلى النهاية، أم عرف تطورًا؟ لم تَحظَ هذه القضية بإجماع المفسّرين إلى اليوم[9]. تماثل وضعية متن شلايرماخر وضعية متن هيغل في فلسفة الدِّين. نجد أنفسنا في الحالتين معًا في مواجهة نِقاط متفرقة دَوَّنَها الطلبة، وهي مبعثرة على امتداد سنوات متعدّدة، ولم يكتب منها الكاتب غير صفحات ضئيلة.

لَنْ نُقَدِّر أهميَّة مشروع شلايرماخر بصورة حقيقية ما لم نأخذ ممارسته الهيرمينوطيقية بعين الاعتبار. لا يجب علينا أن نتجاهل أنه كان بارعًا في مختلف حقول تخصّص التأويل: ترجم أفلاطون، ونشر أعماله، وفسّر العهد الجديد، وكان مُنَظِّرًا للهيرمينوطيقا، وأخيرًا وليس آخرًا، كان خطيبًا داخل الكنيسة! عندما كان يبحث عن الارتقاء بفنِّ الفهم إلى مقام النظرية، كان يعلم بالضّبط عمَّا يتحدث. كان التَّرابط المُحْكَم بين الاعتبارات المنهجيَّة والتقنية والتأملات الفلسفية المستفيضة من بين العلامات المميّزة التي تميِّز مذهبه الهيرمينوطيقي. لا جِدالَ في أننا كنّا بحاجة إلى وجود تخصّصات مختلفة في التأويل، حتى نبطل بصورة نهائية أُطروحة من يدّعي وجود نسبة كبيرة من مفاهيم التأويل المتباينة قَدرَ وجود نسبة مقابلة لها من موضوعات التأويل.

اسْتَهَلَّ شلايرماخر محاضرات 1819 بملاحظة سلبيَّة: «الهيرمينوطيقا بما هي فنّ الفهم غير موجودة بعد في صورتها الكلِّيَّة؛ بينما توجد مذاهب هيرمينوطيقية كثيرة جزئية» (H 113). يتكيّف كثير من ممارسي التأويل مع هذا التّعدّد. لكن ذلك لم يَحُل بينهم وبين ممارسة فَنِّهم ببراعة كبيرة، كما اعترف

(9) راجع آدا نيشكه لمتابعة مراحل تطوّر نظرية شلايرماخر عن الهيرمينوطيقا ما بين 1805 و1833 في تفاصيلها الدقيقة، وراجع على الخصوص اللوحة التركيبية، ص46-47:
Ada NESCHKE, «Matériaux pour une approche philologique de l'herméneutique de Schleiermacher». In : A. LAKS et A. NESCHKE (éd.), *La Naissance du paradigme herméneutique*, p.29-68.

شلايرماخر نفسه بذلك. لكن السّاعة قد أزفت لتقديم مُرْتَكز نظري وفلسفي أكثر تماسكًا تقوم عليه هذه القواعد. هذا هو الاقتناع الذي أفصح عنه في مستهلّ محاضراته الأكاديمية. لا نخلع على الهيرمينوطيقا صورة «تخصّص يعرض كلّ مرتكزات هذا الإجراء بأسلوب علمي مناسب» (H 156)، عندما نفكر فيما نفعله حينما نَهُمُّ إلى التأويل.

أكّد شلايرماخر أنّ التفكير في فنّ الفهم يُثير مسألة البعد التأويلي في اللغة بما هي لغة، منذ أن قدّم المسودّات الأولى عن برنامجه الهيرمينوطيقي، ودوّنها في شذرات 1805. وجّه غادامير تحية خاصة إلى شلايرماخر، بالرّغم من قساوة الانتقادات التي وجّهها إليه، بعدما استهلَّ القسم الثالث من كتاب **الحقيقة والمنهج** بشذرة تفيد أن «اللغة هي الشيء الوحيد الذي يجب افتراضه ضمنيًّا داخل الهيرمينوطيقا وكلّ ما يجب العثور عليه، وكلّ ما تشكّل الافتراضات الضمنية الموضوعية والذاتية جزءًا لا يتجزّأ منه، وما يجب العثور عليه انطلاقًا من اللغة» (H 21). إذا كان التأويل يَنْصَبُّ على مؤلف مخصوص، وهو كتاب ينبثق من أعماق امرئ مخصوص ويُعرب من خلاله عن أفكاره ومشاعره ورغباته، وما إلى ذلك، لا يجب علينا أن نتجاهل أن «أيّ فهم ينصب على الخطاب المعزول يُعتبر امتدادًا لفهم اللغة» (H 67).

هذا التّعالق الوثيق بين الفهم واللغة الذي يفيد أننا «نمارس التأويل [. . .] منذ نعومة أظافرنا» (474)، ينبني على واقع أن «كلّ فعل فهم قلب لفعل الخطاب» (H 114). تكتسي الهيرمينوطيقا بعدًا كليًّا، ما دام «المرء يكتشف أمامه مهمّة يعجز عن النهوض لها، ما لم يستعن بنظريتنا، أينما وجد أمامه ظهور شيء ما غريب، أثناء التّعبير عن الأفكار بواسطة الخطاب» (H 61). يستأنف شلايرماخر بأسلوبه الخاصّ الجدليَّة الأساسيَّة المُتَّصلة بالمألوف والغريب التي يثيرها الزّوج الأسطوري هرمس وهيستيا. تمتدّ التجربة الهيرمينوطيقية بين الحَدَّين المتطرفين المتمثّلين في الألفة المطلقة من جِهة والغرابة المطلقة من جِهة ثانية.

لا ينبغي لمُهِمَّة كبرى، من قَبِيل مُهِمّة تحويل «الشّيء الغريب» إلى «شيء ذاتي» (H 162)، أن تقتصر على تأويل الإبداع الأدبي، ولا على تأويل النصوص المكتوبة التي لم تَعُد قادرة على الاستعانة بالمؤلف قصد توضيح معناها. بخلاف

ما كان يتصوّر روسو (Rousseau) ليس الانتقال من اللّغة الشّفاهية إلى الكتابة (أي ليس وجود «الملحق الخطير»[10] الذي تمثّله الكتابة بالنسبة للكلام الحيّ)، هو مصدر كلّ أشكال سوء الفهم. تُشير مفردة «سوء التفاهم» نفسها إلى أن سوء الفهم «لا يقترن أبدًا بوضعية الخطاب الذي تُثْبِتُه الكتابة أمام العين، لكنه يحلّ كلّ مَرّة عن طريق المفردات، عندما يتعلّق الأمر بإدراك الأفكار أو متواليات الأفكار». تَدُلُّ تجربة المحادثة في أبسط صورها المعتادة على أن القدرة على «التّفاهم بواسطة التّلميح، بدل التّصريح» لا تقلّ أهمية عن مَلَكة «القراءة ما بين السطور»! وعليه، أوْصى شلايرماخر شرّاح الأعمال المكتوبة - في تحدٍّ سافر موجَّه إلى بعض فقهاء اللغة - «ببذل مجهود كبير في التّمرّس على تأويل المحادثة الهادفة» (H 163).

فالطفل يصطدم منذ البدء بهذه المشكلة، حينما يواجه المُهِمّة الشّائكة المُتَمَثِّلة في استثمار خطاب الآخر، حتّى يتمكّن من تعلّم الكلام بلسانه الخاص. «كيف نتعلّم الفهم منذ الأصل؟ هذه هي العمليّة الأكثر صعوبة، والأساس الذي تقوم عليها ما عداها من العمليات، ونحن نُنجز تلك العملية خلال مرحلة الصِّبَا». (H 39). تعكس الفقرة الغنائية التي اختتم بها المحاضرة الأكاديمية الأولى انبهار شلايرماخر العميق الذي أحسّ به تجاه الإنجازات الهيرمينوطيقية التي يحقّقها الأطفال، أثناء تَمَلُّك اللغة الأم. بعدما عرض الفكرة التي كوَّنها عن فنّ الفهم، وهي فكرة حظيت بمنزلة عالية لديه، ذَكَّر المستمعين العلماء بأننا نشرع في تعلّم الهيرمينوطيقا في فترة جدّ مبكرة منذ نعومة أظافرنا. «يبدو لي باستمرار أن هذا النّشاط الأوّل في مجال الفكر والمعرفة يستحقّ إثارة الاستغراب، إلى درجة أنه لا يبدو لي أننا لا نسْخَرُ من التطبيقات الخاطئة التي نلتقطها عن العناصر اللغوية التي ينجزها الأطفال إلّا بغية الاطمئنان على قدراتنا أو الثأر من فائض الطاقة هذا الذي لم نعد نستطيع استثماره، بالرَّغْم من أن تلك التطبيقات لا تنجم في الغالب إلّا عن إفراط في استعمال المنطق» (H 172). يُلمّحُ هذا الاستغراب وهذا الانبهار ضمنيًّا إلى الطريقة التي وصف بها شلايرماخر صحوة التديّن في حيّز النفس البريئة في المقالة الثالثة.

---

(10) Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1967, p.203-445.

نستطيع مقاربة اللغة من منظور مزدوج، وهي البيئة التي يتحقّق فيها الفهم: سواء بوصفها نظامًا مرموزًا تخضع له اللغة الطبيعية ويتحكّم فيما يقوله المتكلّم؛ أو بوصفها أداة تسمح له بالتعبير الحرّ عن مكنون أفكاره الدفينة والفردية وغير المسبوقة، على غِرار المبدع الفني الذي لا يخشى الإقدام على الارتجال الخلّاق. هذا هو مصدر التّحديد الجدلي في جوهره، والذي يخصّ العلاقة التي يُقيمها المتكلم بلغته: «هو أداة اللغة وهي أداته» (H 75). أفصح عن الفكرة نفسها في الصِّياغة التّالية التي قدّمت خلاصة تركيبية للخطوط الموجّهة لهيرمينوطيقا شلايرماخر: «1. لا نفهم الخطاب، بالرّغم من أنه واقع ينتجه الذهن، ما لم يكن الخطاب مفهومًا في صِلته باللّغة، بما أنّ امتلاك ناصيّة لغة مسقط الرأس يدخل تغييرًا على الذهن. 2. لا يفهم الخطاب ما لم يكن مفهومًا بوصفه واقعًا ينتجه الذهن، بالرَّغم من أن الخطاب تَحَوُّلٌ يدخل على اللغة». (H 115).

من رام تحديد مهمّة الهيرمينوطيقا، يصبح مطالبًا بأخذ هذين الجانبين بعين الاعتبار. الهدف من التأويل «النّحوي» هو «فهم معنى خطاب ما بناءً على اللغة» (H 78). لم يتّضح لجميع النّاس أنّ اللغة تطرح بحدِّ ذاتها مشكلات الفهم منذ البداية. على كلّ حال، لماذا لا يجوز الاقتصار في فعل التأويل على تحليل التعبير الذاتي عن الأفكار؟ بناءً على هذه الأُطروحة، تصبح الأفكار غير مفهومة، على خلاف المفردات. والحال أن شلايرماخر يعتبر أن «المنحى النحوي في التأويل مهمة حقيقية» (H 80). ما هو السّبب؟ يرجع السّبب إلى أنّ النظام اللساني ليس مغلقًا بصورة مطلقة، وإلى أنّ تَعدّد معاني المفردات معطى جوهري في اللغات الطبيعية. «إذا لم يكن بوسعنا التفكير إلّا في شيء واحد، إذا نظرنا إلى أية مفردة وصياغة»، «لن يصبح شيء آخر ضروريًّا آنذاك، باستثناء معرفة العناصر؛ لن يوجد غير النّحو» (H 78). لكن مثل هذه اللغة المتواطئة المتصلّبة تتعارض تمامًا مع مرونة اللغة الطبيعية.

كان الحلم الكبير الذي راوَدَ ذهن لايبنتز (Leibniz) يتمثّل في ابتكار نظام تقوم فيه كلّ علامة بممارسة وظيفة محدّدة وبتحويل الكتابة على الفور إلى صورة مرئية. لكن شلايرماخر اعترض بقوة على هذا الحلم. تتميّز اللغة الطبيعية بخاصة

عدم تَحَدُّد في جوهرها، على خلاف لغة العقل المثالية التي ابتُدعت كيفما اتفق، لكن هذه الخاصيَّة السّلبية هي سرُّ قُوَّتِها. أصبح زخم المعاني المتدفّقة على هذا النحو مصدر سوء التفاهم، وهو ما تَعَيَّنَ على المؤوّل أن يصبح واعيًا به. إن التأويل النحوي «فنّ إيجاد المعنى المحدّد داخل الخطاب انطلاقًا من اللّغة واعتمادًا عليها» (H 34). «يعتبر التأويل استمرارية لفهم اللغة» قبل أن تطرح مسألة فهم الاستعمال الشخصي للغة، كما يقوم بذلك المتكلّم أو الكاتب (H 78).

«تختفي اللغة وتختفي طاقتها المحدّدة، ولا تظهر إلّا بوصفها أداة يجعلها المرء في خدمته»، داخل التأويل الذي أطلق شلايرماخر عليه لفظ التأويل «التقني» (H 49). لا يتوانى الأفراد عن استثمار نظام اللّغة بطريقة شخصية، حتى ولو لم يظهروا أصالة حقيقية. يعني التأويل «التقني» من هذه الزاوية الاستعمال الشّخصي. «من يعترف [. . .] بالكاتب، يعترف بإسهامه في عمل اللغة، بما أنه يُسهم ولو جزئيًا في ظهور ابتكارات داخل اللغة، ما دام أن أيّ اقتران لم يتحقّق بين موضوع ومحمول شيء غير مسبوق، ويحتفظ جزئيًا بما يكرّره وينقله» (H 148. استبق شلايرماخر هنا المبدأ الموجّه في «لسانيات الخطاب»، كما كرّستها نسخة بنفينيست (Benveniste). اعتبر أدنى ابتكار داخل اللغة بمثابة أن تبتكر اللغة بكاملها من جديد، مثل ابتكار «الاستعارة الحية»، ومثل النطق بلفظ غير مسبوق، إلخ).

لماذا نعت شلايرماخر هذا التأويل بوصف التأويل «التقني»؟ يظهر تَفَرُّدُ الفرد في الخصوصيات الأسلوبية الخاصة التي لا تقتصر على المبدعين. لا يكفي القول: «لكل مبدع أسلوبه الخاص في الكتابة»، بل أضف إلى ذلك: يمتلك كلّ امرئ ناطق أُسلوبًا مخصوصًا يسترعي الانتباه» (H 99). «الأسلوب، هو الرجل!»: لا ينبغي الخلط بين الأسلوب ومفهوم «الشكل» في صورته «النحوية» الخالصة، أو بينه وبين الجنس الأدبي، بما أن «الخصوصيَّة الأسلوبية تبقى قائمة، رغم تَنَوُّعِ الأشكال اللغوية» (H 52). ما يُهِمّ الأسلوب «بصورة أساسيَّة هو تجانس الفرد» (H 53). تميّز أفلاطون بأسلوب خاص خلع تجانسًا باطنيًا على مجمل أعماله. ظهرت فردية الكاتب في انتقاء بعض الموضوعات (كانت موضوعات معيّنة أثيرة لدى توماس مان Thomas Mann، ونجدها مبثوثة في

مختلف رواياته، مثل موضوع الالتباس المطلق الذي يعيشه الوجود الفني)؛ كما ظهرت فرديته في التنظيم الشكلي وفي «خصوصية التركيب» (H 56).

لجأ شلايرماخر إلى منهجين متكاملين حينما طلب من الهيرمينوطيقا «فهم تفاصيل الخطاب المنسجم، بعدما أَوْجَدَ مكانًا لها داخل المتوالية المحدّدة التي تُميِّز أفكار المؤلف» (H 97). وكان قد انتبه مُبَكِّرًا منذ سنة 1805 إلى ضرورة أن نستدعي «الحدس المباشر» الذي يسمح لنا مباشرة بفهم تَفَرُّدِ الكاتب، ثم المنهج المقارن. أطلق بعد ذلك لفظ «منهج التكهّن» «méthode divinatoire» على المنهج الأول. لا يملك التأويل الذي يضع على عاتقه مهمة إعادة بناء تسلسل أفكار الكاتب، إلّا أن يتضمَّنَ منحى التكهّن. لا تميّز القدرة على التكهّن السليم بما أراد الكاتب قوله صلة المؤوّل بالمؤلفات الأدبية فقط، بل تستغل تلك القدرة قبل ذلك داخل المحادثة اليومية. أَكَّدَ شلايرماخر أن «فعل التكهّن هذا أكثر حضورًا في الحياة اليومية من حضوره في دراسة المؤلفات، ومع ذلك، فإنه أكثر صعوبة على أكثر من صعيد» (H 62).

لا يواجه المؤوّل ذاتية خالصة على الإطلاق، حتى داخل المناقشات اليومية. «يتوافر كلّ خطاب على موضوع، حتى ولو كان خطابًا مُغْرِقًا في الذاتية. يجب علينا تقديم موضوع نُفصح من خلاله عن مشاعرنا حتى حينما يتعلّق الأمر فقط بالإعراب عن خوالج النفس» (H 100). رَكَّزَ بعض تلامذة شلايرماخر أحيانًا بصورة حصريَّة على منهج التكهّن، كما فعل ديلتاي، إذ اعتبر هذا المنهج «أننا حين نضع أنفسنا بشكل من الأشكال مكان الآخر، نسعى إلى التَّوصُّل مباشرة إلى معرفة خصوصية الفرد» (H 150). لا شيءَ يدلّ على أن شلايرماخر ذاته أراد رفع هذا المنهج مكانًا عَلِيًّا فوق المناهج الأُخرى. ليس هذا المنهج شيئًا آخر بالنسبة إليه غير مكوّن من مكوّنات التعريف التركيبي لمهمّة الهيرمينوطيقا: «وهي إعادة صياغة الخطاب المعطى على نحوٍ تاريخي وتكهّني في الوقت نفسه، وبطريقة موضوعية وذاتية» (H 123).

2. يُفصح هذا التعريف المختصر للهيرمينوطيقا المعتدلة لدى شلايرماخر عن منزلتها الملتبسة. كما يؤكد شولتس (Gunter Scholtz) ذلك: «لَا تَبُتُّ الهيرمينوطيقا في الحقيقة الفلسفية، لكنّنا نحتاج إلى الهيرمينوطيقا للوصول

إليها»[11]. لا تزال الهيرمينوطيقا تحتلُّ لديه منزلة «العلم المساعد» للفلسفة، على خلاف فلسفة الدِّين التي تُعتبر تخصُّصًا «نقديًّا» يوجد في منطقة وسطى بين المستويين العقلاني والتاريخي. هذه المنزلة المتباينة هي على الأرجح من بين الأسباب التي تُفَسِّر لماذا تتوفَّر دروس شلايرماخر في الهيرمينوطيقا على إشارات صريحة نادرة تشير إلى فلسفته في الدِّين. تُبرز القراءة المتأنية للنصوص أنه كان بالرَّغْم من ذلك على وعي كامل بالرهانات التي كانت تحتملها الهيرمينوطيقا بالنسبة لمقاربة الظواهر الدِّينيَّة. كان يعتبر من وجهة نظره أن الدِّين يرتبط بالإشكالية الهيرمينوطيقية أكثر من الارتباط الذي يَشُدُّ الفلسفة إليها، كما كان يرى بالمقابل أنّه في حالة اختفاء الاهتمام بالدِّين، سيختفي الاهتمام بالهيرمينوطيقا كذلك. لاحظ بنبرة ساخرة أن «الفيلسوف بما هو فيلسوف لا يستشعر حاجة إلى تشييد مثل هذه النظرية، لأنه قَلَّما يبذل مجهودًا من أجل الفهم، في الوقت نفسه الذي يعتقد فيه أن كلّ العالم يفهمه بالضرورة».

تكشف قراءة مُتَفَحِّصة لكتاب شلايرماخر في **دروس في الهيرمينوطيقا** *Leçons sur l'herméneutique* عن وجود قرابة عائلية لا مراء فيها بين أُطروحاته الهيرمينوطيقية وبعض أفكاره المبثوثة في **مقالات في الدِّين**. تهتمّ إحدى الرهانات الأساسية بمنزلة الهيرمينوطيقا الكتابيَّة. تساءل شلايرماخر مُبَكِّرًا سنة 1805، سيرًا على منوال هيرمينوطيقا التقويَّة، «هل توجد الكتابات المقدّسة، بما هي مقدّسة، في وضعية أخرى غير وضعية الكتب الدنيوية؟». قدّم جوابًا واضحًا لا التباس فيه: «لا نعلم أنها كتب مقدّسة إلّا لأننا قد فهمناها» (H 32). اخترق هذا التصريح الحدود الفاصلة التي كانت تُمَيِّز إلى حدِّ السّاعة بين قواعد التأويل التي تصدق على الكتب المقدّسة (*hermeneutica sacra*) وقواعد التأويل التي تصدق على ما عداها، وهي «الكتب العقلية» (*vernünftige Schriften*)، كما عبّر منظّرو الهيرمينوطيقا العامة خلال القرن الثامن عشر عن ذلك.

وكانت قد ظهرت إلى الوجود مدارس هيرمينوطيقية ذات بعد كلّي قبل مجيء شلايرماخر. لكن منظّري الهيرمينوطيقا العامة المُنتمين إلى عصر الأنوار كانوا لا

---

(11) Gunter SCHOLTZ, *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt, WBG, 1984, p.147.

يزالون يُنَزّلون الهيرمينوطيقا الكتابيَّة منزلة استثنائية. وهكذا ألّف كلادينيوس (Johann Martin Chladenius) سنة 1742 كتابًا ضخمًا من ستمائة صفحة تحت عنوان: *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* **مقدّمة في التأويل السليم للمقالات والكتابات العقلانية**؛ استثنى نصوص الكتاب المقدّس من القواعد الكُلّية التي تَضَمَّنها فن التأويل داخل هذا الكتاب. إنَّ الكتاب المقدّس غير معنيّ «بـ فنّ التأويل في بعده الكلّي» الذي سعى كلادينيوس إلى التَّنظير له، حين وضعه في صورة «علم يتناسب مع شتى أصناف الكتب ويشفي غليل أيٍّ منها»، والسّبب في ذلك هو أنَّ الكتاب المقدّس لا ينتمي إلى الجنس الأدبي العام الذي يُطلق على **المقالات والكتابات العقلانية**. وإليكم كيف بَرَّر كلادينيوس قراره:

> أَعْتَبِرُ أنَّ تأويل هذا الكتاب الإلهي المقدّس تتويج وإنجاز فذّ يقوم به التأويل، ويظلّ اختتام هذا التأويل مُرْتَهِنًا بتطبيق كلّ أدوات ومميّزات فنّ التأويل الفلسفي عامة، لكن ذلك لا يكفي، بل يشترط استثمار قواعد خاصة. الكتاب المقدّس مليء بالأسرار، ويجب على المُؤَوِّل تأويل فقرات مليئة بالأسرار. لكن الجميع قد يتفق معي بكلّ تأكيد، حينما أقول إن تفسير فقرات يتضمَّنُ فهمها ما تَوَصَّلنا إليه بفضل الفكر والعقل البشري، فإنَّ هذا القول بعيد تمامًا عن استجلاء معنى الفقرات التي تتضمّن ما يتجاوز العقل. نُقِرُّ آنذاك على الأقل دون أدنى شك أنه من الواجب علينا مضاعفة قواعد تأويل الكتب البشرية بشتى الملاحظات والجمل الشارحة، إذا كنا ملزَمين بتطبيق تلك القواعد مباشرة على كتاب يرجع إلى مصدر إلهي وإلى حكمة إلهية[12].

نستطيع مقارنة هذا القول بما ذكره ديكارت عن علاقته بعلم اللّاهوت في حوار مع بورمان: «لا جدالَ في أنَّه لا يجوز إخضاع علم اللّاهوت إلى الاستدلالات المستثمرة في الرياضيات والحقائق الأخرى، بما أنه لا سلطان لنا عليه؛ وكُلَّما حافظنا على بساطته، كان ذلك أفضل»[13]. قد يصبح احترام ما

---

(12) Chladenius, In: Peter SZONDI, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, trad. M. Bollack, Paris, éd. du Cerf, 1989, p.21-22.

(13) René DESCARTES, «Entretien avec Burman», *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1958, p.1398.

يتجاوز نور العقل الطبيعي عذرًا مُبَطّنًا يُظهِرُ اللّامبالاة باللّاهوت: لماذا ندعو العقل إلى الانشغال بأشياء يُبَيِّنُ تعريفها أنها «أقوى من العقل»؟

يُساعِدُنا هذا الاستشهاد على الكشف بصورة أفضل عن الجديد الذي تحمله مقاربة شلايرماخر. يظلّ التَّصَوّر الخاطئ عن الإلهام النَّصِّي، الذي تَعَجَّلَ بعض الناس في دمجه «بالعقيدة الكاثوليكية بشأن التأويل المُلْهِم، هو الهدف الذي توجّه إليه بالنقد بصورة رئيسة» (H 33). قد تكون الفكرة الأكثر غرابةً - وهي التي قد نعتبرها اليوم فكرة «أصولية» - عن هذه العقيدة هي القول إن الروح القُدس هو المؤلف الحقيقي الوحيد الذي ألّف الكتاب المقدّس، بما أن مُدَوِّني أسفار هذا الكتاب من بني آدم ليسوا إلّا ناسخين أو أدوات سلبيّة. تفيد الأطروحة أنَّ مُدَوِّنَ نَصّ الكتاب المقدّس لم يكن سوى لسان حال الرّوح القُدس، وبذلك تَمَّ الزَّجُّ بالمؤوّل داخل نفق مسدود: كيف نطبّق على الروح القُدس نفسه القاعدة الهيرمينوطيقية الشهيرة التي نجدها حاضرة في أماكن متفرقة من كتابات شلايرماخر، وتفيد أنه «من الواجب علينا أن نفهم على النحو الذي فهم به الكاتب، وأن نَتَوَصَّلَ إلى فهم أفضل مِمّا تَوَصَّلَ إليه فهم الكاتب» (H 33)؟ ألا يعني ادّعاء فهم الكاتب أفضل مما فهم الكاتب نفسه ارتكاب «معصيَّة ضد الروح القُدس نفسه» وهي الخطيئة التي يقول عنها المسيح إنّها الوحيدة التي لا تغتفر؟

حينما سَلَّم شلايرماخر بأن «كلّ المُبَرِّرات التي نحتجُّ بها للاعتقاد أن الرُّوح القُدس لا يخضع لقواعد التأويل لا تعدو أن تكون تصوّرًا واهيًا» (H 32)، أفلت من هذا الخيار الصَّعب. أكّد في قوله ما يلي: «الحقّ أنّنا لا نستطيع فهم الروح القدس بدون الروح القدس. ولكن هذا شيء آخر مختلف تمامًا، وينبني مع ذلك على التأويل السليم» (H 32). ظهر شلايرماخر الشاب على الملأ بمدينة هاله، وهي قلعة الهيرمينوطيقا العقلانية وهيرمينوطيقا التقويَّة الحصينة لمدة تزيد عن قرن من الزمان، في الصّورة التي أراد أن يظهر بها في عيون ذويه، وفي نظر والده بالتحديد: حامي الحمى من طِرازٍ سامٍ *ein Herrnhuter höherer Ordnung* و«موراڤيّ (Morave) من المستوى الرفيع».

لا يعني ذلك أن الهيرمينوطيقا الكتابيَّة قد تحوّلت إلى مجرّد مقاطعة خاصة

داخل النظرية العامة للفهم التي يُعنى الفيلسوف وحده ببلورتها. إن الصِّلة بين الهيرمينوطيقا الكتابيَّة والهيرمينوطيقا الفلسفية بلغت درجة تعقيد لا نستطيع معها حبسها داخل رؤية نمطية تضع قانونًا عامًّا وتطبيقاته الجزئية: «ألا تمتلك الكتب المقدّسة، بحكم طبيعتها الخاصة بها، مذهبًا هيرمينوطيقيًّا خاصًّا بها؟ - هذا صحيح بالفعل. لَكِنَّنا لا نفهم الجزئي إلّا بواسطة الكلّي؛ وإلّا لن يكون الجزئي في هذه الحالة غير رُكَام من الأشياء. يظلّ الخلط مُهَيْمِنًا على الدَّوام ما لم يَرْتَقِ 'من يفهم' نفسه إلى مستوى الهيرمينوطيقا» (H 32). تطرح هذه الصياغة من المشكلات بقدر التي توجد لها الحلّ. كيف نُؤَكِّد في الوقت نفسه مشروعية الهيرمينوطيقا الخاصّة ونطالب المؤوّل «بالارتقاء أنَّى كان إلى الهيرمينوطيقا»، أي أننا نطالبه بتكوين فكرة دقيقة عَمّا يُدْعَى فهمًا بصورة عامّة؟ لا تزال هذه المسألة تُشَكِّل لُبَّ كتاب زوندي (Szondi) **مقدمة في الهيرمينوطيقا الأدبية**، حينما تساءل ألا يؤدّي أحيانًا ارتقاء الهيرمينوطيقا إلى منزلة نظرية عامّة في الفهم إلى تجاهل مشكلات عملية يواجهها المؤوّل «المحترف»، وهي قد تثير قضايا فلسفية[14].

أراد شلايرماخر إيجاد توازن مُنْصِف بين «التأويل النحوي» المتجه نحو المعطيات الموضوعية في اللغة، والتأويل «السيكولوجي» الذي يهتمّ بالطريقة الشخصية الذي يستعمل بها الكاتب أو المتكلّم النظام اللغوي الموضوع في متناوله. يعتقد أنه رائد التأويل السيكولوجي، بعدما عَبَّدَ الطريق أمام الهيرمينوطيقا الحريصة على إعادة بناء قصد الكاتب، وحريصة بالمثل على التماهي مع المتلقّين الأوائل للنص. اعْتَبَرَ أنه يتعذّر علينا التوصّل إلى فهم أيّ نصّ ما دمنا عاجزين عن استحضار القِبْلَة التي تُوَجِّه النَّصَّ إليها في البدء وعن استحضار دلالته الأصليَّة من خلال إعادة بنائهما. مثال: لا نستطيع فهم معنى **رسالة إلى أهل روما**، إلّا إذا علمنا **لِمَنْ** كُتبت؟، وإلّا إذا علمنا كذلك **لماذا** كُتبت تلك الرسالة، أي بعبارة أُخرى، إذا كنا قادرين على استخراج «القرار الجنيني» (*Keimentschluss*) الذي اتخذه الرسول بولس، والذي كان وراء تحرير الرسالة: **إعادة بناء القصد الأول من القول وإعادة إنتاجه** يتطلّب طموح إنجاز خطوة

(14) Peter SZONDI, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, p.8-10.

استرجاعية على طريق تمثّل السيرورة الخلّاقة أن تكون عبقريَّة المؤوّل من طِراز عبقريَّة المبدع.

3. أصبح فعل «إعادة البناء» «reconstruire»» ملتقى سهام النقد العنيفة التي ما فتئ غادامير يُوَجِّهُها إلى مذهب شلايرماخر في الهيرمينوطيقا. اعتبر غادامير أن الطموح إلى إعادة البناء طموح عقيم ويخيّب الآمال، مثل محاولات المهندسين المعماريين الذين حاولوا، خلال القرن التاسع عشر، إعادة بناء روح الكاتدرائيات المنتمية إلى العصور الوسطى. والأسلوب القوطي الجديد لا يعدو أن يكون أسلوبًا قوطيًا مُزَيَّفًا على الدّوام، كما أنَّ العهد الكلاسيكي الجديد ليس إلّا مرحلة كلاسيكية مزيّفة! بما أن هذا المذهب الهيرمينوطيقي لا يتعامل بجدّية مع المسافة الزمنية، ولا مع الضياع الذي تُخَلِّفُهُ، فإن معجزة انبعاث المعنى لن تتحقّق: الاسترجاع لا يعني الخلق. «يعتبر استحضار الشروط الأصلية، أسوة بكلّ استرجاع، محاولة تفضي إلى الفشل من منطلق البعد التاريخي الذي يطبع كينونتنا. ما قمنا باسترجاعه، وهي الحياة التي أنقذناها من الاغتراب، ليست هي الحياة الأصلية». ويتابع غادامير لمزيد من التدقيق: «حتّى اللّوحة التي تؤخذ من المتحف وتُعاد إلى كنيسة أو بناية مستعيدةً حالتَها الأصلية لا تعود إلى ما كانت عليه يومًا ما؛ فهي تشبه مجرّد عمل جذب سياحي» (غادامير، 252).

يأخذ غادامير على شلايرماخر كونه أوّل من أراد عزل آليات الفهم بما هو فهم، من خلال فصلها عن الأشياء نفسها التي يتعلّق الأمر بفهمها. ما نخاطر آنذاك بتجاهله هو وجود «صلة بالحقيقة الدَّفينة داخل النّص، والتي يجب إخراجها إلى الضوء». يسير غادامير على هَذْي الهيرمينوطيقا السّابقة لمرحلة الرومانسية حين يرى أنَّ «ما يُفهَم ليس فكرًا يُعَدُّ جزءًا من حياة أُخرى، إنما هو يُعَدُّ حقيقة» (غادامير، 272). يضع شلايرماخر على عاتق الجدل مهمة البحث عن الحقيقة، وهو الفيلسوف الذي لا يزال يعتبر الهيرمينوطيقا مجرّد «علم مساعد» للفلسفة واللاهوت، مؤكّدًا أثناء ذلك على وجود عروة وثقى لا انفصال لها بين الجدل والهيرمينوطيقا والبلاغة.

والثمن الذي وَجَب دفعه لقاء توسيع مهمّات الهيرمينوطيقا هو أن فردية المتكلّم والكاتب تحوّلت الآن إلى مشكلة. صحيح أنه لا يصحّ أن نتجاهل أن

شلايرماخر يعتبر أن التأويل النحوي لا يقلّ أهمية عن التأويل السيكولوجي. لكن ما يخطف الألباب أكثر من أيّ شيء آخر، هو لغز القدرة البيانية expressivité. ما اجتهد شلايرماخر في فهمه في المقام الأوَّل هو تعبير الفرد عن فكره، سواء في الفكر أو الفنّ أو الفلسفة، سواء من خلال اعتماد المقارنة (مثلًا كما تعرف الهيرمينوطيقا الكتابيَّة ذلك، من خلال مقارنة لاهوت بولس بلاهوت يوحنا)، أو من خلال اللُّجُوء إلى منهج التكهّن السّاعي إلى الكشف عن العبقرية التي تميّز كاتبًا بوجه خاص.

تزوّدنا **مقالات في الدِّين** *Discours sur la religion* بهذين المنهجين المتكاملين. تُجَسِّد المقارنة بين الديانتين المسيحية واليهودية في المقالة الخامسة حضور منهج المقارنة (بما في ذلك صور الشَّطَط التي تُفضي إليها، كما رأينا!). تقوم على خَلْفِيَّة منهج التكهّن الذي استعرضه في المقالتين الثانية والثالثة. من يعجز عن «التكَهُّن» بما يحدث في باطن النفس المؤمنة، التي صلح إيمانها، لا سبيل له أبدًا إلى فهم الدِّين في ماهيته بما هي «امتلاك حسّ **اللّامتناهي** وتذوقه». يتحكَّم الاقتضاء الميتافيزيقي الأساسي الذي تُضمره هيرمينوطيقا شلايرماخر كذلك في التأويل الذي يُنجزه عن الدِّين، وذلك حينما تفيد أن الخاصّية الفردية هي الصورة التي تتجلّى من خلالها الحياة الكلّية، بحيث إنَّ «أيًّا مِنّا يحمل في جوفه حدًّا أدنى مما يحمله الآخر، وأنَّ التكهّن يَتَحَقَّق بالمقارنة مع الذّاتِ عَيْنِها».

يعتبر غادامير أن نقطة الضعف في هذا المذهب الهيرمينوطيقي تنبع من تركيزها على مشكلة البعد الفردي الذي يظلّ دائمًا متمزّقًا بين القطبين المتطرّفين المتعلّقين بالألفة والغربة. لا يمكن تجنّب مشكلات الفهم التي تطفو لا محالة على السطح، عند حدوث أيّ تبادل بين الأفراد. ليست المسافة الزمنية التي تفصل الحاضر عن الماضي هي المصدر الرئيس الذي يفضي إلى الصعوبات الهيرمينوطيقية، بل هي بالمقابل المسافة التي تفصل الأنا عن الآخر. يؤكد غادامير أن الاغتراب أصبح «يُفترَض، بمعنى جديد وشامل، ملازمًا لِفَرْدِيَّة الأنت» (غادامير، 264) واستنتج من ذلك أن «مشكلة شلايرماخر ليست مشكلة غموض تاريخي، إنما هي غموض الأنت» (غادامير، 279).

إدماج الماضي في الحاضر: فضل هيغل على الهيرمينوطيقا.

المذهبُ الهيرمينوطيقي الذي يسعى إلى «فهم أن كلّ نصّ تعبير عن الحياة» (غادامير، 286) هل يَفرض علينا حتمًا أن «نتجاهل حقيقة ما قِبل» (غادامير، 286)؟. لَا يُشَكِّكُ غادامير في الإجابة بالنفي. وعليه، يدعو مُنَظِّري الهيرمينوطيقا إلى التَّخَلِّي عن شلايرماخر من أجل السَّيْرِ على هَدْيِ هيغل الذي عُني بوجه خاص بمشكلة التَّوَسُّط بين الماضي والحاضر. يسمح فكر هيغل بخصوص التَّوسّط بالتوفيق بين تجربة ضياع المعنى واستمراريته، أفضل مما تنجزه أية إشكالية أُخرى منشغلة باستحضار القصد الأصلي الأول من القول وإعادة بنائه. ساق غادامير الفقرة الشهيرة من كتاب هيغل **ظاهراتية الروح**، التي كان قد أثار فيها أُفول نجم «ديانة الفنّ» اليونانية بصورة حتمية، قصد توضيح المقصود من مصطلح «التوسّط». لم تَعُد موجودة الشجرة التي أثمرت هذه الفواكه الرائعة. كلّ ما نستطيع فعله هو المحافظة قدر المستطاع على منجزات الثقافة الإغريقية؛ لكن أية محاولة لاسترجاع العالم الروحي اليوناني محاولة محكومة بالفشل. يعتبر هيغل أن بُومة منيرفا لن تطير عند غروب عالم وصل قمة نضجه وهو على وشك ترك مكانه لعالم جديد. لا يحمل استرجاع ماض مفقود أيّ معنى بالنسبة لمن يعتقد في وجود الروح في لحظة الحاضر إلى الأبد.

يبدو لي أن غادامير قد تسرّع قليلًا حينما أكد أن فكرة هيغل عن التوسّط الكلّي أرقى من الفكرة التي كوّنها شلايرماخر عن الهيرمينوطيقا، وحينما وضع على كاهله مهمة اتّباع «هيغل وليس شلايرماخر» (غادامير، 257). هل يمكن تحقّق توسّط كامل داخل هيرمينوطيقا لا تكفّ عن إثبات تناهي كلّ تجربة بشرية؟ هذا هو صلب المشكلة! عندما يؤثِر غادامير **توسّط** *médiation* هيغل على حساب **إعادة البناء** *reconstruction* التي يدعو إليها شلايرماخر، ألا يكرّس المسلّمات التي يتضمّنها النسق الهيغلي، وهو النسق الذي أراد من جهته أن يدير له ظهره باسم التناهي؟

توجّهنا الطريقة التي وصف بها غادامير آليات اشتغال «الوعي بتاريخ التأثير» إلى فهم المعنى الذي يعترف فيه غادامير بصحة كلام هيغل، دون أن يكرّس مع

ذلك أُطروحة هيغل حول «التوسّط المطلق بين التاريخ والحقيقة» (غادامير، 459). يظلّ هيغل أكثر انسجامًا من شلايرماخر وهومبولدت (Humboldt) اللذين لم يستطيعا التمسك بالأُطروحة التي تقضي بأن الفردية تشكّل «حاجز المغايرة الذي يجب أن يتجاوزه فهمنا» (غادامير، 459) إلّا بعد إدماجها في المطلق. إذا لم يستوعب المطلق الفردية في «وحدة الوجود» panthéistique (كما يدعوها غادامير) لن تصبح «معجزة الفهم أمرًا ممكنًا»! (غادامير، 459).

لكن هل تستطيع الهيرمينوطيقا الحفاظ على صحة فكرة هيغل عن التوسّط، دون أن تكون مضطرة بحكم هذا الواقع عينِه للسَّير في طريق **ظاهراتية الروح**، مرحلة بعد مرحلة، وهو المسار الذي تكلّل بالمعرفة المطلقة؟ اعتبر غادامير أن الاتهامات التي تكيلها الفلسفات الحوارية للمذهب الهيغلي تنقلب عليها عاجلًا أو آجلًا. بالفعل، إن مسار تجربة الوعي الذي تصفه **ظاهراتية الروح** موضوع من البداية إلى النهاية تحت شعار مشكلة الاعتراف بالمغايرة altérité. منذ أن أصبح الوعي بالذات مضطرًا إلى الفهم الذاتي بالرجوع إلى وعي آخر بالذات، أصبح منخرطًا على التوّ في صراع من أجل الاعتراف الذي تنتمي كلمته الأخيرة والأكثر عمقًا إلى الوعي الأخلاقي، وهو الوعي الذي أصبح مؤهلًا للنطق بعبارات الصفح والمصالحة. ترجح كفة الجدل الهيغلي العقلاني، ما دام يراهن على قدرة العقل على تأسيس نفسه بنفسه. وهذا هو السبب الذي هدى غادامير إلى اعتبار أن «الحوار مع هيغل يحتمل أهمية بالغة بخصوص المشكلة الهيرمينوطيقية» (غادامير، 463-464، ترجمة معدّلة).

لن نستطيع «التخلّي عن هيغل» عن سابق علم، إلّا بعد الشعور بقوة فلسفة الروح التي تدّعي القيام بتوسّط كامل بين الماضي والحاضر. يُهمّ هذا التحدّي فلسفة التاريخ لدى هيغل، كما تُهمّ فلسفته في الدِّين، وهما فلسفتان تنهلان معًا من التصوّر نفسه الذي وضعه عن الروح. لا تميّز جدلية الاعتراف التأويل العقلاني للتاريخ فقط، بل تُهمّ كذلك التأويل العقلاني للدِّين. من هذا الجانب أو ذاك، تظهر المصالحة بمثابة إنجاز تاريخي يُحقّقه الروح. «تكمن حياة العقل [...] في إدراكه لذاته داخل كائن آخر. إن العقل المتجه نحو المعرفة الذاتية يَعُدُّ نفسه غريبًا عن 'الواقعي'، ويجب أن يتعلّم التصالح معه، كما يراه شيئًا يخصّه

وموطنًا له. فالعقل الذي يفكّك صلابة 'الواقعي' يصبح متصالحًا مع نفسه» (غادامير، 464).

يزوّدنا البديل القائم بين إعادة البناء والتوسط رافعة ممتازة قصد التفكير في الرهانات الهيرمينوطيقية التي تحتملها المقاربة العقلانية للدِّين، كما جاء ذلك في صياغة غادامير. وقد ألمحت الدِّراسة التي قمنا بها لفلسفة الدِّين لدى هيغل (BA I, 121-173) إلى حافزين مهمّين.

من جِهة أُولى، تظهر المقاربة الهيغلية للدِّين في صورة تفسير-واستجلاء لأسرار الروح المطلق نفسه. وهذا هو ما يفسّر أهمية الدور الذي يُنيطه هيغل بموضوعة شهادة الروح الباطنية (وهو يشير إلى الكلام المأثور عن يوحنا، حين يعتبر أن الروح سيُدخلنا إلى قلب الحقيقة بكاملها). بناء على هذه الخلفية، لا ينفصل التأويل والحقيقة بعضهما عن البعض الآخر[15]. تواصل الفلسفة الهيرمينوطيقية المطالبة بحقها في إرث الفلسفة العقلانية وفلسفة هيغل[16] على الخصوص، بناء على الدور الذي تُنيطه بالتوسّط.

من جِهة ثانية، تحتكم تلك المقاربة في جزء عريض منها إلى التقابل بين الفكر المتمثّل (*vorstellendes Denken*) والفكر المتصوّر (وهو التقابل الذي هو علاقة أيضًا). والحال أن هيغل يرى أن «الشيء الصعب هو الإقدام على فصل المنتمي إلى التمثّل فقط[17] داخل المضمون». هذه هي الصعوبة التي تبرّر الانتقال برأيي من النموذج الإبدالي العقلاني إلى النموذج الهيرمينوطيقي.

---

(15) *Rel. Phil.* 1, 238 (223).

(16) لا يعني ذلك أنه ينبغي حصر النموذج الإبدالي العقلاني في الفلسفة الهيغلية وحدها. يوجد فكر معاصر عملاق آخر يستحق لفت انتباهنا، ما دام أنه يوجد في مفترق الطُّرق بين اللاهوت الفلسفي العقلاني إلى أقصى الحدود وفلسفة الدِّين. يتعلّق الأمر بفلسفة وايتهيد (A. N. WHITEHEAD) الذي يعود إليه الفضل في ظهور مذهب جديد في اللاهوت *process theology*. راجع كتاب ألكس بارمينتر:

Alix PARMENTER, *La Philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1968, p.349-530.

من أجل معرفة وقع كتاب وايتهيد حول صيرورة الدِّين: *Religion in the making*, trad. Ph. Devaux, *Le Devenir de la religion*, Paris, Aubier, 1939.

(17) *Rel. Phil.* 1 292 (275).

يزوّد علم المنطق ومذهب المفهوم هيغل بالعُدّة العقلانية اللازمة التي تسمح ببلورة فلسفة الدِّين وبتحوّلها إلى مفتاح النَّسق بكامله. والسؤال «الميتا نقدي» الذي تطرحه الفلسفة الهيرمينوطيقية على الخطاب العقلاني الهيغلي يُهِمّ مصير اللغة لديه، وهو الخطاب الذي يمثّل تتويج الأنطو-تيو-لوجيا. اعترف هيغل نفسه بوجود «غريزة عقلانية» متجسّدة بالفعل في اللغات الطبيعية، وهو ما هيّأها سلفًا لخدمة مصالح الذهنية العقلانية الحقة. لكن وجود مثل هذه الغريزة العقلانية لا يستغرق ماهية اللغة. اللغة أكثر من أن تكون مجرّد «وسط عقلاني»، يسطو عليها المفهوم لخدمة أهدافه الذاتية. كما يؤكد غادامير ذلك، تعتبر اللغة المُعطى الأساسي الذي يرجع إليه كلّ فعل تفكير.

ترتسم أمام أنظارنا الآن معالم الصراع بين تصوّرين مختلفين للغة ولعَلاقة اللغة بالفكر.

يفيد التصوّر العقلاني أن اللغة هي «الخادمة» التي تقوم على خدمة العقل التنظيريّ، قصد تلبية كلّ مآربها. وهذا هو ما تشير إليه نظرية هيغل الشهيرة عن «القضية العقلانية» الضرورية من أجل إعادة إنتاج حركات الفكر الجدلي، دون أن تحيد عنها، ودون أن تكتفي بخلع صفات على ذات ثابتة.

يفيد التصوّر الهيرمينوطيقي أن اللغة هي سِمَة التناهي الذي لا سبيل إلى تجاوزه. يجب على الفلسفة الهيرمينوطيقية من هذه الزاوية أن تتعلّم كيف «تتخلّى عن هيغل». والنتيجة هي وجوب قراءة العلاقة الأُحادية التي يُقيمها هيغل بين التمثّل والمفهوم في الاتجاهين معًا: «بما أن الفكر يرتبط باللغة، فإن الفكر مطالب بمواجهة مطلب الاتجاه المعاكس الذي يُحَوِّل المفهوم من جديد داخل المفردة التي تقوم بالربط. يجب على الجدل أن يستعيد نفسه داخل الهيرمينوطيقا»[18].

---

(18) Hans-Gerog GADAMER, «Signification de la logique de Hegel», *Archives de Philosophie* 33 (1970), p.700.

بين التمثّل والمفهوم: الصورة المجازية.

يحتمل إمكان استعادة الجدل داخل الهيرمينوطيقا رهانات هائلة لتحديد مهمّات فلسفة الدِّين. ترتكز بنية فلسفة الدِّين الهيغلية، كما رأينا ذلك، على الدِّينامية الذاتية الخاصة بالتمثّل الذي «يستفزّ التفكير» دون أن يتخطّى مع ذلك عتبة مملكة الفهم العقلاني. مصطلح التمثّل *Vorstellung* هو الذي يسمح بإيجاد ترابط بين أسئلة جدّ متباينة من قبيل: ما هو الدِّين عامة؟ ما هي مختلف أصناف الدِّين؟ ما هي الحقيقة الأساسية للديانة المسيحية؟ يتمتع هيغل، وفلسفات الدِّين العقلانية التي نشأت في تخومه بامتياز كبير، حتى ولو كانت قد ظهرت من أجل الهجوم عليه (مثلما هو حال روزنتسفايغ Rosenzweig)، حينما أدركوا وجود صِلة عميقة بين التصوّر والتمثّل المجازي (أو *le figuratif*[19] وَفْق الاصطلاح المعتمد لدى بول ريكور). أكد كارل بارت (Karl Barth) أهمية الدرس الهيغلي، بالرَّغْم من العداء الذي يُكنّه جهارًا لفلسفة الدِّين، أيًا كانت.

نحو هيرمينوطيقا الفكر المجازي.

تتطلّب استعادة الجدل داخل الهيرمينوطيقا تحديدًا جديدًا للعَلاقة بين «المجازي» «figuratif» و«التصوّري» «conceptuel». وهذا ما اقترحه ريكور في خِتام قراءته الجديدة «لفلسفة الدِّين الهيغليّة»، عندما عرّف هيرمينوطيقا الفكر الدِّيني بقوله إنها «سيرورة لا تنتهي ولا يتوقف بفضلها فكر التمثّل وفكر التأمل عن تناسل أحدهما من الآخر» (المرجع نفسه، 61). يعتبر أن «هيرمينوطيقا الخطاب الدِّيني المؤاتية consonante لفلسفة الدِّين الهيغلية» صيرورة دائرية «1. لا تلبث تنطلق من لحظة المباشَرَة في الدِّين وتعود إليها، سواء سَمَّينا هذه اللحظة تجربة دينية، أو حدث الكلام الإلهي أو لحظة البشارة. 2. ولا تلبث تُنجب رموزًا وتأويلات هذا المباشر في صلب جماعة مصدّقة ومؤوّلة. 3. ولا تلبث تستهدف الفكر المفهومي، دون أن تتخلّى عن تجذّرها داخل المباشَرَة الأولى في الدِّين ولا داخل الأشكال المتوسّطة التي يتخذها الفكر المجازي» (المرجع نفسه، 62).

---

(19) Paul RICOEUR, «Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion», *Lectures 3*, p.41-62.

هذا الوصف لـ «الحلقة الهيرمينوطيقية» التي تُحَرِّك فلسفة الدِّين، يدافع عن موقف شلايرماخر، من خلال الحفاظ على لحظة المباشرة. لكنه لا ينبغي الخلط بين المباشَرة و«المعرفة المباشرة»، كما هي واردة لدى جاكوبي (Jacobi). هذا هو الشرط الذي سمح بالانفلات من هول النقد الهيغلي. لا ينبغي على هيرمينوطيقا التجربة الدِّينيَّة الاكتفاء بتصنيف المواقف الأساسية التي نتبنّاها تجاه الإلهيّ. تنطلق تلك الهيرمينوطيقا من هذه الصِّلة البدائية بين التجربة الدِّينيَّة ولغتها.

تعتبر الترجمة اللغوية للموقف الأوّلي تأويلًا أوّليًا يمتزج بالفهم الذاتي للجماعة المصدّقة - confessante وهي الترجمة التي يطلق عليها شلايرماخر لفظ *Dolmetschung* -. هنا يبرز مفهوم «الصورة المجازية» «figure» ويمتلك موقعه **داخل الحياة** *Sits im Leben* الأصلية. لم يعبأ هيغل بما يكفي بوظيفة التوسّط التي تشغلها صيرورات التصوير المجازي figuration، حينما سارع إلى رفع «التمثّل» إلى مرتبة «المفهوم». توشك الهيرمينوطيقا أن تقع ضحية الغواية العكسية: غواية الانغلاق داخل تحليل صور المعنى المجازية التي يُنتجها الوعي الدِّيني، بعدما رفضت التصدّي لحقيقتها. لهذا السبب، ظلّ هيغل «شيطان» الهيرمينوطيقا الذي أسدى إليها خدمات لا تقدّر.

يظلّ مفهوم «الصورة المجازية» «figure» معبرًا إجباريًا لحظة محاولة الانتقال من النموذج الإبدالي العقلاني إلى النموذج الهيرمينوطيقي. وتجدر الإشارة إلى أهمية الوعي بمدى تعقّد هذا المفهوم الذي نقترب منه من زوايا نظر ثلاث.

1. الزاوية الأولى هي التي قَلَّما نفكّر فيها. قد يُدخل المرء ضمن الصورة المجازية كلّ ما قد يقرأه على وجه الغير. تنتمي قراءة «تقاسيم الوجه» «physionomie» بدورها إلى الهيرمينوطيقا، بالرَّغم من كلّ مظاهر التباسها. وقد تأثرت المقاربة المورفولوجيَّة للدِّين في **مقالات** شلايرماخر إلى درجة عالية بكتاب لافاتر (Lavater) عن **لاهوت التجربة** *Theologia experimentalis*، كما أشار

(20) Klaas HUIZING, *Erlesenes Gesicht. Vorschule einer physiognomischen Theologie*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1992.

هويتسينغ[20] إلى ذلك. تُمدّنا كلّ ديانة تاريخية بـ «وجه» تعبيري عن اللّامتناهي. لا يقلّ تنوّع الأديان عن تعدّد أوجه التعبير التي قد تتخذها تقاسيم الوجه البشري، على خلاف القناع. مهمة الهيرمينوطيقا هي أن تبرز الشروط التي تجعلنا نفهم أن ما يتخذ بداية صورة لعنة، يُعتبر في الحقيقة نعمة مباركة.

2. رغم ذلك، فإن هيرمينوطيقا تقاسيم الوجه، التي تميل إلى استحداث تماثل بالوجه، تكاد تنسينا الدلالة الأصلية بامتياز التي يحفل بها الوجه، وهي الدلالة التي لم يفتأ فكر ليفيناس يدور حولها في كتابه **الكلّية واللانهائية** *Totalité et Infini*: «ينظر الغير إليّ». يتميّز «تجلي وجه» الغير بدوره بخصائص تعبيرية خارقة. لكن ما يلمح هذا التجلّي إلى ضرورة فهمه واستيعابه هو لاتناهي المسؤولية عن الغير. يسير مفهوم الوجه، بهذا المعنى الأخلاقي الأوّلي، في خط متوازٍ مع تعريف الدِّين لدى ليفيناس، وهو تعريف يتماهى تمامًا مع الحبكة الأخلاقية التي تتخذها المغايرة altérité. يظلّ ثمن هذه المطابقة باهظًا: إذا كنا ملزمين بالاختيار بين «المقدّس» و«القدّيس»، قد نتساءل ما هو جنس فلسفة الدِّين التي نستطيع تشييدها على هذا الأساس.

3. يُحيل مفهوم «الصورة المجازية» «figure»، بالمعنى الثالث المنتمي صراحة إلى الهيرمينوطيقا، إلى بِنية معنى يتعذّر تفكيكها إلى عناصر مكوّنة أكثر بساطة. هذا هو مفهوم «الصورة المجازية» الذي بلوره كلٌّ من روزنتسفايغ وبالتزار وبول ريكور في وجوه متباينة.

«الفكر الجديد» بما هو هيرمينوطيقا - روزنتسفايغ -

يبدو لي أن كتاب روزنتسفايغ **نجمة الفداء** *L'Étoile de la rédemption* هو الذي عَبّدَ الطريق أمام التحوّل الهيرمينوطيقي العميق الذي عرفته الفلسفة العقلانية للدِّين، في محيط الأفكار العقلانية التي استعرضناها. أريد أن أوضح المظاهر الأساسية التي اتخذها هذا التحوّل، مسترشدًا «**بالملاحظات الإضافية**» حول كتاب **النجمة** *L'Étoile* التي نشرها تحت عنوان «الفكر الجديد» «La pensée nouvelle» سنة 1925. لتحقيق ذلك، يجب علينا التوقف عند ما

قاله روزنتسفايغ دون التباس، وهو قول لا يُثنينا فقط عن قراءة كتاب النجمة *L'Etoile* كما لو كان مجرّد «كتاب يهودي جميل» وخال من أيّ بُعد فلسفي في جوهره، بل يصرفنا كذلك عن قراءته كما لو كان كتابًا في «فلسفة الدِّين»، «ما دامت مفردة الدِّين غير واردة في الكتاب!» (FS 146). الغريب في الأمر هو أن روزنتسفايغ يقصر تسمية «فلسفة الدِّين» على دراسة الإسلام فقط (FS 163).

لقد تمسك روزنتسفايغ بكلّ قواه بالمطلب العقلاني الموروث عن هيغل وشيلنغ اللذين بذلا كلّ جهدهما في تطوير فكر نسقي في الدِّين. يحتكم النسق الخاص به إلى «الاستعارة الفلكية» (أو الهندسية) التي تنقلنا على التوالي من «**العناصر**» إلى «**المسار**» *Bahn*، ثم إلى «**الهيئة**» *Gestalt*. لم يكن من قبيل المصادفة أنه لم يتبَنَّ المفهومين الأساسيين الواردين لدى هيغل، وهما **التمثّل** *Vorstellung* و**المفهوم** *Begriff*. بالفعل، طالب روزنتسفايغ بتجاوز «الثورة الكوبرنيكية» التي اكتفت بقلب الخطاب العقلاني عن الدِّين على رأسه. لا ينبغي لمن يروم الانتقال إلى تصوّر هيرمينوطيقي عن التجربة الاكتفاء بالسير حذو النعل بالنعل خلف فيورباخ، الذي أراد تلقين الفلاسفة الهيغليين كيف يمشون على أقدامهم. يدعو روزنتسفايغ إلى «إدخال تجدّد كامل على الفكر» (FS 146)، باسم «فلسفة تنقّب عن التجربة» (FS 151).

1. حينما ننظر إلى التجربة في جذورها الأُولى، نستحضر فيها ثلاث مقولات لا قياس بينها وقريبة بقدر ما هي بعيدة: «نحن نعلم بكامل الدقة ما 'هو' الله وما 'هو' الإنسان وما 'هو' العالم بالمعنى المتواطئ للمفردات، بفضل معرفتنا الحدسية التي تمتلكها تجربتنا» (FS 152). يستحضر روزنتسفايغ مفهوم «الهيئة» figure، بعدما تساءل عما نعلمه بالتدقيق، مسبقًا وقبل أية تجربة فعلية، عن الله والعالم والإنسان. وهو يعتبر أن أقصر طريق إلى المعرفة الأوّلية للّه والإنسان والعالم هو الطريق الذي يمرّ عبر هيرمينوطيقا رؤية العالم الأُسطوري، التي تصل ذروة التعبير عنها في الميثولوجيا اليونانية. حينما ننظر إلى التمثّلات الأسطورية لله والإنسان والعالم في ضوء الوحي، تبدو كما لو كانت مجرّد أوهام. هذه التمثّلات «متعالية»، بمعنى يخرج عن المعنى الوارد لدى كانط: «تتضمّن الحياة في باطنها وجود هذه التمثّلات، ما دامت هذه التمثّلات تمثّل في عمقها المبادئ الخفية التي تقوم عليها أية حياة» (FS 153).

اكتسبت «فلسفة الوثنية» التي عرضها روزنتسفايغ في القسم الأول من كتاب النجمة *L'Étoile* ملامح هيرمينوطيقا الميثولوجيا اليونانية. ارتكزت تلك الفلسفة على مُسَلَّمَة تقضي بأن «الوثنية ليست أبدًا مجرّد فَزَّاعة مبتذلة تواجه البالغين بكوابيس مرحلة الطفولة، على مستوى فلسفة الدِّين»، بل تعتبر على العكس من ذلك، «بمثابة الحقيقة في صورتها الأوّلية [...] غير المَرئِيَّة وغير الموحى بها، لا أقل ولا أكثر» (FS 154).

افترض روزنتسفايغ في تأويله للوثنية أنه لا يمكن إبطال إلغاء «الموجودات الأولمبية الميثولوجيَّة والكوسموس التشكيلي والبطل المأساوي، بدعوى أنها تنتمي إلى عهد بائد، فهذه الكائنات في معناها الدقيق لم تختفِ: حينما كان الإغريقي الحقيقي يصلي، كان الله هو الذي يسمع دعاءه، وليس زوس ولا أبولون، ولم يكن يعيش داخل الكوسموس، بل في صلب العالم المخلوق الذي كانت شمسه، وهي شمسنا نحن، تنير هوميروس، كما أنه لم يكن أبدًا بطلًا في المأساة اليونانية، بل كان رجلًا مثلنا» (FS 153). ليس اليوناني البائد كائنًا غريبًا عنا تمامًا، ولا يمكن الدخول إلى أعماقه بهذه الصفة؛ نقول بعبارة بسيطة، إنه هو القريب منا، وإن كان بعيدًا عنا في غابر الزمن. وقد نجح روزنتسفايغ بهذا الأسلوب في تعبيد الطريق أمام الهيرمينوطيقا الفلسفية التي توفقت في تجاوز الخيار الصعب بين إعادة البناء والإدماج.

تثني هذه الهيرمينوطيقا عزمنا عن الاستكانة إلى مقولتي الموضوع والذات، من أجل الانشغال بالتجربة الواقعية. العلامة المميّزة التي تميّز هذه الهيرمينوطيقا هي أنها «لا تعرف أبدًا موضوعات، بل تتذكر وتُحسّ وتأمل وتخشى» (FS 154).

2. إذا كان القسم الأول من كتاب نجمة الفداء *L'Étoile de la rédemption* ينطوي سلفًا على بُعد هيرمينوطيقي، ما دام لا يوجد طريق أقصر إلى «العناصر» من الطريق الذي يمرّ عبر تأويل الوعي الميثولوجي، فإن هذا المنحى يتعزّز أكثر في اللحظة التي نهتم فيها بالواقع المعيش الذي تستشعره الذات بصورة فعلية. يتطلّب منا ذلك الاعتناء بهيكلته الزمنية التي تُحيل إليها خُطاطة «المسار». تسير الهيرمينوطيقا التي يتعلّق بها الأمر هنا على هَدْي «الفلسفة السردية»

«philosophie narrative» التي بسطها شيلنغ (Schelling) في كتابه عُصور العالم Âges du Monde. لا معنى للسرد بغية فهم أفضل، إلّا إذا كنا أمام أحداث وقعت بالفعل في الزمان، ولم نكن أمام أشياء.

أ. ما يُعَزِّزُ الجديد غير المسبوق الذي يفصح عنه تصوّر «الفكر الجديد» لدى روزنتسفايغ هو العناية التي ينفرد بها الامتداد الزماني الذي تختص به الأحداث. «بينما كان الفكر التقليدي يطرح السؤال المتعلّق بمعرفة إن كان الله محايثًا أو يتمتع بوجود مفارق، يجتهد الفكر الجديد في تحديد كيف ومتى يصبح الله قريبًا، بعدما كان بعيدًا عنا، كما يجتهد بالمقابل في تحديد متى وكيف أصبح الإله القريب يبتعد عنا من جديد» (FS 156). سواء أتعلّق الأمر بالحدث الفريد، كما تمثّل في الوحي، أو بالمبادرة التي يتعيّن أخذها، فإن الزمان هو زمان الظرف المناسب *Kairos*. يستثمر ضمنيًا الطريقة نفسها التي يفهم بها الزمن في دفاعه عن «الحسّ السليم» في كتيب العقل السليم وغير السليم *Le Livret de l'entendement sain et malsain*. «يعلم الحس السليم أن كلّ شيء يأتي في أوانه، بالنسبة لمن يحتمل الانتظار» (وهو حسّ سليم لا ينبغي تسويته بترهات الحسّ المشترك العاجز عن إثارة أدنى تساؤل). إذا ما كانت حكمة ما موجودة هنا، فهي حكمة هيرمينوطيقية علّمتنا، حسب عبارة غوته (Goethe) التي ساقها روزنتسفايغ، «كيف نفهم في الوقت المناسب». ما يصدق على الحسّ المشترك المنتمي إلى الزمن الغابر والمدوّن في حكمة الأمثال المأثورة، يصدق بالمثل على الفكر الجديد: «يعلم علم اليقين أنه لا يقوى على معرفة شيء إذا ما تحرّر من وصاية الزمن» (FS 156).

بما أن التجربة البشرية، من أولها إلى آخرها، مشبعة بالامتداد الزماني، تُرجعُنا معرفة الله والعالم والإنسان إلى أحداث يلزمنا معرفة كيفية تأويلها. «ما فعله الله وما يفعله وما سيفعله، ما وقع للعالم وما سيقع له، ما يعرض للإنسان وما سيفعله - لا شيء من كلّ هذا يستطيع التحرّر من امتداده الزماني، بحيث إننا استطعنا مثلًا معرفة ملكوت الله الآتي كما نَعْرِف خَلقهُ، أو أصبح من الجائز أن نُلقي النظرة نفسها على الخلق وعلى الملكوت الآتي؛ كذلك، لا يجوز للإنسان تحويل وميض التجربة الذي يظلّ حاضرًا على الدوام إلى رماد ينتمي إلى الماضي، كما لا يملك الحق في انتظار انطلاق شرارة هذا الوميض من المستقبل

- فهو حاضر دائمًا ويعتبر انتظاره أفضل طريقة يقينية تحُول دون انطلاق شرارته؛ كذلك أيضًا، فإن الفعل الإنساني لا يُعَدُّ عملًا إلّا خلال المدة التي تحقّق فيها؛ بعد تحقّق الفعل، يصبح مجرّد حدث، ولا يتمايز عن بقية الأحداث» (FS 157).

ب. العلامة المميّزة الثانية التي تميّز الحكمة الهيرمينوطيقية لدى روزنتسفايغ، هي أَنَّها تُسْلِمُ نَفْسَها كاملًا للغة. الفكر التنظيري الخالص «موجود خارج الزمن، ويريد أن يظلّ كذلك، ويسعى إلى ربط ألف علاقة دفعة واحدة، كما أن الهدف وما يوجد في الأخير يحظى بالأولوية داخل هذه الذهنية. ترتبط اللغة بالزمان وتتغذّى من الامتداد الزماني، ولا ترغب في مغادرة هذه الأرض المعطاء، كما لا تقوى على ذلك؛ تجهل مسبقًا إلى أين ستصل في محطتها الأخيرة، تصلها أصداؤها الأُخرى من لغة أُخرى» (FS 158).

ج. يَمثُل مثل هذا الفكر بصورة جذرية أمام الغير، بما أنه «يحتاج إلى الآخر» قدر حاجته إلى مُحاور. عقد روزنتسفايغ بهذا الصدد مقارنة دالّة بين المحاورات السقراطية ومحاورات يسوع مع تلامذته. سقراط مخرج مسرحي أخرج محادثات اتخذت منحى فلسفيًا في الأخير. على العكس من ذلك، ما يميّز الحوار الحقيقي هو أننا لا نعلم سلفًا إلى أين نتجه، ولا نعلم ما سيقع لنا، مما يعني «تبعيتنا للآخر في كلّ ما يخصّنا بامتياز» (FS 159). وقد كان غادامير قد أبرز أن الخصائص التالية هي التي تلعب دورًا حاسمًا في تحديد التجربة الهيرمينوطيقية التي تتعامل بجدّية مع الامتداد الزماني ومع اللغة والغيريّة.

يتضمّن «الفكر الجديد» لدى روزنتسفايغ بالقوة وعلى كافة هذه الأصعدة وجود مذهب هيرمينوطيقي. ينبني وجود ذلك المذهب على تحديده غير المسبوق لصلات الوصل بين الفلسفة واللاهوت. فهو يمنعنا من الفصل بين «المشكلات الدِّينيّة» أو «اللاهوتية» والقضايا الإنسانية: «تَوَدُّ المشكلات اللاهوتيّة أن تترجم إلى مشكلات إنسانية، وتسعى المشكلات الإنسانية إلى الارتقاء إلى درجة التعبير اللاهوتي» (FS 161). وقد ضَلّ فيورباخ طريقه حينما لم يستجب إلّا للنصف الأول من هذا المطلب؛ لكننا سنرتكب خطأً فادحا أكبر إذا ما ركّزنا إلى حدّ الشطط على المطلب الثاني، متناسين أن «الله لم يخلق الدِّين، بل خلق العالم» (FS 162)!

يتحكّم المطلب «الهيرمينوطيقي» نفسه بالترجمة في الطريقة التي يُؤَوِّلُ بها

روزنتسفايغ صلة الوثنية بديانات الوحي: «لا تنطلق أيّ طريق من سيناء أو من طريق الجُلجُلة Golgatha الذي نستطيع أن نلتقي فيه بالله بكلّ تأكيد، وهو الله الذي لا يستطيع كذلك رفض الاقتراب ممن يسأل عنه في الطرق الملتوية الوعرة إلى جبل الأولمب. لا يوجد معبد بلغ درجة قرب منه تجعل المرء متأكدًا من فكرة هذا القرب؛ بالمقابل، لا يوجد معبد بلغ درجة بعد عنه تجعل ذراعه غير قادرة على بلوغه بكلّ يسر؛ لا يوجد أُفق لا يستطيع القدوم منه؛ كما لا يوجد أُفق يجبر على الخروج منه؛ لا توجد قطعة خشب لا يحق له السكنى فيها، كما لا يوجد مزمور من مزامير النبي داوود لا يصل إلى أُذنه» (FS 162).

3. إن الهيرمينوطيقا اليهودية، كما يؤوّلها روزنتسفايغ بوصفها «واقعًا»، والهيرمينوطيقا المسيحية كما يؤوّلها بوصفها «حدثًا»، تُعبِّدان الطريق أمام الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين، انطلاقًا من مبدأ موجّه، وهو مصطلح «الهيئة» «figure»، بالرَّغْم من أنه يرفض الاعتراف بأن اليهودية والمسيحية ديانتان، باستثناء الإسلام. لم تظهر الإمكانات الهيرمينوطيقية الهائلة التي يضمرها هذا المصطلح بكلّ جلاء إلّا في الجزء الثالث من كتاب **النجمة** *L'Étoile*. وضعنا هذا المصطلح على الطرف الآخر الذي يقابل تأويل الدِّين الذي قام به شلايرماخر، وهو تأويل بالغ في إضفاء وزن كبير على أولوية الوعي الدِّيني.

انطلق تأويل روزنتسفايغ من الصور التاريخية والاجتماعية التي اتخذها الشعب اليهودي واتخذتها الكنيسة المسيحية، كما انطلق من الطقوس الدِّينيَّة التي تعرفهما، وهي طقوس تعتبر في نظره «بمثابة صور خارجيَّة مرئية ينتزع بفضلها الشعب اليهودي والكنيسة المسيحية خلودهما من عامل الزمن» (FS, 164)، بدل تحديد الوعي اليهودي في صِلته بـ **الشريعة**، وبدل تحديد الوعي المسيحي في صلته بالإيمان. زوّدنا تأويل هذه الصور الموضوعية بحظوظ وافرة لفهم الحقيقة الخاصة بكلٍّ من الديانتين بصورة أفضل من التأويل الذي يركّز على الفكرة التي كَوَّنَها اليهود والمسيحيون عن أنفسهم. إن هذه الأولوية التي تُقال عن الصورة أو الهيئة الموضوعية، على خلاف الوعي المباشر بالذات، هي العلامة المميّزة التي تميّز المقاربة الهيرمينوطيقية.

تسير المقاربة الهيرمينوطيقية جنبًا إلى جنب مع العزوف عن اختتام المعرفة

المطلقة. وهذا ما يتضمّن في نظر روزنتسفايغ ضرورة بلورة فكرة جديدة حول الحقيقة التي تتجسّد في الكلمة المفتاح وهي عبارة «التبيّن» (*Bewährung*) (FS 167). لا يوجد مسَوِّغ لهذه الفكرة إلّا في ظل «نظرية مسيحانية للمعرفة théorie messianique de la connaissance، وهي نظرية تزن ميزان الحقائق بميزان الثمن المطلوب من أجل الوصول إلى صحتها، وبميزان الصِّلة التي تعقدها بين الناس» (FS 168). المفارقة التي تتضمّنها نظرية المعرفة هذه هي أنها مطالبة بالتسليم بأن الحقيقة تظلّ مزدوجة على الدوام، على المستوى البشري والتاريخي، كما تظلّ منشطرة إلى صورتين متكاملتين داخل المسيحية واليهودية، كما تخضعان، كلٌّ منهما، إلى شروط تَبَيُّن، أو «تحَقُّق» متباينة، بعد خلع معنى وجودي على هذه المفردة. تحمل هذه «المواجهة الثنائية» أو يحمل هذا «التنازع» الذي لا حلّ له، المرء على الاعتراف بأن الله أعلم بكلّ حقيقة فريدة. إذا كنا نرمز إلى الحياة اليهودية برمز النار، وإلى طريق المسيحية برمز الأشعة، يجوز لنا إعادة ترجمة صورة النجم داخل الاستعارة التي تُوَجِّهُ هذه المجلّدات بكاملها، قائلين إن المصدر الأوحد لكلّ حقيقة هو العوسج الملتهب الخاص بـ الحقيقة الإلهية الأبدية: «تحترق المستويات الثلاثة مجتمعة داخل إله الحقيقة هذا، وهي جذور الحاضر وغايته وقلبه» (FS 168).

الترجمة: امتحان الغَيْرِيَّة.

منذ اللحظة التي توقّفت فيها الهيرمينوطيقا عن الاقتصار على تأويل الفقرات المستغلقة الموجودة داخل النص أو في اللغات الأجنبية، يقترن التفكير حول فنّ الفهم أكثر فأكثر بالتفكير في فعل الترجمة لنفسه. يبدو لي، لأول وهلة، أن هذا السؤال يخرجنا خارج حدود إشكالية فلسفة الدِّين. ومع ذلك، قد يبدو لي من المفيد أن أختم هذه القراءة الهيرمينوطيقية الجديدة للنموذج الإبدالي العقلاني بهذه المشكلة التي اهتمّ بها شلايرماخر، كما اهتمّ بها روزنتسفايغ بدوره، بعد ما أنجزا ترجمات طبعت عصرهما: قام الأول بترجمة محاورات أفلاطون وقام الثاني بترجمة الكتاب المقدّس العبرانيّ إلى الألمانية بالتنسيق مع مارتن بوبر (Martin Buber).

قدّم شلايرماخر سنة 1813 أمام الأكاديمية الملكية للعلوم ببرلين محاضرته

الشهيرة عن مختلف مناهج فعل الترجمة. توجد خيوط كثيرة تَشُدُّهَا إلى مقالاته الأكاديمية عن الهيرمينوطيقا مقالات أكاديمية في الهيرمينوطيقا *Discours académiques sur l'herméneutique* التي تعود إلى سنة 1829 وإلى محاضرة سنة 1831 عن فكرة لايبنتز بشأن اللغة الكلّية الفلسفية. يمكننا أن نقرأ كلّ مقالة من بين هذه المقالات على أنها إشادة بالاختلاف الذي يحتمل رهانات معقودة على مشكلة التفاهم بين الديانات. إن الجدّية البالغة التي تعامل بها شلايرماخر مع صعوبات التفاهم المتبادل هي ما يميّز أُطروحاته عما بات شائعًا من تنويه بالاختلاف لا يتعدّى المجاملات. وضعتنا تأمّلاته على الطرف النقيض المعارض لأيّ حديث اعتباطي عن الحوار الثقافي، حينما تتمّ الاستهانة بكلّ الاختلافات، في غياب أدنى صلة تربط الاختلاف بالحقيقة.

سأقوم بقلب الترتيب الزمني وسأبدأ بخطاب 1831 الذي أوضح فيه شلايرماخر المبرّرات التي حملته على رفض بحث لايبنتز عن لغة كلّية فلسفية. يعتبر شلايرماخر أن الإنسانية قد ولجت عهدًا جديدًا «حين ولّى إلى الأبد العصر التي كانت تشعر فيه الأُمم بعقدة التفوق» (MT 103)، علاوة على الآلام التي أحدثتها غواية البحث عن الهوية: ازدراء الآخر الذي قد يتفاقم إلى حدّ الكراهية المؤدّية إلى الإبادة، دون أن ينكر مع ذلك القيمة الفلسفية السامية التي يحظى بها حلم لايبنتز، يقرّ بأن «سائر الأُمم تتوافر على مَلَكة التكوين نفسها، وعليه، من يعترف بالمساواة في الحياة الروحية في إطار التنوّع»، سيعتبر آنذاك أن تكاثر اللغات التاريخية نعمة، بدل أن يتحوّل إلى نقمة. يعتبر شلايرماخر أنه «لا يحق لأية أمة حبس نفسها داخل لغتها، سواء أكان ذلك بالأمس أو اليوم؛ على العكس من ذلك، كلّ الأمم مطالبة اليوم، كلٌّ حَسَب قدراتها، بتشكيل منتظم أممي تشترك فيه مع باقي الأُمم. لكنه لا يجوز أن يظهر ذلك المنتظم نتيجة انقراض اللغات الحية بشكل متدرّج من أجل بقاء لغة واحدة ستخرج منتصرة نصرًا مبينًا من هذا الصراع. فإذا كان من اللازم بالفعل انتزاع اللغات من طوق العزلة، ينبغي الحفاظ مع ذلك على الخصوصيات» (MT 105).

ألا يصدق ما يذكره هنا شلايرماخر عن تنوّع اللغات، على الأقل في ذهنه، على تنوّع الديانات، على النحو الذي بسط القول فيه في المقالة الخامسة

عن الدِّين؟ إذا كنا قد قلنا إن تنوّع اللغات نعمة، فإن تنوّع الديانات لا يصبح نعمة إلّا إذا نظرنا إليه من موقع حفاوة الضيافة hospitalité. ما يُهِمُّ شلايرماخر ليس هو الاختلاف من أجل الاختلاف، بل هي «حفاوة الضيافة النبيلة للأمم التي تفتح ذراعيها للأُمم المجاورة كي تشترك معها في متعة الحياة الفردية» (MT 105). وقد دفعته الفكرة السامية التي كوَّنَهَا عن الرهانات الأخلاقية المتصلة بالقدرة على التكلّم بلغة الآخرين إلى أن يستشف من ذلك تعبيرًا عن الحب: «بالنسبة لمن يحب، لا يوجد نجاح أوفى من النطق بلغة أجنبية، حينما يتخيَّل المتكلّم آنذاك أنه قد انتزع نفسه من كينونته الأقرب إليه، أو لا يوجد نجاح أكبر من ترجمة كلّ ما هو مشبع بالخصوصية الأجنبية، في صورة بالغة التحديد، إلى لغته الأم» (MT 107).

لا يرتدّ فعل الترجمة إلى مشكلة تقنية وحسب، كما هو الشأن مع فعل التأويل. وهذا ما تؤيّده محاضرة 1813 التي أحدث فيها شلايرماخر تنافسًا بين عمل المؤوِّل-التُّرجمان (*Dolmetscher*) في المبادلات التجارية، وعمل المترجم (*Übersetzer*) الذي يسعى إلى ترجمة المؤلفات الأدبية أو الفلسفية إلى لغة أجنبية. لا يحتاج المؤوّل، بالمعنى التقني للكلمة، إلى مواجهة جدلية اللغة والخطاب التي بسطنا القول فيها أعلاه. أما المترجم، فهو يجد نفسه باستمرار في مواجهة هذه الجدلية. تعكس الفكرة التي نُكَوِّنُهَا عن الترجمة، بمعنى من المعاني، امتحان الحقيقة الذي توضع الهيرمينوطيقا على محكّه. يعتبر شلايرماخر أن المترجم الحاذق ينجح في تجاوز الغوايتين المتوازيتين: **القول الشارح** *paraphrase* **والمحاكاة** *imitation*. تستهين الغواية الأولى بحجم المقاومة التي تواجه اللغة الأجنبية بها الترجمة؛ بينما تتجاهل الغواية الأخرى تلك المقاومات وتخلق نظير النص الأصل. أما عمل الترجمة، في معناه الحقيقي، فهو كذلك فعل الفهم، ويتحقّق إما من خلال إجبار القارئ على الذهاب إلى لقاء النص المترجم، أو من خلال وضع النص في متناول القارئ.

كلما تقدّمنا إلى الأمام في آليات الحِجاج التي اعتمدها شلايرماخر، اكتشفنا أن الأمر لا يتعلّق بمجرّد مشكلات تقنية (كيف السبيل إلى استحداث توازن سليم بين الحرية والوفاء للأصل؟)، بل يتعلّق بمشكلة أخلاقية

وهيرمينوطيقية وفلسفية أساسية. والعبارة التي تحمل أكثر من دلالة بهذا الصدد هي عبارة: «الشغف بالغرابة» (*Lust am Fremden*) [MT 55]. ربما كان من الأفضل لنا الحديث عن «مواجهة امتحان الغريب» «l'épreuve de l'étranger»، بناء على العنوان الذي استعمله بيرمان (Antoine Berman). لكن ذلك لم يمنع شلايرماخر من التأكيد أن المترجمين أصبحوا أفضل حماة المغايرة، في عالم بدأ «يعرف غلبة السوق عليه»، وأصبحت فيه أغلب الأقوال السائدة مجرّد «أقوال سوقية «*Marktgespräche*»، سواء كانت أقوالًا سياسية أو أدبية، أو مجرّد أقوال اجتماعية» [MT 79]. يُذَكِّرُنا المترجمون بأن اللغة، أيًا كانت، «لا تستطيع الازدهار ولا تستطيع تطوير قوتها بصورة تامة إلّا إذا ربطت صلات وصل جدّ متنوّعة مع الغريب» (MT 91).

نجد صدى مباشرًا لهذه الأُطروحات في الدّراسة التي كتبها روزنتسفايغ عن «الكتاب المقدّس ولوثر». «تعني الترجمة بالنسبة إليه أن المرء يخدم سيّدين في الوقت نفسه». هل معنى ذلك أن فعل الترجمة تعبير عن الوعي الشقي؟ كَلّا على الإطلاق، بما أن ما يتعذّر تحقيقه في الظاهر على المستوى النظري، يصبح ضرورة على المستوى العملي والوجودي. تنجم هذه الضرورة عن واقعة أن «كلّ لغة فعل ترجمة». «كلّ من يتكلّم يترجم، انطلاقًا من منظوره في اتجاه ما يتكهّن أن الآخر يسمعه، ولا يتعلّق الأمر بأيّ كائن آخر على العموم وغير موجود قبالته، بل هو ذلك الشخص الماثل أمام أنظاره الذي يراه ويرفع عينيه عند الاقتضاء أو يخفضهما» (EV 55). ربما كان شلايرماخر يشعر بحساسية أكبر اتجاه «الشغف بالغرابة» «*Lust am Fremden*» «jouissance de l'étrangeté»، أكثر من حساسيته تجاه محنة مواجهة المغايرة. تُصبح النبرة أكثر قوة في تأملات روزنتسفايغ في فعل الترجمة. من خلال التمسّك بحدّة هذه «النبرة القوية»، أتساءل إن كانت حفاوة الضيافة اللغوية التي يتفرّغ لها المترجمون، لا تُمدّنا في ذات الوقت بنموذج خصب على طريق تطوير مذهب هيرمينوطيقي خاص بالحوار بين الأديان.

يحملنا ذلك على الإقدام من جديد على مناقشة المسلّمات المتضمّنة في القاعدة التي تظهر مرات متعدّدة لدى شلايرماخر: «فهم الكاتب أفضل مما فهم الكاتب نفسه» (H 72). اقترح فريدريك شليغل، الذي عَبَّدَ الطريق أمام

شلايرماخر صياغة باهرة بكلّ امتياز، عندما أبرز أن من «هَمَّ إلى فهم امرئ ما، ملزم في البداية بأن يكون أكثر ذكاء منه، ثم من الواجب عليه أن يكون في نفس مستوى ذكائه، وفي الأخير في مستوى غبائه. لا يكفي فهم المعنى الحقيقي للآثار المبهمة أفضل مما فهمه الكاتب، بل يجب علينا، فضلًا عن ذلك، اكتساب القدرة على معرفة الإبهام بحدّ ذاته ووصفه وصياغته، إلى أن نصل إلى مبادئه». يكفي لنا أن نتساءل ما هي انعكاسات هذه القاعدة، إذا ما شاء فيلسوف الدِّين الاستحواذ عليها لفهم أنماط السلوك المحيّر أحيانًا، الذي يقوم به المتديّنون، من أجل الانتباه إلى مدى العنف الذي تختزنه. لكن ذلك لا ينبغي له أن يحول بيننا وبين الانتباه إلى الطريقة التي سوّغ بها شلايرماخر القاعدة: «بما أننا لا نملك معرفة مباشرة حول ما يعتمل بداخله [أي بداخل الكاتب]، يصبح من واجبنا محاولة تحصيل الوعي بأشياء كثيرة لم تستطع الارتقاء في ذهنه إلى عتبة الوعي، باستثناء الحالة التي يتحوّل فيها إلى قارئ ما كتبه نفسه، حينما يستدير حول نفسه في عملية تفكير حول ما كتب» (H 124).

قامت هيرمينوطيقا «إعادة البناء» «reconstructiviste» لدى شلايرماخر على المسلّمات الضمنية في علم الجمال الرومانسي وجماليات العبقرية، كما انبنت عليها الطريقة التي فهم بها القاعدة «فهم الآخر أفضل مما فهم هو نفسه»، كما أكد كلٌّ من غادامير وريكور ذلك. لا يكفي استنكار الشطط الذي صاحب استعمال هذه القاعدة، من أجل التخلص من القضايا الأساسية التي تثيرها «محنة مواجهة الغريب»، بصرف النظر عن المستوى الذي تفرض فيه نفسه علينا.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Herméneutique*, trad. M. Simon, avec un avant-propos de J. Starobinski, Genève, Labor et Fides, 1987; *Herméneutique*, trad. Ch. Berner, Paris-Lille, Éd. du Cerf-Presses universitaires de Lille, 1987 (abrégé: H); *Des différentes méthodes du traduire et autres textes*, trad. A. Berman et Ch. Berner, Paris, Éd. du Seuil, «Points Essais», 1999 (abrégé: MT).
- ROSENZWEIG, Fr., *Foi et savoir. Autour de l'Etoile de la rédemption*, (abrégé: FS); *L'Ecriture, le Verbe et autres essais*, trad. J.-L. Évard, Paris, PUF, 1988 (abrégé: EV).

لائحة المراجع.

- BENJAMIN, W., «Die Aufgabe des Übersetzers», *Gesammelte Schriften*, vol. 4, 1, Francfort, Suhrkamp, 1972, 9-21.
- BERMAN, A., *L'Épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1995.
- CASPER, B., *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religions philosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Fribourg, Herder, 2e éd. 2001.
- CRÉPON, M., *Le Malin Génie des langues. Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig*, Paris, Vrin, 2000.

—, *Les Promesses du langage. Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*, Paris, Vrin, 2001.

- GADAMER, H.-G., «Signification de la Logique de Hegel», *Archives de philosophie*, 33 (1970), p.675-700.
- GÖRTZ, H.-J., *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs «erfahrene Philosophie» und Hegels «Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins»*, Düsseldorf, Patmos, 1984.
- HUIZING, K., *Erlesenes Gesicht. Vorschule einer physiognomischen Theologie*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1992.

—, *homo leges. Vom Ursprung der Theologie im Lesen*, Berlin, New York, W. de Gruyter, 1996.

- ISER, *Der Akt des Lesens*, Munich, 1990.
- Kreutzer, K., *Transzendentales versus hermeneutisches Denken. Zur Genese der religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz*, Ratisbonne, Pustet, 2002.
- MAYER, R., *Franz Rosenzweig. Eine Philosophie de dialogischen Erfahrung*, Munich, 1973.
- MOSÉS, St., *L'Ange de l'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Éd. du Seuil, 1992.
- REICHERT, K., *«Zeit ist's»: Die Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber im Kontext*, Stuttgart, F. Steiner, 1993.
- RICOEUR, P., «Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion», *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p.41-62.
- SCHMIED-KOWARZIK, W. D., *Franz Rosenzweig: existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 1991.
- WARNING, R. (éd.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, Munich, Fink, 3e éd. 1988.

الكوجيتو النقدي والكوجيتو الهيرمينوطيقي

من الصعب علينا الانفلات من انطباع يُخامِرُنا، وهو أننا متأرجحون هنا بين إفراط وتفريط، عندما نُلقي نظرة استرجاعيَّة على الواجهتين المتعلِّقتين بتقديمنا للنّموذج الإبدالي النقدي، متسائلين عمّا يجعلهما يحظيان بأهمية محاولة تعبيد الطريق أمام العقل الهيرمينوطيقي. يوجد تَفرِيط من جهة كانط، ومن جهة وَرَثَتِه الكانطيين الجُدُد الذين أرادوا استثمار مبادئ المدرسة النقدية الكانطية في حقل فلسفة الدِّين؛ ويوجد إفراط من جهة فيورباخ ونيتشه وبلوخ، حيث يعتبر أن التأويل هو السَّيِّد الذي يُهَيْمِنُ لديهم على مقاربة الدِّين، إلى حدِّ أنَّ التأويل يلتهم الموضوع الذي يعكف عليه.

ألا توجد بدائل أخرى ممكنة وهل نحن ملزمون بتأييد الطرف الأول أو الطرف الثاني؟ هل العقل النقدي هو عدوُّ الهيرمينوطيقا اللَّدود، كما يدَّعي ذلك هانس ألبيرت (Hans Albert)؟ بالمقابل، هل التَّصَوُّر الجذري للتأويل ملزم بتجاوز الفكرة التي كان شلايرماخر قد كَوَّنَها عن الهيرمينوطيقا بما هي «فنّ الفهم»، كما طالب نيتشه بذلك، عندما اتهم الفلاسفة بمحاباة «الشلايرماخريّة» «*Schleiermacherei*» إلى حدِّ الإسفاف؟ هل يجب التماس المذهب الهيرمينوطيقي، الذي يتمتَّعُ وحده بالانسجام الفلسفي، والبحث عن الاستعمال المشروع الوحيد لمفهوم «العقل الهيرمينوطيقي» من جانب المنظورية perspectivisme اللّامحدودة للتأويلات التي بناها نيتشه على إرادة القوة؟

أمام هذه البدائل الفَظَّةِ، أُدافِعُ عن أُطروحة أن مفهوم العقل الهيرمينوطيقي لن يتأسَّس إلّا في أعقاب مواجهة «شُيُوخ النقد» (بالمعنى الكانطي) و«شيوخ الارتياب[21]» (بالمعنى النيتشوي) دفعة واحدة في الوقت نفسه. يجب على الهيرمينوطيقا الفلسفية، الحريصة على توضيح افتراضاتها الضِّمنيَّة الذّاتية، أن تواجه في الوقت نفسه التَّحدِّي الذي رفعته كلٌّ من «مدرسة كانط» و«مدرسة نيتشه» (وإن كان من نافلة القول التذكير بأن نيتشه قد يكون أيّ شيء، إلّا أن يكون رائد

(21) Paul RICOEUR, *De l'interprétation Essai sur Freud*, Paris, Ed. du Seuil, 1965, p.43.

مدرسة!). سأسير على هَذْيِ هذه الفرضية أثناء استئناف القول حول الواجهتين الظاهرتين في النموذج الإبدالي النقدي.

فضل كانط على الهيرمينوطيقا:
ثورة كوبرنيكية غير مكتملة.

ما هي العلاقة التي تُقِيمُها الهيرمينوطيقا الفلسفيَّة مع المدرسة النقديَّة الكانطيَّة، بعدما اتَّخَذَت تلك الهيرمينوطيقا صورة «نظرية الفهم» في تخوم شلايرماخر وديلتاي، ثم عرفت تأسيسًا جديدًا في القرن العشرين مع هايدغر وغادامير وريكور؟ هل نستطيع الكشف عن مؤشِّرات مساءلة هيرمينوطيقية في المقاربة الكانطية والكانطية الجديدة للدِّين؟

قبل تقديم الإجابة، يجب علينا تبرير حضور قصيدة تسيلان Celan: *In den Flussen nördlich der Zukunft* **في الأنهار شمال المستقبل** في استهلال الدِّراسة التي خَصَصْناها لإرث المدرسة النقدية الكانطية. يُطْلِعُنا البيت الأول في القصيدة على «الأنهار الموجودة شمال المستقبل». ماذا يوجد شَمالَ المستقبل، أي مُضِيًّا في اتجاه الشمال غير البقاع المتجمِّدة التي تستنير ببريق النَّجمة القطبية التي يهتدي بها المهدَّدون «بفقدان الشمال» أكثر من غيرهم؟ لا يوجد شيء في الظاهر، أو سنقول في تلك الحالة، توجد صحارى جليدية أكثر برودة مما اعتدناه. عندما نريد رَمْي الشِّباك داخل أنهار ليس لها وجود، أو لم توجد بعد، أو لا يمكن الوصول إليها على كلّ حال من خلال العمل فقط على امتداد الزَّمن الحاضر داخل المستقبل، نكون آنذاك أمام مشروع فاشل. ماذا عسى أن نَتَزَوَّد بِهِ من تلك الرِّحلة؟ ومع ذلك، فإن «هذه الأنهار الموجودة شمالَ المستقبل» ليست فقط علامة بارزة على الهدف، أو ما يدعى غاية نهائية *Ultima Thulé* يسعى الشاعر إلى الوصول إليها. يقول بالفعل «*in den Flüssen*» ولا يقول «*in die Flüsse*»، مشيرًا بذلك إلى الموقع الذي يوجد فيه سلفًا وحيث يرمي شِباكُ كلامه، وهو شِباك لا عَلاقة له بِسِرٍّ مكنون، ولا يطّلع الغير إلّا على نسيجه الخاص به. لن يكون لمثل هذا الشباك وزن معتبر. هنا بالمقابل نجد أنّ الشباك مثقل بشيء غير ملموس وغير محسوس من قَبيل الظلال. لا يَتعَلَّقُ الأمر بأية ظلال، بل بظلال «نُحتت من صخر».

قد يتساءل القارئ عن الصِّلة التي تجمع هذا الشعر بالمدرسة النقدية

الكانطية. تردّدت كثيرًا في اقتراح جعل هذا الشعر الذي لم ينطق بكلمة «الرجاء» على صِلة وثيقة بالسؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟ (بالرَّغم من أنها كلمة مُؤَسِّسة لِشِعْرِيَّة تسيلان Celan، كما يظهر ذلك من قصيدة **الزوال** *Le Méridien*)، وهو سؤال يفرض علينا التّاريخ الرَّهيب الذي عرفه القرن العشرون إعادة صياغته بطريقة تختلف عن طريقة صياغته في عصر **الأنوار**.

لا يتضمَّن **معجم المصطلحات الكانطية** *Kant-Lexikon* الذي وضعه آيسلر (Rudolf Eisler) مدخلًا يحمل عنوان «هيرمينوطيقا». لَوْ لَزِمَ التَّوَقُّف عند هذه الملاحظة السّلبية، لَقُضِيَ الأَمْر: لن يستحقّ كانط آنذاك أن يجد لنفسه مكانًا في شجرة عائلة الهيرمينوطيقا، بوصفها نظرية عامة في التأويل. يبقى علينا أن نقول إن الخَلَفَ الذي أعقب كانط مباشرة هو الذي شهد ميلاد نموذج إبدالي جديد للهيرمينوطيقا ويدور حول محور «الفهم»، وهو المفهوم المفتاح الذي تَحَوَّل بسرعة إلى مقولة مهمّة في الخطاب الفلسفي. هل لعب كانط دورًا في ذلك أم لا؟

سأستعير من بول ريكور الأُطروحة الموجِّهة التي سأسترشد بها في القراءة الهيرمينوطيقية الجديدة للمدرسة النقدية الكانطية. يعتبر من جِهته أن «مشروع إرجاع قواعد التأويل إلى العملية المركزية التي تُوَحِّد المتباين في التأويل ولا تُرْجِعُها إلى تَنَوُّع النصوص، لم يَتَكَوَّن إلّا داخل مناخ كانطي»(22)(*). سنَتَقَدَّمُ خُطوةً أخرى لنتساءَلَ مع الكاتب نفسه لم تكن الهيرمينوطيقا الفلسفية طفلًا خرج من رَحِم الكانطية وحسب، بل نتساءل فضلًا عن ذلك عن دورها في تَدارُك إحدى الثغرات الكبرى التي عانت منها الكانطية، وهي أنه: «لا يوجد شيء بين الفيزياء والأخلاق في الفلسفة النقدية» (المرجع نفسه، 79). هذه هي الثغرة التي سعت إلى مَلْئِها «فلسفات الثقافة» المنحدرة من المدرسة الكانطية الجديدة المنتمية إلى باد (Bade)، كما بسط ديلتاي القول في ذلك في كتابه حول **تشييد العالم التاريخي في في علوم الروح**.

هل يجوز الذَّهاب بعيدًا في الكَشْفِ عن إسهام كانط في ميلاد الهيرمينوطيقا الفلسفية، متسائلين عن مدى إسهام مبادئ المدرسة النقدية الكانطية في مساعدة

---

(22) Paul RICOEUR, *Du texte à l'action*, Paris, Ed. du Seuil, 1998, p.78.

(*) بول ريكور: من النص إلى الفعل. أبحاث التأويل. ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، الطبعة الأولى، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001. [المترجم]

الهيرمينوطيقا على توضيح افتراضاتها المسبقة الذاتية؟ نتوصل من خلال الحديث عن ضرورة القيام بتحليل متعالٍ للفهم، إلى الكشف عن الافتراض الضِّمني الكانطي في هذه الإشكالية. بهذا المعنى، تُشَكِّل الكانطية بوجه خاص الأُفق الفلسفي الأقرب إلى الهيرمينوطيقا، كما يؤكد ريكور ذلك. لكن هل يكفي القول إن الفلسفة المتعالية تسمح بالانكباب على مشكلة الفهم من زاوية فلسفية جديدة، وهل نملك مبرّرات تُجِيزُ لَنا التَّسليم بأن كانط انتبه إلى هذه المشكلة، وتجيز التسليم بأنه قد شرع في ذلك بالرُّجوع مباشرة إلى الممارسات الهيرمينوطيقية؟

الوجه الثلاثي لتحوّل العقل داخل المدرسة النقدية.

لا شك في أنَّ الإجابة عن هذه الأسئلة تظلّ مرتهنة بالفكرة العامة التي نُكَوِّنُها عن المدرسة النقدية الكانطية وعن «العقل النقدي». يلعب الرجوع إلى الفكر الكانطي دورًا مركزيًّا في المناقشات الفلسفية المعاصرة، كما تظلّ أعمال كانط رافدًا ألهم «نسبة لا حصر لها من الدِّراسات» ومعينًا لا ينضب تقريبًا، كما يؤكد ألان رونو (Alain Renaut) ذلك في كتابه عن **كانط اليوم** *Kant aujourd'hui*. لكنّ ذلك قد لا يكون كافيًا لفهم «مدى ضخامة الصّيرورة التي أطلقها كانط لإدخال تحويل على العقل»[23] لا سبيل لنا في الوضع الحالي إلّا الاكتفاء «بكانطية مرنة وموسَّعة، بل ومبتذلة نتيجة ذلك»، لَكِنَّنا مطالبون بإعادة بناء فكرة العقل النقدي ذاتها «في صلابتها وفي القوة العَقَدِيَّة التي تُفصح عنها مضامينه» (المرجع نفسه، 21).

تُساعِدُنا الطريقة التي بادَر رونو إليها لإعادة بناء مدرسة كانطية قويَّة على تدقيق إشكالية العلاقة الممكنة بين العقل النقدي والعقل الهيرمينوطيقي، مع تَجَنُّبِ تحويل العقل النقدي إلى خطر مُحْدِقٍ يحيط بالعقل الآخر. يعتبر رونو أن وضعية الكانطية في مواجهة الهيغلية تظلّ إلى حدود اليوم كذلك بمثابة العقدة التي تدور حول محورها مختلف تأويلات الحيوية الباطنية التي تعرفها الفلسفة المعاصرة، حيث تعتبر الهيرمينوطيقا الفلسفية إحدى أشكال التعبير عنها. يجب الاختيار بين كانط وهيغل: إذا كانت الفلسفة الحريصة على فهم إمكاناتها المتاحة وغير المتاحة مطالبة بمواجهة هذا الخيار الصعب، يصدق ذلك بالمثل على

(23) Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1999, p.184.

الهيرمينوطيقا. حاولنا في فقرة سابقة توضيح فضل هيغل على الهيرمينوطيقا؛ يجب علينا في هذه الفقرة أن نُوَضِّح بأيِّ معنى نستطيع الحديث عن **فضل كانطي**. الطريقة الأُولى المعتمدة من أجل توضيح هذا الدَّين هي مواجهته بالخطوط الثلاثة الرئيسة التي عرفها تلقّي الإرث الكانطي، وَفْق وجوه التمييز التي اعتمدها رونو (Renaut).

1. إنّ التأويل المَبْنِيُّ على مُسَلَّمَةِ الاتصال Continuiste، ويدافع عنه كرونر (Richard Kroner) في كتابه من **كانط إلى هيغل** *Von Kant bis Hegel*، يرى في كانط إرهاصًا لظهور هيغل، على النَّحْو الذي مَهَّدَ فيه يوحنا المَعْمَدان لظهور الماسيَّا (Messie). كان بإمكان كانط أن يتحوَّل إلى هيغل، لو أنَّ تَمَسُّكه إلى حدِّ الهوس «بالشيء في ذاته» لم يُثْنِ عَزْمَهُ عن الذَّهاب إلى أبعد الحدود في تذويب الوجود داخل التَّمَثُّلِ حتَّى يظلَّ منسجمًا مع نفسه، في ضوء هذه القراءة التي تتبنّى مباشرة خط التأويل الذاتي الذي يؤوّل من خلاله هيغل نفسه. إذا كانت الهيرمينوطيقا مطالبة، كما رأينا ذلك أعلاه، «بالتخلي عن هيغل» (مما لا يعني إقصاءه!)، ألا يعني هذا العزوف أنها نفسها مطالبة بالعودة إلى كانط (بعد أن تجاوز هيغل المدرسة النقدية)؟

هذه هي العودة التي رَوَّج لها الآباء المؤسِّسُون للكانطية الجديدة في ماربورغ ومدرسة باد Bade، وهم الذين يعود إليهم الفضل في الانتعاش الحقيقي الذي شهدته فلسفات الدِّين التي اكْتَفَتْ بفحص نماذج ممثّلة لها. رأى كلّ هؤلاء المفكرين أن الهيغلية تشكل طريقًا مسدودًا، بالرَّغم من كلّ عظمتها. رأوا أن «التخلّي عن هيغل» من ضرورات الحياة، وليس تضحية مؤلمة. لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للهيرمينوطيقا التي لا تستطيع التنكّر للإرث الهيغلي، كما أبرز ذلك كلٌّ من ديلتاي وغادامير. توجد رهانات كبرى مرتبطة بإمكان وضع قواعد ما يُطلق عليه إريك فايل (Éric Weil) «كانطية ما بعد هيغل» تمنحنا هيرمينوطيقا ديلتاي أول نموذج لها. يبدو لي أنّ تأويل كانط الذي اقترحه علينا إريك فايل في كتابه **القضايا الكانطية** *Problèmes kantiens*، يقترح مقاربةً واعدةً بامتيازٍ، أملاً في تحديدٍ إيجابيٍّ لعلاقات المدرسة النقديَّة بالهيرمينوطيقا، بناء على مبرّرات سأوضحها فيما بعد.

2. يُسَلِّمُ التّأْوِيلُ القائم على مُسَلَّمَة الانفصال discontinuiste، والذي دافع عنه كاسيرر وفيلونينكو، بوجود قطيعة جذرية بين المدرسة النقدية الكانطية والمثالية الألمانية، على خلاف ما ذَهَبَ إليه كرونر الذي يعتبر أن كلّ الطُّرق التي تنطلق من كانط تصل إلى هيغل، أو كان بإمكانها الوصول إليه. يُمَثِّلُ لايبنتز الرائد الحقيقي للمثالية الألمانية، وليس كانط. تنبني أصالة الكانطية على مشروع «الفهم الذاتي للعقل» *(Selbstverständigung der Vernunft)*، وهو المشروع الذي يُشَكِّلُ بديلًا للعقل التجريدي العقلاني، دون أن يَظلّ إرهاصًا عَبَّدَ الطريق أمام ظهور المثالية. تظهر إشكالية التناهي خلف هذا التساؤل. تضعنا المدرسة النقدية أمام خيار بين فلسفة جذرية حول التناهي finitude وفلسفة اللّامتناهي.

تعتبر الهيرمينوطيقا أنها مَعْنِيَّة مباشرة بهذا الخيار، ما دامت تَتَخَلَّى بدورها عن فكرة البداية المطلقة. إذا ما كانت صلة ما موجودة بين العقل النقدي الكانطي والعقل الهيرمينوطيقي، يجب الشُّرُوع في البحث عنها على مستوى فهم التناهي. لو كان الإنسان حيوانًا يعتبر أن المعرفة لا تفيد شيئًا غير الإدراك البصري، بعبارة أُخرى، لو كان يتوفّر على ملكة الحَدْس العقلي، لما طرحت مسألة معرفة عما إذا كان اشتغال المعرفة يستتبع اشتغال التأويل. كانط مخاطَب لا غنى عنه أثناء الحوار مع الفلسفة الهيرمينوطيقة، بحكم أنه حَمَلَنا على توضيح فكرة التناهي نفسه، وليس بدعوى أنه قد خلّف لنا نظرية حول التأويل.

3. لكن ذلك لا ينبغي له أن يُغَيِّب عن أذهاننا غياب إجماع حول معنى التناهي ذاته. نستشهد في هذا الشأن بتأويل هايدغر لكانط، وهو تأويل بلوره على الخصوص في كتابه **كانط ومشكلة الميتافيزيقا**. بَوَّأ هايدغر كانط منزلة الفيلسوف الظاهراتي الحق والوحيد الأَوْحَد بعد أرسطو، كما جعله أَوَّل مُفَكِّر جذْرِي حول التناهي. بالرَّغم من أننا لا ننساق تمامًا وراء كلّ المسلّمات المفترضة لدى هايدغر، لا بدّ لنا من الإقرار بأن كانط ظل فيلسوف التناهي في كلّ الأحوال. يعتبر رونو (Renaut) أننا لن نكشف عن الأصالة الحقيقية التي يتميّز بها «العقل النقديّ» لدى كانط إلّا بعد مقابلته بنموذج هيغل وكذلك بنموذج هايدغر عن العقل.

تجد الذهنية العقلانية التعبير المناسب عنها في فكرة «النسق» الذي يعتبر «البديل» الشُّمولي لكلّ صور العقلانية المبنية على مبدأ المفهوم. من هذه الزاوية،

لا يوجد غير علم وحيد يحمل هذا الاسم عن حق، وهو الفلسفة التي لا تعتبر باقي العلوم بالمقارنة معها غير علوم خادمة لها. والثمن الباهظ الذي ندفعه لقاء الارتقاء إلى المعرفة المطلقة يتجلّى في التخلّي عن استقلالية الفلسفة العملية واستقلالية العقل العلمي.

اختتم هايدغر تعليقه على إعلان نيتشه «مات الله» بالقول: «لا يبتدئ الفكر إلّا إذا ما استشعرنا أن العقل المُبَجَّل منذ قرون هو العدو اللدود للفكر»[24]، ثم انصرف إلى عملية تفكيك جذرية لصيغة المَثل الأعلى الذي يصبو العقل إليه، كما يتجسَّد في نسق المعرفة. هذا التفكيك باهظ الثمن بدوره. يجب علينا أن نختار الآن بين «العقل» و«الفكر». هذا ما يعني أن العلم، في الحقل النظري، لا يفكّر (أي أنه لا يفهم شيئًا)، بالضبط لأن العلم يُفسّر، كما يعني أن التَّصرف اليومي لا يحتكم إلى العقل العملي.

يُعَرِّفُ رونو العقل النقدي لدى كانط بواسطة أُطروحتين متكاملتين، بإزاء هذين التصوّرين المتضادين.

1. تدافع المدرسة النقدية عن تَعَذُّر التَّوصّل من حيث المبدأ إلى نسق نهائي للمعرفة، بالرُّجوع إلى التناهي الإنساني، على نقيض ما تفترضه الذهنية العقلانية. لا تملك تجاربنا إلّا أن تكون جزئية ومفتوحة على تجارب جديدة. لا تملك المعرفة البشرية أبدًا أن تحيط بكلّ شيء إحاطة شاملة، مما لا يعني أن المعرفة البشرية متجزّئة ومتشظّية أو مشتّتة. بالرَّغْم من أن الوجود الكلّي totalité ليس موضوع معرفة، نستطيع التفكير بصورة عقلانية في مفهوم الوجود الكلّي، بواسطة مفاهيم تنظيمية من قَبيل أفكار العالم والنفس والله. يظلّ تنظيم المعارف داخل النسق مهمة غير متناهية ويحتكم إلى الوظيفة التنظيمية للأفكار، لكنه لن يتوّج أبدًا بالوصول إلى معرفة مطلقة. من هذه الزاوية، يجوز لنا أن نعتبر أن المدرسة النقدية تنتمي إلى حقبة ما بعد هيغل، بالرَّغم من أنها سبقت هيغل من الزاوية التاريخية.

2. يعتبر كانط أنه لا يمكن تجاوز فكرة الوجود الكلّي. لن تتمكن الفلسفة المدعوة إلى شقّ طريقها بين الدوغمائية والشَّكّية من تجاوز هاتين الورطتين إلّا

(24) Martin HEIDEGGER, *Holzwege*, Ga 5, p.267.

بفضل التمييز بين ما ينتمي إلى مستوى المعرفة وما ينتمي إلى مستوى التفكير. لا يحمل العقل لقب عقل «نقدي» إلّا إذا مَكَّننا من وسائل وضع هذا التمييز، وَزَوَّدَنا بكيفية الاستفادة منه.

يعني «التفكير» التساؤل عما يدخل في كليّة أية تجربة ممكنة. يتميّز «العقل» (*Vernunft*) بما هو **قدرة المبادئ** عن «الفاهمة» (*Verstand*) بما هي «**قدرة القواعد**». تُمدّنا الفاهمة بالمفاهيم التي تسمح بالتركيب بين العناصر المتباينة داخل التجربة، أي أنه يسمح بإنتاج المعرفة الموضوعية. والعقل هو مَلَكة إنتاج الأفكار التي تسمح بتحصيل المعرفة الكلّية. لو كانت فكرة كلّية المعرفة مجرّد وَهْم، لما كان العقل ذاته يحظى بتجانس، ما دام أن كلّ علم سيبلور آنذاك معاييره الذاتية عن العقلانية، دون أن يقاس بعلوم أُخرى. يعتبر كانط أن العقل الذي لن يكون **واحدًا** متجانسًا، لن يصبح عقلًا على الإطلاق في آخر المطاف[25].

عندما أَكَّد كانط على أن «المَوَاطن المتخيّلة» الثلاثة الخاصّة بالوحدة ضَرُورِيَّة في النَّشاط الذي يمارسه الذهن البشري نفسه - وهذه المواطن هي فكرة النفس التي تُوَحِّد العناصر المتباينة الواردة على الذات، وفكرة العالم التي تُوَحِّد العناصر المتباينة في الظَّواهر، وفكرة الله التي تُوَحِّد العناصر المتباينة في الممكنات - هل عَبَّد الطريق بذلك أمام فلسفة «ما بعد الميتافيزيقا» أم أنه وضع أركان مذهب ميتافيزيقي من جنس جديد بكامله، وخلع في الأخير منزلة دقيقة على «الميتافيزيقا التي ظلّت إلى حدود السّاعة مُحتجبة عن نفسها»؟

يعتبر كانط أن الميتافيزيقا الدّوغمائيَّة قد انهارت، وهي التي كانت تعتقد بإمكان تحوّل الأفكار التنظيمية إلى موضوعات معرفة فعلية. وما يحظى بأهمية خاصّة هو ضرورة **تأسيس** الميتافيزيقا - أو وظيفة «**الميتا**» - على فكرة **العقل** ذاتها(*). هذا هو جوهر أصالة كانط، عندما بادر إلى تأسيس الميتافيزيقا: ترتبط الأصالة مباشرة بفكرة العقل نفسها، بما أنها تنبني على الأفكار المتعالية الثلاثة عن الله والعالم والنفس. يظهر أمامنا كانط على التَّوالي في صورة أكبر مُفَكِّك

---

(25) *Critique de la raison pure*, A 645 ; B 673.

(*) تحتل وظيفة «الميتا» حيزًا مهمًّا في الفلسفة التي شرع غريش في بلورتها في العقد الأخير من أبحاثه. [المترجم]

للميتافيزيقا الدّوغمائيَّة، من خلال عزوفه عن القيام باستعمال تأسيسي للأفكار، ويتخذ ملامح أكبر مدافع عن «وظيفة الميتا»، بفضل الطريقة التي سوَّغ بها الاستعمال التنظيمي للأفكار.

عندما نُلْصِقُ لقب «العقل ما بعد الميتافيزيقا» بالكانطية[26]، نُغْرِبُ في أفضل الأحوال عن نصف حقيقة، وهو ما يوشك أن يُنْسِينا أَنَّ تبرير المدرسة النقدية لفكرة العقل يتطلَّب إعادة تأسيس الميتافيزيقا على قاعدة غير مسبوقة تماماً. لا يَحِقُّ لَنا أن نتجاهل أن نقد العقل المحض «لا يتحدَّث عن العلم إلّا بُغْيَة تأسيس الأخلاق واللاهوت والميتافيزيقا بطريقة وضعية»، كما أشار فايل إلى ذلك[27]. أَبْرَزْتُ في موضع آخر أننا نستطيع قول الشيء نفسه حول صِلات الوصل بين «العقل الهيرمينوطيقي» و«وظيفة الميتا»، كما أوضحت ذلك أثناء التصدي لمجموعة من الفلاسفة المعاصرين الذي يعتبرون أن بوم الهيرمينوطيقا الفلسفية لن يتمكن من التحليق في الفضاء إلّا بعد غروب شمس الميتافيزيقا[28].

اعتبر كانط أنَّ التناهي يتوافق مع اكتشاف أَنَّ الفكر لا يَتَعدَّى أبدًا عَتَبَة التَّمَثُّل، وأَنَّه يَتَعَذَّر حدوث أيّ اتصال عقلي مباشر يَنْفُذُ إلى الشيء نفسه. يتعارض لفظ «الحدس العقلي» لديه مع الفاهمة المحدودة التي نملكها. هذا ما قاد رونو إلى القول إن نظرية التَّمَثُّل هي «قطب الرحى في المِعوَل المضاد للميتافيزيقا كما تُمَثّله المدرسة النقدية»[29].

المسألة النقدية هي بدايةً مسألة مدى توافق تمثّلاتنا مع الأشياء، بمعنى أنها مسألة شرط إمكان المعرفة الموضوعية. يتعلَّق الأمر بمشكلة تَتَّخِذُ مدخلين: تتعلّق من جهة أُولى بمسألة شرط إمكان معرفة حقيقية بصورة موضوعية؛ وتتعلّق من جِهة ثانية بمسألة المنزلة الأُنطولوجيَّة للوجود في ذاته وللشيء في ذاته. المسألة الثانية هي الأصعب إلى أبعد الحدود: ما الذي يفرض علينا التسليم بأن شيئًا ما موجود بالفعل في ذاته، في استقلال عن التمثّل الذي نُكَونه عنه؟ لا تملك

---

(26) Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, p.47.

(27) Eric WEIL, *Problèmes kantiens*, Paris, Vrin, 2e éd. 1970, p.9.

(28) J. GREISCH, *Le Cogito herméneutique*, Paris, Vrin, 2000, p.173-199.

(29) Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, p.54.

المدرسة النقدية (ولا الظاهراتية ربما ولا الهيرمينوطيقا) التهرّب من المشكلة التي خلّفتها وراءها «باركلي Berkeley المميَّز»: كيف يمكن التخلّص من «المثالية الذاتية» التي تعتبر أن الشيء في ذاته غير موجود بالفعل؟ لا يعقل حَسَب كانط إرجاء حلّ المشكلة إلى الله، محوّلين إياه إلى ضمانة نهائية تضمن تطابق التمثّلات الذاتية، كما فعل باركلي. يثير هذا الحلّ «اللاهوتي» من المشكلات أكثر مما يقترح من حلول: أنَّى لنا أن نكون مُتأكِّدين من وجود الله «حافظ الأمتعة» (راسل)؟

يعني الحديث عن «التمثّل» الحديث في الوقت نفسه عن «السَّلبية» «passivité»: يعني تمثّل الأشياء استقبالها كما هي «معطاة لنا». الله وحده هو الذي يتساوى في حقه «القيام بالمعرفة» مع «إنتاجها»؛ يوجد تمييز أساسي وحيد، وهو أن الذهن البشري ليس عِلَّة وجود الأشياء. وهو استثناء يُؤَكِّد القاعدة، وهي «الغايات النبيلة في الأخلاق». من هنا الأهمية الحاسمة التي يحظى بها الفرق بين التناهي النظري و«التناهي العملي» (المرجع نفسه، 59).

يَتَمَثَّلُ جَوْهَرُ المشكل داخل كتاب **نقد العقل المحض** في التركيب بين الإرادة الفاعلة والسلبية داخل التَّمَثُّل. ينبثق الجواب من التساؤل المُتَعالِي. لم تكن «الثورة الكوبرنيكية» التي أنجزها كانط ثورة كوبرنيكية، كما أكد هايدغر ذلك؛ بل كانت قبل ذلك ثورة مضادة ضد كُوبرنيك، ما دام أن مشكلة الحقيقة والموضوعية ظلَّت مطروحة من منطلق الذاتية، وما لبثت مشكلة قائمة داخل حدودها. تتخذ الكانطية في الوقت نفسه ملامح فلسفة الذات وملامح فلسفة التناهي الجذري. بما أن كانط قد عمل على ترسيخ عمل التفكير داخل الذاتية الوحيدة التي لا رجعة عنها، لا يجوز لنا ادّعاء ريادتها لمذاهب ما بعد الحداثة التي تُقصي الذاتية. بناء على التأويل الذي اقترحه رونو للمذهب النقدي الكانطي، تأسَّسَ هذا المذهب مرورًا عبر متوالية محدّدة من النتائج المتضمّنة. انطلق من التساؤل عن منزلة التمثّل، مما أدى إلى رفض كلّ ميتافيزيقا دوغمائية. استنفر مفهومًا جذريًا عن التناهي، إلّا أنه مفهوم قد أفضى، وهذه هي المفارقة، إلى «إعادة تمحور التساؤل الفلسفي حول الذاتية» (المرجع نفسه، 76-77).

اعتبر الكاتب نفسه أنه لا توجد غير طُرُق ثلاثة مشروعة لمساءلة المذهب

النقدي دون الخروج عنه. إمّا أن نسير على مِنْوال جاكوبي (Jacobi)[*]، متسائلين ما الذي يُبَرِّرُ مشروعية الحفاظ على الشيء في ذاته»، بعد المنعطف النقدي لسنة 1781؛ وإما أن نسير وراء قراءة هايدغر، مهتمين آنذاك بِمَنْزِلَةِ الذات الأُنطولوجيَّة، أو نُرَكِّزَ في الأخير على مشكلة العلاقة البينية intersubjectivité، على غرار هابرماس (Habermas) وآبل (Apel)، متسائلين ما الذي صَرَفَ كانط عن التماس طريق «العقل التواصلي». يبدو أنَّ العناية التي تَخُصُّ بها «الاشتراكية المنطقية» المدرسة النقدية خلال أيّامِنا هذه، مع توجيه مسارها وجهة سميوطيقا بيرس (Peirce)، هي التي تحظى برواج واسع، ما لبث هؤلاء المفكرون يَرْهنونَ الفهم الذاتي الذي تنجزه الذات بوجود «عالم مهيكل من زاوية العلاقة البينية بالذوات، وهو عالم تقوم اللغة بتشكيله وتأويله مسبقًا» (نفسه، 113).

يُثِيرُ كُلُّ تأويل من بين هذه التأويلات مشكلات مَخْصُوصَة يُهِمّ بعضها (على الخصوص اعتراضات جاكوبي النقدية) فلسفة الدِّين بالمثل. يجب علينا أن نَتَجَنَّبَ ربط مصير العقل الهيرمينوطيقي بِتَبَنِّي وَجْه من وجوه التأويل الثلاثة هذه بطريقة أُحادية. ينصرف ذهننا بطبيعة الحال إلى تَحْلِيلِيَّة التناهي لدى هايدغر. بالرَّغْم من أنَّ «الهيرمينوطيقا» تُلَازِمُ «التناهي» لدى هايدغر على الدَّوام، يُفضي تأويل هايدغر للتناهي إلى سلسلة من الصعوبات التي يلزم العودة إليها لاحقًا. ليس من المستبعد أن يَتَضَمَّن التَّصَوُّر الكانطي للتناهي رِهانات مُتَعَلِّقة بتحديد فكرة العقل الهيرمينوطيقي نفسه، وهي رهانات ظلَّت في جزء منها محتجبة لدى هايدغر.

للسبب نفسه، لا ينبغي على الهيرمينوطيقا الفلسفية أن تَنْبَهِرَ بسرعة باتِّهام «الأناوحدية المنهجيّة»[30]، وهو الاتهام الذي بالغ دعاة «العقل التواصلي» في

(*) ناقش جاكوبي إشكالية ثنائية الظاهرة والشيء في ذاته لدى كانط، منتقدًا افتراض وجود الشيء في ذاته، ومعتبرًا أن هذا الافتراض لا ينبني على أساس. وقد وافقه كلٌّ من إينيزيدوموس وفيشته وميمون على ذلك. راجع المحاضرة الثالثة من كتاب (67-90):
Manfred FRANK: *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*: Suhrkamp, 1998. وجاكوبي. [المترجم]

(30) Karl-Otto APEL, *L'Éthique à l'âge de la science: l'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Villeneuve d'Asq, Presses Universitaires de Lille III, 1987, p.63.

استعماله في كلّ آن وحين. لا شيء يؤكد أن تعويض مبدأ الوعي بمبدأ الحِجاج قد مَكّنَ العقل من الفوز على كلّ الجبهات، كما يتطلّبه مفهوم العقل **الحِجاجي** أو **التواصلي**، (وهو التعويض الذي يصدق بالمثل على العقل النظري كما يصدق على العقل العملي)!

أَتَفِقُ مع رونو (ومع فايل أيضًا!) حين يُؤَكِّدُ أن قرار الانطلاق من الذات، يمتاز بتوجيه انتباهنا إلى المسؤولية، ما دامت مُكَوِّنًا مُؤَسِّسًا للأخلاق، بعيدًا من أن يَصُدَّنا عن فكرة التواصل. ليس أخذ الآخر بعين الاعتبار مُجَرّد **واقع** (مفترض متضمّن في كلّ تواصل)، بل هو **واجب** كذلك. فكّر كانط في العقل العملي من زاوية المسؤولية[31]. على كلٍّ، قد نتساءل، وهو ما لم يقم به رونو، هل مفهوم قوي عن المسؤولية لا يفرض وضع فهم الاستقلال الذاتي ذاته موضع تساؤل، كما يفعل ذلك يوناس[32] وريكور[33] وكذلك ليفيناس بطريقة مستفيضة.

تَعَجَّلَ آبل في اسْتِخْلَاص النتائج، حينما دافع عن فكرة أن السميوطيقا المتعالية قد حَرَّرَتْنا من «الوعي حينما تَجَسَّدَ في صورة الذات». لَمْ يَعُد اللَّفظ المفتاح في الهيرمينوطيقا الفلسفية، وهو لفظ «الفهم» الذي عني به آبل في مُسْتَهَلِّ حياته، يحظى بأهمية فلسفية في اللحظة التي أصبح مُنْقَطِع الصّلة بمشكلة «الفهم في ذاته»، سواء نظرنا إليه في معنى **التبصّر الذاتي** *Selbstbesinnung* لدى ديلتاي، بمعنى جدلية الذات عينها mêmeté والهوية الذاتية ipséité لدى ريكور(*). تَظلُّ الهيرمينوطيقا الفلسفية بدون روح حينما تصرف ذهنها عن تحويل السؤال «هل يستطيع الوعي فهم ذاته؟» إلى سؤال حاسم في الفلسفة.

يجب التَّمَسُّكُ بالنَّضْلِ القاطع في هذا السؤال قبل الدخول في الشِّجار المُتَعَلِّق بموت الذات أو ببعثها. لا يجب علينا أن ننسى كذلك أن كانط كان كذلك يُفَكِّر في العلاقة البَيْنِيَّة بين الذَّوات على طريقته الخاصّة، كما أَكَّد

---

(31) Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, p.121.

(32) Hans JONAS, *Le Principe responsabilité*, trad. J. Greisch, Paris, Ed. du Cerf, 1991.

(33) Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990, p.261-264.

(*) راجع التمييز بين المفهومين في كتاب ريكور الذي نشر مؤخرًا بالعربية. [المترجم]

فيلونينكو (Philonenko) على ذلك[34] وهوفه (Otfried Höfe)، ولذا، كان كانط فيلسوف «التواصل» بامتياز. لم يجانب فيخته (Fichte) الصَّواب لَمّا سعى منذ 1796 إلى التَّدليل على «استنباط العلاقة البَيْنِيَّة بين الذَّوات» في **نقد العقل المحض**. قَدَّمَ هذا الكتاب وجهًا آخر، مقارنة له بكتابي **النقد** الآخرين. يَتَعَلَّق الأمر في **النقد** الأول بالتواصل الذي يَتَوَسَّطُه المفهوم (تعذّر حَدْس عقلي)، ويتعلّق بالتواصل بين الناس بواسطة القانون الأخلاقي (الأمر المطلق والاحترام) في كتاب **النقد** الثاني، ويتعلّق الأمر بتواصل مباشر وغير متوسط يجد أساسه في الشعور الجمالي في كتاب **النقد** الثالث.

يجوز لنا الحديث، كما فعلت ذلك في تقديم كتاب كانط: **الدِّين في حدود مجرّد العقل**، الحديث عن «تفكيك» كانطي للميتافيزيقا، شريطة أن نُعرِض عن أن نُلْصِقَ به فكر «ما بعد الميتافيزيقا»، ناهيك عن أن نجعل منه لسان حال الفكر «المضاد للميتافيزيقا». عندما نطبق لفظ «التفكيك» على كانط، لا يحتمل آنذاك معنى «الهدم»، بل معنى *Abbau*، «تهيئة الأرض»، بالمعنى الدقيق الذي خَلَعَهُ هايدغر على هذا اللفظ. يكفي إيراد العبارة الشهيرة: «تسوية التربة وتقويتها، وهي التربة المعدّة لاستقبال بناية الأخلاق المهيبة»[35]، حتى نفهم المقصود من التفكيك الكانطي للميتافيزيقا الدوغمائية. يتعلّق الأمر بتهيئة المجال من أجل «تحويل العقل إلى عقل عملي»[36]، وهو عقل تلعب فيه فكرة الله دورًا مركزيًّا، وهي الفكرة التي تعتبر «مثلًا أعلى متعاليًا» للعقل. هذا ما أثار على الفور سؤالًا ظلَّ مطروحًا على نِطاق واسع خلال فترة «المساجلات حول وحدة الوجود» بخصوص هُويَّة هذا الإله الذي لا «يأتي إلى الفكرة»، كما يقول ليفيناس، إلّا من خلال نعته بلقب «المثل الأعلى المتعالي»(*). علينا أن ننتظر الفقرتين 76 و77

---

(34) Alexis PHILONENKO, *L'œuvre de Kant*, vol. II, Paris, Vrin, 1969, p.191-192.

(35) *Critique de la raison pure*, B 376.

(36) Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, p.143.

(*) ظهرت إشكالية وحدة الوجود من خلال ما سُمّي querelle du panthéisme أثناء فحص منزلة الألوهة داخل فلسفة اسبينوزا. وقد كان جاكوبي هو الذي أثار الزَّوبعة حينما أعلن أن مذهب وحدة الوجود لدى اسبينوزا لا يختلف عن مذهب الإلحاد. راجع ص. 75 من كتاب Manfred FRANK: *Unendliche Annäherung*, Suhrkamp, 1998، =

من كتاب كانط عن **نقد مَلَكة الحكم** *Critique de la faculté de juger* للعثور على الجواب النهائي الذي اقترحه كانط.

بعدما ركَّزَ رونو نظره في فكرة الله، أرجع المناقشة المتعلّقة بمنزلة الميتافيزيقا لدى كانط إلى ساحة معركتها الحقيقية، على خلاف قراءة هايدغر «للجدل المتعالي» الذي توقَّف بصورة شبه حصريَّة عند فكرة العالم. لا تفصح الأفكار المتعالية عن خصوبتها المدهشة إلّا عندما نُوَجِّه نظرنا إلى منظور العقل العملي، أي إلى منظور العقلانية التي تدخل في تكوين السلوك البشري. إذا ما عرَّفنا روح المذهب النقدي بالرُّجوع خاصّةً إلى نظرية المعرفة والإبستيمولوجيا، لن نفهم بالتَّحديد ما الذي جعل الثورة الكوبرنيكية الكانطية تحظى باهتمام الهيرمينوطيقا الفلسفية المنشغلة بمشكلة الفهم وسوء الفهم.

أكتفي بملاحظة أنَّ أُطروحات رونو تتقاطع مع التصوّر الذي كَوَّنَهُ عن الذاتية *subjectivité* في حقبة «العقل ما بعد الميتافيزيقا»، وهو تصوّر أعلن ولاءه لكانط، بغية تأسيس «مذهب إنساني غير ميتافيزيقي» (المرجع نفسه، 201)، دون الخوض في مناقشة مستفيضة للأُطروحات التي خصَّصها للتحوّلات التي فرضها التفكيك الكانطي للميتافيزيقا على العقل نفسه. يظهر التناهي هنا بمثابة القاعدة التي تقوم عليها الذاتية عينها. والذات التي أفرغت من جوهرها وطفت على السطح في ختام التفكيك الكانطي لنقائض علم النفس العقلاني هي «الذات-الفعل» التي أنزلها فيخته (Fichte) منزلة رفيعة عندما نعتها بلفظ **الفعل الإنجازي** *Tathandlung*. لا ينفصل هنا الوعي بالذات عن الوعي بموضوع، كما أن الذات الساعية إلى الفهم الذاتي ملزمة بالتخلّي عن حلم تطابق الأنا عينها مع نفس الأنا.

كما سنرى ذلك لاحقًا، تَتَّخِذُ كلّ هذه الموضوعات مظهرًا متميِّزًا في مذهبي «هيرمينوطيقا الذات عينها» لدى كلٍّ من هايدغر وريكور. لكن هذا لا يجب عليه أن ينسينا المسافة الفاصلة المتبقية بين التصوّر الذي كَوَّنَهُ رونو عما يدعوه

= كما يعود القارئ إلى كتاب بيشكه لمراجعة إشكالية الألوهة لدى جاكوبي في ضوء النقاد والفلاسفة: Walter JASCHKE, *Der Streit um die göttlichen Dinge*: Meiner, Hamburg, 1999. [المترجم]

«المذهب الإنساني النقدي» (نفسه، 231) والفكرة الهيرمينوطيقية للعقل. سار رونو أوَّلًا على خطى فيخته حينما أعلن أن المطابقة بين العقل المتحوّل والعقل العملي هي وحدها ما يجعل بالإمكان وضع نقد للعقل لا ينزلق في اتجاه اللّاعقل. هذا الحلّ الذي انتهى إليه فيخته، وهو الحلّ الذي روَّج له الكانطيون الجدد في مستهلّ القرن العشرين، وهو بالتّحديد الحل الذي رفضه هايدغر بكلّ قواه مُبكِّرًا منذ دروسه الأُولى بفرايبورغ. اعتبر هايدغر أن إعادة توجيه العقل نحو العقل العملي حلّ خاطئ لمشكلة حقيقية: وهي مشكلة العلاقة بين الحياة والفكر، أي مشكلة شروط إمكان فهم الحياة ذاتها(37). سنرى لاحقًا ما الذي جعل هذه الأُطروحة مهمّة بخصوص تصوّر هايدغر عن الهيرمينوطيقا.

«ما هو الإنسان؟»: «لعبة الحياة الكبرى» ورهاناتها الهيرمينوطيقية.

لنتوقّفْ قليلًا عند السؤال الرابع من بين الأسئلة الموجّهة لكانط، قبل الاهتمام بالمظهر الثالث الذي اتخذه العقل النقدي، وهو السّؤال: ما هو الإنسان؟ تَصَدَّر هذا السؤال كلّ الأسئلة الأُخرى عن «ميتافيزيقا الدازين» في تأويل هايدغر، مما يعني أيضًا أنَّ هذا السؤال لا يدخل في مجال الأنثروبولوجيا، حتّى عندما تَحْمِلُ نَعْتَ أنثروبولوجيا «تداولية» pragmatique. بالرّغم من أن صياغة السّؤال صياغة بسيطة - وهو السؤال الوحيد من بين الأسئلة الموجّهة الأربعة التي يرد فيها فعل الوجود «être»! - نصطدم أثناء محاولة تحديد المعنى الدقيق للسؤال بصعوبات جمة، وهي ليست دون تأثيرات في الهيرمينوطيقا.

عندما نتناول السّؤال في معناه المعتاد، يستدعي مِنّا السّؤال الذي يتضمَّن أداة الاستفهام «ما هو؟» توجيهنا أثناء الإجابة إلى «quiddité»، أي إلى طبيعة الإنسان. لا يُهِمّ السؤال المطروح لدى كانط الطبيعة الإنسانية في ذاتها، بل يُهِمّ الطريقة التي يتصرّف بها الناس في الواقع التداولي داخل «اللعبة الكبرى للحياة».

---

(37) Martin HEIDEGGER, Ga 56-57, 59-70. Voir Jean GREISCH, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, Paris, Ed. du Cerf, coll. «Passages», 2000, p.41.

تفرض علينا الأُطروحة الكانطية الشهيرة التساؤل عن المكانة التي يجب أن نخصّ بها الأنثروبولوجيا التداولية في التصميم العام للنسق النقدي، وهي الأُطروحة التي كان كانط قد أَعْرَبَ عنها في رسالته إلى شتويدلين (Stäudlin) وفي دروس المنطق *Cours de logique*، وتفيد أن الأسئلة الثلاثة الأُولى تَصُبُّ في السؤال الرابع. يجسّد هذا التأويل أهمية المشكلة وصعوبتها، سواء قبلنا أو رفضنا التأويل الذي اقترحه هايدغر لهذه الأُطروحة في كتابه عن كانط *Kantbuch*، وهو الجواب الذي سنعكف على تقويم مدى أهميته داخل الهيرمينوطيقا.

ليس المُهِمُّ فقط هو أن يَتَغَيَّر معنى السؤال وأن تتغيّر منزلته، في اللحظة التي نُحوِّله فيها إلى «سؤال تمهيدي عن «ميتافيزيقا الدازين»، بدل أن نعتبره مجرّد مسك الختام في سلسلة التفكير حول مصالح العقل. يجب إدخال تعديل على صياغة السؤال نفسه، بحيث إن أداة الاستفهام «ما هو الإنسان؟» ملزمة بالانسحاب أمام أداة الاستفهام «من؟». يفيد هذا الواقع ذاته أن «الإنسان» لم يَعُد هو الذات sujet التي يعود عليها السؤال «من؟»، بل أصبح السؤال يعود على الذات عينها ipséité داخل الذات. بعدما غَيَّرنا السّؤال من «ما هو الإنسان؟» إلى: «ما هي الذات عينها؟»، نَتَلَمّس معالم «هيرمينوطيقا الذات عينها» «herméneutique du soi» التي سنعود لاحقًا إلى تحديد منزلتها، في حوار مع هايدغر وريكور.

التجربة بما هي حوار مع الواقع وشروط إمكان التجربة الدِّينيَّة (ر. شيفلر).

لقد وضع الفيلسوف المنتسب إلى مدينة ميونيخ ريتشارد شيفلر (Richard Schaeffler) أركان «منطق التجربة»، في حوار مستمر مع إمانويل كانط[38]، ضمن كتاب ضخم يمكن مقارنته بالكتاب الذي أنجزه إريك فايل عن منطق الفلسفة. في ذلك الكتاب معالم قراءة جديدة «حوارية» لمفهوم التجربة لدى كانط، وهي قراءة

(38) Richard SCHAEFFLER, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Fribourg, K. Alber, 1995.

تكتسي أهمية خاصّة في الاستقصاء الذي نقوم به، ما دامت تتضمَّن بالمثل نظرية حول بناء العالم وحول التجربة الدِّينيَّة وافتراضاتها الضمنية (المرجع نفسه، 414-475).

عاد شيفلر إلى فتح الملف الذي يُمَثِّل السُّؤال الجوهري في كلّ فلسفة متعالية: كيف السَّبيل إلى تحديد شروط إمكان التجربة بوجه عام؟ يكتسب السؤال معنى جديدًا، إذا ما قبلنا تحديد التجربة بما هي شيء غير متوقع ومدهش، ولكنَّها تجربة قادرة في الوقت نفسه على إفادتنا (المرجع نفسه، 24). سنُدرج شيفلر في سلسلة الورثة الألمان الذي خلَّفوا ماريشال (Maréchal)، وهم لوتسه (J. B. Lotz) ورانر (K. Rahner)، وتبنّى شيفلر أُطروحة نقل أصيل أخضع الكانطية له. احتكم منطقه الجديد حول التَّجربة المتعالية إلى السّؤال التالي، مع العلم أن تلك التجربة تتضمَّن كلّ التجارب، بما هي حوار مع الواقع: «كيف تعتبر التجربة المتعالية ممكنة، وهي التجربة التي تُدخل تعديلًا على بِنية حدسنا وفكرنا، دون أن تمتثلَ للقانون القبلي للجدل، ولكن دون أن تفضي بالمثل إلى فوضى تقف حجر عثرة أمام التمييز بين ما يعتبر مسألة رأي شخصي ذاتي وما يتمتَّع بصلاحية موضوعية، وهو الأمر الذي سيحكم على العقل بلزوم الصَّمت ويحبس المرء داخل عزلة لا تحتمل؟» (المرجع نفسه، 70).

لا يَحْتَمِلُ هذا السُّؤال معنى إلّا إذا باركنا النتائج التي يدعوها شيفلر «النتائج المنطقية الناتجة عن السؤال المتعالي» (المرجع نفسه، 91): إمكانات التَّجربة ليست بَيِّنة بذاتها، فهي خاضعة لشروط ومُسَيَّجَة بها؛ يجب أن يصبح بالإمكان تحديدها بدقة. يجب أن تصبح تجاربنا في مستوى مُتطلَّبات الواقع التي تتجاوزنا دائمًا بمعنى من المعاني. بعبارة أُخرى، «تسمح خاصيَّة الاستجابة التي تطبع كلّ تجربة بالتَّوصّل إلى الخاصِّيَّة المتعالية للتجارب الجزئية، وهي تَتَمَثَّل في إدخال تعديل على بنيتها ذاتها» (المرجع نفسه، 95).

تَصَوَّر شيفلر، في ختام سفر طويل عبر فصول كتاب نقد العقل المحض، فرضيَّة مقلقة عن «الوجه الآخر» «hétéromorphie» الذي يدخل بصورة شمولية على كلّ الأنساق التوجيهية، مِمّا هَدَّدَ وحدة الحقل المتعالي، كما تصوَّرها كانط. تتجلّى الطَّريقة الوحيدة المساعدة على دَرْءِ هذا الخطر في تعريف مُسَلَّمَة جديدة

للعقل، حينما انطلقت من مبدأ أننا «نستطيع الكشف في صلب كلّ ما يصادفنا عن الصّورة الظاهراتية للحرية التي تستدعينا وهي توجّه أنظارها إلينا، وهي حرية نستطيع الاطمئنان إليها إذن قصد اسْتِرْجاع وحدة **الأنا**، بالرَّغْم من تباين واجهات التجربة، واسترجاع وحدة العالم، وبالرَّغْم من تَنَوُّع بِنية عوالم التجربة» (المرجع نفسه، 139).

لا تُزَوِّدُنا مُسَلَّمات العقل العملي بالمصالحة الباطنية إلّا بحكم أنها مضامين الأمل، وليس بوصفها تجربة مُتَحَقِّقَة (المرجع نفسه، 163). يعتبر شيفلر أن التَّجربة الأخلاقية تتميَّز بجدلية جذرية رسَّخت قدمها داخل الطابع العارض الذي يُمَيِّز القدرة على تحصيل التجربة الأخلاقية. لا يصبح الإنسان قادرًا على القيام بسلوك أخلاقي إلّا ضمن شروط تاريخية. تشير الوظيفة المتعالية لِمُسَلَّمات العقل العملي إلى «الشُّروط التي يجب على العقل الإنساني قبولها، حتى يستطيع المحافظة على تعاليه المهدّد أو يستطيع استرجاع تعاليه المفقود» (المرجع نفسه، 202).

يستنتج شيفلر ضرورة القيام بتأويل جديد لقدرة العقل على التَّشريع الذاتي، بعدما تَوَقَّف العقل عن الذَّهاب بنفسه نحو مناطق الأزمات التي يَتَعَرَّض العقل نفسه فيها لخطر الاختفاء، في أعقاب إحصاء نقدي مستفيض لمختلف الاعتراضات المرفوعة ضِدَّ مفهوم كانط عن الاستقلال الذاتي autonomie.

يعتبر شيفلر أننا مطالبون بالتعامل بجدّية مع الاعتراضات التي وجَّهها مذهب لاهوتي مخصوص (بما في ذلك اللاهوت الذي يقف وراء الرسالة المضادة للحداثة)(*) إلى الطريقة التي يُعَرِّفُ بها كانط الله بوصفه «مثلًا أعلى متعاليًا»: هل نستطيع تعظيم مثل هذا الإله، أم أنه يقف حجر عثرة أمام أية معرفة عقلية بالله؟ تسمح النظرية الحوارية حول التجربة بإيجاد توازن سليم بين «الواقعية» و«المثالية»، من خلال تأسيس نقد يسمح للإنسان بتحصيل الوعي

(*) المقصود بها الرسالة التي كتبها البابا سنة 1907 ضد الحداثة. راجع في هذا الشأن: Absage an die Moderne? Pieus X. und die Entstehung der Enzyklika Pascendi (1907): Klaus ARNOLD: Viertejahrschrift Theologie und Philosophie 80. Jahrgang. Heft 2. Herder Freiburg Basel Wien, 2005 (201-224) [المترجم]

بإسهامه الفعّال في الشّكل الظاهري للمقدّس وللألوهيَّة، دون أن يصبح مضطرًّا إلى اعتبارها مجرّد إسقاط لرغبات مرحلة الطفولة (المرجع نفسه، 268).

عبَرَ شيفلر من جديد هضبة كتابي النقد الأوليين لدى كانط، من أجل استخراج مناحي الاستجابات والاستباقات التي تضمَّنتها التجربة، كما كان ريكور قد فعل ذلك في مقالته عن «الحرية حسب الرجاء». تنجلي هذه المناحي منذ تجربة الإدراك المتميِّزة «بمنظورية حوارية» (المرجع نفسه، 320)، لكنَّها تتحقَّق كذلك داخل مجالات تجربة أكثر «شاعرية»، أي داخل مجالات تفضي إلى إبداع «عمل».

الفكرة التي تفيد وجود منظور نهائي، وقادر على الإحاطة بكلِّ الأشكال وبكلِّ عوالم التجربة، ليست فكرة تنظيمية ولا هي مسلّمة، بل هي «مضمون رجاء ضروري من الزّاوية المتعالية» (نفسه 329). والطَّريقة التي وصف بها شيفلر الاختلافات البنيوية بين عوالم التَّجربة الجمالية والأخلاقية والدِّينيَّة هي ثمرة إعادة صياغة «مبادئ العقل المحض» الأربعة: قاعدة الحدس واستباقات الإدراك و«مماثلات التجربة» و«مُسَلَّمات العقل الإمبيريقي بوجه عام». إذا ما فهمنا أنَّ هذه المبادئ ترمز إلى مناحي بنية الاستجابة التي يتضمّنها الوعي بصورة عامة، نستطيع تحديد خصوصيّات الاستجابات «الجمالية» و«الأخلاقية» و«الدِّينيَّة» لنداء الواقع، دون أن نصبح مضطرّين إلى إحداث منافسة فيما بينها. بلور شيفلر، تَصَوُّره عن التجربة الدِّينيَّة في إطار دراسة مستفيضة مُتَنَوِّعة المداخل حول تشييد العالم الجمالي والأخلاقي والدِّيني (نفسه، 414-479)، وهو تصوّر نستطيع اعتباره كذلك مقترح مذهب في فلسفة الدِّين في مرحلته الجنينية *in nuce*.

دافع شيفلر عن مشروعية التجربة الدِّينيَّة، كما فعل ذلك أيضًا بالنسبة للتجربة الجمالية والأخلاقية. بالرَّغْم من أن التجربة الدِّينيَّة تتميّز عن التجربة العلمية الإمبيريقية، فإنها تخضع لمعايير صلاحية تسمح برسم الحدود بين المعيشات الذاتية الخالصة والتجارب «الموضوعية» (نفسه، 415). يستطيع أيّ مضمون تجربة، وأيّ معيش أيضًا، التَّحوُّل إلى موضوع تجربة دينية: «تَسْطَعُ أُلوهيَّة الإله في كلّ مكان. يعني 'المجد' أن انعكاس أُلوهية الإله قد يتجلّى في كلّ ما هو موجود» (نفسه، 415). يحترس شيفلر من أن يستخلص من ذلك أنَّ الأهمَّ هو التأويل فقط، وليس المضامين.

تنأى الفلسفة النقدية للدِّين بنفسها بعيدًا عن بعض الطُّرق المبهمة في الإعلان عن وجود تجارب دينية، سواء بحثنا فيها عن انفراج «أبواب الإدراك» (هوكسلي A. Huxley)، وهو انفتاح نحدثه بطريقة مصطنعة عند الحاجة، عندما نَتَوسَّل بِمُنَشِّطات تفضي إلى هلوسة الاستيهام، أو مارسنا تمارين اعتكاف تزعم أنها ترفع الحجاب بين الذات والموضوع. تعتبر النظرية الحوارية عن التجربة أن الأهم هو التساؤل ما هي المعيشات اليومية التي تتلقَّى بكلِّ سهولة أجوبة دينية، وهي النظرية التي تعنى بالإمكانات الكثيرة المتاحة لنا لِمَقصد الاستجابة لنداءات الواقع (نفسه، 425).

هذا ما تطلَّب منّا وضع تصوّر عن معايير استخراج الأمارات المميّزة الدالّة على المعيشات الدِّينيَّة، بفضل الإصغاء إلى الطريقة التي استشعر بها المرء المضامين الدِّينيَّة. اعتبر شيفلر أن المعيار الأوّل يتجسَّد في الوعي بمسألة «هذا يُهمّني»، وهي التي تتطلَّب منِّي تقديم إجابة شخصية؛ المعيار الثاني هو معيار الوعي بالوجود الجذري العارض الذي هو للعالم والحياة. مُهِمَّة فيلسوف الظاهراتية هو أن يعكف على وصف أشكال التعبير الرَّمزي (القناع واللباس الدِّيني، إلخ) عن الاختلاف اللّامحدود الموجود بين النِّداء المُوَجَّه إلى المرء والإجابة التي يستطيع تقديمها بالرجوع إلى قوته الذاتية. لو لم يكن الوعي الدِّيني قادرًا على اللُّجوء إلى «هبة للروح»، بمعنى لو لم يكن بإمكانه تأويل أفعاله بوصفها استجابة لهبة سبقت وجوده، لحُكِمَ عليه بأن يظلَّ مجرّد وعي شقي. تصدق الملاحظة نفسها على المعيار الثاني، أي إمكان تصوّر العالم بكامله من «زاوية نظر جديدة» في ضوء «المقدّس».

ما دام لا يوجد ما يقاوم هذه النظرة الجديدة، لا يستطيع الوعي الدِّيني الاكتفاء بالمعيشات الدِّينيَّة المعزولة، مهما بلغت درجة شدتها: يجب على تلك المعيشات أن تَتَحَوَّلَ إلى تجربة دينية. آنذاك تُثارُ مسألة الصِّلة الموجودة بين التجربة الدِّينيَّة وتأويلاتها. يعتبر شيفلر أن ذلك يتطلَّب إخضاع التجربة الدِّينيَّة لمجمل المبادئ الكانطية عن الفهم العقلي التي ذكرناها آنفًا. المُهِمَّة الأولى، لهذا الغرض، هي مُهِمة تحديد الصفات التي تميّز خصوصية التجربة الدِّينيَّة و«قاعدتها»، مع التسليم أثناء ذلك بأن اللقاء الدِّيني في جنسه مع الواقع ليس ثمرة فعل تفكير، بل ينبني في نهاية المطاف على شكل ديني في جنسه لإدراك

الواقع (نفسه، 433). هذه القاعدة تعلن عن نفسها على النَّحو التالي: «كلّ المضامين التي يَتِمُّ حدسها بطريقة دينية في جنسها تُعتبر بمثابة صور شَفّافة تنتج عن واقع يُفيدُ أن فعل الحَدْس يتمّ دفعه إلى الحدود القصوى لما يقبل الحدس» (نفسه، 434).

استنادًا إلى أمثلة مستوحاة من الحياة اليوميَّة (زقزقة العصافير، والتّيه عن الطريق والاهتداء إليها من جديد، والسَّماء المُرَصَّعة بالنُّجوم كما تبدو من أعالي الجبال، والكلمة المناسبة التي تقترب من طرف اللِّسان ثم ما نلبث أن نهتدي إليها)، يشير شيفلر إلى قوام «الاستباقات» و«أوجه الاهتداء من جديد» «récognitions» التي تُحَدِّد معالم الإدراك الدِّيني للعالَم: خاصيَّة الاستعجال التي تكتنف كلّ ما يُهمّني ويناديني عليّ، والحوار مع الواقع الذي نُقِرُّ بصورة جذرية بأنه عارض، كلّ ذلك يسمح بقراءة كلّ ما ينكشف في صورة هيئة حاضرة يَتَّخِذُها المقدَّس (نفسه، 448). يُسَلِّم القانون الأساسي المتحكّم في كلّ استباق ديني بأنَّ «كلّ مضامين الإدراك الدِّيني تُشَكِّل مراحل الحوار مع الواقع، وهو حوار يصطدم دائمًا بحدود جديدة ويتعرَّض للإخفاق حيثما تكلَّل الحوار بالنَّجاح، ويستشعره المرء كما لو كان هبة غير مُسْتَحقَّة» (نفسه، 449).

استوحى شيفلر الصيغة العامة التي تسمح بالانتقال من الإدراك الدِّيني إلى مفهمته من آية إنجيلية مستلَّة من الترجمة اللاتينيَّة الشائعة للكتاب المقدّس ومن تعليق القديس أوغسطين عليه. يجيب يسوع التلامذة الذين سألوه «من أنت؟» بالقول: *«Principium qui et loquor vobis»* «أنا هو الأصل وأنا أكلّمكم» (Jn 8, 25)(*). هذا هو المفهوم-المنبع الذي يحكم كلّ المفاهيم الدِّينيَّة في التأويل الذي اقترحه شيفلر لها. «ينادي المنادي الإنسان من لدن من هو الأصل في كلّ شيء» (نفسه، 451). يسمح مفهوم «الحرية المتصلة بالألوهي»

(*) هذا هو نص الآية الموجود في النص اللاتيني أو Vulgate، وهو نص الإنجيل الذي ترجمه القديس جيروم داخل مغارة بيت لحم من الأصل العبري إلى اللاتينية. نجد في التفسير التطبيقي للكتاب المقدّس المنشور بمصر سنة 1997 الحوار التالي: فسألوه: «من انت؟» أجاب يسوع: «قلت لكم من البداية! وعندي أشياء كثيرة أقولها وأحكم بها عليكم» (يوحنا 8، 25). [المترجم]

«liberté numineuse» (نفسه، 453) بتعريف سِياق يمكن أن تندرج فيه كلّ المعيشات الدِّينيَّة من أجل التَّحوُّل إلى تجربة دينية. ينفتح ذلك المفهوم على **الأصل المطلق** وعلى **المستقبل** المطلق وعلى **الأول والآخر** ويظهر في «سياق الوجود الأول» protologique وفي سياق الإسخاتولوجيا. بناء على التوجه نفسه، يؤوّل شيفلر أوجه التركيب الدِّيني للاهتداء من جديد recognition ومُسَلَّمَة الفكر الإمبيريقي المطلوبة في التجربة الدِّينيَّة التي ترجع إلى مجال لا تكفّ بنيته عن الظهور في مظاهر محدّدة أدق بفضل تجارب أُخرى، دينية ودنيوية، بالرَّغْم من أن التجربة الدِّينيَّة تُدخِل في اعتبارها إمكان وجود «المعجزة» (نفسه، 465). هذا هو ما تبرزه الأُطروحة التالية: «سَيَتَبَيَّن لنا أنّ كلّ وجوه التجربة الدِّينيَّة جزء من تاريخ لقاءاتنا مع المقدّس، وهي تجربة مفتوحة على المستقبل ومفاجئة باستمرار، ولكنَّها تظلّ تجربة لا تتعرَّض للتفكّك» (نفسه، 468).

اختتم شيفلر تأويله للتجربة الدِّينيَّة من خلال إدراج معيار هيرمينوطيقي يسمح بتحديد **الصَّلاحية الموضوعيَّة** للتَّجربة الدِّينيَّة: «ينبني اتِّساق عالم التجربة الدِّينيَّة [...] بصورة منفردة على واقع أَنَّ كلَّ المنعطفات غير المتوقَّعة لتاريخ الإخفاقات وأوجه استرجاع القدرة على القيام بتجربة (وإذا نظرنا إلى ذلك العالم انطلاقًا من الموضوع، نتحدَّث آنذاك عن المعجزة) تتجلَّى في صورة هيئات ظاهراتية متجدِّدة على الدَّوام لنفس الحرية المُتَّصلة بالألوهي، مِمّا يعني كذلك أن بعضها يؤوّل بعضًا على نحو متبادل» (نفسه، 475).

يُسَلِّم «منطق التجربة» هذا أن مختلف أصناف التجربة قد تتداخل فيما بينها، رافضًا بذلك الفكرة الرائجة داخل مدرسة فتغنشتاين الجديدة، وهي عدم وجود قياس على الإطلاق بين مختلف الألعاب اللُّغوية، وهي الفكرة التي تُهَدِّدُ وحدة العقل. اعتبر شيفلر أن نظرية حوارية حول التفاهم بين الذوات تُمَثِّلُ أفضل قاعدة يقوم عليها الحوار والحِجاج بين الثقافات، كما أَنَّ إعادة صياغة حوارية لمبدأ عدم التناقض تُزَوِّدنا بإمكان إدماج مختلف أشكال الاستعصاء داخل منطق التَّجربة.

يضع شيفلر من جانبه أيضًا معالم تأويل جديد للسؤال الكانطي، في ختام هذا الاستقصاء المستفيض: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» لا يُهِمّ هذا السؤال فقط إمكان تأويل فلسفي للدِّين، بل كذلك مُسَلَّمات العقل النظري نفسه. تحظى

الجدليَّة المُؤَسِّسَة للتّجربة الدِّينيَّة وللتجربة الأخلاقية، آنذاك بتبرير جديد لمشروعيَّتها (بما في ذلك التجربة الصوفية)، كما أننا نفهم آنذاك كذلك بصورة أفضل كيف نستطيع الانتقال إلى المفهوم المتعالي لِلّه وتمييز هذا الإله عن إله الدِّين.

من الفلسفة النقدية إلى «النسق النقدي»:
الحكم المتفكّر ومشكلة الفهم.

إذا كانت مُسَلِّمات العقل العملي تُمدّنا بقاعدة يقوم عليها الإيمان بوجود الله وبالحرية وخلود النفس، وإلّا ما تَسَنَّى للسُّلوك الأخلاقي خارجها أن يحظى بأيِّ معنى، فإنَّها تثير في ذات الوقت مشكلة الاستعمال التنظيمي للأفكار. لم يكن التَّحديد الذي قام به كانط للعقل العملي هو القول الفصل داخل المدرسة النقدية. لا يَحِقُّ لنا أن نَتَجاهَلَ إسهام الكتاب الثالث في النقد الذي نشره كانط سنة 1790 تحت عنوان نقد مَلَكة الحكم *Kritik der Urteilskraft*. إذا كان من الواجب أن يحظى هذا الكتاب بعنايتنا، لا يرجع مَرَدُّ ذلك فقط إلى أنَّ هذا الكتاب قد لعب دورًا مهمًّا داخل المساجلات الفلسفية خلال السنوات الأخيرة، كما تشهد على ذلك مختلف التأويلات المُتَعَدِّدة والمتباينة التي أفضى إليها هذا الكتاب. يعود السَّبَبُ في ذلك أيضًا إلى أنَّ معرفة ما أهَّل دراسة كانط لمَلَكة الحكم للارتقاء بالمدرسة النقدية إلى اكتمالها النهائي قد خلَّفت وراءها رهانات هائلة على طريق تحديد صِلات الوصل بين العقل النقدي والعقل الهيرمينوطيقي.

بالرَّغم من أنَّ كانط قد عرض في هذا الكتاب فلسفته عن الفنّ، في إطار نظرية حول الحكم الجمالي، ظلَّ أُفق الأسئلة المطروحة داخل هذا الكتاب أكثر رحابة. تُهمّ تلك القضايا اكتمال المشروع النقدي نفسه، أي أنّها تُهمّ إمكان التوصّل إلى «نسق نقدي للفلسفة». لا نُغَيِّرُ الإطار المرجعي فقط، بل نسلّط ضوءًا جديدًا على الفكرة النقدية حول «العقل»، حينما ننجز الانتقال من مشكلة موضوعية المعرفة («ماذا أستطيع معرفته؟») وشروط إمكان السلوك الأخلاقي («ماذا يجب علي فعله؟») إلى الأسئلة التي تطرحها التجربة الجمالية على العقل (في صورتي الإحساس بالجميل والجليل) وفي صورة الغائية في الطبيعة.

يتميّز ذلك الضوء الجديد بتصنيف التواصل، على نحو ما فعل فيلونينكو،

إلى ثلاثة أصناف: التواصل الموضوعي بفضل توسّط الموضوع الذي ينتمي إلى العقل النظري؛ والتواصل غير المباشر بدوره، الذي تنجزه الحرية من خلال الرجوع إلى القانون الأخلاقي؛ وأخيرًا، الحرية التي يصادف بفضلها الإنسان أخاه الإنسان من خلال حكم الذوق وبداخله. وضعنا تحليل أحكام الذوق (*Geschmacksurteile*) في مواجهة مشاكل «قابلية تبليغ» (*Mitteilbarkeit*) مخصوصة: «الذوق هو [. . .] مَلَكة حكم قَبْلية حول قابلية تبليغ المشاعر المتلازمة في وجودها مع تَمَثُّل مُعطى (دون توسّط مفهوم)»[39]. يدخل هذا التأويل تصحيحًا مهمًّا على المؤاخذات اللّاذعة التي وجَّهَها غادامير في القسم الأول من كتاب **الحقيقة والمنهج** إلى الكتاب الثالث في **النقد**.

يعتبر كانط أن بلورة تحليلية الحكم الغائي تشكّل جزءًا لا يتجزّأ من المهمة النقدية. بالرَّغْم من الطابع الذاتي الخالص الذي يطبع الأحكام الغائية، لا يستطيع العقل تجاهلها، سواء على مستوى العقل الخالص (الأفكار التنظيمية)، أو على مستوى العقل العملي (مُسَلَّمات العقل العملي التي تفترض وجود تكافؤ بين الشعور بالسعادة واستحقاق السعادة *Glückwürdigkeit* و*Glückseligkeit*).

بأيِّ معنى تصبح المشاعر التي يلهمنا الجمال ونظام العالم إيّاها مهمّة في نظر العقل، بل كيف تصبح مهمّة في نظر العقل الذي يحمل صفة العقل «النقدي»؟ أحدث كانط ترابطًا أصيلًا بين نظريته في الحكم الجمالي ونظرية الحكم الغائي بالقدر نفسه الذي كان فيه الترابط جسورًا. هيمنت فكرة **الغاية** (*telos*)، أو الغائية على الفكر الأوروبي منذ أرسطو. والحال أن الفكر الحديث يتميّز بصعود نجم الفكر السّببي والآلي الذي يميل إلى إقصاء مقولة الغائية القديمة. قارن بيكون (Bacon) هذه المقولة بالعذراء المقدّسة، وهو ما جعلها مقولة عقيمة، بينما تَقلِب هذه المقولة العالم على رأسه، حَسَب اسبينوزا. وقد ترك مفعول تهميش مفهوم الغائية آثاره في كلّ المجالات، ليس فقط في مجال تأويل العالم الفيزيائي وتأويل الجسد العضوي الحيّ الذي سُوِّيَ بالآلة، بل ترك مفعوله في الأنثروبولوجيا بدورها.

---

(39) *Critique de la faculté de juger*, §38, Ak. V, 290.

هل كان كانط يعوي مع الذئاب المعادية للغائية حينما أقدم على تفكيك اللاهوت الطبيعي؟ هل حوَّله هذا الواقع إلى حفّار القبور قصد دفن التصوّر الغائي للطبيعة، أم كان ينتمي على خلاف كلّ ما قيل الآن إلى آخر فلول المقاومين الذين تمسَّكوا إلى آخر رمق بالتّصور الغائي؟ هل يمكن التوفيق بين فكرة الغائية وفكرة النقد، أم تُقصي الفكرتان إحداهما الأخرى؟[40]. كان جمٌّ غفير من شرّاح كانط قد ذكر أنه قد أنكر وجود أية غائية خارجيَّة في الطبيعة، دون أن ينكروا أنه تَضَمَّنَ تصوّرًا معينًا عن الغائية الباطنية. وعليه، اتهمه برغسون بتضييق مجال الغائية إلى حدّ تحويله إلى ظلّ باهت «إلى درجة أنه كان عاجزًا عن معانقة أكثر من كائن حيّ في الوقت ذاته»، بينما دافع من جانبه عن الأُطروحة المعاكسة: «إما أن تكون الغائية خارجيَّة، أو ألّا تكون شيئًا على الإطلاق»[41].

إذا كان من اللّازم الاقتصار على هذا التقابل، سنضطر إلى القول إن كانط حصر الحكم الغائي في مجال التاريخ بمفرده، لكنه استبعد حقل الطبيعة، كما يبدو من التصريح التالي الذي يوحي بذلك: «يريد الإنسان الوفاق، لكن الطبيعة تعلم أفضل منه ما هو حسن بالنسبة لجنسها: إنها تريد التنافر». لكننا عندما نخضع الطبيعة لِحُكْم التَّنافر وحده، نسلّم آنذاك بأنها لا «تريد» شيئًا على الإطلاق. آلبشرية وحدها هي اَلتي تسقط «إرادة» عليها. يكفي أن يَدُسَّ اللاهوت أنفه في المسألة، حتى نكتشف يد العناية الإلهية الخفية خلف إرادة الطبيعة.

ما الذي جعل هذه الأسئلة المتعلّقة بمنزلة فكرة الغائية لدى كانط تُهِمّ مشكلتنا الخاصة بالعلاقة بين العقل الهيرمينوطيقي والعقل النقدي؟ إذا ما تجاوزنا الانتقادات التي وجَّهَها رونو إلى مقالة فايل (Weil) الباهرة حول «الواقعة والمعنى» «Fait et sens»، أوكّد أن المقولة الحديثة المخصوصة حول «المعنى» لم تَتَّخِذ صورتها النهائية إلّا في كتاب النقد الثالث، وهي المقولة التي كانت تُهِمّ الفهم والتأويل.

---

(40) راجع كتاب فيلونينكو حول أعمال كانط من أجل معرفة رهانات هذه المسألة:
Alexis PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, t.II, §53.

(41) Henri BERGSON, *L'Evolution créatrice*, *Œuvres*, édition du centenaire, Paris, PUF, 1970, p.529.

إذا ما قبلنا الصيغة التي استعملها فايل لتحديد الهدف من الفلسفة ومضمونها حَسَب كانط: «تطرح مسألة معنى العالم والحياة، معنى العالم بالنسبة لحياة الكائن الحرّ والعقلاني والمتناهي على الدوام»[42]، يجوز لنا القول إن المذهب النقدي قد انفتح متأخرًا على الهيرمينوطيقا، عندما تعلّق الأمر بالتوفيق بين صنفين من الوقائع: الوقائع التي يَهْتَمُّ بها العلم **والواقعة العقلية** *factum rationis* كما تمثّلت في الأخلاق. والحال أن فايل قد اعتبر أن مسألة الالتقاء بين الواقعة والمعنى هي بالتحديد ما يُشَكِّل لُبَّ كتاب **النقد الثالث**، الذي يطلق عليه عنوان: **مَلَكة الحكم** «la Judiciaire».

سار كانط في اتجاهات متباينة، قَصْدَ فَحْص ذات المسألة الواحدة، وهي مسألة الشروط التي جعلت العالم قابلًا للفهم، سواء أتعلّق الأمر بالجميل أو بالجليل، بوحدة العالم أو باللاهوت-الفيزيائي: «كيف السبيل إلى فهم أن الفهم وما يقبل الفهم يُشَكِّلَان معًا **واقعتين**، مما يجعلهما بدون معنى في آخر المطاف؟»: هذا هو «السؤال العريض» حَسَب فايل الذي قام عليه كتاب النقد بكامله «la Judiciaire» (نفسه، 80). يفرض هذا السُّؤالُ نفسه علينا، حالما انتبهنا إلى ضرورة التمييز بين «**الأحكام المحدِّدة**» التي تقال عن **الوقائع** بما هي وقائع، و«**الأحكام المتفكّرة**» التي تَهْتَمُّ بمعنى الوقائع. يعتبر فايل أن «كلّ فلسفة كانط تصبح عديمة الجدوى، ما لم تكن **واقعة** معنى العالم موجودة، ومعنى العالم بالنسبة للإنسان» (نفسه، 81). وهو الأمر الذي حَمَلَنا على التَّعامُلِ بجدية مع السؤال: «ماذا نعني بالتَّوَجُّه داخل الفكر؟»[43] تُبَرِّر الهالة التي أحاط بها فايل هذا السؤال والرسالة التي ائْتَمَنَ عليها كتاب **النقد الثالث** مدى العناية التي يجب على الهيرمينوطيقا الفلسفية أن تحيط بها سلوك كانط: «يسعى كانط إلى **الفهم** أكثر مما يرغب في **المعرفة**» (نفسه، 103).

فهم معنى الوقائع الدِّينيّة في أُفق الرجاء.

إذا جازت قراءة كلّ المُؤَلَّفات الكانطية النقدية بوصفها تعبيرًا عن «قلق من

(42) Eric WEIL, *Problèmes kantiens*, p.55.

(43) Jean GREISCH, *Le Cogito herméneutique*, p.201-248.

يسعى إلى فهم فهمه الذاتي» (نفسه، 106-107)، لن يصل هذا القلق ذروته إلّا إذا تعلّق الأمر بمواجهة مشكلة الشرّ الجذري. كنت قد أكَّدْتُ، في تقديم كتاب **الدِّين في حدود مجرّد العقل**، أنَّ الشرّ الجذري هو الذي يستدعي اقتراب الفلسفة من الواقعة الدِّينيَّة بناء على السُّؤال الموجّه: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» (BA I, 307-349). إذا نظرنا إلى مَصَبِّ هذا التيار، سيصبح آنذاك ذلك مُسَوِّغًا لقراءة هذا النص، كما يدعونا ريكور إلى ذلك، على أنه «هيرمينوطيقا فلسفية للرجاء». وإذا نظرنا إليه من جهة المنبع، يجب على مُنَظِّر الهيرمينوطيقا الانتباه بشكل خاص إلى اكتشاف أن الشرّ الجذري ينبثق مباشرة من «ثورة الفكر التي ينجزها كتاب **نقد مَلَكة الحكم** *critique de la Judiciaire*، وهو الكتاب الوحيد الذي تكلّلت به الحركة النقدية، بعد إثارة مشكلة معنى الوجود ووجود المعنى» (نفسه، 8).

ما هي الفائدة التي نجنيها من السؤال الأساسي الثالث الذي ألقاه كانط، بغية إعادة بناء المدرسة النقدية؟ الغريب في الأمر هو أن هذا السؤال أصبح غُفْلًا في القراءة التي اقترحها رونو بخصوص كانط. وهذا ما تؤيده النظرة الملقاة على المهمات الكبرى التي أناطَها بالفكر الذي يَتَمَسَّكُ بِوَفائِهِ للمدرسة النقدية: مهمة التفكير في **التاريخ** والتفكير في **العلامات الدالّة على البعد الإنساني** والتفكير في **الحق**. أُقِرُّ شخصيًّا بوجاهة هذه المهمات التي تُوَجِّه منظور رونو إلى «المذهب الإنساني النقدي»[44]، لكنني أتساءل هل يجب علينا التخلّي عن مهمة «التفكير في الدِّين» داخل غياهب التاريخ المنسيّ. هل يكفي ادّعاء أن جوهر «الفلسفة الدِّينيَّة» الكانطية قد توقف قبل المنعطف النقدي، كما تشهد على ذلك الرسائل الشهيرة إلى لافاتر (Lavater)، وهل يكفي التأكيد أن مسألة العلاقة التي أقامها كتاب **الدِّين في حدود مجرّد العقل** مع الأعمال النقدية في معناها الاصطلاحي الدقيق، مسألة إشكالية إلى أبعد الحدود؟ لا أعتقد ذلك. سأقول على العكس من ذلك سيرًا على هَدْي فايل، ربما لم تَبْرَح «الثورة الكوبرنيكية» مراحلها الأولى بعد، حينما يتعلّق الأمر بفهم الوقائع الدِّينيَّة.

يدعو غياب هذه المشكلة حقيقة إلى الأسف، أثناء إعادة البناء التي اقترحها رونو للمذهب النقدي، لا سيّما وأن مهمتين على الأقل من بين المهمات الثلاث

---

(44) Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, p.334.

التي يأتمن عليها رونو المذهب الإنساني النقدي، تَصُبُّ مباشرة في لُبِّ الإشكالية النقدية. يعني «التفكير في التاريخ» بلورة «نقد العقل التاريخي»، أي بلورة مذهب هيرمينوطيقي بالمعنى الذي ذهب ديلتاي إليه. و«التفكير في العلامات الدَّالَّة على الإنسانية» معناه وضع أركان مذهب إبستيمولوجي نقدي للعلوم الإنسانية، وهذا كذلك هو المشروع الذي كان ديلتاي قد وضعه على عاتقه(45).

كان رونو على حق بكل تأكيد لما عابَ على ديلتاي أنه لم يُفْرِدْ عناية كافية بكتاب **النقد الثالث** لكانط، ولما رجع بصورة أكبر إلى كتاب كاسيرر (Cassirer) حول **فلسفة الأشكال الرمزية** *Philosophie des formes symboliques*، وهو الكتاب الذي يعتبره رودولف بيرنيت (Rudolf Bernet) من بين الكتب الكبرى المنسيّة في الكتب الرسمية حول تاريخ الهيرمينوطيقا.

عندما نَخْلَعُ على مُهِمَّةِ «التفكير في الدِّين» الأهمية نفسها التي خَصَّها بها كانط، نفهم بصورة أفضل الدواعي التي حملت ريكور على الدفاع عن فكرة أن الفلسفة النقدية تفتقر إلى هيرمينوطيقا الدِّين، والتي حملته كذلك على قراءة كتاب **الدِّين في حدود مجرّد العقل** بما هو «محاولة من أجل تبرير مشروعية الرجاء تبريرًا فلسفيًا، في سبيل تأويل فلسفي لرمزية الشر ولِنَصِّ التمثّلات والمؤسّسات التي تَحْصُر ظاهرة الدِّين بما هي كذلك».

تَقَعُ كلّ الموضوعات التي تُشَكِّل عماد الدِّين، والتي أثارت انتباه كانط، خارج دائرة العقل، وهي: «خاصّية الشرّ التي لا تمَكِّننا أبدًا من الوصول إلى كُنْهِهِ، ومصدر التمثّل المسيحانيّ المنطبع في القلوب وهبة النعمة الإضافية التي يعترف بها الإيمان؛ وفي الأخير، المؤسسة التي تقدّم صورة ملموسة عن **ملكوت الله في الأرض**»(46). وجود الدِّين «خارج موطنه» «extraterritorialité» بالنظر إلى مشكلات الفهم الذّاتي والتّأسيس الذّاتي النقدي للعقل لا يحول دون وجود

(45) راجع بخصوص هذه المسألة الكتاب الأساسي الذي نشره ماكريل تحت عنوان:
Rudolf A. MAKKREEL, *Imagination and Interpretation in Kant. the Hermeneutical Import of the Critique of Judgement*, Chicago, Chicago University Press, 1990.

(46) Paul RICOEUR, *Lectures 3*, p.40.

قرابة بين المطالب النقدية التي ترفعها الفلسفة ومضامين الإيمان التي نعيد تأويلها(*).

يجب على المقاربة الهيرمينوطيقية للدِّين أن تصبح في مستوى التعريف الذي قَدَّمه كانط للدِّين والذي أناط به مُهِمّة تمكين الذّات الأخلاقية من استرجاع القدرة على التعامل من منظور الواجب. إن ما يمنعنا من إرجاع الهيرمينوطيقا الكانطية المرتبطة بالدِّين إلى جملة «الانتقادات» المعروفة التي وجَّهَها فلاسفة الأنوار ضِدَّ الدِّين، هو أن تلك الهيرمينوطيقا «تُجَسِّد القدرة على إدراك الرجاء، وهو ردٌّ فعل فريد من نوعه على الإقرار بوجود الشرّ الجذري» (نفسه، 40). لا يميِّز هذا المسعى المشروع الكانطي وحده، ولكنه يصدق بالمثل على الهيرمينوطيقا الفلسفية عن الدِّين التي تطالب، بطريقة أو بأُخرى، ببلورة أفكارها في أُفق السؤال الكانطي: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» إذا ما فهمنا المقاربة النقدية للدِّين على هذا النحو، لن تصبح غريبةً أبدًا عن الرغبة في الفهم من زاوية هيرمينوطيقية؛ بل ستصبح من بين الافتراضات الجوهرية فيها.

قد يكون من المفيد لنا أكثر أن نتساءل أَفَلَمْ يكن قَدَر كلّ مذهب هيرمينوطيقي «هو أن يكون مطبوعًا إلى الأبد بِانْتِسابِه في الوقت نفسه إلى السُّلَالَةِ الرومانسية والنقدية وإلى السلالة النقدية والرومانسية»[47]، بدل أن نؤاخذ الهيرمينوطيقا على نَهْلِها في الوقت نفسه من المنبع الرومانسي ومن المنبع النقدي، أو بدل أن نعيب عليها الرجوع في ذات الوقت إلى النموذج الإبدالي العقلاني والنموذج النقدي. تجدر الإشارة إلى أهمية التأمل في قولة فايل التالية، حينما يتعلّق الأمر بانبثاق الهيرمينوطيقا من السلالة النقدية (وهي مسألة لا تزال جدّ مبهمة): «من الممكن أن يظلّ فكر كانط مُتَقَدِّمًا علينا، وأن نستمر في عجزنا عن معرفة كيفية تَمَثُّل الإرث الذي خَلَّفَهُ لنا، ولا نستبعد كذلك أن يكون كانط مؤهلًا لتخليصنا من الهواجس التي وقعنا في حبائلها، ما دمنا قد تَبَنَّيْنا هذه الفكرة أو تلك من أفكار كانط، لكننا لم نَتَقَبَّل طريقة تفكيره قبولًا حسنًا، وهو

(*) يستعمل مفهوم «extraterritorialité» لدى فيليكس غاتاري وجيل دولوز في كتابهما *Mille plateaux*, Minuit, 1980. [المترجم]

(47) Paul RICOEUR, *Du texte à l'action*, p.79.

التقبّل الحسن الذي كان سيساعدنا على الانفصال عنه، ونحن على علم كامل آنذاك بما ننفصل عنه»(48).

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- BAYER, O., *Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants*, Stuttgart-Bad Canstatt, Fromann-Holzboog, 2002.
- CASTILLO, M., *Kant et l'avenir de la culture*, Paris, PUF, 1990.
- COURTINE, J., Fr., (éd.), *Du Sublime*, Paris, Belin, 1988.
- FERRARI, M., *Retours à Kant. Introduction au néokantisme*, Paris, Éd. du Cerf, 2001.
- HEIDEGGER, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953.
- LANGTHALER, R., *Gottvermissen-Eine theologische Kritik der reinen Vernunft. Die neue politische Theologie (J. B. Metz) im Spiegel der kantischen Religiosphilosophie*, Ratisbonne, Pustet, 2000.
- LEBRUN, G., *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, A. Colin, 1970.
- MAKKREEL, R. A., *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgement*, Chicago, Chicago University Press, 1990.
- MARTY, F., *La Naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne de l'analogie*, Paris, Beauchesne, 1980.
- PHILONENKO, A., *L'Œuvre de Kant I-II*, Paris, Vrin, 1996.
- RENAUT, A., *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1999.
- SCHAFFLER, R., *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 1995.
- Weil, É., *Problèmes kantiens*, Paris, Vrin, 2e éd. 1970.
- WINTER, A., *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim, G. Olms, 2000.

---

(48) Éric WEIL, *Problèmes kantiens*, p.11.

التأويل ضد الفهم: الهيرمينوطيقا إزاء تحدي «شيوخ الارتياب»

أَسْتَهِلُّ الواجهة الثانية في قراءتي الجديدة لفكرة العقل النقدي بقصيدة شعرية نظمها نيتشه، وهي مُسْتَقاة من ديوانه المهدى إلى ديونيزوس *Dithyrambes pour Dionysos*، وهو الديوان الشعري الوحيد الذي نظمه طوال حياته. مجَّدَ نيتشه إلهه في هذا الديوان، وهو الإله الذي يحتكم إلى قدره الخاص به، وهو قدر «العود الأبدي للشيء عينه»، وهو ليس فقط إلهًا بعيدًا ينتمي إلى اليونان القديمة. لا يصدق البديل: «إما التزام الصمت» أو «النطق بكلام عظيم» على من يهمّ إلى تمجيد ديونيزوس فقط، وهو الإله المنتظر. يصدق هذا البديل بالمثل على شارح نيتشه الذي يجب عليه أن يكون في مستوى «الحكمة المنتشية» للفيلسوف. لا شَكَّ في أنَّ هذا المفهوم هو ما يميّز نيتشه أكثر مما يميّز الممثّلين الاثنين الآخرين اللذين يمثّلان «النقد الأنثروبولوجي» للدِّين. لا يجب الخلط بين «حكمة نيتشه الملهمة» وأُطروحة الإسقاط الخيالي التي يدافع فيورباخ عنها بالرَّغْم من حدّة النقد الجينالوجي اللاذع الذي ما فتئ نيتشه يوجّهه إلى الدِّين. فضلًا عن ذلك، لا تختلط «الحكمة المنتشية» لدى نيتشه بالحلم اليوطوبي المعروف عن بلوخ (Bloch)، وهو **نسخة جديدة** *redivivus* من مذهب فيورباخ، وهو لا يخفي زهوه بذلك.

يشير البيت الأخير من القصيدة الحماسية dithyrambe التي سُقْناها إلى الفرق الموجود بين «شيوخ الارتياب» الثلاثة، وهم متباينون فيما بينهم بصورة أكبر مما يلوح في الظاهر لأول وهلة. «**أدرك علامة: / عن أبعد المسافات البعيدة/ في اتجاهي تنزل مجرّة، وهي ساطعة...**» هذه العلامة هي ما يجب على شارح نيتشه معرفة كيفية الوصول إليها وسَبْر أغوارها.

تظهر الهيرمينوطيقا في صور مختلفة، بحَسَب تركيزنا إما على لفظ «الفهم» (*Verstehen*) وإمّا على لفظ التأويل المفسّر (*Auslegen*) وإمّا على لفظ التأويل (*Deuten*). اقترح غونتر فيغال (Günter Figal) مُؤخّرًا تمييز أساليب متعدّدة أو جوانب خاصة داخل الهيرمينوطيقا، وقد أرجعها إلى ثلاثة أصناف رئيسة: «هيرمينوطيقا تاريخ الأثر» على منوال غادامير، و«هيرمينوطيقا الإدماج المنظوري»

على منوال نيتشه و«هيرمينوطيقا المجرّات الحدثية» على منوال فالتر بنيامين (Walter Benjamin)[49]. يستند كلّ تأويل من بين هذه التأويلات إلى جدلية مخصوصة تربط المألوف بالغريب، كما تفترض مسبقًا وجود فكرة مختلفة عن الزمن والتراث. تُجَسِّدُ هذه الأصناف مجتمعة مدى رحابة المشكلات وتعقّدها، وهي التي تستوجب أن يواجهها كلّ مذهب هيرمينوطيقي يسعى لأن يتحوّل إلى مذهب فلسفي بامتياز.

وضعنا كلٌّ من فيورباخ ونيتشه وبلوخ، الذين استثمرتهم لتوصيف المقاربة «الأنثروبولوجيَّة» للدِّين، في مواجهة الصنف الثاني من مذاهب الهيرمينوطيقا. توجد مُبَرِّرَات وجيهة تحملنا باستمرار على استحضارهم أثناء محاولة بيان الافتراضات الضمنية الموجودة داخل النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين. لا مراء في أن الفائدة من استعراضهم جَلِيَّة للعيان: تلجأ مقاربتهم للدِّين إلى مفهوم قوي **للتأويل**، وهو مفهوم يرفع في الوقت نفسه تحدِّيًا ضخمًا أمام أيّ مذهب هيرمينوطيقي في **الفهم**. تضعنا الأسئلة التي أثارها هؤلاء على الواجهة المقابلة للصعوبة التي كان المذهب النقدي الكانطي قد طرحها علينا. لا يبدو أن المشكلة ذات صِلَة هنا بمعرفة كانت دراسة الدِّين قد اسْتَنْفَرَتْ إشكالية هيرمينوطيقية؛ على العكس من ذلك، يوجد ما يبعث على الخوف من أن يفضي مفهوم مبالغ فيه للتأويل إلى تدمير الموضوعات التي يطبّق عليها هؤلاء المفكرون قراءاتهم الهادفة إلى نزع الطابع السحري démystificatrices، والأَدْهَى أَنَّ هذه القراءات قد تؤدي إلى إفراغ فكرة العقل نفسه من مضمونه، على كلّ حال بالنسبة لنيتشه الذي يبدو أنه أخطر تَحَدٍّ يتحدّانا، بكلّ المقاييس المعروفة.

ما يجعل هذه المسألة شائكة بامتياز، هو أن مجموعة من الأتباع يربطون فيورباخ وبلوخ بماركس. هذا من جِهة؛ أما من جهة ثانية، يوجد مناخ عائلي لا مراء فيه يجمع بين مؤلفات فرويد التي تفحص الثقافة والدِّين في فكر نيتشه، وهي نصوصه عن **الامْتِعاض داخل الثقافة** وعن **الطوطم والحرام** وعن كتاب **الإنسان موسى والتوحيد**، ومستقبل وهم (*Malaise dans la culture, Totem et tabou,*

(49) Günter FIGAL, *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur philosophischen Hermeneutik*, Stuttgart, Reclam, 1996, p.11-31.

(*L'Homme Moïse et la religion monothéiste, L'Avenir d'une illusion*). إن هذين الأخيرين هما اللذان سيحظيان بعنايتنا، في إطار الاستقصاء الذي نقوم به.

شيوخ الارتياب وأزمة العقل المتفكّر.

نصطدم في هذا السياق بالنجوم الثلاثة التي أطلق عليهم ريكور في كتاباته الهيرمينوطيقة المنتمية إلى سنوات الستينيات والسبعينيات لقب «شيوخ الارتياب»[50] الكبار: ماركس ونيتشه وفرويد. سأهتدي في البدء بهذه العبارة وبهذا الاستعمال الذي قام به ريكور لها، بالرَّغْم من أنني كنت قد تساءلت بمناسبة التطرّق إلى نيتشه ألم يكن هذا النعت يوشك إهالَةَ التُّرابِ على الاختلافات الهائلة الموجودة بين الكُتّاب الثلاثة. والحال أن ريكور قد أكد بنفسه أن الأمر يتعلّق كلّ مرة «بتمرين على الشك يختلف من حالة لأُخرى» (نفسه، 41)، لدى ماركس ونيتشه وفرويد. ما يصدق على هؤلاء الآخرين من تأويل «أنتربولوجي» للدّين، حيث اهتمت بهم في (الجزء الأول): لا تَتَحَوَّل الهيرمينوطيقا إلى مذهب ارتيابي بالمعنى المعروف نفسه لدى كلٍّ من فيورباخ ونيتشه وبلوخ.

لا يرتبط ارتياب نيتشه بمنهجيته الجينالوجيَّة فحَسْب، بل يُحِيلُنا في نهاية المطاف إلى الفكرة التي كَوَّنَها نيتشه عن إرادة القوة وإلى المنظورية غير المتناهية للتأويلات النّاجِمَة عنها. هذا هو الافتراض الذي خَلَعَ قُوَّةً هائِلَةً على الارتياب الذي تَسَلَّحَ به نيتشه ضد «الإيثار الكوني» «philanthropie universelle»[51] الذي يستغل للتغطية على أنانية الضعفاء، مُفَضِّلًا تعويضه «بالفضائل المُحَوِّلة»، «أي تعويضه بكلّ ما هو غني ومعطاء، وبكلّ ما يشبع الحياة وينضجها ويخلّدها ويؤلهها» (نفسه، 29).

تشهد الطريقة التي يُؤَوِّلُ بها نيتشه قوة الاقتناع، التي تَسْتَحِثُّ بعض الكائنات على التضحية بكلّ شيء إلى حدّ الاستشهاد، على مدى عنف الارتياب. بعدما كان الاقتناع شيئًا ممتازًا، أصبح هنا ملتبسًا إلى أبعد الحدود، كما أصبح يثير التَّوَجُّس.

---

(50) Paul RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p.40-44.

(51) Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres* XIV, Paris, Gallimard, 1977, p.27.

يعتبر نيتشه أن المؤمن الصادق لا يعدو أن يكون مُتَعَصِّبًا يجهل حقيقة أمره: «يكفينا اليوم قدر معيّن من الإيمان بوصفه **إبطالاً** لما نعتقده، ولتحويله إلى علامة استفهام نطرحها على صحة المؤمن العقلية، كما أن 'الاقتناعات الراسخة رسوخ الصخر' تنتمي تقريبًا في كلّ الحالات إلى مستشفى المجانين» (نفسه، 126). وإذا ما كانت الطريق إلى الجحيم مزدانة بالنيّات الحسنة، فإن نيتشه يعتبر أن الطريق إلى هذيان التأويل مزدانة بعدد لا يُحصى من عبارة «أؤمن لأنه مستحيل!» «*credo quia absurdum!*».

قادنا هذا التمرين على الارتياب شيئًا فشيئًا إلى النقيضة الأخيرة، بعدما ذهب به إلى أبعد الحدود: «**ديونيزوس ضدّ المصلوب**». عندما ننظر إلى إرادة القوة «بما هي ديانة» (نفسه، 54)، تحملنا على المقابلة بين **ديونيزوس والمصلوب**، كما نقابل بين النمط والنمط المضاد. يُهِمّ الرهان الذي يقوم عليه هذا التعارض «الإقبال الدِّيني على الحياة وعلى الحياة بكاملها، وليس على الحياة المكبوتة ومبتورة الأعضاء»، من جِهة، و«الإله الذي تَحَمَّلَ العذاب» وهو «لعنة حاقت بالحياة، ودعوة إلى الانسلاخ عنها» من جِهة ثانية. الاختيار واضح في ذهن نيتشه: «ديونيزوس المُقطَّع إلى أشلاء هو التعهّد بتخطّي عتبة الحياة: سيعود نشأة أُخرى إلى أبد الآبدين وسينجو كلّ مرة من الانهيار» (نفسه، 63).

تَبَيَّن لي أنه لا مندوحة لي عن تفرّد نيتشه منذ البدء، قبل المضي إلى مناقشة مستفيضة للتحدّي الذي يمثّله كلٌّ من فيورباخ وبلوخ ونيتشه في وجه الهيرمينوطيقا الفلسفية. تلمح عبارة «شيوخ الارتياب» إلى وجود «جَوٍّ عائلي»، بينما تعتبر وجوه الاختلاف أكثر حَسْمًا من وجوه التشابه. لكن ما يشفع لنا استعمال العبارة هو مدى الفوائد المعرفية التي نحصدها منها أثناء سعينا إلى الكشف بصورة أفضل عن تخوم «العقل الهيرمينوطيقي» وعن المشكلات التي وضع على عاتقه مسؤولية حلّها. سأفحص الأُطروحات التي بلورها ريكور في مقدمة كتابه عن فرويد **بحث في فرويد** *Essai sur Freud*، قبل العودة بصورة تفصيلية إلى نيتشه. تدعونا هذه الأُطروحات إلى التفكير في الشروط التي يستطيع العقل المتفكّر raison réflexive الانفتاح بموجبها على إشكالية التأويل (وَفْق الصورة التي يتخذها أيضًا داخل المدرسة النقدية الكانطية).

فرض علينا كتاب فرويد عن تفسير الأحلام *Traumdeutung* مواجهة التعارض الذي لا سبيل إلى تجاوزه في الظاهر بين تصوّر التأويل الذي يحمل شعار «الفضح، وتعرية الضلال والتخلّي عن الأوهام»، وتصوّر آخر يتفرّغ «لإعادة ترميم المعنى واسترجاعه»[52]، وهو الكتاب الذي نشر في السنة نفسها التي نشر فيها كتاب هوسرل عن الأبحاث المنطقية *Recherches logiques* ومقالة ديلتاي عن «جذور الهيرمينوطيقا» «Les origines de l'herméneutique». لقد شهدت الأعمال العياديَّة المتخصصة التي أنجزها فرويد امتدادًا لها داخل بعض الأعمال التي حملت طابعًا عامًّا، واستهدفت «إعادة تأويل مجموع الآثار النفسية المنتمية إلى الثقافة، ابتداء من الحلم وانتهاء بالدِّين ومرورًا عبر الفنّ والأخلاق» (نفسه، 14). يفسر هذا الواقع السَّبب الذي حمل ريكور على مخاطبته بوصفه «الشاهد المحظوظ على الحرب الشاملة» (نفسه، 68) التي رمز إليها بعبارة «صراع التأويلات» «conflit des interprétations»، أو ظهرت في صياغة أكثر مأساوِيَّة وهي «الحرب المندلعة بين مذاهب الهيرمينوطيقا» (نفسه، 45).

تُنْذِرُنا هذه الصِّيغ المختلفة بوجود مشكلة رئيسية ظلّت غُفْلًا داخل الهيرمينوطيقا الفلسفية لدى غادامير. تتخذ الهيرمينوطيقا هنا صورة رأس ذي وجهين مختلفين *Janus bifrons*. يظلّ تأويل الدِّين، وتأويل سائر الأشكال التعبيرية الأُخرى، متمزقًا بين «إرادة الشك» و«إرادة الإصغاء»، بين «أُمنية الصرامة» و«أُمنية الطاعة». استنتج ريكور من ذلك أننا «ننتمي إلى بني آدم الذين لم ينتهوا بعد من التَّسَبُّبِ في موت الأصنام، والذين شرعوا مُؤَخَّرًا فقط في الاستماع إلى الرموز» (نفسه، 36). إذا ما فهمنا هذه العبارة في معناها الدقيق، ستعني أن الهيرمينوطيقا المجبرة على النظر في اتجاهين متعارضين إلى هذه الدرجة، لا تستطيع أن تكون غير نسخة جديدة من «الوعي الشقي». أمام هذا الخطر، بلور ريكور رهانًا يسائلنا إن كنا قادرين بدورنا على تبنّيه: «قد يكون المذهب المتشدّد المعادي للأيقونات iconolasme منتميًا إلى عملية استرجاع المعنى» (المرجع نفسه).

وضعنا كتاب فرويد في تفسير الأحلام *Traumdeutung* في مواجهة «اللغة» الخاصة بالرغبة، وهو متأرجح بين تمثّل التكوين النفسي بوصفه حقل الدوافع، أو

---

(52) Paul RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p.19.

بوصفه منبع المعنى. أَجْبَرَت «دلاليات الرغبة» الفيلسوف على التساؤل كيف يأتي الكلام إلى الرغبة، وكيف تتغلّب الرغبة على الكلام. بطبيعة الحال، لا تقتصر دلاليات الرغبة على آثار الحلم، بل تركت بصماتها في كلّ الحقول، بما فيه الحقل الدِّيني. لكن جوهر المشكل كان يَتَمَثَّلُ في معرفة ما هو جِنْس الفلسفة القادر على إدماجه في عمل الفهم الذي يقوم به.

تَصَدَّرَت الرغبة كما تصدَّرت تجلّياتها التأويل الذي قام به كلّ مفكّر من بين المفكّرين الذين سمحوا لنا بوصف معالم النقد الأنثروبولوجي للدِّين. لكن كلّ واحد منهم كان قد بلور كذلك تَصَوُّرًا مُخْتَلِفًا جدًّا عن التأويل.

1. يعتبر فيورباخ أن الإنسان المتديّن *l'homo religiosus* «حيوان الرغبة»، ما دام لم يتوقف عن إسقاط أمانيه على العالم، وهي الأماني التي تعتبر ثمرة متخيّل لم يغمض له جفن. مهمّة الفيلسوف هي أن يُحَلِّل الآليات التي تحمل الإنسان على «اعتبار رغباته بمثابة واقع». بهذا المعنى، يعتبر «الفهم» عملية «تبديد الأوهام» و«تعرية الضلال»، كما صرّح فيورباخ بذلك دون هوادة. والمسألة الحاسمة في أيّ حوار نقدي مع فيورباخ هي مسألة معرفة هل يعني ابتكار صورة للألوهة يعني بالضرورة ابتداع آلهة. يندرج الانقلاب الذي أحدثه فيورباخ في سِفر التكوين، والذي يفيد أن الرجل والمرأة قد خُلقا على صورة الله وشبهه، في الخط المستقيم الذي سارت فيه الذاتية الجمالية[(53)]، كما أكد غادامير ذلك، على منوال كارل بارت.

2. تَبَنَّى إرنست بلوخ (Ernst Bloch) أُطروحات فيورباخ، كما قرأها وصحّحها كارل ماركس (1818-1883) وفريدريك إنغلز (1820-1895)، لكنه بصم الرغبة ببُعد يوطوبي. تعني الرغبة نفس ما يعنيه الرجاء هنا. لا حاجة لنا لأن ننزع الغشاء الضلاليّ عن الرغبات، بل يجب بالمقابل إذكاء جذوتها. اعتبر بلوخ صاحب الكتاب الخاص بـ مبدأ الرجاء *Principe espérance* أن المسألة النقدية الوحيدة هي مسألة معرفة ما هي الدوافع التي تحول بين الإنسان والذهاب إلى أقصى حدود رغباته. إذا كان بلوخ قد اتخذ في رأينا صورة «شيخ الارتياب»، فالسبب في ذلك يرجع فقط إلى الطريقة التي تبنّى بموجبها أُطروحات ماركس

(53) Hans- Georg GADAMER, GS 1, 48, trad. 161.

حول فيورباخ، مع إعطائها طابعًا جذريًا، ولا سيّما الأُطروحة الحادية عشرة التي تُسَلِّم بأن الفلاسفة لم يعملوا إلى حدّ الآن إلّا على تأويل العالم، والحال أنه يجب عليهم الإسهام في تغييره. لا يستطيع هذا التغيير أن يتخذ في ذهن بلوخ غير معنى تعزيز الدفعة اليوطوبية.

3. إن ما يُؤَرِّقُ بالَ الفلسفة الهيرمينوطيقية هو تَصَوُّر نيتشه عن الرغبة، وهو تَصَوُّر يفيد أن الرغبة والإرادة شيء واحد. نستطيع أن نطبّق على إرادة القوة لدى نيتشه ما قاله ريكور عن الرغبات اللّاواعية. والشعار الذي رفعه آنذاك هو «تقدّم مرفوع الرأس» «*larvatus prodeo*». إن الرغبة لا تظهر أبدًا بوجهها السافر، بل تتخفى خلف أقنعة لا حصر لها، حيث نجد من بينها نسبة لا يستهان بها من الأقنعة «المقدسة». ما سبق قوله أعلاه عن اتساع رقعة البحث بصورة متدرجة لدى فرويد، يصدق بالمثل على نيتشه، وهو الفيلسوف الذي انتهى شيئًا فشيئًا إلى تَصَوُّر الفلسفة بوصفها تأويلًا جينالوجيًا لمظاهر إرادة القوة.

اعتبر ريكور أن الثقافة المعاصرة متمزّقة «بين المذهب الهيرمينوطيقي الذي يعرّي ضلال الدِّين والمذهب الهيرمينوطيقي الذي يسعى إلى استخراج مناداة ممكنة، أي إلى استخراج بشارة من قلب رموز الإيمان»[54]. ما الذي يُبَرِّرُ الحديث عن «هيرمينوطيقا الترميم» و«استرجاع المعنى»؟ يعود المُبَرِّر الأساسي إلى ظاهراتية الفهم المُنصَبَّة على الدِّين، بالمعنى الذي ذهب إليه لينهارد (Maurice Leenhardt) وفان دير لوف (Van der Leeuw) وميرسيا إلياد (Eliade)! يعني الوصف في هذا المقام فهم القصدية الخاصة بالوعي الدِّيني، مع الانصراف عن أيّ تفسير اختزالي أو تكويني أو سببي بما في ذلك التفسير الوظيفي. أضف إلى ذلك الاقتناع بأن المشاركة في المعنى يُمثِّل شرط إمكان أيّ فهم حقيقي. يرى ريكور أن الأُمور تجري على نحوٍ كان يكفي معه أن نمدَّ الرغبة بفرصة الاستفادة من القوة الكاشفة داخل الرموز الدِّينيَّة الكبرى، حتى تتبلور الظاهراتية الوصفية في صورة مذهب هيرمينوطيقي، حَسَب الحركة التي لاحظنا وجودها لدى هايلر وفاخ وفان دير لوف وإلياد. لكنه لا يجب علينا أن ننسى آنذاك، كما صَرَّحَ ريكور بذلك جهارًا، أنَّ هذا الامتداد الهيرمينوطيقي للظاهراتية

(54) Paul RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p.335.

الوصفية ليس معطى بَدِيهيًا بذاته. فهو يَسْتَنْفِرُ بالمقابل رِهانًا محفوفًا بالمخاطر، ولا يختلف في شيء عن شهادة الإيمان، ويفرض عليّ التساؤل: «إذا كان المعنى يمثّل رباط المعنى، أنّى له أن يمثّل رباطًا لي؟» (نفسه، 39).

كيف لنا أن نَصِفَ معالم «مدرسة الارتياب» وصفًا أكثر دقة، لا سيّما وأنها مدرسة تظهر في تقديم ريكور لها في صورة «المقابل الجذري بامْتِياز» (نفسه، 43) المعارض لـِ «مدرسة الاستذكار؟».

يَتَعَلَّق الأمر في جوهره باسترجاع إشكالية الشكّ الديكارتية، لكنها أصبحت مُوَجَّهَة الآن ضِدَّ القلب النّابِض في القلعة الديكارتية: فكرة الوعي بما هي مصدر مطلق لأيّ معنى. لا يتعلّق الأمر بمجرّد محاولات الهدم فقط والتي تحظر علينا منذ البدء إثارة «السؤال المتعلّق بمعرفة ما تعنيه الآن مفردات الفكر والعقل والإيمان ذاته» (نفسه، 41). ونحن لا نَتَسَلَّح بالوسائل الكفيلة بفهم الوعي أفضل مما يفهم الوعي نفسه إلّا بفضل التمسّك بكشف الحجاب عن الأشكال التعبيرية عن الوعي التي تَرَسَّبَتْ داخل الآثار الثقافية. لكن ذلك يفرض علينا في الوقت نفسه الإقرار بوجود «أزمة تفكير» (نفسه، 45). والكوجيتو الذي نجح في عبوره لم يَعُد كما كان عليه من قبل، ما دام مُلْزَمًا باعتبار نفسه «كوجيتو جريحًا».

الكوجيتو الهيرمينوطيقي «كوجيتو جريح»، أي أنه «كوجيتو يعلن عن نفسه، دون أن يمتلك أبدًا ناصيَّة نفسه؛ هو كوجيتو لا يفهم حقيقة نفسه إلّا داخل الإقرار ومن خلال الإقرار بعدم التناسب والوهم وكذب الوعي الفعلي» (نفسه، 425). يصدق ذات الشيء على فكرة العقل نفسه. لا يخرج العقل سالِمًا من أزمة التَّفَكُّر. يَسْتَحِثُّ إدخال تحويل عليه في الوقت نفسه حِوارًا مع المذهب النقدي الكانطي، كما رأيناه قبل قليل، وكذلك مع مذاهب هيرمينوطيقا الارتياب، علاوة على الحوار مع «العقل التحليلي»، كما سنرى ذلك فيما بعد. حملت الطريقة التي صَنَّفَ بها ريكور «أزمة التفكُّر» على الواجهات الثلاث في كتاب **في التأويل** حكمة بالغة في رأيي، حينما مَيَّزَ بين السِّمَة الثقافية العارضة التي تكتنف الرموز والتباس الدلالات وحرب المذاهب الهيرمينوطيقية المتنافسة، وبعدما كشف فيها عن «صعوبة ثلاثية تشكّلت بوضوح وطرحت بوضوح كذلك» (نفسه، 55). تُومِىءُ تلك الطريقة إلى وجود تَصَوُّرٍ أصيل عن الهيرمينوطيقا الفلسفية، وهو التَّصَوُّر الذي سندرس مخلّفاته على فلسفة الدّين في الفصل الخامس.

يظهر الوجه الأول في أزمة التفكُّرِ على الفور حينما نتساءل هل تستطيع الفلسفة الموسومة بسِمَة التَّفكُّر والنقد تستطيع النهل من مياه الرموز، دون أن تفقد هويتها الحقيقية بناء على ذلك. ألا يشبه نهر الرموز الجارف النهر «الهادئ» الوارد في أسطورة إير Er[55] لدى أفلاطون، والذي لا يحق لنا أنْ نَعُبَّ منه غير جرعة واحدة لِسَدِّ الرَّمَقِ خشية السقوط في غياهب النسيان العام؟ بالمقابل، يؤكد لنا ريكور أن العقل الذي يهتم بالرموز لا يحوّلنا بالضرورة إلى أشخاص بدون ذاكرة، على خلاف ما قد يخشاه الفيلسوف الذي تحرّكه متطلّبات الصرامة النقدية لقراءة مجموعة من «معاجم لغة الرموز»! من أجل ذلك، يجب الإشارة إلى أن «الفعل الفلسفي، في طبيعته الذاتية الأكثر خصوصية يذهب إلى حدّ المطالبة بشيء بوصفه تأويلًا، بدل أن يستبعده»[56].

تظلّ هذه الأُطروحة غير مقبولة، ما دمنا نتمسك بالخلط بين فلسفة التَّفَكُّر وفلسفة الوعي (وهو ما لم يتوقف آبل Apel عن القيام به). إذا كنا نعني بـ «الوعي»، كما أؤكد ذلك في نفس خط ريكور، «الوعي المباشر بالذات»، لن تعتبر فلسفة التَّفَكُّر آنذاك فلسفة في الوعي (نفسه، 51). ستكون الدِّراسة التي سأُخَصِّصُها في الفصل المقبل لجان نابير (Jean Nabert)، وهو كبير فلاسفة التفكُّر، فرصة سانحة للعودة إلى هذه النقطة. بدل أن يتطابق التَّفكُّر مع التفكير في شروط إمكان معرفة الأشياء، يعتبر **«التَّفَكُّر عملية تمَلُّك مجهودنا من أجل الوجود الفعلي وتمَلُّك رغبتنا في الوجود، من خلال الإنجازات التي تشهد على هذا المجهود وعلى هذه الرغبة»** (نفسه، 54). كما أن التَّفَكُّر لا ينحصر في الحدس، كذلك لا يختلط مع العقل الحِجاجي الذي يَتَوَسَّل بـ **أورغانون** *Organon*، وهي أداة اللغة المفهومية المنتمية إلى المنطق الصوري *Begriffsschrift*[*]. هذا السبب المزدوج هو ما حَمَلَ التَّفكُّر على إرادة الانفتاح على التأويل، وإن كان هذا الانفتاح واجبًا عليه بالفعل.

---

(55) PLATON, *République* 621 a-c. راجع التعليق المدهش الذي كتبه هايدغر عن تلك الأسطورة في :
Ga 54, 175-193.

(56) Paul RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p.49.

(*) يستعمل المؤلف المفهوم الألماني Begriffsschrift الذي ابتدعه فريغه Frege (1848-1925) والذي جعله عنوان كتابه الأول الصادر سنة 1879. [المترجم]

لكن هذا النَّصر قد يَتَحَوَّل إلى هزيمة، منذ اللحظة التي تتوزّع فيها وظيفة التَّفكُّر داخل التأويل بين معسكرين متعارضين فيما بينهما تمامًا في الظاهر: تتحدّى هيرمينوطيقا **ترميم المعنى** *récollection du sens* التَّفَكُّر، من خلال اللجوء إلى مستودع معنى يتمتع بوجود مفارق؛ وتصيب هرمينوطيقا **نزع الوهم** *démystificatrice* الوعي المتفكّر بجرح نرجسي لا ينفع معه علاج. وضعتنا «**الإشكالية**» التي استهلّ بها ريكور كتابه عن فرويد «برسم هندسي مزوّد بثلاث قمم» (نفسه، 63)، وهو ما يجب اعتباره منذ الابتداء بمثابة ثعبان مزوّد بثلاثة رؤوس: بفكرة **التَّفَكُّر** ذاتها، وبفكرة التأويل بما هو **استرجاع المعنى** وبفكرة التأويل بما هو **تبديد الأوهام**. هل نحن ملزمون بِجَزِّ رقبة الرؤوس الثلاثة لهذا الثعبان دفعة واحدة؟ هل يجب الحفاظ على رأس واحدة منها؟ أم يجوز لنا أن نطبّق على بِنية المثلث هذه ما ذكره هايدغر حول «الحلقة الهيرمينوطيقية»: ليست المشكلة هي تحاشي الحلقة، بل هي دخولها بطريقة سليمة؟

راهن ريكور على هذا الإمكان الثالث من خلال الدعوة إلى تحكيم الفلسفة «في حرب مذاهب الهيرمينوطيقا وإدماج صيرورة التأويل بكاملها داخل التفكير الفلسفي» (نفسه، 333). «عندما نُسْلِمُ أنفسنا فريسة المذاهب المتناقضة والمتطرّفة داخل الهيرمينوطيقا، فإن معنى ذلك هو أننا نُسْلِمَ قِيادَنا للدهشة التي تطلق عنان التَّفكُّر: لا شك في أننا مطالبون بالتنحّي عن أنفسنا وبالتنازل عن المركز، حتى نعلم في الأخير ماذا تعني عبارة: **أنا أفكّر، إذن أنا موجود**» (نفسه، 62). تَكَرَّرَتْ الأُطروحة في ختام استرجاع جدلي طويل لأُطروحات فرويد: «لا يفهم الوعي المتفكّر ترسيخ التفكير نفسه داخل الحياة إلّا بوصفه حقيقة هيرمينوطيقية» (نفسه، 443).

يظلّ كلّ شيء مشروطًا بإمكان وضع أركان «مذهب هيرمينوطيقي تحرَّرَ من الأفكار الجاهزة داخل **الأنا** *ego*»[57]، وأصبح مؤهلًا لتجاوز ادّعاء الوعي الذي يتبوّأ منزلة المصدر الأول للمعنى. وقد ابتعد ريكور ذاته شيئًا فشيئًا عن التقابل الذي كان قد أحدثه في البداية بين «مدرسة التذكّر» و«مدرسة الارتياب» (نفسه، 40)، وكذلك عن ذلك الذي أحدثه بين «أسطرة الخطاب من جديد»

---

(57) Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations*, p.24.

«remythisation» التي تبلورت في إطار ظاهراتية الدِّين، و«نزع الضلال عن الخطاب» (نفسه، 49). ترك هذا التقابل مكانه في كتاب ريكور *Soi-même comme un autre* الذات عينها كآخر لتقابل بين «الأنا المختال» الديكارتي و«الأنا المُهان» النيتشوي. يختفي في الظاهر «شيوخ ترميم المعنى» وهم فلاسفة ظاهراتية الدِّين أمام مذهب «هيرمينوطيقا الذات عينها». هل هذا مبرّر يحملنا على الاستهانة «بشيوخ الارتياب»؟ المؤكد أن الجواب سيكون بالنفي!

بالرَّغم من أن فرويد لم يَعُد مخاطبًا حاسمًا على طريق وضع معالم هيرمينوطيقا الذات عينها، فإن ذلك لا يعني بحدّ ذاته أن إشكالية الشك قد اختفت. هذه الإشكالية حاضرة في الصياغة الابتدائية للاستقصاء الذي سعى إلى بلورة فهم الهوية الذاتية ipséité الذي يترك وراء ظهْرانَيْهِ صعوبات الفلسفة الحديثة المتصلة بالذات الفاعلة sujet، كما هي حاضرة في نتيجتها الأُنطولوجيَّة. يجب على هيرمينوطيقا الذات عينها (بما في ذلك الصور الدِّينيَّة للذات عينها) أن تتجاوز التعارض بين «الأنا المختال» الديكارتي و«الأنا المُهان» النيتشوي. بلور ريكور في هذا الكتاب مذهبه الهيرمينوطيقي حول الذات عينها على مراحل زمنية ثلاث، مُبْتَدِئًا باقتراح جدلية «الذات عينها» «mêmeté» و«الهوية الذاتية» «ipséité» التي ترتكز بالأساس على الهوية السردية. يصف ريكور بعد ذلك، بناء على هذه المرجعية، مختلف المخلّفات الأخلاقية النّاجِمَة عن جَدَلِيَّة الذات عينها والغَيْرِيَّة، قبل أن يعمد إلى اقتراح الأُطروحة الحاسمة التي تفيد أن الغيرية-السلبية مُكوّن جوهري في هذه الذات عينها (من خلال الصور الثلاث المتمثّلة في الغَيْرِيَّة الأولى المتمثّلة في البدن وغيرية الغير *autrui* والغيرية الحميمية المتمثّلة في الوعي الأخلاقي)، بدل أن تضاف من خارج إلى هذه الذات المسلحة سلفًا من قمة الرأس إلى أخمص القدمين.

نَطْفُو إشكالية الشكّ لدى نيتشه على السطح في هذا السياق بالتحديد. يجب على الإنسان، وهو الحيوان الذي يلجأ إلى التأويل الذاتي، أن يدمج لحظة الشك في فهم الذات عينها. لا يعتبر إلحاد نيتشه وإلحاد فرويد مخاطَبين عزيزين على قلب هيرمينوطيقا الرموز، بل تؤثرهما أيضًا هيرمينوطيقا الذات عينها. يجب على هذه الهيرمينوطيقا أن تواجه الافتراضات الضمنية المضمرة في نقد الدِّين الذي يعتبر أن الوعي موضوع اشتباه بامتياز، إذا لم تَشَأْ لنفسها أن تَتَحَوّلَ إلى

مجرّد مشروع ترميم معنى قد لا يعدو أن يكون شوائب جديدة لمذهب محافظ رومانسي يَصُدُّ الذهن عن طريق الصرامة النقدية. المفارقة هي أن الفلسفة الهيرمينوطيقية تعتبر شيوخ الارتياب حلفاء، بقدر ما تعتبرهم خصومًا. بالفعل، بصرف النظر عن التحدّي الذي يمثّله الشكّ الجينالوجي بالنسبة للفكر الهيرمينوطيقي، يشتركان معًا في التعامل بجدّية مع البعد التأويلي للتجربة الإنسانية. بهذا المعنى، نستطيع قراءة الإجراء الجينالوجي الذي يكتشف الاتهام-الذاتي والوعي الشقي في الجذور الأولى للمُثل الدِّينيَّة العليا، كما لو كان إجراء هيرمينوطيقيا (نفسه، 436).

إرادات القوة، والعود الأبدي ومنظورية التأويلات:

هل «اللّامتناهي الجديد» لدى نيتشه هو «اللّامتناهي الفاسد»؟

اعتبر ريكور أن المشكلة الإبستيمولوجيَّة الأساسية تهتم بإمكان اقتران لغة طاقة قوى الدوافع بلغة التأويل *Deutung* المرتبطة بالكشف عن **الدلالات** اللّاواعية. لا ينحصر المشكل في تأويل البنية النفسية في الحالة الخاصّة بالوضعية التحليلية فقط. يمتدّ المشكل فضلًا عن ذلك إلى تأويل الإبداعات الثقافية، كما تَتَمَثَّلُ في الفنّ والدِّين والفلسفة: «تمثّل هيرمينوطيقا الثقافة ما يوازي دائمًا طريقة تصريف الطاقة في التحليل النفسي» (نفسه، 247). يصدق الأمر نفسه كذلك على الصِّلة التي عقدها نيتشه بين «إرادات القوة» والمنظورية اللامتناهية في التأويلات. تفرض عليّ القراءة التي اقترحتها لفلسفة الدِّين لدى نيتشه الرجوع إلى المثلث الذي يتشكّل من العبارات: «إرادات القوة» و«منظورية التأويلات» و«العود الأبدي»، وهي العبارات التي لم يُخصِّص ريكور لها أية دراسة دقيقة.

يدخلنا الكتاب الأساسي الذي نشره غونتر آبل (Günter Abel) عن **دينامية إرادة القوة لدى نيتشه والعود الأبدي**[58]، في قلب هذا المثلث، بالقدر نفسه الذي يضع فيه أركان **فلسفة التأويل** التي تَدَّعي تجاوز حدود **هيرمينوطيقا الفهم**. اعتبر آبل أن التأويل الجذري بكامله للواقع الذي وضع نيتشه أركانه لا يكتفي بوضع

(58) Günter ABEL, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1984.

حدّ لكلّ عقلانية غائية، بل يضع نهاية للعقلانية الحديثة المكثفة في مبدأ «العلة: «causa sive ratio».

1. أعاد آبل قراءة مذهب نيتشه عن «إرادة القوة»، كما ورد مختصرًا في عبارة زرادشت: «حيثما وجدت كائنًا حيًا، وجدت إرادة القوة»، على خلفية حركة الفلسفة الحديثة في مجملها، في حوار مفتوح مع مفكّري إرادة القوة الآخرين، مثل هوبز واسبينوزا ولايبنتز وشوبنهاور. يدّعي نيتشه أنه يستطيع بالحركة الواحدة نفسها تجاوز الغائية الأرسطية والموقف المضاد للغائية لدى اسبينوزا، باسم تأويل صيروري للواقع الذي يحتكم إلى «إرادات القوة» التي لا سبيل إلى تقليصها. يعتبر آبل أننا لا نكتشف مدى الحِدَّة التي يضع بها نيتشه علامة استفهام على مبدأ المحافظة الذاتية وعلى مبدأ المحافظة في مختلف تجليّاته، سواء كانت فلسفيَّة (اسبينوزا) أو علميَّة (داروين وسبنسر)، إلّا من خلال التفكير في إرادة القوة بوصفها كثرة متجانسة *plurale tantum*، وليس بوصفها مبدأ قريبًا من المبدأ الميتافيزيقي.

إذا كان نيتشه قد وجَّه التحية إلى اسبينوزا بكثير من الإطراء، معتبرًا إياه بمثابة أبيه الروحي، لم يكن السبب الذي حمله بطبيعة الحال على ذلك هو أنه تبنّى إشكالية الحب العقلي لله كما بسطها اسبينوزا في الكتاب الخامس من نص الأخلاق *l'Éthique*. إن شخص اسبينوزا الأثير لديه هو صاحب مذهب المجهود الماهوي *conatus essendi* المقترح في الكتاب الرّابع والمناهض لكل غائية. كذلك تخدم الديانات الكبرى المجهود *conatus* عندما تقنع الإنسان بحاجته إلى «معرفة السبب في وجوده» وبأنه محق في الثقة في الحياة. بالرَّغْم من أن نيتشه يُقِرُّ بأَنَّ اسبينوزا يمثّل مفكرًا أصيلًا عن «القوة»، لم يمنعه ذلك من تَوَجُّس أن تُكَرِّسَ العقلانية السبينوزية الاكتفاء بالاستمرارية في الوجود. ومع ذلك، يحتفظ تصوّر اسبينوزا المضاد للغائية بصلة خفية تجمعه الغاية، ما دام لا يزال يفكّر في «المجهود المحافظ على ذاته» «conatus esse conservandi» أو «الذي يحافظ على وجوده في ماهيته» «in suo esse perseverare» بوصفه مبدءًا شبه غائي. يجهل مثل هذا التَّصوّر وجود واقعة أكثر أهميَّة من إرادة الاستمرار في الوجود، وهي واقعة أن «الحياة برمتها هي إرادة قوة» و«إرادة إطلاق العنان لقوتها الذاتية». يجب تعويض معادلة اسبينوزا «المحبة العقلية لله» «بلوغ المعرفة بالذات لنفسها»

acquiescientia in seipsum و*l'amor intellectuale* «بالتطلّع إلى مزيد من القوة»[59]، ولو كان ذلك على حساب السعادة الفردية.

تُفَسِّر الأطروحة التي تفيد «أن كَمَّ القوة يُحَدِّدُ ما هو الكائن الذي يتوفر على الكَمِّ الآخر من القوة» حجم العداء الذي يكنّه نيتشه للداروينية. يعتبر نفسه دون هوادة «الوجه المضاد لداروين» (نفسه، 93-94، 102-104)، بما أن صراع داروين من أجل بقاء النوع والتكيّف مع البيئة قد تجاهل الظاهرة التي تُهمّ نيتشه عن قرب: إرادة الصراع من أجل مضاعفة قوته. كذلك، لم يستطع شوبنهاور الانتباه إلى الفرق الموجود بين «إرادة-الحياة» و«إرادة القوة»، وهو «النَّصَّاب الأكبر» الذي روّج لفكرة التطلّع إلى سلام يُخَلِّصُنا من الآلام الناجمة عن مجرّد فعل الإرادة».

وأفضل دليل على قصور مبدأ المحافظة هو أنه عاجز عن أخذ تجربة الفنّ بعين الاعتبار. اعتبر نيتشه أن الفنّ لا يستحق حمل اسمه، حينما لا يخدم إلّا غاية المحافظة على الذات ولا يفصح عن أهلية تجاوز الذات. يُزَوِّدُنا الإفراط في المجهودات والإفراط في القوة الذي يتحقّق في الإبداع الفني بالنموذج الإبدالي الأساسي الذي يسمح بالتفكير في منزلة التأويل لدى نيتشه بوصفه إطلاق عنان القوى ومضاعفة حِدَّتها. لا تُهمّ هذه الأطروحة الإنتاج الفني فقط، بل تَهُمُّ كذلك جماليات التلقّي، كما يرى آبل[60].

لماذا حصر نيتشه تجاوز الذات في إطار الحقل الجمالي، وهو الذي اعترض على المحافظة الذاتية، بدل إرجاعها إلى الحقل الدِّيني؟ يشغل الفنّ وهو «الحافز الأكبر، وما يستحثّ بصورة أبدية على الحياة، وعلى الحياة الأبدية»[61] لدى نيتشه وظيفة العتق من الضياع، وهو يَحُلُّ بذلك مَحَلَّ تمثّلات الخلاص الدِّينيَّة التي أصبحت تثير شكًّا عارمًا. يظل الفن هو الطريق الوحيد الممكن للخلاص، بالنسبة لمن يعلم ويتصرّف ويكابد.

(59) *Œuvre philosophiques complètes*, t. XIV, *Fragments posthumes*, Paris, Gallimard, trad. J. Hervier, 1977, p.90.

(60) Günter ABEL, *Nietzsche*, p.78-79.

(61) *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIV, p.34.

2. نجد الآن بين أيدينا العناصر الأساسية التي تسمح لنا بالكشف عن الأصالة الفريدة التي تُمَيِّزُ تَصَوُّر التأويل لدى نيتشه، مُتَحاشِينَ أن نكتفي بتحويله إلى مجرد مُمَثِّل عن تلك القبيلة المعروفة باسم «شيوخ الارتياب». يَتَفَرَّدُ ارتياب نيتشه بكونه لا يستثني شيئًا ولا يستثني أحدًا: لا يستثني الأخلاق ولا الدِّين، كما لا يستثني العلم ولا الفلسفة أو اللاهوت. لا نعثر لدى فيورباخ ولا لدى بلوخ على ما يوازي أطروحة نيتشه التي تفيد أن الحياة، في معناها الواسع إلى أقصى الحدود، هي بحدّ ذاتها تأويل، وأن الفلسفة لا تعدو أن تكون نتيجة ذلك تأويل التأويلات. فرض علينا ذلك رفض أدنى تأويل سببي بوصفه تأويلًا زائفًا يُحَوِّلُ الإيمان بالعالم الحق إلى «أخطر جريمة ضد الحياة» (نفسه، 75).

كيف السبيل إلى فهم أطروحة نيتشه التي تقضي بأن «أيّ معنى ما هو إلا إرادة القوة»؟ عندما نستنتج من التَّوَجُّه المضاد للغائية في فكر نيتشه وجود مذهب طبيعي ووضعي لديه، لا نُنْصِفُه فقط حين اعتبر أن إرادة القوة لا تُجْبِرُنا فقط على النَّظر إلى الواقع في صورة حقل القوى، بل كذلك حينما اعتبر أن القوى المتعارضة فيه لا تتوقف عن الصراع فيما بينها. تكتسب الصيرورة نفسها «سِمَة تأويلية» تحظر علينا التمييز بعد ذلك بين «الوقائع» و«تأويلاتها». هذا هو الثمن الذي ينبغي دفعه لقاء تَبَنِّي تَصَوُّر غير غائي بخصوص الواقع حيث «تقوم قوى بتأويل غيرها من القوى، ليس اعتمادًا على غايات نعود إليها، بل بالرُّجوع إلى تجلِّي القوى وتقويم القوى»[62]. يصف آبل رؤية الواقع هذه بوصفها «خلع صفة المحايثة المنطقية على فكرة القدر نفسها» (نفسه، 135).

سننتبه إلى دلالة أخرى تحتملها العبارة، حين تُذَكِّرُنَا أن فلسفة التاريخ لدى هيغل تخلع محايثة منطقية مع نفسها على فكرة العناية المسبقة Providence. إذا كان «مكر العقل» موجودًا بالفعل لدى هيغل، يجد هذا المفهوم مقابلًا له لدى نيتشه، وهو ما اتَّخذ ربما صورة «مكر إرادة القوة» الذي يجب دراسة واجهاته المختلفة دراسة شمولية، ابتداء من الدِّين الذي يَرُدُّ نيتشه أصوله إلى «مشاعر القوة الشديدة التي تفاجئ المرء في صورة مشاعر غريبة ومستغربة»[63].

---

(62) Günter ABEL, *Nietzsche*, p.139.

(63) *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIV, p.126.

يَتَمَثَّلُ المُؤَشِّر الدَّالُ على هذا التَّصور غير المسبوق عن التأويل في عبارة كان من الصّعب عَلَيَّ ترجمتها إلى الفرنسية، وهي عبارة «التَّحكُّمُ في» *Übermächtigen* أو *Überwältigen*، مع العلم أن ذلك التصوّر أرجع كلّ ظاهرة وكلّ ظهور إلى أيّ «منظور نحتكم إليه». التأويل بالمعنى النيتشوي إما أن يكون عنيفًا أو لا يكون. فهو يشبه الانقلاب العسكري أكثر مما يشبه شرح النصوص. يتعلّق الأمر بصيرورة «إعادة تهيئة» و«إعادة تنظيم» تشترك مع إرادات القوة أنفسها في موضوعيتها وكونيتها. وفق هذا التصوّر، لا يوجد مجال للإنصاف الهيرمينوطيقي الذي يعتبره ماير الفضيلة السّامية التي يَتَحَلّى بها كُلُّ مُؤَوِّل. عندما ننظر إلى التأويل على مستوى عام مُجَرَّد، لن يكون غير صيرورة تُمَكِّن قوة من التغلّب على قوة أخرى. والمؤوّل-الأصل هو الجسد العضوي ذاته الذي يسمح التمثيل الغذائي «بتأويل» الواقع المحيط به، أثناء عملية امتصاص عناصره.

إذا كان التأويل متحققًا سلفًا أثناء عملية التمثيل الغذائي التي تقوم بها الكائنات الحيّة الأولى البسيطة، فإن الأمر يتعلّق بصيرورة تخرج بكاملها عن رقابة الوعي. وهذا ما يصدق بالمثل على مشاعر اللذة plaisir والامتعاض déplaisir. يشغلان معًا وظيفة عقلية، ما داما يشكّلان سلفًا «تأويلات» (*Ausdeutungen*) مخصوصة لما نشعر به، بحسب دلالتهما على تزايد الشعور بالقوة أو على تناقصه. لا يوجد شعور باللذة يفوق الشعور الذي تشي به العبارة التالية: «إنّي، أنا حرّ، أما هو، فهو ملزم بطاعتي!»، وهو قول يجرّنا بكلّ تأكيد إلى مدى أبعد من مجرّد ذكر«الوقائع». وهذا ما يصدق كذلك على تأويل نيتشه لمشاعر السعادة والشقاء. إذا كان القدّيس أوغسطين يسند إلى الإنسان «رغبة طبيعية في السعادة»، فإن نيتشه على خلافه يعتبر أن السعادة ليست إلّا ظاهرة جانبية في إرادة القوة(64). لا توجد سعادة أكبر من سعادة حَضْد الانتصار الذي يبرهن على أن المنتصر على حق(*).

تُملي علينا الإرادة تأويلًا مخصوصًا للواقع وتفرض علينا معنى غالبًا، أينما تَجَلَّت إرادة القوة، سواء في أبسط مظاهر الحياة العضوية أو في أرقى المُؤَسَّسات

---

(64) Günter ABEL, *Nietzsche*, p.106.

(*) يختلف التاريخ الذي يكتبه المنتصر عن التاريخ الذي يكتبه المنهزم. راجع كتاب كوزيليك KOSELLEK, R. *Zeitschichten*, Suhrkamp 2003. [المترجم]

الرمزية. هنا أيضًا يجوز لنا القول إن الواقع المادي ليس إلّا نُزلًا إسبانيًا نأتي إليه بما عندنا تفترس فيه إرادة القوة «المعنى» الذي أنتجته نفسها. يبدو لي أن هذه الصورة تعكس ما يرمز إليه آبل بعبارة: «القوة الهدّامة في فكرة التأويل» (نفسه، 142).

أ. يَتَجَلَّى مظهرها الأوّل في الطابع الوهمي لأيّ تأويل للعالم، وهو ما يتعارض مع اعتقاد الفلسفة الوضعية في وجود «وقائع خام». يعتبر نيتشه أنه لا توجد وقائع بالتحديد، بقدر ما توجد تأويلات. والاعتقاد في وجود الوقائع صورة من صور الوثنية التي يقارنها في الكتاب الثاني من **ملاحظات قبل الأوان** *Considérations inactuelles*(*) بالعِجْل الذهبيّ المذكور في الكتاب المقدّس. «الواقعة كائن غَبِيّ على الدَّوام، وكانت تشبه العِجْل على الدوام أكثر مِمّا تشبه الإله». حينما نَتَخَلَّى عن التأويل بما هو تأويل، معنى ذلك أننا نتجاهل دور «الاغتصاب والتكييف والمماثلات السَّطحية والحذف وملء الثغرات والتحويل الشاعري والنصب، وكلّ ما يدخل في صميم فعل التأويل». يسمح لنا هذا القول بقياس المسافة المَهُولة التي تفصل بين القاعدة الظاهراتية «الذهاب إلى الأشياء عينها!» ومقاربة الواقع لدى نيتشه. إن قراءة نيتشه للواقع قراءة «مُضادّة للظاهراتية»، كما كان الشأن كذلك مع التحليل النفسي الفرويدي. فهي لا تكتفي باختزال الوعي بصورة لا رجعة عنها، وهو الوعي الذي «لم يَعُد أفضل ما نعرفه، بقدر ما أصبح يحتلّ وضعًا إشكاليًّا» (نفسه، 412)؛ فضلًا عن ذلك، جعلت تلك القراءة «الواقع» ذاته يحتلّ منزلة إشكالية شائكة إلى أبعد الحدود.

ب. يستهدف المظهر الثاني في الهدم المثل الأعلى في الموضوعية العلمية، أي في الاعتقاد في تجانس مسار الأشياء الذي يخضع لقوانين ثابتة. لا تعدو القوانين العلمية بدورها أن تكون مجرّد تأويلات مخصوصة للواقع، وهي تحتكم إلى الدور المنطقي نفسه الذي يفيد أن الواقع لا يَرُدُّ إلينا غير ما أسقطناه عليه في البداية. في آخر المطاف، «لا يكتشف المرء من جديد داخل الأشياء غير ما استثمره فيها: العثور عليه من جديد هو ما يُدْعَى عِلْمًا، وما يحمل أسماء الاستثمار الفني والدّين والحب والكبرياء».

(*) يتعلّق الأمر بالكتاب الذي خصّصهُ نيتشه لمنافع ومساوئ التاريخ بالنسبة للحياة. [المترجم]

ج. أخيرًا، تتعارض القوة الهدّامة للتأويلات التي تُمليها علينا إرادة القوة مع الاعتقاد في وجود ذات تعتبر نفسها سيدة التأويلات، وتستطيع أن تُصبح الحَكَم الفصل فيما شجر بينها. يعتبر نيتشه أن الذات بدورها تُفهم بطرائق متعدّدة. لذا، وجب عليها العزوف عن الاعتقاد في وجود تأويل وحيد صحيح تَختصُّ به.

التأويل سيرورة لا تنتهي، سواء أتعلّق الأمر بالعالم أو **بالأنا**، ويُقَدِّمُ لنا نيتشه هذه السيرورة في صورة لا متناهٍ جديد يَحُلُّ مَحَلَّ **اللامتناهي الميتافيزيقي**. يعتبر هذا المظهر أكثر المظاهر جذرية، من بين كلّ مظاهر الهدم، ما دام ينطبق على مجمل جهاز المقولات داخل الميتافيزيقا (مبدأ الهوية والعلّية والغائية والسبب الكافي إلخ)، بما في ذلك مفهوم الحقيقة نفسه. والحقيقة ليست بدورها في جوهرها شيئًا آخر غير «التأويل الذي نَعضُّ عليه بالنَّواجذ» (نفسه، 156).

قاد نيتشه موقف بروتاغوراس إلى حدوده القصوى، حينما جعل «التأويل خاصيَّة باطنيَّة تدخل على كلِّ سيرورة بما هي سيرورة» (نفسه، 172). هذا الخطر هو ما نَبَّهَ إليه فيغل (Figl) حينما أَلَحَّ على «الطابع الإشكالي إلى أبعد الحدود الذي يحيط بنظرية الهيرمينوطيقا لدى نيتشه»[65]. اعترض آبل على وجاهة لقب «الهيرمينوطيقا»، مُعَوِّضًا إياه بعبارة أكثر وفاء لسياق التأويل لدى نيتشه، ويتكون من خمسة عناصر: «توجد سيرورة تأويل تُؤَوِّل سلفًا من يقوم بالتأويل، منذ اللحظة التي ترجع فيها أثناء فعل التأويل إلى كائنات أخرى تُؤَوِّلُه بدورها، ما دامت تلك الكائنات تقوم بالتأويل وتصبح موضوع تأويل»[66]. يضع هذا المفهوم الواسع للتأويل نصب عينيه «الجذر المشترك بين الفيزياء والمنطق، بوصفه **علم الآلة** *logikê technê* وعلم الجمال والأخلاق» (نفسه، 176) - علاوة على اللاهوت والدِّين، وهذا ما أغفل آبل إضافته! توشك «دائرة التأويل» هذه أن تَتَحَوَّل إلى دوّامة عميقة تبتلع فكرة العقل ذاته، في اللَّحظة التي نُسَلِّم فيها بأن «كلّ ما يوجد يُؤَوِّل» وبأن «التأويل هو كلّ ما يوجد» (نفسه، 182).

3. تَحْمِلُ هذه الهوّة السَّحيقة لدى نيتشه المتأخر اسمًا دقيقًا: هي الفكر

---

(65) Johann Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, Berlin, W. de Gruyter, 1982, p.173.

(66) Günter ABEL, *Nietzsche*, p.173.

«العميق»[67] الذي يقال عن العود الأبدي. يطيب لي تشبيه منزلته بالحقائق الأبدية الديكارتية. من هذا الجانب أو ذلك، يتعلّق الأمر بأُطروحة تعكس تَمَيُّز كلّ مُفكِّر، وهي أُطروحة لم يَقوَ من ينتسب إليه على تَبَنِّيها، مع استثناءات نادرة. لقد عثرنا على محاولة تَطْوِيع قوية لفكرة العود الأبدي لدى نيتشه في كتاب ديدييه فرانك (Didier Frank): **نيتشه وظلّ الله** *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. نكاد لا نجد وجه شبه يجمعه بالقراءة التي اقترحها آبل، وهو الذي لا يرى في العود الأبدي «لا مبدءًا ميتافيزيقيًّا ولا صورة مجازية مبالغة عن مسار الإنسان ولا تعبيرًا عن الكينونة-في-العالم الوجودية لـ **الإنسان الأعلى** Surhomme». يعتبر آبل أنه يجب تأويل مذهب العود الأبدي بالرجوع إلى «تحقّق صيرورات تنظيمات إرادات القوة التي يَتَشَكَّلُ منها عالم الدنيا، سواء كانت صيرورات فعلية أو تأويلية»[68]، معترضًا آنذاك في الوقت نفسه على التأويل «الوجودي» (ياسبرز وهايدغر ومولر-لاوتر Müller-Lauter وماغنوس B. Magnus ودولوز G. Deleuze) الذي يؤثر الصِّلَة بإشكالية الإنسان الأعلى، ومعترضًا على التأويل «العلمي» (ريي (A. Rey) وأندلر (Ch. Andler).

بالرَّغْم من أننا قد لا نوافق على الأفكار الضِّمنية التي تَلُفُّ التأويل الذي يقوم به هايدغر لنيتشه، يظلّ مُحِقًّا حينما اعتبر أنَّ أيَّ حوار عميق مع فكر نيتشه يَمُرُّ عبر مذهب العود الأبدي. يَتَعَرَّض آبل بدوره لهذا المذهب بوصفه «النتيجة الأكثر جذرية التي تُكَلِّل فلسفة نيتشه» (نفسه، 183)، في الوقت نفسه الذي يُؤَكِّد فيه أنه يمثّل النقطة الشائكة الحقيقية في كلّ تأويل لفكر نيتشه. كيف يتصالح المظهر العلمي والكوسمولوجي في المذهب مع مظهره الوجودي الذي يكاد يكون مظهرًا دينيًّا، وهو ما جعل زرادشت النَّبي الذي يُبَشِّر به، في الوقت نفسه الذي مَثَّل فيه تهيئة لإرهاص الإنسان الأعلى؟

اجتهد آبل في بيان أن «مذهب العود الأبدي لا يقاوم النقد النظري فحَسْب، بل

---

(67) *Kritische Studienausgabe* (abrégé: KSA), éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, 15 vol., Deutscher Taschenbuch Verlag-de Gruyter, 2e éd. 1988, vol. VI, p.195.

(68) Günter ABEL, *Nietzsche*, p. 181.

يتعزّز أيضًا بمبرّرات وجيهة»، في ختام دراسة عميقة قام بها لمختلف الانتقادات التي احتلَّ فيها الفلاسفة التحليليون حِصَّة الأسد (نفسه، 247). تُنْبِىءُ العلاقة الدّورية الموجودة بين إرادات القوة بصيغة التعدّد والتأويلات التي تثمرها بوجود تعبير عن «منطق المعنى» في صلبها (نفسه، 248). بالرّغم من أن هذه التَّسمية مفاجئة، نجد لها ما يبرّرها شريطة التحرّر من «أسطورة الموجود المعطى» (سيلارس W. Sellars). عندما نقرأ هذا المذهب على هذا النحو، يظهر في صورة مذهب ما بعد ميتافيزيقي يوازي مذهب لايبنتز عن العودة الكونية إلى النقطة نفسها apocatastase universelle (نفسه، 280-300). المفارقة هي أن عالم العود الأبدي هو بدوره أفضل العوالم الممكنة، بما أنه يُمَثِّل «ذروة التَّحَوّل في جوهره، وذروة القيمة والخلود» (نفسه، 308). علينا القبول بوجود أفضل العوالم الممكنة، شريطة ألّا يغيب عن ذهننا أنَّ فكرة «العالم الممكن» نفسها ليست فكرة نيتشوية!

اعتبر آبل أنَّ مذهب العود الأبدي هو النتيجة القصوى النّاجمة عن الدائرة التي تَتَشَكَّلُ من سيرورات إرادات القوة ومن التأويلات التي تفضي إليها. لا يعتبر مذهب العود الأبدي من هذه الزاوية شيئًا آخر غير «منطق أصلي» لدائرة التأويل هذه (نفسه، 300)، كما لا يعتبر غير «صيغة» عامة لتصوُّر جذري سيروري للعالم ولتصوُّر أخلاقي يبارك الواقع، بما في ذلك مباركة مظاهره الأكثر إيلامًا. لا ينبغي لنا الخلط بين هذه «الصيغة» وأيّ «مبدأ» ميتافيزيقي آخر. استفاض آبل في استعراض الأُطروحة التي تفيد أن «فكرة العود الأبدي تنتمي بدورها إلى ماهية فعل التأويل، على غِرار كلّ فكر آخر، كما تفيد أنه لا توجد تلك الفكرة إلّا **بما هي تأويل**». لكن ذلك لا يمنعنا من إدراك **تأويل التأويلات** داخل مثل ذلك الفكر، كما لا يمنعنا في هذا المعنى من إدراك المنطق الأصلي لدائرة التأويل (نفسه، 306).

تمنعنا هذه الأُطروحة من تصوّر «العود الأبدي» في إطار «أُسطورة» تنتمي إلى ما بعد الحداثة، كما تنتمي إلى صورة معكوسة لأُسطورة الكهف لدى أفلاطون أو إلى «ديانة المروق عن الدِّين». بناء على التأويل الذي اقترحه آبل عن العود الأبدي «لا يُمَثِّل العود الأبدي فكرًا ينأى بنا بعيدًا عن التناهي؛ بل هو الفكر الذي يرمز على العكس من ذلك إلى هذا التناهي بالتحديد، بما هو تشابك متبادل بين الوجود الواقعي facticité والتأويل» (نفسه، 322). بناء على ذلك، يظهر هذا الفكر في «ذروة التأويل ما بعد العدمي للوجود» (نفسه، 455).

هل هذا مُبَرِّر التَّخَلِّي بصورة منهجية عن الإيحاءات الدِّينيَّة أو «الهادفة إلى الخلاص» («في نفحاتها الديونيزوسية») المتضمّنة في فكر العود الأبدي (نفسه، 341) الذي يطالبه نيتشه بتخليصنا من "روح الانتقام"؟ بالرّغم من أننا لا نملك إلّا الإعجاب بانسجام وقوة التأويل الذي اقترحه آبل حول مذهب العود الأبدي، أَعْتَرِفُ بِأَنَّنِي أمتلك ميلًا خاصًا أكبر إلى عبارة نيتشه التي تفيد أن زرادشت أصبح يتكلَّم أكثر فأكثر بصوت خافت أثناء عرض هذا المذهب، كما لو كان يخاف من «من بنات أفكاره ومن أفكاره الباطنية» (KSA VI, 1, 197). يجب علينا إدماج هذا التحفّظ وأثر هذه الخشية في تأويل مذهب العود الأبدي، بدل اعتبارهما مجرّد أثر ناجم عن بلاغة تراجيدية.

من المنظور نفسه، من المناسب لنا التأمل في التعجّب التالي المُدَوَّن في شذرات مايو-يونيو/أيار-حزيران 1888 المحفوظة بعد موته: «كم من آلهة جديدة تستطيع الوجود!» يضعنا هذا القول في وضع يناقض القول السِّجالي الذي نقرأه في كتاب **هو ذا الإنسان** *Ecce Homo*، والذي يفيد أن التَّساؤلات البشرية التي تدور حول محور دلالة مفردة «الله» لا تَتَلَقَّى إلّا جوابًا «دينيًّا» واحدًا، أي لا تتلقّى إلّا حظرًا في شكل لكمة: «لن تفكِّرُوا فيما بعد!» (KSA VI, 1, 297). عندما نتعامل حرفيًّا مع هذه الإجابة، يَتَحَوَّل مبدأ القِدِّيس أنسيلم، **الكائن الذي لا أستطيع التفكير في كائن أكبر منه** *Id quo majus cogitari nequit*، إلى المبدأ المناقض: **الكائن الذي يحظر عليّ التفكير في كائن أكبر منه** *Id quo majus cogitare prohibet*. المفارقة هي أن مذهب العود الأبدي واللّامتناهي الجديد الناتج عن ذلك المذهب والذي يقال على التأويلات يُزَوِّدَانِنا بنظير إله أنسيلم. يعترف نيتشه قائلًا: «**أنا أيضًا، من تبحث فيه الغريزة الدِّينيَّة، أي خالقة الآلهة، عن الحياة أحيانًا من جديد: أَكرِمْ به من تعدّد، أكرم به من تنوّع تجسَّدت فيه الأُلوهة كلّ مرة أمام ناظري! . . . كم من أشياء غريبة مَرَّت بمحاذاتي، في هذه اللَّحظات خارج الزمن التي تسقط علينا داخل الحياة كما لو كانت تسقط من القمر، وحيث لا نعلم ببساطة بعد ذلك كم أصبحنا مُسِنِّين، وكم سنظلُّ فتيانًا**»[69].

---

(69) *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIV, p.272-273. Francis GUBAL, «*Et combien de dieux nouveaux*», *Nietzsche et Heidegger*, Paris, Aubier, 1980.

أحتفظ على وجه الخصوص بدعوة آبل إلى إعادة قراءة الكتاب الثاني من **ملاحظات قبل الأوان** *Considérations inactuelles* حول منافع التاريخ ومساوئه، في ضوء مذهب العود الأبدي، وهي خلاصة من بين الخلاصات المهمّة الكثيرة التي يفصح عنها تأويله، مما سمح بخلع معنى جديد على فكرة «التاريخ الأثري»[70]. نستطيع كذلك التساؤل هل تمثّل هيستيا قوى الذاكرة الثقافية والذخائر التي تختزنها، في ضوء بعض دراسات هارالد فاينريش (Harald Weinrich) المتصلة بفنّ النسيان، ؛ أمّا هرمس، هذا الإله المتصف بالدهاء والمكيدة والمكر، فهو يُمَثِّلُ آنذاك قوى النسيان. إنَّ فقدان الذاكرة الذي أصيب به الجميع على المستوى الثقافي شَرٌّ يتربَّص بالتأكيد بكثير من المعاصرين لنا. لكننا لن نستطيع تجاوز العدمية من خلال التآمر على «الموروثات» الكبرى، أو بفعل تحويل وجوب حفظ الذاكرة إلى أعمال شاقة نقوم بها على الملأ.

لم تفقد المرآة التي زوّد بها زرادشت نيتشه، المعاصرين له، شيئًا من راهنيَّتها، أثناء وصف «بلاد الثقافة». زرادشت هو لسان حال نيتشه الآتي قبل الأوان، حينما وصف المعاصرين له كما يلي: «علامات الماضي بخطوط مَرْمُوزَة، ونفس العلامات مُثْقَلة بعلامات إضافية، كم أنْتِ مُسْتَعْصِيَّة على كلّ مُؤَوِّلي الهيرمينوطيقا! حتى ولو كنا كاشفين عن الكُلَى، من يعتقد أنكم تتوفّرون على كُلًى؟ يبدو أنكم مزركشون بألوان وببطاقات لاصقة!/ كلّ الحقب وكلّ الساكنة تظهر مزركشة خلف ستائركم، ومن بين كلّ الأعراف والمعتقدات تتحدّث حركاتكم المحمومة وهي مزركشة»[71].

تَضَمَّن الأسلوب الذي استنكر به نيتشه العجز عن الإيمان بأيّ شيء كان، تحت تأثير النسبية التاريخية، حكمةً بالغة في أُفق التساؤل المُتَّصل بفلسفة الدِّين: «أنّى لكم أن تكونوا **مؤهلين** للإيمان، يا أيها المزركشون، أنتم لوحات صباغة كلّ ما تَمَّ الإيمان به من قبل؟/ كُفّار متنقلون بالإيمان ذاته، كذا أنتم، ومن كلّ الأفكار أنتم مُتَحَلِّلون. **غير مُؤَهَّلين للإيمان**، هكذا أُسَمِّيكم، أنتم أيها الدَّهْرِيُّون!

(70) Günter ABEL, *Nietzsche*, p.349-361.

(71) *Œuvres philosophiques complètes*, t. VI, p.139.

/ تُثَرْثِرُ كلّ العصور في أذهانكم وتتشاجر، وَمِنْ كُلِّ العصور كانت الأحلام والثرثرة أكثر واقعية مِنْ كُلِّ تَبَصُّرِكُم!» (نفسه، 141).

مثل الصقر، انْقَضَّ نيتشه على قطيع المجتمع المثقف *Bildungsbürger* الذي يجترُّ ثقافته التاريخية الواسعة، مُتَّهِمًا إيّاه بالعزوف عن الإيمان بالمستقبل، أي بكونه لا يرنو ببصره بعد اليوم نحو أفق انتظار يَسْتَحِقُّ هذا الاسم. وعليه، يسير في الطريق المضاد له، من أجل التَّحْلِيق نحو «بلد أطفالي؛ ما زال هذا البلد أرضًا بكرًا، وموجودًا عند أبعد مدى تَصِلُه البِحار» (نفسه).

يَظَلُّ تحديد هذه الأرض المجهولة ذا أهمية بالغة، في أُفق المواجهة بين الهيرمينوطيقا الفلسفية ومذهب التأويل لدى نيتشه. لا أعتقد أن هذا البلد هو بلد جيل المثقفين الذين نعرفهم اليوم، حتى ولو لم يَرُقْ هذا الكلام روّاد «ما بعد الحداثة».

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- ABEL, G., *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die Ewige Wiederkehr*, Berlin- New York, W. de Gruyter, 1984.
—, *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Francfort, Suhrcamp, 1993.
- BLUMENBERG, H., *La Légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.
—, *Säkularisierung und Selbsbehauptung*, Francfort, Suhrkamp, 1974.
- DERRIDA, J., *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1991.
- FIGAL, G., *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur philosophischen Hermeneutik*, Stuttgart, Reclam, 1996.
- FIGL, J., *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin- New York, W. de Gruyter, 1982.
- JASPERS, K., *Nietzsche. Erfahrung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 4e éd. 1974, trad.: *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1978.
- LENK, H., *Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktionistischer Interpretationsansätze*, Francfort, Suhrkamp, 1993.
- LÖWITH, K., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hambourg, F. Meiner Verlag, 1978.
- MÜLLER-LAUTER, W., *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin-New York, W., de Gruyter, 1971.
- RICOEUR, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éd. du Seuil, 1965.
—. *Le Conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris, Ed. du Seuil, 1969.
- TAUBES, J., *La Théologie politique de Paul : Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, trad. M. Köller et A. Ségnard, Paris, Éd. du Seuil, 1999.

ظاهراتية الدّين والهيرمينوطيقا

«الاستنبات»

وَضَعْتُ قصيدة كاشنيتس (Kaschnitz) تحت عنوان الآخر *Das Andere* في مُسْتَهَلِّ القسم الثالث المخصَّص للنّموذج الإبدالي الظاهراتي. وبعدما أَقْدَمْتُ على تأويل أوّلي لها في الفصل الثاني من هذا القسم، أَسْتَرْشِدُ في التأمّلات التالية بِلَوْحة صباغة. يتعلّق الأمر بلوحة مُذْهِلَة رسمها لورنتزو لوتو (Lorenzo Lotto)، ومحفوظة بمتحف Pinacoteca Civica بمدينة ريكاناتي في إيطاليا. يَتَعَرَّف المشاهد دون عناء فكرة البشارة Annonciation المعروفة. هذه البشارة هي قبل أيّ شيء تَجَلِّي الإلهي، وهي تُوَضِّحُ بطريقة باهرة دلالة الآية «فاضطربت لكلام الملاك» (لوقا 1، 29). هذا الاضطراب هو اضطراب مريم العذراء التي يُصَوِّرُها الرسّام في الجانب الأيسر من اللّوحة وفي الأسفل. بعدما كادت تختفي على حافة اللوحة، أدارت ظهرها لكتاب الصَّلوات وللعالم المألوف في العبادات والورع، مُلقية على المتفرّج نظرة متخوّفة، كادت تكون نظرة في الفراغ. لا تُعْرِب يداها المتباعدتان عن قبول حسن، بقدر ما ترمزان إلى طلب المدد. وجدت نفسها وهي تواجه شخصيتين تبرزان في الإطار الأيمن للوحة، في مظهر الغزاة. في الجانب الأعلى، يشير الأب السماوي، المُزدان بلون أحمر فاتح، بإصبعه في اتجاه مريم. وضع الملاك جبريل رجله على الأرض، أسفلَ اللوحة، بعدما ظهر بطلعته المهيبة ولباسه الأزرق. تشبه قسمات وجهه بصورة مذهلة وجه مريم.

كانت ملابس الشخصيات الثلاث متطايرة في الهواء، كما لو كانت ريح عاتية قد هبَّت على المشهد. والغريب في الأمر هو أن اللوحة تفتقد إلى مركز حقيقي، إلّا إذا نظرنا إلى المكان الذي تحتله قطة سوداء، بعد أن انتفض شعرها كالشوك، وهمَّت إلى الفرار بعد ظهور الملاك. لن يجد التفسير المعتمد على استعارة المثل صعوبة في تبيُّن حضور الشيطان في هيئة قطة. لكن فيلسوف الظاهراتية الذي لا يملك إلّا عينيه لرؤية ما تقدّمه اللوحة أمام الناظرين، لا يحتاج إلى مثل هذه التفسيرات. ما «يراه» هو غرابة «المقدّس» المقلقة والاضطراب الذي يُحدثه فينا. بهذا المعنى تُعْتَبَر اللوحة الزيتية شهادة حيَّة على الظواهر التي تحظى باهتمام ظاهراتية المقدّس.

ما الذي جعل مختلف مذاهب ظاهراتية الدِّين التي استعرضناها في القسم الثالث تستنفر إشكالية هيرمينوطيقية؟ تختلف الإجابة جذريًا باختلاف الفكرة التي كَوَّنَها كلّ واحد من الكُتَّاب الذين اسْتَعْرَضْناهُم عن الظاهراتية. يظهر «العقل الظاهراتي» وجهًا مغايرًا لدى هوسرل وشيلر وليفيناس وماريون وهنري، وما إلى ذلك. وعليه، يجب علينا الاحتراس من وهم تلفيق تصوّر مجرّد عن صلات الوصل بين العقل الظاهراتي والعقل الهيرمينوطيقي.

لن يكون الاستئناف «الهيرمينوطيقي» للنموذج الإبدالي الظاهراتي الذي نقوم به هنا غير مقاربة أوّلية مؤقتة. لن يأخذ معالمه الحقيقية إلّا عقب مقارعته بالتحوّلات الهيرمينوطيقية التي عرفتها الظاهراتية، كما اقترحها علينا كلٌّ من هايدغر وريكور بصور مُتباينة. سأعمد إلى فحص ثلاث مسائل مستمدة مباشرة من دراسة النموذج الإبدالي الظاهراتي، قصد تعبيد الطريق أمام توضيح هذا الموضوع بصورة أفضل.

1. تتصل المسألة الأولى بالظاهراتية المتعالية لدى هوسرل: هل تُمَثِّلُ الهيرمينوطيقا جسمًا غريبًا عن الطريقة التي أراد بها مُؤَسِّس الظاهراتية «إنقاذ الظواهر»، وهو جسم أصبحت الظاهراتية «الحقيقية» مُجبرة على إقصائه بكلّ قواها؟ يلوح في الظاهر أن هذا هو الاقتناع الذي يبرّر الطريقة التي رفض بها هوسرل أُطروحات تلميذه هايدغر. بالمقابل، هل نستطيع المراهنة، كما يفعل ريكور، على «استنبات» مثمر بين الظاهراتية والهيرمينوطيقا؟ إذا كانت الإجابة هي نعم، كيف يتجلّى آنذاك في حقل فلسفة الدِّين؟

2. يسير التساؤل الثاني في خط الدِّراسات التي قمنا بها لأعمال هايلر وفاخ وفان دير لوف وإلياد (BA II, 163-240). دافع كلّ هؤلاء الكُتّاب داخل الظاهراتية عن التَّصَوُّر الذي يُقَرِّبُها على الأقل من مذهب ديلتاي في الهيرمينوطيقا، بقدر ما يقرّبها من ظاهراتية هوسرل. بهذا المعنى، نستطيع التعرّف في هذه الأعمال على صورة اسْتِنْبات مثمر بين مذهب ما في «الظاهراتية» ومذهب ما في «الهيرمينوطيقا». لا يجد كلّ الظاهراتيين وكلّ ممثّلي الهيرمينوطيقا الفلسفية أنفسهم داخل هذا التَّصَوُّر للظاهراتية الذي ظلّ متراوحًا على الدّوام بين ديلتاي وهوسرل وشيلر. لكن هؤلاء الباحثين يَحْمِلُونَنا على العناية بالشَّريك

الثالث في هذه «المناظرة الثلاثية» متداخلة التخصّصات: «علم الدِّين» أو التخوم المبهمة في «العلوم الدِّينيَّة». هل يجب على هذه العلوم التوجّس خيفة من الأيادي الممدودة إليها من لدن الفلسفة الهيرمينوطيقية، أم هل سيقودها التطوُّر الذاتي الذي تشهده إلى إيلاءِ الهيرمينوطيقا منزلة تزداد أهمية باستمرار في صلب إطارها المعرفي الذاتي؟

3. المسألة الثالثة هي ثمرة القلق المضاد. تعود المسألة إلى إحدى القضايا النقدية التي اختتمت بها تقديمي للظاهراتيين المعاصرين الذي ينتصرون لوضع قواعد جديدة لفكرة الظاهراتية (BAII, 366-372). يبدو لي أن القاسم المشترك الذي يجمع بين كلّ هؤلاء، على خلاف سلفهم، هو أنهم لا يكترثون بالعلوم الإنسانية عامة، ولا بالعلوم الدِّينيَّة تحديدًا. وعليه، هل يجب التوجّس من سعي الظاهراتية الهيرمينوطيقية إلى تقديم تنازلات زائدة عن اللزوم إلى الفكر العلمي، مُتَجاهِلة إنذار هايدغر، حينما قال إن «العلم لا يفكّر»؟ على كلّ حال، نحن مضطرون إلى التساؤل عما يجعل فكرة الهِبة متوافقة أو غير متوافقة مع المفاهيم الهيرمينوطيقية لـ «الفهم» والتأويل، وهي فكرة كانت موجودة خلف أُطروحات جان لوك ماريون في كتابه بناءً **على المعطى** *Étant donné* وكتاب **في نافلة القول** *De surcroît*، كما توجد خلف فكرة الانطباع-الذاتي، التي تدور «الظاهراتية المادية» لميشيل هنري حول محورها.

من الظاهراتية المتعالية إلى الظاهراتية الهيرمينوطيقية: شروط «الاستنبات» المثمر.

لقد تطوّرت الهيرمينوطيقا خلال فترة طويلة خارج التَّخَصُّصات الفلسفية. لَمْ تَحظَ الهيرمينوطيقا بِتَوَجُّه فلسفي أكثر وضوحًا إلّا في فجر الحداثة، بفضل بَصَماتِ دانهاور الذي حرص على تعميق المذهب الإبستيمولوجي العام في ضوء نظرية في التأويل. كما أن تغيّر النموذج الإبدالي الذي تحقّق خلال مستهلّ القرن التاسع عشر قد أضاف عمقًا إلى الصِّلة بالفلسفة، نتيجة الدّعوة إلى تفكير أكثر عمقًا حول فنّ الفهم، وهي دعوة كان شلايرماخر حَامِلَ لوائها الرئيس. لكن الهيرمينوطيقا لم تشرع في الاندماج داخل الفلسفة إلّا بفضل ديلتاي وبفضل مشروع أكثر طموحًا حول «نقد العقل التاريخي».

إذا كان السَّرد الجينالوجي الذي قدّمه هوسرل صحيحًا، وهو ما كَرَّسَهُ هايدغر بدوره، فإن الحقبة نفسها التي اكتملت فيها هيرمينوطيقا ديلتاي، قد شهدت أيضًا ميلاد الظاهراتية مع كتاب برنتانو **علم النفس الإمبيريقي** *Psychologie empirique*، في انتظار المنعطف الحاسم الذي حقّقه هوسرل فيها مع **الأبحاث المنطقية**. لكن أقل ما يمكن ذِكْرُهُ هو أنَّ هذا الكتاب لا يحمل أبدًا سِمَةَ كتاب في الهيرمينوطيقا، إلَّا إذا ما خَلَعْنا عليه المعنى العام نفسه الذي نخلعه على كتاب **العبارة** لأرسطو *Peri hermeneias*. بالرَّغْم من التقارب الزمني الموجود بين مشروعي برنتانو وديلتاي، مع حِرْصِهِما معًا على وضع أركان علم النفس الوصفي، لا شيء يُجِيزُ لنا أن نستخلص من ذلك أن «هيرمينوطيقا» ديلتاي و«ظاهراتية» برنتانو قد شارَكتا في المعركة نفسها. والدَّلِيلُ على ذلك هو ردود الفعل القَدْحِيَّة التي أفصح عنها هوسرل اتجاه ديلتاي، لا سيّما في مقالته-البيان: «كعلم صارم».

اعتبر هوسرل أن الظاهراتية ليست مُجَرَّد مدخل تمهيدي إلى الفلسفة؛ بل تُشَكِّل على العكس «الفلسفة الأُولى» التي يجب أن تَتَضَمَّنَها كلّ التَّخَصُّصات الفلسفية الأُخرى، بِصَرْفِ النَّظَرِ عن الموضوعات التي تتطرّق إليها: الطبيعة والدلالات المنطقية والمعرفة وعالم القِيَم والأخلاق والدِّين، إلخ. نستطيع تعريف ظاهراتية هوسرل بالقول إنها «**منهج الفلسفة العلمية عامة**»، حين ننظر إليها من زاوية اكتشافاتها المؤسسة[(72)]، وكما ألحّ هايدغر على ذلك، بالرجوع إلى المفاهيم الثلاثة المحورية، وهي **القصدية والحَدْس المقولي والقَبْلية**[(73)]. يتعلّق الأمر «بنقد محايث»[(74)] لهذا الثّالُوث المفهومي الذي قاد هايدغر، منذ دروسه الأولى، إلى التَّسْلِيم بضرورة تحويل هيرمينوطيقي للظاهراتية المتعالية.

نستطيع كذلك تصوّر هذا التحوّل من منظور منهجي أكثر طموحًا، مسترشدين بتحديد المنهج الظاهراتي الذي عرضه هايدغر في كتابه **المشكلات الأساسية في الظاهراتية** *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. عرَّف

(72) Martin HEIDEGGER, Ga 24, 3.

(73) *Ibid.*, Ga 20, 35-121.

(74) *Ibid.*, Ga 20, 123-182.

في هذا الكتاب المنهج الظاهراتي بالرجوع إلى الحدود الثلاثة: **الإرجاعُ والبناء والتفكيك**[75]. يسمح تفكير أكثر عمقًا في هذا المثلث المفهومي المزدوج بالكشف فيه عن الحضور الضمني للإشكالية الهيرمينوطيقية التي تنعكس مخلّفاتها على فلسفة الدِّين بدورها.

1. لنبتدئ بأبسط المفاهيم وأكثرها جوهرية: **القصدية**، المعروفة بأسبقية الوعي **بشيء ما** على الوعي بالذات. إذا كُنّا لا نفهم إدراكًا عقليًا *noèse* إلّا بالرُّجُوعِ إلى **مضمون عقلي** *noème*، تظلّ أشياء كثيرة مشروطة بالفكرة التي نُكَوِّنُها عن تضايف الإدراك العقلي-المضمون العقلي الذي يشكّل الحياة الواعية. إذا كانت القصدية تمثل المناخ الكُلِّي لأيّ فهم، فإن الظاهراتية مُسَلَّحَة بما يكفي لوصف معيشات الإدراك العقلي وتضايفات الوعي الدِّيني على صعيد المضمون العقلي.

كلما تَقَدَّمْنا قُدُمًا في أعمال هوسرل، تَبَيَّنَ لنا أن القصدية **الموضوعية** *thématique* الخاصة بالمعرفة تتراجع أمام القصدية **الإجرائية** (*fungierende Intentionalität*) غير المفكّر فيها داخل الحياة ذاتها. وهذا ما يشهد عليه «التكوين السلبي» الذي يتكوّن بمقتضاه معنى قصدي داخل الوعي، دون أن يصبح بالإمكان الكشف فيه عن تدخل فاعل يقوم به **الأنا**. ما دام أن العمل الظاهراتي الملموس يُبْرِزُ أَنَّ التركيبات الفاعلة تنبني على تركيبات سلبية، فإن **الأنا** المتعالي يصبح محرومًا من ادّعاء تأسيس ذاته بصورة جذريَّة، مما يسمح له بالاقتراب من الفكرة الهيرمينوطيقية عن فهم الذات. يُجْبِرُنا امتداد مفهوم القصدية على هذا النحو الهائل على مواجهة الخاصية الملتبسة للتمفصل بين الطبقة «الهيولانية» (الأحاسيس) وأفعال «الإدراك العقلي» التي تَخْلَع عليها صورتها القصدية المخصوصة.

تُصَرِّح الأُطروحة التي اختتم بها هوسرل الفقرة 85 من كتاب **الأفكار** *Ideen I* بأن «القصدية، بصرف النظر عن أشكالها ومستوياتها الملتبسة والمشابهة لمناخ كلّي، تحمل في جوفها في الأخير كُلَّ المعيشات، بما في ذلك المعيشات التي لا توصف بأنّها قصدية». نستطيع الكشف عن هذا اللغز ابتداء من أفعال الإدراك البسيطة للغاية، كما يَتَّضِحُ من المثال الذي قدّمه هوسرل في فقرة أساسية من

(75) *Ibid.*, Ga 24, 31.

«البحث المنطقي» الخامس: «أرى شيئًا، مثل هذه العلبة، ولا أرى أحاسيسي»[76]. ينبني اللُغز على وجود هُوّة بين ما يظهر دون أن يعطى أمام النظر (الهيولى الحسية hylè) والصورة morphè التي تُحَوِّل المعطيات الحسية إلى موضوع قصدي، مثل موضوع ندركه. يعادل هذا «التحوّل» عمل تأويل حقيقيًا، وهو التحوّل الذي ينقلنا من الوجود الخام في الإحساس إلى الفعل القصدي وموضوعه، كما يشهد على ذلك لفظ Deutung (التفسير) المستعمل في الطبعة الأولى من «البحث» الخامس.

بدل أن نَجْتَرَّ القول، كما هو مألوف في الغالب، إن كلّ وعي هو «وعي بشيء ما»، من الأفضل لنا الاهتمام بما يدعوه هوسرل «فكرة فائض»، «ساكن داخل المعيش نفسه وداخل مضمونه الوصفي، بإزاء الوجود الخام للحساسية» (نفسه، 385). يقودنا ذلك إلى بلورة أُطروحة أُولى: بما أن الوعي قصدي، يحق لنا تعريفه بأنه وعي «هيرمينوطيقي»، بصرف النظر عن مختلف الواجهات المحسوسة التي يتخذها ذلك الوعي القصدي، ما دام أن الالتقاء بين الهيولى الحسية hylè والصورة القصدية morphè يفتح المجال أمام «فائض المعنى» داخل التجربة. انطلاقًا من هنا تطرح مشكلة بالغة الصعوبة، سأعود إليها لاحقًا، وهي المتعلّقة بمعرفة هل ستحتفظ هذه النُسخة الظاهراتية للتصوّر الأرسطي الهيليومورفي بالكلمة الأخيرة.

2. يُذَكِّرُنا مفهوم الحَدْس المقولي، الذي جعله هوسرل موضوع «البحث المنطقي» السادس، في البداية بأن فكرة التأسيس الذاتي الجذري للظاهراتية تمرّ عبر الحَدْس. و«المعرفة» التي تُمدّنا بها الظاهراتية هي «معرفة-الرؤية»، وليست معرفة من صنف منطقي-استنباطي أو عقلاني-بنائي. «لا نستطيع التفاهم مع امرئ يريد الرؤية، دون التمكّن من ذلك»[77]، كما يؤكد هوسرل ذلك في مُسَوَدَّة مقدّمة كتبها إلى الطبعة الثانية لكتابه الأبحاث المنطقية. و«البداهات» التي يُزَوِّدُنا بها الحَدْس المقولي مستخلصة مباشرة من الحقل المتعالي للتجربة، وهو الحقل الذي يتشكّل من الوعي القصدي.

---

(76) *Recherches logiques*, V, § 14, p.382-383.

(77) Edmund HUSSERL, *Articles sur la logique*, trad. J. English, Paris, PUF; 1975, p.402.

3. يَصْدُقُ الشيء ذاته على القَبْلية الظاهراتية التي نتوصل إليها اعتمادًا على منهجيَّة الفروق المتخيّلة variations imaginatives. يتعلّق الأمر بـ قَبْلية نستطيع الكشف عنها حتى في قلب الحقل المتعالي. إذا ما قبلنا قراءة هايدغر لهوسرل، نستطيع بكلّ إيجاز تحديد معالم التحوّل الهيرمينوطيقي للظاهراتية كما يلي: يجب علينا، بغية فهم الحاجة إلى ظاهراتية هيرمينوطيقية: 1. إرجاع القصدية إلى الهَمِّ souci؛ 2. توسيع الحَدْس المقولي بعيدًا إلى فهم الكينونة: 3. إرجاع القَبْلية إلى الخاصية الزمنية الأصلية.

توجد الفرضية نفسها خلف تأويل هايدغر للثالوث المنهجي: **الإرجاع والبناء والتفكيك** الظاهراتي. يعتبر هايدغر أن «الإرجاع» يعني صرف النظر عن كل التحديدات المادية *ontiques* التي تقال عن الكائن، من أجل الانتباه إلى **نمط كينونته**. مثال، «نسيان» أن الإنسان «حيوان عاقل» من أجل الاهتمام بالكائن-هنا، ما دام يشكّل نمط الوجود الرئيسي للكائن الذي يعتبر أن الأمر يتعلّق داخل كينونته ذاتها بكينونته. لم يَعُد «البناء» يعني في هذه الحالة «تشييد» معنى داخل المحايثة الخالصة للوعي المتعالي، بل أصبح يعني «فهم» البِنية الأساسية لنمط وجود محدَّد، حيث يفيد الفهم عملية «إسقاط» بالضرورة. يعني «التفكيك» آنذاك إخضاع مفاهيم ومقولات الفكر التقليدية لفحص نقدي، بغية فهم النبع الذي تُستقى منه.

يُثير تأويل هايدغر لظاهراتية هوسرل مشكلات فعلية يجب علينا العودة إليها بتفصيل في الفصل الرابع، وهو تأويل يحتكم بكامله إلى هاجس وضع الظاهراتية في خدمة بلورة «أنطولوجيا أساسية». لا تُهمُّ تلك المشكلات الفكرة التي كَوَّنَها هايدغر عن الظاهراتية فحَسْب، بل تُهمّ كذلك التَّعريف الجذري غير المسبوق الذي يقترحه لها.

على كلِّ حال، لا ينبغي لنا أن ننسى غياب قرابة طبيعية تجمع بين الظاهراتية والهيرمينوطيقا، وهما تَخَصُّصانِ تَطَوَّرا على انفراد في استقلال واحدهما عن الآخر. هل معنى ذلك أننا موجودون أمام جسمين غريبين واحدهما عن الآخر، ولا يدخلان فيما بينهما في عَلاقة اتصال إلّا عن طريق المصادفة؟ ليس الأمر كذلك!

إن الإسهام الحاسم الذي أسداه ديلتاي إلى أطروحة الاتِّصال المُثمِر بين

الهيرمينوطيقا والظاهراتية مُتَضَمَّنة في أطروحته التي تفيد أن الحياة تُؤَوِّلُ ذاتَها عندما تَتَحقَّق مَوْضُوعِيًّا في الواقع: «لو لم تكن الحياة دالَّة في الأصل، لكان الفهم متعذِّرًا على الإطلاق»[78]. يبدو أن الاستثمار الذي خضعت له هذه الأُطروحة في كتاب ديلتاي *Aufbau* **تشييد العالم التاريخي**، قد هَيَّأَ الهيرمينوطيقا لإبرام صفقة زواج مع فلسفة الروح الهيغلية، بدل أن يقضي ديلتاي على كامل حظوظه بعدما لعب دور امرئ تعيس حاول عبثًا وأكثر من مَرَّة خطب وِدّ هوسرل. وعليه، لا بدّ من تدقيق الشروط التي جعلت الهيرمينوطيقا قادرة على التحالف مع ظاهراتية هوسرل، وهي الهيرمينوطيقا التي استلهمت أفكارها من ديلتاي أكثر مما استلهمتها من هايدغر.

اعتبر غادامير أن ديلتاي وهوسرل قد سَخَّرا مفهوم «المَعِيش» لأهداف عرفانية gnoséologie. يتعلّق الأمر لدى الأول قبل كلّ شيء بالمحافظة على استقلالية الفهم اتجاه التفسير؛ تتحوّل **الخبرة الحيّة** *Erlebnis* لدى الثاني إلى قاسم مشترك بين كلّ الأفعال القصدية للوعي[79]. على كلّ حال، إن سِمَة المباشَرَة هي ما يميّز **الخبرة الحيّة** عن المفهوم: «كلّ مَعيش هو ما عشناه بالذات، وهذا ما يدخل كذلك في صميم معناه»[80]. أجاز غادامير لنفسه التخلّي عن ديلتاي وعن هوسرل معًا، بعدما تسلّح بالعمق الأُنطولوجي لمفهوم الفهم الموروث عن هايدغر.

سيصبح الأمر على خلاف ذلك تمامًا، عندما نبارك فرضية «استنبات» ممكن بين ظاهراتية هوسرل والهيرمينوطيقا، كما دافع ريكور عنها[81]. نتصوّر إمكان حصول مثل هذا «الاستنبات»، كما قد يصبح مُثْمِرًا، إذا ما سلّمنا من جهة أُولى بأن الظاهراتية تَتَضَمّن سلفًا اقتضاءً ضِمْنِيًّا هيرمينوطيقيًّا، وإذا سَلَّمْنا من جهة ثانية بأن الهيرمينوطيقا لن تتأسّس إلّا بناءً على اقتضاء ضمني ظاهراتي. اعتبر ريكور أن «الظاهراتية اقتضاءٌ ضمنيٌّ يَتَعَذَّرُ تجاوزه داخل الهيرمينوطيقا»،

---

(78) Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations*, p.9.

(79) Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen II*, 361; *Ideen I*, 65.

(80) Hans-Georg, GADAMER, GS I, 72; trad. 84.

(81) Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations*, p.7-28; Id., Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl», *Du texte à l'action*, p.39-73.

في الوقت نفسه الذي «لا تستطيع الظاهراتية فيه تطبيق برنامج التّأسيس دون أن تَتَأَسَّس في صورة تأويل الحياة والأنا»[82]، أي دون اقتضاء ضمني هيرمينوطيقي.

ما يسمح بالاستنبات من جانب الظاهراتية هو المكانة التي يَخُصُّها «البحث المنطقي» الأول لمسألة «ما دلالة الدلالة؟» (نفسه، 10). يجب الاحتراس من النزوع إلى تقديم الظاهراتية في صورة تجعل كلّ مسالكها تنطلق من الإدراك وتعود إليه، بالرَّغْم من أن الإدراك قد تَحَوَّل شيئًا فشيئًا فيما بعد إلى منزلة النموذج الإبدالي الخاص بِهِبَةِ الشيء ذاته «بلحمه وعظمه». تشترك الظاهراتية والهيرمينوطيقا في البداية معًا في اختيار مشترك جوهري لفائدة المعنى. يجد المفهوم المنطقي الخاص بالدلالة نفسه تحت إمرة «المفهوم الكلّي للمعنى، تحت قيادة مفهوم القصدية» (نفسه).

رَكَّزت القراءة التي قام بها هايدغر لكتاب **الأبحاث المنطقية** على «البحث المنطقي» السادس وعلى مشكلة الحَدْس المقولي، أكثر من تركيزها على «البحث» الأول الذي يفحص الصِّلات الموجودة بين العبارة والدلالة، بالرَّغْم من أن هايدغر قد حرص بدوره على استخراج ذلك الاقتضاء الضمني الهيرمينوطيقي في الظاهراتية. بطبيعة الحال، لا نستطيع اختزال التباين الموجود بين القراءتين إلى تباين موجود بين موضعين متباينين داخل التساؤل. تهتم المناقشة بخصوص «استنبات» ممكن بين الهيرمينوطيقا والظاهراتية فكرة العقل الظاهراتي نفسها، التي أرجعها هوسرل إلى لزوم تأسيس ذاتي جذري. اعتبر ريكور أن مسار هوسرل الفكري قد أفصح سلفًا عن «ابتعاد هوسرل عن حلم مثل هذا التأسيس الجذري داخل شفافية الذات أمام ذاتها، بدل تحقيقه» (نفسه، 26). إذا كان مشروع هذا التأسيس الذاتي الجذري في الكتاب-المقالة عن «الفلسفة بما هي علم صارم» «La philosophie comme science rigoureuse» يظهر بمثابة الأرض الموعودة للعقل، فإن هذا المشروع قد استحال شيئًا فشيئًا إلى «جنة الظاهراتية المفقودة» (نفسه، 22).

سارت الطريقة التي قدّم بها هوسرل الظاهراتية في القسم الأخير من كتاب

(82) Paul RICOEUR, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1987, p.55.

أفكار *Ideen I* في خط يوازي المثالية المتعالية التي تنبني على خمسة ثوابت لا تتزحزح: الحاجة الملّحة إلى التبرير النهائي للمشروعية، ومذهب الحَدْس، ومُحايثة الوعي وأولوية الأنا المتعالي، والمسؤولية الجذرية عن الذات. يبدو أن كلّ موضوع من هذه الموضوعات يُشَكّلُ عقبةً يَتَعَذَّرُ تجاوزها بالنسبة لأيّ مذهب هيرمينوطيقي يعترض على المَثل الأعلى كما يتمثّل في الخاصية العلمية الجذرية وفي التأسيس الذاتي للذات، ويَسْتَعِيضُ عنه بتجربة الفهم والأولوية الأُنطولوجيَّة التي يَتَمَتَّع بها الانتماء. تراهن الهيرمينوطيقا على سيرورة الفهم والتأويل الذي ابتدأ من قبل، ولا يستطيع الحَدْس إشباعها بصورة نهائية، بدل إرجاع كلّ مَعيش دلالي إلى الحاجة إلى الامتلاء الحَدْسي. تَخْلَعُ الهيرمينوطيقا على الأنا المُتَضَمَّن في «فهم ذات الأنا» طابعًا إشكاليًا جذريًا، بينما ترسخ الظاهراتية المتعالية البداهة الضرورية ضرورة منطقية داخل المُحايثة الجذرية للوعي. ينعكس فهم الأنا ذاتها لزومًا بناء على نَمَط «أنني واقع موجود» «*quaestio mihi factus sum*» المعروف عن أوغسطين. للسبب نفسه، فإن فكرة مسؤولية نهائية عن الأنا ذاتها تَتَغَيَّر هي أيضًا في دلالتها، وهي الفكرة التي تَخْلعُ نبرة أخلاقية قوية على تصوّر هوسرل للعقل: تنكشف الذات عينها بعد استجابتها لنداء المعنى الذي سبقها، قبل أن تعرف ذاتها بوصفها خزّانًا نهائيًا لمعنى كلّ الأشياء. يفيد هذا بالملموس أن «الذاتية تغيب بما هي أصل، وإن كان من الواجب استرجاعها داخل دور أكثر تَواضُعًا من دور الأصل الجذري» (نفسه، 53).

إذا ما لزم الأمر التزام هذه الحدود، لا يَتَبَقّى بالطَّبع أيّ مُبَرِّر للحديث عن «استنبات» ممكن للظاهراتية داخل الهيرمينوطيقا؛ ينبغي بالمقابل استنتاج وجود «أمزجة متنافرة» تفرض نفسها بين فكرتين متباينتين عن العقل. اعتبر ريكور أنه يتعذّر تجنّب هذا الطلاق ما لم يتحقّق شرطان:

1. الشرط الأول: هو الاعتراف بالاقتضاءات الضمنية الظاهراتية الموجودة داخل الهيرمينوطيقا. يتعلّق الأمر أولًا بالمكانة المركزية التي تحتلها مسألة المعنى، وهي المسألة التي لا يجوز اختزالها إلى التصوّر المنطقي للدلالة. بالرَّغم من أن الهيرمينوطيقا، لأول وهلة، لا تقطع الروابط التي تَشُدُّهَا إلى الموقف الطبيعي بصورة جذرية خالصة، كما ينص هوسرل على ذلك، لا يعني ذلك أنها تشكّل نتيجة ذلك إفرازًا ورميًا جديدًا لمفهوم «الحسّ المشترك». إن الحركة نفسها

التي أرغمت الوعي على اكتساب صورة خارجيَّة، حتى يتمكَّن من ابتكار أشكال التعبير التي تُمَكِّنه من فهم ذاته، تحمله أيضًا على وضع علامة استفهام على الانتماءات التي تشدّه إلى تراث مخصوص. لا تحتفظ الهيرمينوطيقا ببعدها النقدي الذي يُجَنِّبُهَا الاطمئنان إلى اجترار الآراء المحافظة إلّا شريطة التمسك «بضرورة اللجوء إلى التغريب في قلب تجربة الانتماء نفسها» (نفسه، 57)، وهي الآراء المحافظة التي تماثل آراء بونالد (Bonald) وميتر (Maistre) اللذين يعتبران أن الأحكام الجاهزة المتأصلة داخل طائفة ما هي مصدر قوتها الحقيقية -(*). لا تحافظ الهيرمينوطيقا على طاقتها النقدية الموجودة بالقوة، إلّا إذا ما استجابت لمتطلّبات الإرجاع الظاهراتي.

تُصغي الهيرمينوطيقا الفلسفية بعناية فائقة إلى اللُّغة، كما هو الحال في ظاهراتية هوسرل. تُشَكِّل اللغة «أهم اقتضاء ضمني ظاهراتي في الهيرمينوطيقا» (نفسه، 60). ما معنى ذلك؟ لا يعني بطبيعة الحال أن الظاهراتية والهيرمينوطيقا تبالغان في تقدير سلطة المفردات! لا تُهمّنا اللغة بما هي «شكل رمزي» خالص، بقدر ما تُهمّنا المفردات التي تسمح بفهم كلّ تجربة، حتى وإن اتفقنا مع غادامير، في خط شلايرماخر نفسه، معتبرين أن اللغة هي الاقتضاء الضمني الضروري داخل الهيرمينوطيقا. لا ينحصر «معنى» ما يأتي إلينا ومعنى ما نفهمه بفضل ابتكار «المفردات لقوله»، في الدلالة المعجمية للمفردات، كما أكد هايدغر ذلك في الفقرات 29-34 من كتابه عن **الكينونة والزمان** *Sein und Zeit*. تَتَجَسَّد المهمة المشتركة الموضوعة على عاتق الظاهراتية والهيرمينوطيقا في «قول ما يأتي إلى اللغة» (نفسه، 59).

يُحِيلُ هذا المعنى الذي يأتي إلى اللغة، والذي يُلَقِّبُه كلٌّ من هوسرل وهايدغر بالمعنى «الذي يسبق الحمل المنطقي»، إلى تجربة أكثر جوهرية من تلك التي تعكسها القضايا الكاملة الصياغة داخل المنطق. يشكّل العالم الأصلي للحياة (*Lebenswelt*) - وهي عبارة يجب تحويلها رُبَّمَا إلى صيغة الجمع - مجال بحث أثير في الظاهراتية، بقدر ما هو كذلك أيضًا داخل الهيرمينوطيقا. لا نستطيع

(*) التغريب distanciation aliénante, Verfremdung, Strangification. وهو مصطلح معروف في العربية. [المترجم]

الكشف عن «مخزون المعنى هذا ولا عن فائض المعنى المعروف في الخبرة الحيَّة إلّا داخل القوقعة الحيَّة والانفعالية للتجربة الإنسانية، وهي الخبرة التي تسمح بظهور الموقف الساعي إلى الموضوعية وإلى التفسير» (نفسه، 62).

2. أزاح ريكور النِّقاب عن الاقتضاءات الضمنية في ظاهراتية هوسرل، عندما فتح أُفق ظاهراتية الإدراك على هيرمينوطيقا التجربة التاريخية والثقافية للإنسانية.

أ. ظهر الاقتضاء الضمني الأول منذ «**البحث المنطقي**» الأول، الذي درس هوسرل فيه طبيعة الأفعال الواهبة للدلالة. تسمح الإدراكات التي تستحوذ على الإحساسات سلفًا بعمل استجلاء مفسّر أول (*Auslegung*) وبعمل تأويل (*Deutung*) ينصب على دلالتها. يُبْرِزُ ذلك أن الحدّ الموجود بين الحدس والتأويل أقل سمكًا مِمّا قد يتبادر إلى الذهن.

ب. ما يسترعي الانتباه أكثر هو استعمال مصطلح ***Auslegung*** في النص الحاسم من الفقرة 41 من كتاب **التأملات الديكارتية**. يخصّ هوسرل الظاهراتية المتعالية في هذا الكتاب بمهمّة «استجلاء مفسّر [*Auslegung*] ظاهراتي للأنا ذاتها، كما يتم إنجازها داخل الأنا». **الأنا** وحده مُؤَهَّلٌ لتأويل هويته الذاتية ipséité الخاصة به، أي أنه مؤهل لفهم ما تعنيه عبارة «الهُويَّة الذاتية». هل معنى ذلك أن الأنا «سيّد ومالك» نفسه ومالك معنى العالم؟ كَلَّا، بما أَنَّ المعطيات الأصلية في التجربة التي يمتلكها عن نفسه تُشَكِّلُ جزءًا من الاكتشاف الذي يفيد أن هذه التجربة تتضمّن آفاق معنى وطبقات مترسّبة من الدلالات التاريخية والثقافية والمعيارية والدِّينيَّة إلخ.. وهي ما يتطلَّبُ «استجلاءً قصديًّا» لامتناهيًا.

ج. يزداد الطِّين بِلَّةً حينما تضع مشكلة الآخر علامة استفهام على مبدأ إرجاع الأنانة بصورة تامة. هل يشكّل **الأنا** المتعالي معنى الغَيْريَّة داخل المحايثة الجذرية لوعيه، دون أن يتخلّى للسبب نفسه، عن **تجربة غَيْرِيَّة الغير**؟ الحل الوحيد لهذه المعضلة هو أن نطبّق على تجربة الغير مطلب التأويل المفسر نفسه، وهو المطلب الذي يصدق سلفًا على دائرة التجربة الخَاصّة le propre. ينتمي الغير بالضرورة إلى أُفق المعنى الذي نرجع إليه لكي نفهم أنفسنا ذاتها. نكتشف إحدى الْمُبَرِّرات الجوهرية التي تَحْمِلُ الظاهراتية على الانفتاح على

الهيرمينوطيقا، عندما نُقِرُّ بأن الغيرية جزء لا يَتَجَزَّأ من الهُويَّة الذاتية ipséité داخل الذات[83].

3. كيف السبيل إلى استثمار هذا «الاستنبات»، لغاية تأويل الظواهر الدِّينيَّة وفهمها؟ أقدّم المقترحات التالية، قبل العودة إلى الدِّراسة التفصيلية في الفصلين الأخيرين.

أ. إذا ما قَبِلْنَا فرضية هايدغر التي تُفيد أن «الانطباع» «*Befindlichkeit*» «affection» والفهم «*Verstehen*» والاستجلاء المفسّر «*Auslegung*»» والخطاب «*Rede*»، تشكّل كلها مقولات وجودية أصلية، نستطيع الشروع من جديد في فحص تعريف شلايرماخر «للشعور بالتبعية المطلقة» أو فحص تعريف «الألوهي» لدى رودولف أوتو. لا شيء يمنع من التسليم بأن الوعي الدِّيني يَنْبَنِي على مشاعر «مطلقة» «ab-solus»، ومزوّدة بقصدية خاصة بها. تسير هذه المشاعر في موازاة مع عمل أول على طريق الفهم والاستجلاء المفسّر، وهو العمل الذي يجد التعبير الأوّلي عنه في لغة الصلاة المقامة بأصوات متعدّدة، وهي اللغة التي تتراوح بين قطبي الشكوى والشكر، مُرُورًا عبر التَّوَسُّل والدُّعَاء. لا سبيل إلى فهم كلّ هذه الأصوات المتناغمة إلّا إذا ما تَمَّ إرجاعها إلى **الانطباع** Befindlichkeit وإلى **الوجدان** *Stimmung* الذي يُعرب عن نفسه فيه.

ب. لكن الأُطروحة المقابلة صحيحة بالمثل. لا نتوصّل إلى فهم الدلالة الوجودية، والدلالة المتصلة بالمقولات الوجودية إلّا إذا أَصْغَيْنَا إلى الخطاب الدِّيني الأكثر تَأَصُّلًا، وهي دلالة المقولات الوجودية التي تفصح عنها هذه المشاعر التي لا تُمَثِّل أَحْوَالًا عابرة ولا استثنائية، بل تتكثّف في بعض المواقف الأساسية. إذا ما دفعت أُطروحة هايدغر إلى مداها الأقصى، سأقول إنه ليس من الواجب علينا الاهتمام بالتعابير «الأصيلة» عن المشاعر الدِّينيَّة فحَسْب، بل كذلك بالتعابير «غير الأصيلة» عنها. ما يصدق على أيّ تبادل بين الناس، يصدق بالمثل على الخطاب الدِّيني: يبتعد **الكلام** *Rede* الأصيل عن اللغو الْمُبْهَم في «الثرثرة» «*Gerede*»؛ ينبني الفهم الأصيل على خلفية التهديد المستمر الذي يتبدّى في سوء

---

(83) عن هذا السؤال المركزي، انظر:
Didier FRANCK, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Éd. de Minuit, 1981 ; Id., *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001, p.125-162.

التفاهم وسوء الفهم والفضول غير اللّائق؛ أنّي وجدنا مشاعر أصيلة، حيثما كان الالتباس العاطفي مُتَوَقَّعًا. لا يستطيع عمل الفهم والتأويل الذي يقوم به فيلسوف الدِّين أن يتجاهل أكثر التعابير «بساطة» داخل الوعي الدِّيني. تستطيع تلك التعابير بدورها أن تُطلعنا على بعض خبايا الكينونة-في-العالم للإنسان المتديّن، بصرف النظر عن الأحكام التي نُصدرها في حقها.

ج. تهتمّ الظاهراتية الهيرمينوطيقية الدِّينيَّة ببِنية النداء والاستجابة التي توجد خلف المشاعر المطلقة والمواقف التي تُنتجها. مهمة هذه الظاهراتية وصفية ونقدية في الوقت نفسه: هي وصفية ما دام الأمر متعلّقًا بتقديم وصف دقيق للصورة الدِّينيَّة المخصوصة التي تَتَّخِذُهَا العلاقة بين النداء والاستجابة؛ وهي كذلك نقدية، بغية تجنّب الخلط الذي لا ينبغي استبعاده تمامًا، والذي قد ينتاب العلاقة بين السؤال والجواب، حفاظًا على الصلة بين المسؤولية المطلقة عن الذات واكتشاف أننا نحن من يستقبل النداء الذي سبقنا.

د. لا تنفصل الوسائط اللغوية التي تتوسّط المشاعر عن الوسائط الثقافية والتاريخية، في أُفق الظاهراتية الهيرمينوطيقية. يتطلّب كلّ وسيط من هذه الوسائط اجتهادًا مخصوصًا في التأويل. لا مجال لوجود ظاهراتية غير تاريخية للدِّين، ما دامت تتجاهل الخاصّية التاريخية التي تدخل في تكوين الظواهر الدِّينيَّة.

4. تتغيّر معالم فلسفة الدِّين عندما نفتح الحَدْس الظاهراتي على مصراعيه على الفهم والتأويل الهيرمينوطيقي.

أ. تتعامل الهيرمينوطيقا، وهي فلسفة التناهي، مع واقع أننا لا نسعى إلى «التفكير في الدِّين» إلّا في إطار وضعية هيرمينوطيقية مخصوصة على الدوام، وتُجبرنا على طرح تساؤلات غير مسبوقة. والوعي بالخصوصية المطلقة التي تُعرب عنها هذه الوضعية ليس فقط حَدًّا؛ بل يضاعف حظوظ فهم أفضل.

ب. لا يعني «الوعي بتاريخ الأثر» بالضرورة أن الظاهراتية الهيرمينوطيقية الدِّينيّة يجب أن تصبح أكثر تواضعًا من الفلسفة العقلانية للدِّين. لكن يبدو الأمر كما لو كُنّا مُلزمين بوضع المقالة الخامسة التي ناقش فيها شلايرماخر تنوّع الديانات التاريخية قبل المقالة الثانية التي تُعَرِّفُ ماهية الدِّين بما هو دين. في هذا الموضع كذلك، يجب علينا أداء الدَّيْن الذي نَدين به لهيستيا، قبل أن نُسْلِمَ قِيَادَنَا

لهرمس في المنعرجات غير المتوقعة التي يسير فيها الآخر، قريبًا كان أو بعيدًا. قد يتمثّل الخطأ في الاعتقاد، بناء على الواقع نفسه، بأنه قد حُكِمَ علينا بإرجاع الفهم الذي نملكه عن ديانة الآخر إلى الفهم الذي نملكه عن ديانتنا (سواء كانت مقبولة أو مرفوضة).

ج. لا تملك الهيرمينوطيقا سبيلًا بعد ذلك إلى السَّيْرِ في الطريق المكلّلة بالزهور في أفق تاريخ الأديان المقارن، أو في أُفق الصورة التي اتخذها المقدّس مع ميرسيا إلياد. تنفذ إلى **الحلقة الهيرمينوطيقية المتعلّقة بالكلّ والجزء**، من خلال الدخول إليها من معبر ضيق خاص بتأويل ديانة مخصوصة، قبل الارتقاء إلى تعريف ماهية الدِّين أو مفهومه بما هو دين. يُرجعنا ذلك إلى الفكرة التي أثرناها من قبل حول التحوّل الهيرمينوطيقي الذي دخل على النموذج الإبدالي العقلاني، والذي يُفيد أن تأويل الاعتقادات والممارسات الدِّينيَّة تواجهنا لا محالة بـ «امتحان الغريب».

هذا ما يَخْلَعُ أهمية خاصة على تطبيق مبدأ «الإنصاف الهيرمينوطيقي» على سائر الديانات، وهو المبدأ الذي لعب دورًا مركزيًا في هيرمينوطيقا **الأنوار** كما اكتشفه المُنَظِّرُون المعاصرون، أمثال غادامير وديفيدسون (D. Davidson) («مبدأ المحبة») (*«principle of charity»*) من جديد. يلعب مبدآن منهجيان موروثان عن ظاهراتية هوسرل دورًا مهمًّا في هذا الارتقاء المتدرّج إلى المطلق: وهما مبدأ القدرة على أن نضع «بين قوسين» *épochè* كلّ الاعتقادات المتفاوتة في درجة التفكير فيها والتي تحملنا على اعتناق ديانة معينة ومبدأ منهج الفروق المتخيّلة التي تسمح بالتمييز بين «الواقع العارض» و«الواقع الجوهري».

د. لا تُرجعنا الهيرمينوطيقا إلى سذاجة المهد الأول في الإيمان الذي يتعالى على كلّ إرجاع، بالرَّغْم من أنها قد أحدثت قطيعة مع مثالية هوسرل. على العكس من ذلك، تتبنّى الهيرمينوطيقا عملية **التعليق** الظاهراتي، لكن شريطة ربطه بجدلية **المباعدة والانتماء** التي تَسِم التجربة الدِّينيَّة، كما تَسِم أية تجربة أخرى غيرها. ما تحتفظ به الهيرمينوطيقا من الموروث الظاهراتي هو الاجتهاد في وصف اشتغال جدلية الانتماء والمباعدة بكلّ الصرامة المطلوبة. تظلُّ الهيرمينوطيقا مقتنعة، أسوة بالظاهراتية، بوجود أكثر من معنى في مملكة الدلالة بين السماء

والأرض، وأكثر مما قد توحي به العقلانية اللغوية البسيطة، لاسيّمَا تلك التي تقبل مبدأ اختتام العلامات، كما لو كانت عقيدة نهائية.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- MEJIA E., SCHÜSSLER, I., (éd.), *Genos 6. Phénoménologie et herméneutique II. Penser leurs rapports*, Paris, Payot, 2001.
- FRANCK, D., *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001.
- HOUSSET, E., *L'Intelligence de la piété. Phénoménologie de la communauté*, Paris, Éd. du Cerf, 2003.
- RICOEUR, P., *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éd. du Seuil, 1969.

—, «Phénoménologie et herméneutique: En venant de Husserl», *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* II, Paris, Éd. du Seuil 1986, p.39-73.

العلوم الدِّينيَّة في مواجهة الغَيْريَّة.

كان الانتقال من الوصف الظاهراتي إلى التأويل الهيرمينوطيقي يبدو بديهيًا بذاته في الفصل الرابع من الجزء الثالث الْمُخَصَّص لأشكال التَّدَاخل بين الظاهراتية والعلوم الدِّينيَّة. يجب على فلسفة الدِّين التي لا تكتفي بالتسليم بإمكان الدخول في «محادثة ثلاثية» بين العلوم الدِّينيَّة والفلسفة واللاهوت، أن تتأنّى أكثر في إنشاء معابر مفهومية وإبستيمولوجيَّة تجعل «المنعطف الهيرمينوطيقي» في ظاهراتية الدِّين تَحَوُّلًا إجرائيًا قدر الإمكان.

ليس من نافلة القول أن نُذَكِّرُ، أثناء سَعْيِنَا إلى التَّمْهِيد للتّأمّلات التالية، بالخصائص البِنيوية الثلاث لمفهوم التجربة التي يميّز غادامير فيما بينها في فصل محوري داخل كتاب **الحقيقة والمنهج**، وهو الفصل الذي بلور فيه أُطروحته الموجّهة التي تفيد أن التجربة الهيرمينوطيقية، التي تربطنا بتراث مخصوص، تطرح علينا مشكلات مشابهة في كلّ جوانبها للمشكلات التي تطرحها تجربة الاتصال بالغير.

1. تقوم الطريقة الأُولى التي تُمَكِّنُنَا مِنَ التَّخَلُّصِ من المشكل على تَجَنُّبِ العلاقات المعتادة التي تربطنا بالغير، قصد الاحتفاظ بتصرّفاته «النموذجيَّة» فقط. نستطيع إحداث موازاة بين الدِّراسة العلمية للأفعال التي يقوم بها **الإنسان المتديّن** *homo religiosus* والمقاربات الوصفية والمقارنة التي تُفْضِي إلى وضع تصنيفات متفاوتة في تعقيدها.

2. تُجَسِّدُ جدلية الصراع من أجل الاعتراف لدى هيغل النمط الثاني من العلاقة. تُدخلنا تلك الجدلية داخل منظور الحوار بين الثقافات الذي قلّما خلا من العنف. وهذا ما أَكَّده غادامير. «فالادّعاء بفهم الآخر مقدّمًا يعامل دعوى الآخر بفتور»[(84)]. يعتبر أن هذا هو الموقف الخلفي الثاوي خلف الكتابة التاريخية. نستطيع أن نطبّق على تاريخ الأديان ما قاله غادامير عن الوعي التاريخي: «لا يسعى الوعي التاريخيّ في فهمه لآخرية الماضي إلى إقامة قانون عام، إنما يسعى إلى إقامة شيء فريد تاريخيًّا. وبادِّعائه أَنَّهُ يتعالى على حالة اشتراطه الكلّي في معرفة الآخر، يَتَوَرَّط الوعي التاريخي بمظهر

(84) هانز جورج غادامير: **الحقيقة والمنهج**، دار أويا، 2007، ص480.

جدلي زائف، ما دام هو يسعى فِعْلِيًا من أجل السَّيْطرة على الماضي بما هو كذلك» (نفسه، 481).

3. لَنْ نُنْصِفَ واقعة الماضي عن حق إلَّا إذا ما قَبِلْنا مواجهة نداء التراث من جديد ومواجهة الحقائق الموجودة بالكمون التي يختزنها. «عليّ أن أسمح للتراث بادّعاء مشروعيته، ليس بمعنى الاعتراف البسيط للماضي بمُغايرته، إنَّما بطريقة تجعله يقول لي شيئًا ما» (نفسه، 482، ترجمة معدّلة). والعلامة التي تميّز «الوعي بالتأثير التاريخي» هي أنه يُدير ظهره لمثل «هذه المقارنات والتشبيهات الساذجة بأن يسمح للتراث بالتحوّل إلى تجربة، وأن يجعل نفسه منفتحًا على مَطْلَب الحقيقة التي يحملها التراث في تضاعيفه» (غادامير، 482، ترجمة معدّلة).

ما هي الشروط التي تجعل ظاهراتية الدِّين، التي تقبل الاستفادة من الأبحاث المُنجزة في العلوم الدِّينيَّة، تنفتح على هذا البعد؟ الواقع هو أننا نصطدم بصورة متزايدة في الأدبيات الأنثروبولوجيَّة المعاصرة بمصطلحات «الغير» و«الآخر» و«الغَيْرِيَّة». لا شيء يمنعنا من أن نعترف لهذا الواقع بدلالة هيرمينوطيقية، بدل أن نرى فيه مجرّد انعكاس مرضي لعقدة «الأجنبي»: يلعب اختلاف اللغات والثقافات والديانات دورًا محوريًّا في أيّ تفكير فلسفي في «فعل الفهم»، وهو مقولة فلسفية تَكَوَّنَتْ خلال منتصف القرن التاسع عشر.

العلوم الدِّينيَّة ومشكلة الهيرمينوطيقا التطبيقية - واردنبورغ -.

قد يكون من الأفضل لنا الاسترشاد ببعض أفكار يواكيم فاخ، الذي يعود إليه الفضل في محاولة وضع أركان هيرمينوطيقا تطبيقية لعلم الدِّين، بدل ألْمُسَارَعَة إلى السقوط مباشرة في أحضان مقولة الإنسان المتدين عند ميرسيا إلياد. تلعب العبارة نفسها دورًا مهمًّا في المقدّمة المنهجية إلى علم الأديان التي كتبها جاك واردنبورغ(85). تُزَوِّدُنا أطروحات هذا الكاتب بمرشد ممتاز يرشدنا إلى

(85) Jacques WAARDENBURG, *Des dieux qui s'approchent. Introduction systématique à la science des religions*, Genève, Labor et Fides, 1993, p.149-187.

مقاربة المسألة المتعلّقة بمعرفة ما إذا كان التطوُّر الذي شهدته العلوم الدِّينيَّة في جوهرها لم يَفْقُدها إلى تخصيص مكانة مهمّة للهيرمينوطيقا داخل مذهبها الإبستيمولوجي الضيق الخاص بها، وهو الكاتب الذي دافع عن «مقاربة متعدّدة الزوايا ومَبنيَّة على وصف وتحليل وتفسير وتأويل» (نفسه، 7) الوقائع الدِّينيَّة.

كما ذَكَّرنا واردنبورغ بذلك، سار انتعاش تاريخ الأديان في خط مُتوازٍ مع تطوّر البحث المقارن. يكتسي هذا البحث المقارن وجوهًا مُتباينة، بحَسَب الرغبة في أن يصبح وصفيًّا خالصًا أو في أن يضيف أحكام قيمة صريحة أو ضمنية، أو بناء على الدعاوى النظرية التي يرفعها، كما هو الشأن في الأبحاث التي قادها جورج دوميزيل (Dumézil) عن أيديولوجيا التصنيف الثلاثي لدى الهندو-أوروبيين. على كلّ حال، يسمح لنا المنهج المقارن بالكشف عما يجوز لنا أن ندعوه مع فتغنشتاين شبكة معقّدة لأوجه التشابه والاختلاف الذي ينبني عليه «المناخ العائلي» الذي يسمح بالتقريب بين الأديان، دون اختزالها إلى أبسط صِلَةٍ مشتركة واهية تجمع بينها. حَذَّرَنا فتغنشتاين من هذا الخطر بالتحديد، حينما استنكر المبالغة في اللجوء إلى منهج المقارنة، وحينما أفضى الانتباه إلى وجوه التشابه إلى حجب الاختلافات. وهكذا، اعترض على فريزر، أكبر مروّج لمنهج المقارنة، قائِلًا إن رجال الدِّين البوذيين، سيشبهون بناء على هذا التصوّر، قساوسة الأرياف الإنكليزية في آخر المطاف، عاجلًا أو آجلًا.

تَسْتَحِقُّ المشكلات الإبستيمولوجيَّة التي أثارها المنهج المقارن اسْتِرْعَاءَ انتباهنا بوجه خاص، ما دامت توجد قرابة يقينية بين المنهج المقارن والمقاربات المورفولوجيَّة والتصنيفية والظاهراتية للظواهر الدِّينيَّة التي دعا إليها هايلر وفاخ وفان دير لوف وإلياد (BA II, 163-240). أَكَّدَ واردنبورغ عن حق ضرورة التمييز بين المنهج المقارن العلمي و«مقارنة ذوقية تكاد تميل على الدوام لدى المرء إلى تبرير مشروعية منظومة القِيَم التي يتبنّاها والديانة التي يعتنقها» (نفسه، 81) - مما لا يُجَرِّدُهَا بالضرورة من كلّ فائدة - ولا يستغني علم الأديان عن هذه الأداة، لكن استعمالها يحتاج إلى كثير من الاحْتِرَازِ، بحكم أَنَّنَا قد نكتشف «حضور إشكاليات ميتافيزيقية ووجودية خلف عمليات المقارنة» (نفسه، 85). ذكَّرَنا الكاتب نفسه بالقول إذا كانت «ظاهراتية الدِّين قد استعملت منذ البداية المنهج

المقارن، فإنَّ المنهج المقارن لا يمثّل مع ذلك بحثًا ظاهراتيًّا» (نفسه، 87)، وهو فرق ليس كلّ خصوم الظاهراتية مستعدين للاعتراف به.

أَقْدَمَتْ «ظاهراتية الدِّين» التي دَعَا إليها لاسوساي (P. D. Chantepie de La Saussaye) على الاكتفاء بتصنيف المعطيات الدِّينيَّة، ممتنعة عن إصدار حكم قيمة على الظواهر الدِّينيَّة. عندما نفهم المصطلح بهذا المعنى الوصفي الخالص، لا يستدعي مفهومَ القصد الذي لعب دورًا حاسمًا داخل التصوّر الذي كان برنتانو وهوسرل وتلامذتهما قد كوَّنوه عن الوصف الظاهراتي. لم تكن الظاهراتية الوصفية التي مارسها ويدنغرين (Geo Widengren) وغولدهامر (Kurt Goldhammer) مَدينَةً في شيء لإرث هوسرل.

أ. حاول كلٌّ من كريستنسن (W. B. Kristensen)[86] وتلامذته وفان دير لوف (Van der Leeuw) وبليكر (Bleeker)[87] تطوير ظاهراتية الدِّين في اتجاه مذهب هيرمينوطيقي أكثر «فهمًا» وينتسب إلى شلايرماخر وديلتاي، في مقابل هذه المقاربات التي تتسم بسِمَة وصفية خالصة. يتعلّق الأمر بادّعاء «تصنيف المعطيات الدِّينيَّة حَسَب مُعْطًى موضوعي خاص بالدِّين وتجلّياته» (نفسه، 90) ويحدّد الملامح المعروفة في مذاهب ظاهراتية الدِّين التي تطرّقنا إليها في قسمنا الثالث.

هل نعتبر ظاهراتية «الفهم» هذه بمثابة الأرض الموعودة لفلسفة هيرمينوطيقا الدِّين؟ ليس الأمر مُؤَكَّدًا! في الواقع وكما قال واردنبورغ، إذا كان ذلك المذهب قد نجح في إبراز مدى تعقّد الظواهر الدِّينيَّة، مع العلم أنه لا يمكن إخضاع كلّ تلك الظواهر إلى تصنيف فئوي مُستلهم من البحث المقارن، فإن ذلك المذهب قد أفاض بإسهاب في استغلال منهجيَّة التصنيف. فهو يَعْمَدُ في سبيل ذلك إلى إرْجَاع مُجْمَل الظواهر الدِّينيَّة إلى مفهوم مركزي، نفترض فيه أنه مفتاح الدخول إلى البناية بكاملها: وهو مفتاح «المقدّس» (إلياد) و«القدرة الإلهية» (فان دير لوف) و«الحياة الجديدة» (كريستنسين)، إلخ. كما أنَّ الظاهراتية الوصفية ليست

---

(86) W. B. KRISTENSEN, *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*, La Haye, M. Nijhoff, 1960.

(87) C. J. BLEEKER, *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leyde, E. J. Brill, 1963.

مذهبًا «ظاهراتيًا» بالمعنى التقني الذي يَحْتَمِلُهُ المصطلح لدى هوسرل وأنصاره، كذلك فإن ظاهراتية الفهم ليست أيضًا كذلك.

أدَّى ظهور تَخَصُّصَات متزايدة، تَفَرَّعت العلوم الدِّينيَّة إليها، إلى وضع علامات استفهام على التَّعْمِيمَات ٱلْجُزَافِيَّة التي شَكَّلت العصر الذهبي الذي شَهِدَتْهُ ظاهراتية الفهم، والتي كان إلياد آخر ممثِّليها الكبار. يعتبر واردنبورغ أنه من الواجب على الباحثين المعاصرين الإعجاب من بعيد بأعمال الروّاد الكبار المنتسبين إلى ظاهراتية الدِّين، على نحو إعجاب جيل درويسن (Droysen) ورانكه (von Ranke) بفلسفة التاريخ الهيغلية، وهو يعلم علم اليقين أن العصر الذي كان لا يزال يُقبل فيه بشغف على الخلاصات العقلانية قد وَلَّىَ ٱلْأَدْبَارَ إلى الأبد.

إنَّ المقارنة بالتَّحَوُّلات التي عرفتها فلسفة التاريخ، بفعل تَأَثُرِهَا بمنهج الكتابة التاريخية، تحمل أكثر من معنى، ما دامت تجعلنا على وعي بأن الباحث في علم الأديان، حتى عندما يَتَخَلَّى من دون مشقة كبيرة عن موقف «المثقف الثالث» «tiers-instruit»، لن يكون وضعه هذا هو وضع الفيلسوف نفسه. حينما يتعلّق الأمر بمشكلة التاريخ، لا يمكن اختصار مهمة «التفكير في التاريخ» إلى إبستيمولوجيا المعرفة التاريخية، كذلك فإن السعي إلى «فهم الدِّين» يَتَطَلَّبُ ذَهَابًا وإِيابًا لا يَتَوَقَّف بين إبستيمولوجيا العلوم الدِّينيَّة والمساءلة التي تروم الذهاب إلى الأعماق. يُفضي هذا التساؤل، عاجلًا أو آجلًا، إلى دراسة البنيات الأساسية للوجود-في-العالم لدى الدازين، كما قد يُفضي عند الاقتضاء إلى تساؤل من طبيعة «ميتافيزيقية» عن مختلف أوجه «فعل التعالي».

خَصَّ واردنبورغ «الهيرمينوطيقا التطبيقية» بِمُهِمّةٍ توضيح «الدلالات التي يخلعها الأفراد والجماعات على الوقائع الدِّينيَّة وعلى ديانات بعينها» (نفسه، 25). تَتَحَوَّل مختلف أوجه فنّ **التطبيق المجتهد** *subtilitas applicandi* التي يمارسها الرجل المتديّن إلى مجال بحث مستقل، حينما يسعى إلى فهم نفسه. أخرج واردنبورغ هذا البحث من الظاهراتية الهيرمينوطيقية لدى إلياد، التي اشتبه في كونها تفصح عن نسبة من السذاجة، حينما سَلَّمَت بقدرتنا على التوصل مباشرة إلى معنى الظواهر الدِّينيَّة، متجاهلين آنذاك كلّ الاعتبارات المنهجيَّة. اعتبر من جهته أن «البحث

الهيرمينوطيقي التطبيقي» يندرج بين مختلف مناهج البحث الأخرى (التاريخية والمقارنة والسياقية، إلخ. . .)، ولا يتميز عنها إلّا بحكم أنه يَهْتَمُّ كذلك بالطريقة التي تبنّى بها المتديّنون (أو رفضوا) دلالات عالم رمزي مخصوص.

ماذا نعني بعبارة «الهيرمينوطيقا التطبيقية» في هذه الحالة؟

من زاوية سلبية، تعني العبارة شيئين: تعني أولًا التخلّي عن تصوّر وضعي متطرّف عن علم الدِّين، وهو تصوّر يتجاهل مخلّفات البحث المنعكسة على قضايا التأويل؛ وتعني ثانيًا التشكيك في مقاربة «الفهم» التي تلجأ إلى المشاركة الوجدانية empathie بصورة متفاوتة، كما تحرص على اكتشاف «معنى ديني خالد» يختصر فكرة المقدّس في ذاته (نفسه، 152).

من زاوية إيجابية، تتطلّب العبارة تَلْقِيم مسألة التأويل مباشرة داخل الإبستيمولوجيا الخاصة بالعلوم الدِّينيَّة، متسائلة بأيّ معنى يصبح علم الدِّين تخصّصًا هيرمينوطيقيًّا، كما اقترح ذلك كلٌّ من فاخ (Wach) وبولنوف (Bollnow)[88] وغولدهامر (Goldhammer)[89].

تَتَّخِذُ الملامح العامة «للهيرمينوطيقا التطبيقية» صورة «هيرمينوطيقا نقدية» بالمعنى الذي يذهب إليه ريكور. وهذا ما يُؤَيِّده فحص القواعد الأساسية الخمس التي استثمرها واردنبورغ في وصفها: يجب أن يحظى الوجود الواقعي العارض بكامل وزنه، وهو ما يوازي الموقف الذي ينزع الغشاء الأسطوري والأيديولوجي والدِّيني؛ يجب أن نأخذ بعين الاعتبار العلاقات التي تُقيمها الديانات مع المجتمع، وهي علاقات معقّدة بقدر ما هي ملتبسة؛ دراسة الطريقة التي تنتظم بها الدلالات في صورة تقاليد؛ استجلاء نواة المعاني التي تسمح بالتوجّه داخل العالم وبتنظيم السلوك؛ الإصغاء إلى الطريقة الخلّاقة التي يَتَمَلَّكُ بها اَلْمُتَدَيِّنُون المضامين الدِّينيَّة، يومًا بعد آخر، (نفسه، 153-155).

(88) Otto Friedrich BOLLNOW, «Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin», *Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte* 31 (1979) p.225-238, 366-379.

(89) K. GOLDAMMER, «Faktum, Interpretation und Verstehen. Zielsetzung, Möglichkeiten und Problematik der Religionswissenschaft», In: *Religion und Religionen, Festschrift G. Mensching*, Bonn, Röhrscheid, 1967, p.11-34.

قد تَصْدُق هذه التعليمات المنهجيَّة بالمثل على فلسفة الدِّين الهيرمينوطيقية التي نسعى إلى إنشائها هنا. فهي مُلزمة بدورها بعبور القوس الكامل كما يظهر في العمليات الهيرمينوطيقية التي قد نكشف عنها في مهد الظاهرة الدِّينيَّة والتي تتحكّم في الطريقة التي اختارت بها كلّ ديانة تأويل ذاتها، ثم عمل الاجتهاد اللّامتناهي في التطبيق الذي يَسْتَنْفِرُ «مستعملي» الدِّين. نستطيع أن نطبّق على مُجْمَل هذه العمليات ما ذَكَرَهُ ريكور بخصوص «عملية الكتابة التاريخية» في كتابه **الذاكرة والتاريخ والنسيان**(*)(90). نجد أنفسنا في مواجهة عمليات «هيرمينوطيقية»، منذ «مرحلة التوثيق» إلى مرحلة «العَرْض» (تأليف كتاب في الإثنولوجيا الدِّينيَّة، مثلًا)، مرورًا عبر مرحلة «التفسير والفهم».

إذا كان من الواجب علينا احترام خصوصية كلّ عملية من بين العمليات (إذ لا يحتمل التأويل المعنى نفسه، حَسَب كلّ حالة على حِدَة إذا كُنَّا نهتم باختيار المعطيات، أو بتدوين نتائج البحث الميداني في شكل كتاب)، يجب علينا كذلك التساؤل هل كانت الهيرمينوطيقا الفلسفية مضطرة إلى الاكتفاء بالتسليم بحاجتها إلى هيرمينوطيقا تطبيقية عن الدِّين، كما تَبَنَّى واردنبورغ ذلك. يجب عليه، عاجلًا أو آجلًا، مواجهة السؤال المتعلّق بأيّ هيرمينوطيقية يتعيّن تطبيقها على العلوم الدِّينيَّة. سيتعلّق الأمر بمذهب هيرمينوطيقي قادر على إيلاء الأهمية نفسها للحظة النقدية كما تتمثّل في **المباعدة** *distanciation* ولحظة **تملك** *appropriation* المعنى (وهي لحظة «نقدية»، وإن بمعنى آخر).

نستشهد على ذلك «بالظواهر الدِّينيَّة المحتوية على نسبة هائلة من الدلالات المثمرة» (نفسه، 115) التي استثمرها واردنبورغ في تعليماته المنهجيَّة: تأويل الرموز الدِّينيَّة والأساطير ومقاربة التصوف والإشراق ومنزلة النصوص المقدّسة والمذاهب الأخلاقية المستلهمة من الدِّين. إنّ أيّ مشكل من بين هذه المشكلات يحمل الباحث في العلوم الدِّينيَّة وفيلسوف الدِّين على مواجهة الأسئلة الأساسية

(*) **الذاكرة، التاريخ، النسيان**: ترجمة وتقديم وتعليق د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2009.

(90) Paul RICOEUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Ed. du Seuil, 2000, p.169.

التي لا تنتمي إلى «هيرمينوطيقا تطبيقية» فحَسْب، إنما تنتمي بالتأكيد إلى هيرمينوطيقا كلّية يجب علينا تحديد منزلتها.

شعر واردنبورغ بالحاجة إلى مثل هذا الارتقاء من الجزئي إلى الكلّي - وبالعكس- حينما اقترح توسيع حقل الهيرمينوطيقا التطبيقية قصد التطرّق إلى مسألة البعد الكوني الذي قد تصله النتائج المطلوبة. مَيَّزَ آنذاك بين مقاربات ثلاث ممكنة في الهيرمينوطيقا الكلّية: المقاربة «الأفلاطونية» المعروفة عن إلياد، والمقاربة «الأرسطية» المعروفة عن ريكور، والمقاربة المزدوجة التي دَعَا نفسه إليها، وهي تقوم على الانتباه إلى التَّفاعل القائم بين المصالح الدنيوية والغايات الروحية - وهذا ما يُرْجِعُنَا على نحو ما إلى تساؤلات شيلر في كتابه **سوسيولوجيا الدِّين**.

أثار هذا التصنيف الذي اعترف واردنبورغ ذاته بطابعه الجزئي في الأقل نسبة من التساؤلات التي ظلّت مفتوحة والتي تعادل نسبة الأسئلة التي وجدت طريقها إلى الحلّ. لكن ذلك لا يمنعنا من أن نعترف له بفضيلة كشفية كبيرة. ما الذي أهَّله للكشف بصورة أفضل عن الإمكان الذي تُتيحه الظاهراتية الوصفية وظاهراتية الفهم، على طريق التوصّل إلى «هيرمينوطيقا تطبيقية»؟ تظلّ أشياء كثيرة مقترنة هنا بالفكرة التي نكوّنها عن المكانة الإبستيمولوجيَّة التي تتمتع بها العلوم الأنثروبولوجيَّة عامة، والعلوم الدِّينيَّة بوجه خاص. نستطيع أنْ نُؤَوِّلَ صيرورة التكوين هذه التي خضعت لها هذه العلوم على غرار توالي ٱلْهَزَّات الأرضية التي أفضت شيئًا فشيئًا في الأخير إلى زعزعة النَّموذج السَّببي المعياري وهيمنة التفسير السببي الأُحادي، كما تشهد على ذلك المؤلفات الكثيرة التي صدرت منذ عقدين بخصوص هذه المسألة.

إنَّ القيام بدراسة مستفيضة لهذه الانزياحات الإبستيمولوجيَّة التي حدثت في أعماق العلوم الأنثروبولوجيَّة يتعدّى إطار هذه الدِّراسة. جوهر الأمر في نظرنا هو المشروعية الإبستيمولوجيَّة الجديدة التي يحظى بها مفهوم التأويل. إذا كُنَّا لاَ زِلْنَا نجد من يدافع عن نموذج سَبَبِي معياري صارم، يحتاج هذا ٱلْمُدَّعِي إلى تقديم ٱلْبَيِّنَة على دعواه، حينما يدافع عن هذا النموذج في ساحة معركة حقيقية كما تمثلت في الإبستيمولوجيا المعاصرة الخاصة بالعلوم الأنثروبولوجيَّة، وحينما

يدّعي أن وجود العلم مرتبط بوجود نواميس تسمح بربط النتائج بأسبابها، وتسمح نتيجة ذلك بالتنبؤ بأشكال التطوُّر المستقبلية. لا يعني ذلك أن «الفهم» قد حقّق نصرًا مُبينًا على «التفسير». في الواقع، لقد دخل تحَوّل عميق على هذا البديل نفسه، وهو تحَوّل أفضى إلى ظهور أسئلة جديدة.

تثير الاعتبارات المنهجيَّة التي رفعها واردنبورغ برأيي سؤالًا فلسفيًا مزدوجًا:

1. من جهة أُولى، يتعلّق السؤال الأول بمعرفة الدواعي التي جعلت الأبحاث التاريخية والمقارنة والتداولية والهيرمينوطيقية لا تنفصل بعضها عن البعض الآخر. من جهة ثانية، يتعلّق الثاني بالرهانات الفلسفية التي تكتنف هذه الاعتبارات الإبستيمولوجيَّة في جوهرها. من أجل ذلك، ينبغي لنا تبديد مخاوف واردنبورغ الذي يعتبر أن فلسفة الدِّين تكاد تكون عائقًا إبستيمولوجيًّا يحول بين علم الأديان وانتزاع استقلاله.

2. من جهة ثانية، لن يتجنّب الفيلسوف التساؤل هل كان من الجائز الحديث عن «هيرمينوطيقا تطبيقية»، دون الاضطرار إلى التساؤل، بناء على الواقعة نفسها، عن منزلة «الهيرمينوطيقا الكلّية». بالقدر نفسه الذي لا يجوز فيه أن نكتفي بكلّ بساطة بإدراج الهيرمينوطيقا الجزئية الخاصة بالدِّين داخل إطار الهيرمينوطيقا الكلّية، وهو إطار يَحِقُّ للفيلسوف وحده بلورته وينبغي لنا الاحتراس بالقدر نفسه من المبالغة المعاكسة التي تُفضي إلى إهمال القضايا الأساسية المطروحة في كلّ هيرمينوطيقا خاصة. يجب علينا أن نطبّق على الهيرمينوطيقا التطبيقية للعلوم الدِّينيَّة العبارة التي استثمرها ريكور لوصف إسهام الهيرمينوطيقا الفلسفية في علم التفسير الكتابيّ: توجد بينهما «عَلاقة مُعَقَّدَة، وهي عَلاقة تَضَمُّن متبادل»(91).

الدِّين بما هو منظومة ثقافية والنظرية التأويلية للثقافة - غيرتز C. Geertz -.

يجوز لنا أن نطبق على الإنسان المتديّن لدى فاخ وفان دير لوف وهايلر تعريف الكائن الإنساني الذي بلوره كاسيرر في كتابه **بحث في الإنسان** *Essai sur*

(91) Paul RICOEUR, *Du texte à l'action*, p.119

l'homme: يجب علينا أن نعتبره «حيوانًا رمزيًّا». هل معنى ذلك أن الإنسان يبدو بوصفه «حيوانًا شغوفًا بالتأويل الذاتي». «*Self-interpreting animal*»[92]، مضطر إلى الاشتغال على عملية تأويل الذات بصورة لا متناهية؟ هذا ليس مُؤَكَّدًا! على العكس من ذلك، يجب علينا تدقيق الشروط التي تسمح لنا بالجمع بين التعريفين. يفرض ذلك علينا الاعتراف في الأقل، كما يؤكّد ريكور ذلك، بأن الرموز الكسمولوجيَّة الكبرى تحتاج بدورها إلى استئناف النظر فيها داخل لغة تقوم بتأويلها، وهي الرموز التي تشكّل محور مذاهب ظاهراتية الدِّين لدى فان دير لوف وإلياد. «لا بُدَّ لها دائمًا من وجود كلام من أجل استرجاع العالم وجعله يتحوّل إلى مكان للتعبّد»[93].

إذا ما أردنا تعزيز هذه الفرضية بعد فحص المساجلات الإبستيمولوجيَّة الجارية التي عرفتها العلوم الأنثروبولوجيَّة والعلوم الدِّينيَّة التي تشكّلت في أعقاب الإنجاز الرائد الذي حقّقه إدوارد تايلر (Edward B. Tylor) (1823-1917)، سنكتشف أنها ظلّت مطبوعة باتجاهين نظريين رئيسين: من جانب أول، نجد الموقف «المضاد للهيرمينوطيقا» لدى أرنولد غيلن (Arnold Gehlen) الذي دافع في كتابه **الأنثروبولوجيا الثقافية** *Kulturanthropologie* عن الأُطروحة التي ترى أنه من واجبنا الإقدام في الأقل على وصف الثقافة الأجنبية بكامل الصرامة اللازمة قدر الإمكان، إذا ما تَعَذَّر فهمها على وجه الحقيقة. على الجانب الآخر، نجد دعاة المقاربة «الحوارية» الذين اعتبروا الخطاب الأنثروبولوجي مجرّد «ترجمة» نظرية لتجربة الحوار القائم بين الثقافات.

هنا أيضًا تبدو لي المقارنة مع المساجلات ٱلْمُتَعَلِّقَة بإبستيمولوجيا المعرفة النظرية بنّاءة للغاية. كما أننا نجد على الجانب الأول دعاة نموذج التفسير السببي الأُحادي الصرف، سيرًا على خطى هيمبل (Hempel) وأوبنهايمر (Oppenheimer)، ونجد على الجانب الثاني دعاة الأُطروحة السردية narrativiste التي تفيد أن المؤرخ ليس إلّا رَاوِيًا، كذلك نلاحظ في المساجلات المتعلّقة

---

(92) Charles TAYLOR, *Philosophical papers*, t.1. *Human Agency and Language*, Cambridge Mass, Cambridge University Press, 1985, p.45.

(93) Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations*, p.17.

بإبستيمولوجيا الأنثروبولوجيا الدِّينيَّة والثقافية وجود توتر مماثل بين دعاة استقلال الخطاب الأنثروبولوجي في بعده النظري، ومن يعتبرون أنَّ هذا الخطاب يندرج داخل امتداد الحوار بين الثقافات.

انتصر ريكور فيما يخصّ الكتابة التاريخية، لتصوّر تحتلّ فيه القصدية التاريخية موقعًا وسطًا بين هذين الموقفين المتطرّفين[94]. نستطيع إيجاد خطوط توازٍ بين الأنثروبولوجيا الدِّينيَّة وبعض أُطروحات عالِم الأنثروبولوجيا الأمريكي غيرتز الحريص على بلورة ما يدعوه «نظرية تأويليَّة عن الثقافة»[95]. يكتسي التقديم الذي قام به غيرتز لِتَصَوُّرِه عن الثقافة والدِّين بوصفه منظومة ثقافية أهمية بالغة، في أُفق تأمّلاتنا حول التفاعل القائم بين العلوم الدِّينيَّة والظاهراتية والهيرمينوطيقا.

1. دافع غيرتز عن تَصَوُّرٍ «سيميوطيقي» عن الثقافة، في ردّ فعله المضاد الذي يعترض على تصوّر مبهم وفضفاض عن الثقافة ويجعلها بدل ذلك «الكتلة الأكثر تعقيدًا». بعدما استلهم غيرتز أعمال ماكس فيبر، اعتبر أن الكائن البشري «حيوان وقع في خيوط العنكبوت التي حيكت من دلالات نسجها بنفسه» (نفسه، 5). بهذا المعنى، لا يحق لنظرية الثقافة أن تطالب بالتحوّل إلى علم تجريبي يبحث عن قوانين كلّية، بل وجب عليها أن تكتفي باحتلال منزلة «علم تأويلي يتقصّى الدلالات» (نفسه).

كان بِمُكْنَةِ غيرتز أن يجترح لدراسته عنوان «صناعة الإثنولوجيا» على غِرار عنوان الكتاب **صناعة التاريخ**. كما أن المؤرّخ يكتب التاريخ، كذلك فإن عالم الإثنولوجيا يكتب الإثنولوجيا. ينشر هذا وذاك ثمرة أبحاثهما في صورة كتب. تجد الأسئلة المتعدّدة التي طرحها ميشيل دو سيرتو (Michel de Certeau) في كتابه **كتابة التاريخ** *L'écriture de l'histoire* مقابلها في التأمّلات المنصبّة على كتابة الإثنولوجيا ورهاناتها، كما يشهد عليها كتاب ليفي-ستروس **المدارات الحزينة** *Tristes Tropiques*.

انطلق التحليل الذي اقترحه غيرتز لما قد ندعوه «العملية الإثنوغرافية» من

(94) Paul RICOEUR, *Temps et récit I*, Paris, Ed. du Seuil, 1982, p.133-136.

(95) Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, p.3-30; trad.: «La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture», *Enquête* 6 (1998), p.73-105; ID., *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF, 1986, p.71-90.

مصطلح «الوصف المكثف» (*thick description*) الذي اقتبسه من جيلبيرت رايل (G. Ryle) فيلسوف أكسفورد. يقول غيرتز «إن الكتابة الإثنولوجيَّة عبارة مُكَثَّفة ومقتضبة، فهي وصف مكثّف» (نفسه، 9-10). لا يكتفي بتفضيل هذا الصنف من الوصف في مقابل التفسيرات المتسرّعة؛ غَالِبًا ما يحدث أن يؤدّي وصف مكثف سلفًا إلى تأويل. بهذا المعنى، توجد صِلة أساسية بين كثافة الوصف وعمق التأويل[96]. قد نختصر الشعار المنهجي الذي تَنْبَنِي عليه هذه المقاربة في العبارة التالية: «الوصف بمزيد من الكثافة، لمزيد من الفهم».

يطلعنا التعليق الذي أضافه غيرتز نفسه إلى تعريفه مباشرة على رهاناته الهيرمينوطيقية الموجودة بالكُمون: «من يَهُمُّ إلى الكتابة الإثنوغرافية، كمن يسعى إلى قراءة مخطوط (بمعنى له 'تشييد قراءة') وهو مخطوط- غريب تَعَرَّضَ للمحو والخروم ويتضمّن تناقضات داخلية وحواشي تدعو للارتياب وشروحًا تنبني على التَّأَوُّلِ، وقراءة مخطوط غير مكتوب بحروف هجائية تُحِيلُ إلى أصوات، بل مكتوب بعيّنات متفرقة لسلوك يحتكم إلى شكل معيّن»[97].

لنعُدْ إلى المثال الذي جعل رايل يقترح هذا المصطلح. ظهر المصطلح في سياق التساؤل عن صنف الوصف الذي يُجيز لنا وضع فرق بين: 1. الطفل الذي يحرّك جفنيه نتيجة حركات غير إرادية؛ 2. والطفل الذي «يَغْمز» بطرف عينه في اتجاه شخص آخر؛ 3. وثالث يقلّد حركة الأول، قصد التهكّم منه، إلخ... يظهر جوهر مشكلة العمل الميداني لدى الإثنولوجي فيما يلي: معرفة تمييز التصرفات التي تحتمل دلالة إنسانية بالنسبة للشخص، عن كلّ التصرفات الإنسانية الأُخرى. يكتفي الوصف «المائع» بالمعطيات التي تقبل الملاحظة الموضوعية؛ أما الوصف «المكثّف» فهو يصف فعلاً رمزيًا ومُزَوّدًا بمعنى ما. عندما نرجع هذا الاصطلاح إلى مشكلتنا، نستطيع القول إن الوصف بالمعنى الثاني قد حَقَّقَ التأويل مسبقًا. يجوز لنا قول الشيء نفسه عن الظاهراتية، بالرَّغْم من أن فكرة «الكثافة» تُحيلنا مباشرة فيما يخصّها إلى فكرة القصدية.

(96) A. MARY, «De l'épaisseur de la description à la profondeur de l'interprétation», *Enquête* 6 (1998), p.57-72.

(97) Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, p.10.

تسمح هذه المقاربة، بعد تطبيقها على الإثنولوجيا، بِتجَنُّبِ عثرة مضاعفة لا يكفّ غيرتز عن التنديد بها: العثرة الأُولى هي خطأ «التصوّر الذهني» mentaliste الذي يقع فيه «العلم الإثنيّ» أو «الأنثروبولوجيا المعرفيَّة»، والذي يسارع إلى الاستنجاد بأحوال النفس التي يُعرب عنها أعضاء المجتمع؛ الخطأ الثاني يرجع إلى النظرية البِنيوية أو النسقية التي تعتبر الثقافة نَسَقًا ذاتي التنظيم ويَتَطَلَّب من عالم الإثنولوجيا تفسير آليات اشتغاله بوساطة خوارزميات(*) مناسبة.

يدعو غيرتز إلى انتهاج طريق وسط لا يكتفي بِاجْتِرار مقاربة «الفهم» التي تستهين بالطاقة الكامنة في الغرابة الفاصلة بين الثقافات بعضها عن بعض. لا يوجد ما يضمن القول إن المرء سيبادر حتمًا إلى القول: «خُلِقنا كي نتفاهم!» حينما تلتقي ثقافتان (أو ديانتان) عند حدوث أول اتصال فيما بينهما. يُفيد الانطباع الأول الناتج عن الاتّصال الأوّلي أَنَّنا غرباء بعضنا عن البعض الآخر، إلى درجة أَنَّنا غير متأكدين من أنَّ الآخر الذي يقف قُبَالَتَنَا يَسْتَحِقُّ مِنَّا أن نعترف به بوصفه «بشريًّا». هذا هو مصدر الحاجة إلى تعميق التفكير الإبستيمولوجي أكثر حول ما يعنيه التأويل من زاوية العمليات المؤسسة للبحث الإثنوغرافي. يُفصح غيرتز عن المعضلة في الصياغة المستفزّة التالية: «لا ينبغي لنا مقارنة مدى انسجام تفسيراتنا بكتلة من المُعطيات التي لم تخضع للتأويل، أي بأوصاف مائعة إلى أبعد حدّ، إنما بالقدرة الخاصة بالمتخيّل العلمي الذي يُدْخِلُنَا في صِلَةٍ بحياة الأجانب» (نفسه، 16).

توجد أُطروحة لَا تَقِلُّ أَهَمِيَّةً، وهي أن الوصف-التأويل ٱلْمُنْصَبّ على الأفعال الرمزية يتعلّق بأحداث، ولا يتعلّق ببِنيات. إن فهم ما يحدث فعليًا داخل ثقافة ومجتمع معيّنَين هو المهمّة التي يجب أن تحظى بالأولوية لدى عالِم الأنثروبولوجيا، مما يعني «تشييد قراءة لما يحدث فيهما» (نفسه، 18). لا تطرح مسألة الانسجام التي تمكّن من ربط مختلف الأفعال الرمزية بعضها ببعض إلّا في مرحلة ثانية. بعدما رفض غيرتز وضع طريقة عمل عالم الإثنولوجيا تحت شعار شديد التبجّح «*Veni, vidi, intellixi*» «تعالَ وشاهدْ وافهمْ»، يعتبر أن التحليل الثقافي يحتمل خاصية افتراضية بارزة، لأَسِيَّمَا وأنه تفرّغ لتأويل هدير الخطاب الاجتماعي. وحينما ينحصر ذلك التحليل داخل تُخوم «حقل» بعينه، لا يعني ذلك

(*) معادلات رياضية.

أنه قد تَحَوَّلَ بالنسبة إليه إلى «مختبر» يهدف إلى التحقّق من النظريات الجاهزة مسبقًا. بعد أن اتخذ البحث الإثنوغرافي صورة المقالة العلمية من حيث جنسه الأدبي، وجد نفسه في مواجهة جدلية الكلّي والجزئي، وهي الجدلية التي تميّز الحلقة الهيرمينوطيقية.

إذا كان هذا البحث، من جهة أولى، لا يملك سبيلًا إلى إهمال الصياغات المفهومية والنماذج النظرية، يظلّ توتر حادّ يخترقه بين **الحاجة إلى التحليل والرغبة في فهم** الأفعال الرمزية التي تُهيكل رؤية العالم في الثقافات الأجنبية. يُبدي هذا التوتر الجوهري مقاومة قوية ضد الصياغات النَّسقية المبالغة في التجريد. يُعتبَر «الهَمَجي العاقل» «sauvage cérébral» (نفسه، 358) الذي لم يفتأ ليفي-ستروس يحلّل آليات اشتغال ذهنه من بين صور التعبير النموذجيَّة عن هذا التيار. يعتبر غيرتز، على خلاف هذه التصوّرية الديكارتية intellectualisme، أن «المهمة الرئيسية الخاصة بالصياغة النظرية لا تتمثّل في تشفير الانتظامات المجرّدة، بل في التمكين من الوصف المكثّف، ولا تَتَمَثَّلُ في التَّعميم نتيجة التعالي على الحالات الجزئية، بل في التعميم داخل نِطاقها» (نفسه، 27). يعتبر عمل الفهم الثقافي والإثنوغرافي للأفعال الرمزية أقرب إلى الكشف الطبي منه إلى صياغة معادلة خوارزمية.

يَتَغَلَّبُ هذا التصوّر المتعلّق بالدّور الذي تلعبه النظرية داخل الأنثروبولوجيا الثقافية على التقابل الموجود لدى ديلتاي بين «الفهم» و«الشرح»، لخدمة تمييز مثمر أكثر بين «التسجيل» («الوصف المكثّف») و«التخصيص» («الكشف») (نفسه، 27). يتضمّن «الوصف المكثّف» و«الكشف» بدوره عمل تأويل لا ينتهي من حيث المبدأ، لأن «الدِّراسة الثقافية لا تكتمل في جوهرها، بل نقول أكثر من ذلك، كلما كانت الدِّراسة الثقافية أكثر عمقًا، كانت غير مكتملة» (نفسه، 29). لا يُدير هذا التعميق ظهره للظواهر السطحية المُكتفية بالظواهر العارضة، من أجل النزول إلى البِنيات المنطقية التحتية. يعتبر غيرتز أن محاولة فهم البعد الرمزي في السلوك الاجتماعي - سواء أتعلّق الأمر بالفنّ والدِّين والأيديولوجيا والعلم والحق والأخلاق أو «بِالحسّ المشترك» - لا ينبغي لها أن تصرفنا عن البدائل الصعبة الوجودية المتصلة بالحياة اليومية، من أجل اسْتِيطَان عالمَ يَتَكَوَّن من بِنيات معقولات خالصة. على العكس من ذلك، تضعنا محاولة الفهم تلك في مواجهة

البدائل الصعبة بصورة جديدة. بهذا المعنى، «لا تَتَجسَّد الدعوة الأساسية الكبرى إلى أنثربولوجيا تأويلية في تقديم أجوبة عن أسئلتنا الأكثر عمقاً، بل في تيسير التوصّل إلى الأجوبة التي اقترحها الآخرون لها . . . وبعد ذلك في تسجيل تلك الأجوبة في السّجل الذي نستطيع مراجعته للاطّلاع على كلّ ما قاله الكائن البشري» (نفسه، 30).

2. يهتم غيرتز من المنظور نفسه بالدِّين بما هو نَسَق ثقافي[98]. تُشير الجملة التي وضعها جورج سانتيانا (George Santayana) في مستهلّ دراسته التي خصّصها لهذه المسألة إلى الرهان الذي يحتمله هذا التساؤل داخل فلسفة الدِّين. تُذَكِّرُنا تلك الجملة بموقف شلايرماخر: لا ينبغي لنا أن نُنكر على سائر الديانات الحيّة، بدون استثناء، تَميُّزَها بمواصفات ذاتية تثير الانتباه، ما دامت كلٌّ منها تعبّر عن طريقة مخصوصة في الإقامة داخل العالم. اعتبر غيرتز أن البحث المعاصر في حقل الأنثربولوجيا الدِّينيَّة يتحرّك داخل إطار تراث ثقافي محدّد المعالم ويحمل بصمات أسماء دوركايم (1858-1917) وماكس فيبر (1864-1920) وفرويد (1856-1939) ومالينوفسكي (1884-1942). قد يكون من الأفيد لنا الاعتراف بخصوبة الأنثروبولوجيا الدِّينيَّة، مع التساؤل في الوقت نفسه عن مدى إمكان توسيع أُفقها، بدل الاكتفاء برفضها باسم نظرية تتطلّع إلى النجاح، في حين يبدو أن هؤلاء الروّاد الكبار قد فشلوا في مسعاهم (كما فعل ذلك رنيه جيرار René Girard). يستند توسيع الأُفق الذي دعا غيرتز إليه إلى أعمال تالكوت بارسونز (T. Parsons) وشيلز (E. Shils). نُعَرِّف الدِّين كما يلي، من زاوية الأنثروبولوجيا الثقافية:

«1. منظومة من الرموز تتبدّى الغاية منها في 2. إقامة نماذج ومبرّرات قوية ومُقنعة لدى الناس، وتهدف إلى التَّحقُّق على المدى الطويل 3. من خلال صياغة تَصوُّرات مُتَعَلِّقة بنظام عام للوجود الفعلي و4. من خلال إضفاء هالة وجود عارض، بحيث إن 5. الانفعالات والمبرّرات تبدو واقعية بصورة حصرية»[99].

نواجه تعريفًا تِقْنِيًّا يَسْتَحِقُّ كلُّ عنصر منه تفسيرًا مُفَصَّلًا في أُفق البحث عن نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين.

(98) *Ibid*, chap. IV, p.87-125; trad.: «La religion comme système culturel». In: R. E. BRADBURY (éd.), *Essais d'anthroplogie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972, p.19-66.

(99) Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, p.90.

أ. يُهمّ القرار النظري الأول المعنى الذي يجب خَلْعُه على مصطلح الرَّمز (أو على «الشكل الرمزي» بالمعنى الذي يذهب إليه كاسيرر). اعتبر غيرتز أن الأعمال الثقافية الهادفة إلى صياغة رموز وإلى تعرّفها واستعمالها، «أحداث اجتماعية لا تختلف في شيء عما عداها»، بمعنى أنها «أعمال ظاهرة للعموم على غرار الزواج وقابلة للملاحظة على غرار الفلاحة» (نفسه، 91). لا تنبني الطريقة التي تُشَكِّلُ بها الأفعال الثقافية السلوك الاجتماعي سِرًّا خَفِيًّا عن الأنظار، كما هو الشأن في الشفرة الوراثية، بل تظلّ بادية للعيان: دورها هو أن «تخلع معنى، أي أن تخلع صورة مفهومية موضوعية على الواقع الاجتماعي والسيكولوجي، حيث تتلوّن الأعمال الثقافية في الوقت نفسه بألوان ذلك الواقع وتفرض عليه قالبها الذاتي» (نفسه، 93).

ب. ما يُمَيِّزُ الرموز الدِّينيَّة هو أنَّ تأثيرَها يمتد على المدى البعيد، بفضل المبرّرات والمواقف العاطفية التي تُصاحبها. لو لم يوجد حدّ أدنى من الأقوال «النظرية»، أي لولا ادّعاء التوصّل إلى معرفة بخصوص الوضع النهائي للأشياء، لظلّت استمرارية وجودها لغزًا مُحَيِّرًا. والاعتقاد الأساس الجاثم خلف «إرادة الإيمان»، بصرف النظر عن مضمونه، هو أن الواقع يقبل الفهم وأنه بالإمكان الاهتداء إلى الطريق الذي يوجّهنا داخل عالم يحمل معنى. تخدم الرموز الدِّينيَّة هذه الرغبة في معرفة الطريق بأسلوبها الخاص، بعدما اقتنعنا بأننا لا نملك القول الفصل في الأخير، بحُكم الحدود المضروبة على القدرات التحليلية التي تميّز فهمنا وبحكم حدود قدرتنا على التَّحَمُّل وحدود حدوسنا الأخلاقية.

ج. لكننا لن نَنْفُذَ، حَسَب غيرتز، إلى قلب المشكلة التي تطرحها هذه المعتقدات على النظرية الأنثروبولوجيَّة، إلّا إذا ما اهتممنا بالطريقة التي يتجاوز بها الإيمان الدِّيني صور الاستهتار بحاجتنا إلى النظام والمعنى، وهو الاستهتار الذي يبدو أن التجربة اليومية تُوقعنا في حبائله. يظهر الدِّين آنذاك، كما هو الحال لدى فتغنشتاين، بوصفه أسلوبًا خاصًا في النظر إلى العالم، ويظهر قبل ذلك بوصفه أسلوبًا في التصرّف بداخله. كان ديلتاي قد أكّد ذلك: تشكّل «رؤى العالم» و«أساليب الحياة» وحدة لا تنفصل.

د. يُقَرِّبُنا العنصر الرابع في التعريف أكثر من مفهوم التجربة الهيرمينوطيقية،

كما حدّدناها من قبل. ما معنى «الإيمان» في السياق الدِّيني؟ هذا هو السؤال الحاسم! لا يمكن تفسير الإيمان الدِّيني كما لو كان استقراء على طريقة بيكون (Bacon)، عندما انطلق من التجربة العادية. يفترض الإيمان لزومًا التَّسليم بوجود سلطة تُغَيِّرُ النظرة التي نُلقيها على التجربة. هل هذه نزعة سلطوية؟ يعتبر غيرتز، على غرار ماكنتاير (MacIntyre) أن المتديّن لا يُبَجِّل السلطة بما هي سلطة، بل يقبل وجود سلطة تُرْشِدُه إلى ما يستحق التبجيل.

سعى غيرتز إلى الكشف عن المعضلة الخاصة التي تفصل الموقف الدِّيني عن موقف «الحسّ المشترك» وعن الموقف العلمي وعن الموقف الجمالي، بناء على بعض مُقترحات مذهب ظاهراتية الواقع الاجتماعي الذي بلوره ألفريد شوتس (Alfred Schütz)(100). ما يميّزه عن منظور «الحسّ المشترك» هو واقع أنه «يدخل مغامرةً بعيدةً عن وقائع الحياة اليومية في اتجاه وقائع أكثر سعة تصحّح وتستكمل الوقائع الأُولى»(101). لم يكن هاجسه الأساس هو التأثير في هذه الوقائع الممتدة في أُفقها، بل هو التسليم بها والإيمان بها. ما يُمَيِّز الموقف الدِّيني عن الموقف العلمي هو أن الشعار الذي يهتدي به هو الالتزام بدل المباعدة، وهو الالتقاء بدل التحليل. تصدق الملاحظة نفسها على الصِّلة بالموقف الجمالي: يُعمّق الدِّين الهاجس المتعلّق بمعرفة ما هو «واقعي» بصورة «واقعية» نهائية، بدل خلق عالم سراب وهمي. على هذا النحو، «ينتبه الدِّين إلى بِنية معقّدة مخصوصة من الرموز ويسلّحها بسلطة إقناعية تشكّل ماهية السلوك الدِّيني من الزاوية التحليلية» كما يُسَلِّح الميتافيزيقا، التي تعكسها تلك الرموز وأسلوب الحياة الذي تباركه، بالسلطة نفسها» (نفسه).

وظيفة الطقس هي تأمين بعض الانسجام بين أخلاق معيّنة ونظرة معيّنة إلى العالم. اعتبر غيرتز أن «أداءات الطقوس» تقوم بالدور الذي كان شلايرماخر يُنيطه بالحَدْس والشعور. وهذا ما أبرزه بالتفصيل في ضوء «الوصف المكثّف» للإنجازات المسرحية لقبيلة بالين، والتي تعرض على المسرح صراعًا أسطوريًا

(100) Alfred SCHÜTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Vienne, Springer, 1960; ID.: *The Structure of the Life-World*, Londres, Heinemann, 1974.

(101) Clifford GEERTZ, *The interpretation of Cultures*, p.112.

بين الساحرة رانغدا Rangda والوحش بارونغ Barong. لا يتعلّق الأمر بالنسبة لأهل بالين بمشهد نتفرّج عليه، بل بطقوس يجب القيام بها وتستلزم مشاركة الجميع، بالرَّغم من أن تلك الفرجة اتخذت شكلًا مسرحيًا لا يخفى على أحد. بهذا المعنى، يُؤيِّد الوصف الذي قام به غيرتز أُطروحات غادامير المتعلّقة بعدم التمييز الجمالي، والتي فصّلنا فيها القول أعلاه في الفصل السابق. اعتبر أن «الأداء المسرحي» الذي يتعلّق الأمر به هنا «يشبه قداسًا احتفاليًا ولا يشبه عرض مسرحية جريمة داخل الكاتدرائية: ينبني ذلك الأداء على ضرورة الاقتراب منه أكثر، بدل الانعزال» (نفسه، 116). قد ترتدي المشاركة بالتحديد شكل القلق لمهووس بالقتل يستبد بالمتفرّجين وبالممثّلين على السواء.

هـ. نستطيع إيجاد رابط بين العنصر الخامس والأخير في التعريف الأنثروبولوجي للدِّين وتأمّلاتنا حول قَابِلِيَّة ترجمة المقدّس، وهو المشكل الذي استشهدت عليه بقصيدة: الآخر *Das andere* لماري لويز كاشنيتس (Marie-Luise Kaschnitz). يؤكّد غيرتز أنه بالرَّغْم من أن الطقوس الدِّينيَّة تسعى إلى تَقْرِيبنَا مما هو «واقعي بالفعل»، «لا أحد، حتى ولو كان قِدِّيسًا، يُقِيمُ بالعالم الذي ترمز إليه الرموز الدِّينيَّة إقامة دائمة، على خلاف تصوّر المقدّس الذي يحوّله إلى عالم مستقل بذاته» (نفسه، 119). اعتبر غيرتز، على غرار شوتس، أن التجربة الدِّينيَّة، مهما كانت درجة قوتها، لا تستطيع إلغاء عالمنا اليومي الذي ننتمي إليه في جذورنا، والذي يصفه هوسرل بأنه «أرضية الإيمان» الأصلية.

ليست المشكلة مرتبطة بمعرفة كيفية الإقامة داخل «عالم ورائي» ديني، بل هي مشكلة فهم قدرة بعض الاستعدادات والمواقف الذهنية الناجمة عن الطقوس الدِّينيَّة على أن تؤثّر في الفكرة التي يكوّنها المرء عن عالم الوقائع الخام التي يضطر إلى مواجهتها باستمرار وإلى «تلوينها». «ما يجعل الدِّين يحظى بأهميته في عيون عالِم الاجتماع هو أنه يُمْلِي مسحة معيّنة على وجود النظام الاجتماعي، على غِرار ما تفعله البيئة والسلطة السياسية والرفاهية والإكراه القانوني والرابطة العاطفية»، بدل القول إن الدِّين يصف النظام الاجتماعي، كما يزعم المذهب الوضعي المبتذل ذلك (إذا افترضنا أصلًا أن الدِّين يصفه، فإنّ ذلك يتحقّق بطريقة منحرفة جدًّا وناقصة جدًّا) (نفسه).

يجب على الظاهراتية الهيرمينوطيقية، التي تسعى إلى اقتفاء أثر الأنثروبولوجيا الثقافية لدى غيرتز، أن تُراعي هذه الحركة الدؤوب ذهابًا وإيابًا، بين المنظور الدِّيني ومنظور الحسّ المشترك، وهي تتحاشى اعتبار الإيمان الدِّيني خاصية تَتَمَتَّعُ لدى المرء بالاستقرار نفسه الذي يميّز إقامته ومهنته ووضعه الاجتماعي المستقر داخل المنظومة العائلية، كما يحدث ذلك غالبًا في تصوّرنا للاستقرار. تسمح هذه الأُطروحة بتجاوز الطلاق المعهود بين تأويلات «الذهنية البدائية» التي دافع عنها ليفي-برول (Lévy-Bruhl) من جهة ومالينوفسكي من جهة ثانية. بينما ركّز ليفي-برول[102] على الواقع الخلفي الذي يوجد خلف التجربة الدِّينيَّة لدى «البدائيين»، اهتمّ مالينوفسكي بالطريقة التي استوعب بها هؤلاء التجربة العادية. اعتبر غيرتز أن المشكلة الحقيقية تُهمُّ التفاعل بين المقاربتين، وهو التفاعل الذي يحظر علينا أن نُحَوِّل «البدائي» إلى كائن يسكن عالمًا لا يُهيكله شيء آخر غير أوجه اللقاء «الغيبية» بالمقدّس، أو أن نُحَوِّله على العكس من ذلك إلى كائن يقطن عالمًا يتضمّن أفعالًا نفعية فقط.

إذا لم يكن عالم الديانة «البدائية» (أو «الأولى» حَسَب اصطلاح مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet) عالمًا منسجمًا، بل يتوفّر سلفًا على مناطق دلالية، نكتشف من جديد جدلية هيستيا وهرمس التي تُعَدُّ المفتاح الذي نفهم من خلاله التجربة الهيرمينوطيقية. كما أكّد غيرتز ذلك، سيرًا على آثار شوتس، اعتبر أن الإنجاز الحقيقي الذي يقوم به الفهم ينصب على «الإقرار بوجود اختلاف كيفي - نَتَحَقَّق منه في الواقع، وليس متعاليًا بطريقة مجرّدة - وعلى تتبّع هذا الاختلاف الموجود من جِهة أُولى بين الدِّين الخالص والدِّين التطبيقي وعلى تتبّع الاختلاف الموجود من جِهة ثانية بين لقاء ما نفترض فيه أنه يمثّل 'الواقع الحق' وقراءة التجربة العادية في ضوء ما يلوح أن هذا اللقاء يكشف عنه». تتمكّن الظاهراتية الهيرمينوطيقية من وسائل فهم ما يقوله المرء المُنتمي إلى قبيلة بورورو Bororo حين يُؤَكِّد أنه ببغاء وما يقوله الرجل المسيحي حين يؤكّد أنه قد ورث الخطيئة الأصلية، خارج أية «نظرية غيبية بدائية يتفكّك فيها العالم المعتاد داخل عالم أفكار غريبة وبعيدًا عن أيّة نظرة مصلحية بدائية يتفتّت فيها الدِّين إلى أجزاء من

(102) Jean CAZENEUVE, *Lucien Lévy-Bruhl. Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1963.

الأوهام المفيدة»[103]، بفضل القيام بعمليات تَنَقُّل لا تنتهي بين العالمين، وهي عمليات اتَّخذت أحيانًا صبغة 'قفزات' حقيقية، على طريقة كيركيغارد.

من بين الفوائد الجَمَّة التي قد تَحْصُدُهَا الظاهراتية الهيرمينوطيقية من معرفة هذه العلوم بعد فتح ذراعيها للأنثروبولوجيا الدِّينيَّة وتاريخ الأديان، هي الانتباه إلى أن «عمليات التنقّل» التي لا تنتهي بين المستوى «الدِّيني» والمستوى «الدنيوي» تكتسي ملامح مختلفة كلّ مرة، على خلاف ما يزعمه منهج المقارنة السطحيّ. يجوز لنا أن ننقل إلى حقل فلسفة الدِّين ما يعتبر غيرتز أنه يمثّل «إحدى المشكلات المنهجيَّة الرئيسة التي تواجه كلّ من يسعى إلى الكتابة عن الدِّين بمصطلحات علمية: التخلّي عن نبرة مُلحد القرية الساذج وعن النَّبْرَةِ المندفعة لدى واعظ القرية الساذج، والتَّخَلِّي عن مظاهرهما المتطوّرة، من أجل إماطة اللِّثام بطريقة واضحة ومُحايدة عن المخلَّفات الاجتماعية والسيكولوجيَّة التي تخلِّفها المعتقدات الدِّينيَّة المخصوصة» (نفسه، 123).

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- ADAM, J. M., BOREL, M., J., CALAME, C., KILANI, M. (éd.), *Le Discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Lausanne, Payot, 2e éd. 1995.
- AFFERGAN, F., *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'athropologie*, Paris, PUF, 1987.
- BIANCHI, U., *Probleme de Religionswissenschaft*, Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 1964.
—, *La Pluralité des mondes. Vers une anthropologie*, Albin Michel, 1997.
- BLEEKER, C. J., *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leyde, E. J. Brill, 1963.
—, «Wie steht es um die Religionsphänomenologie?», *Bibliotheca Orientalis* 28 (1971), p.303-338.
- BLEEKER, C. J. (éd.), *Anthropologie religieuse. L'homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des religions*, Leyde, E. J. Brill, 1955.
- BORUTTI, S., *Teoria e interpretazione. Per un'epistemologia delle scienze umane*, Milan, Guerrini, 1991.
- BOYER, P. (éd.), *Cognitive Aspects of Religious Symbolisms*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- BRADBURY, R. E. (éd.), *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972.
- BRENNEMAN, Jr. W. L., YARIAN; S. O. et OLSON, A. M. (éd.), *The Seeing Eye*.

---

(103) Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, p.121.

Hermeneutical Phenomenology in the Study of Religion, University Park-London-Pensylvania State University Press, 1982.

- DEGUISE, P., *Benjamin Constant méconnu. Le livre de la religion avec des documents*, Genève, Droz, 1966.
- DESPLAND, M. (dir.), *La Tradition française en sciences religieuses. Pages d'histoire*, Québec, Université Laval, 1991.
- DESROCHE, H., SÉGUY, J., *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Cujas, 1970.
- DOUGLAS, M., EVANS-PRITCHARD, E. E., *Les Anthropologues face à l'histoire et à la religion*, Paris, PUF, 1974.
- GEERTZ, C., *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973.
- JONCHERAY, J. (éd.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, Beauchesne, 1997.
- KILANI, M., *L'Invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, 1994.
- KRISTENSEN, W. B., *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*. La Haye, M. Nijhoff, 1960.
- LEACH, E. R., *Critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1968.

—, *L'Unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard, 1980.

- LONG, C. H., *Significations. Signes, Symbols and Images in the Interpretation of Religion*, Philadelphie, Fortress Press, 1986.
- PANNIKAR, R., *Myth, Faith and Hermeneutics. Crosscultural Studies*, New York, The Paulist Press, 1979.

—, *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985.

- PENNER, H. H., «Is Phenomenology a Method for the Study of Religion?», *Bucknell Review* 18 (1970), p.29-54.
- PLATVOET, J. G., *Comparing Religions. A limitative Approach*, La Haye-Paris, Mouton, 1983.
- PYE, M., *Comparative Religion. An Introduction through Source Materials*, Newton Abbot, David and Charles, 1972.
- RUDOLPH, K., *Historical Fundamentals of the Study of Religions*, New York, Macmillan, 1985.

—, *Geschichte und Probleme der Religionwissenschaft*, Lyde, E. J. Brill, 1992.

- SHARPE, E. J., *Comparative Religion. A History*, Londres, Duckworth, 2e éd. 1986.

—, *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 1, Toronto, Toronto University Press, 1989.

- SKORUPSKI, *Symbol and Theory. A Philosphical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 1976.
- SPERBER, D., *Le Savoir des anthropologues. Trois essais*, Paris, Hermann, 1982.
- VERNANT, J.-P., Religions, histoires, raisons, Paris, Maspero, 1979.
- WAARDENBURG, J., *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Genève Labor et Fides, 1993.

—, «Toward a new style of phenomenological research on religion», and *Reflections on the Study of Religion, including a essay on the work of Gerardus Va der Leew*, La Haye-Paris, Mouton, 1978, p.113-137.

—, «Religionsphenomenologie», TRE 28 (1997), p.731-749.

WEBER, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1921), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1988.

WAHLING, F. (éd.), *Contemporary Approaches to Religion*, t.I, *The Humanities*, t.II, *The Social Sciences*, Berlin, Mouton, 1983-1984.

ZUESSE, E. M., «The role of intentionality in the phenomenology of religion», *Journal of the American Academy of Religion* 53 (1985), p.51-73.

التأسيس والهِبة والفهم: هل يستدعي تطرّف الظاهراتية التخلّي عن الهيرمينوطيقا؟

السؤال الثالث هو السؤال الأصعب، وهو السؤال الذي يشكّل خلفية قراءتي للكُتَّاب الذين تَطَرَّقْتُ إليهم في الفصل الخامس من القسم الثالث: هل تنتصر مواقف ليفيناس وكريتيان ولاكوست وماريون وهنري لمذهب ظاهراتي هيرمينوطيقي عن الدِّين، أم تحملنا على تحويل نظرنا نحو آفاق أُخرى؟ يجب علينا أن نوجّه هذا السؤال إلى كلّ واحد من هؤلاء الكتّاب بالتحديد، آخِذِينَ في اعتبارنا أنه يتعذّر الجمع بينهم في إطار تصوّر مشترك عن الظاهراتية. بالفعل، إذا ما سَلَّمْنَا بأن القاعدة الأساسية في الظاهراتية التي تنص على: «العودة إلى الأشياء ذاتها» لا تُفيد فقط **إنقاذ الظواهر**، وهذا بَيِّن بذاته!، بل تُفيد في جوهرها إنقاذ *نَمَطَ هِبَتِهَا*، أي إنقاذ خاصيتها الظاهرية، فإنه يبدو جَليًّا أن كلّ واحد من المفكّرين الذين تعرّضنا لهم يرسم لنفسه «مخطط المحايثة» الخاص به (دولوز)، بُغية الكشف عن دلالة الظواهر، بما في ذلك الظواهر الدِّينيَّة إذا لزم الأمر.

يظهر «مخطط المحايثة» في وجوه مختلفة وَفْقَ الحالات. قد نُرجعه مرة إلى الفعل المؤسّس الذي ينجزه **الأنا** المتعالي، كما تسلّم الظاهراتية المتعالية لدى هوسرل بذلك، وتارة ثانية إلى الوعي القلق inquiétée (إذا لم يكن مسكونًا) منذ البدء بحضور الآخر، وهو أقرب إليَّ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ لدى ليفيناس، ونُرجعه تارة ثالثة إلى مختلف وجوه الهِبة التي يرفعها ماريون إلى مقام مبدأ المبادئ في الظاهراتية الجذرية إلى أقصى الحدود، وقد نُرجعه أخيرًا إلى الانطباع-الذاتي الأصلي، بالمعنى الموجود لدى ميشيل هنري.

عندما نُقارن بين التحليل الذي خصّصناه للتأسيس الذي قام به هوسرل ومشهد الظاهراتية الفرنسية الجديدة، قد نتخيّل بسهولة أنها قد قامت بعملية تشبه طرد الأشباح، أملًا في التَّخَلُّصِ مِنَ الأب ٱلْمُؤَسِّسِ. قد يصرخ الأب المؤسّس في وجه كلّ واحد من هؤلاء الخَوَنة الذين كانوا يتظاهرون بأنهم أفضل أصدقائه بعبارات التأنيب. «أنت أيضًا. . .» «*Tu quique...*» ويبدو أن أداة جريمة القتل، باستثناء حالات خاصة، كانت من ابتكار أول الخونة وأقدمهم: هايدغر وهو أول من حفر قبر فكرة العقل الظاهراتي الذي

يعتبر هوسرل أنه «الشكل البِنيوي والماهوي والكلّي الذي تَتَّخِذُه الذَّاتِيَّةُ المتعالية بصورة عامة»[104] وإلّا لن يكون لهذا العقل وجود.

هذه هي الفرضية التي انبنت عليها الدِّراسة التي اقترحها جوسلين بونوا (Jocelyn Benoist) للوضع الراهن الذي توجد عليه الظاهراتية[105]. بالرَّغْم من أنني لا أتفق معه حينما اعتبر أن العودة إلى العالم المحسوس هي الكلمة التي تفتح آفاق ظاهراتية ما -بعد- هايدغر وما-بعد- الميتافيزيقا، سأحتفظ بالفرضية التي تفيد أن القاسم المشترك بين كلّ الكتَّاب الذين يُدافعون عن توسيع حقل الظاهراتية هو التركيز على **ظواهر الحدّ الأقصى** *phénomènes limites* - وهي ظواهر الآخر والجسد والله والوحي والحياة والحدث، وما إلى ذلك» (نفسه، 23). بل تحدّث بونوا عن «هَوَس بفكرة الحدّ الأقصى»، وهو هَوَسٌ يُمْلِي على الظاهراتيين المعاصرين «الاشتغال في ظروف جدّ صعبة» (نفسه، 23)، بصرف النظر عن النتائج، هل هي إيجابية أم سلبية.

الظاهراتي مخرج مسرحي على شاكلة شكسبير - ليفيناس -.

كان حلم جميع الظاهراتيين الذين تَطَرَّقْتُ إليهم في المجلد الثاني هو الحفاظ على الظاهراتية «في حالة تأهّب مستمرة»، كما استطاع هوسرل وهايدغر إنجاز ذلك من قبل. ما معنى ذلك؟ يعني في البداية ممارسة ذهاب وإياب غير متناهٍ بين الاتصال بالأشياء ذاتها والتفكير في فكرة الظاهراتية نفسها. نستطيع الحديث بهذا الشَّأن عن «حلقة ظاهراتية» يصفها ليفيناس بالعبارات التالية: «ينبني المنهج المطبّق هنا على تَتَبُّعِ شرط الأوضاع الإمبيريقية، لكنه يترك للتطوّرات، التي تُدعى تطوّرات إمبيريقيةً والتي يتحقّق فيها الإمكان الشارط - أي أنه يترك للتحقيق الملموس - دورًا أنطولوجيًّا يُدَقِّقُ معنى الإمكان الأساسي، وهو دور محتجب عن الأنظار في هذا الشرط»[106]. والتقارب مع «الحلقة الهيرمينوطيقية» تقارب صارخ إلى درجة أن ليفيناس استعمل عَمَلِيًّا المصطلحات نفسها لتوصيف

---

(104) *Cartesianische Meditationen*, Hua I, p.92.

(105) Jocelyn BENOIST, *L'Idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001, p.1-43.

(106) Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini*, Paris, Le Livre de poche, 2000, p.149.

«النمط النموذجي الذي يَعْتَمِدُهُ التَّفْكِير في التلمود»، حيث «إن الأشياء التي نرمز إليها بصورة محسوسة، لاَ تَنْمَحِي أمام مفاهيمها، بل تزوَّد بدلالات جديدة بعد مضاعفة مظاهرها المحسوسة»، كما ينص ديدييه فرانك[107] على ذلك. بناء على هذا النمط من التفكير «تظلّ المفاهيم في عَلاقة تواصل دائمة مع الأمثلة أو تعود إليها، بينما كان من المفترض أن تكتفي باستعمال الأمثلة كقطعة خشبية مؤقتة تساعدنا على القفز في اتجاه تعميم الأمثلة، كما أن المفاهيم تُنير الفكر الذي يفحص بواسطة النور السرّي عوالم خفية أو معزولة ينفذ إليها[108]. لِنَحْتَرِس من أن نستنتج من ذلك أن علماء التلمود فلاسفة ظاهراتيون يشتغلون أيام الأحد، وأن الظاهراتيين علماء تلمود لا يعرفون وجههم الحقيقي!

خلاصة القول هي أن «الظاهراتية، أيًّا كان مذهبها، تنبني على مبدأ يفيد أن نمط الولوج إلى الموضوع أو إلى الكائن يكشف عن كينونته، كما تتضمّن في الحركة عينها أن قابلية تعَقل مفهوم من زاوية ظاهراتية لا تنفصل عن الأمثلة ولا عن الأوضاع الملموسة التي تمّ استحداثه انطلاقًا منها، كما تتضمّن أن المفاهيم لا تستطيع الانفصال عن الظواهر ولا يجب الإقدام على ذلك»[109]. من يخشى على نفسه خطر التَّعرُّضِ لصدمة كهربائية يتوفّر على مادتين «عازلتين» تمامًا؛ إمّا اختصار الظاهراتية إلى مجرّد منهج لا غير، بل وإلى مجرّد «تقنية» تسمح بالذهاب بعيدًا مع التّفكير قليلًا؛ وإما أن يُحَوِّلَهَا إلى مذهب ثابت يتطلّب الذَّوْدَ عن حِمَاه ضد المخالفين له، وما أكثرهم.

يجب على الهيرمينوطيقا الفلسفية بدورها أن تَتَجَنَّبَ هذا الإغراء المزدوج. لا تستطيع تبرير وجود مفهوم «العقل الهيرمينوطيقي» إلّا بوضع قدميها داخل خط «التوتر العالي» نفسه. تَأَثَّرَت كلّ هذه الاستعارات «الكهربائية» مباشرة بالأطروحات التي بلورها ديدييه فرانك في كتاب يحمل أكثر من دلالة: **مأساة الظواهر** *Dramatique des phénomènes*. لَجَأَ فرانك إلى تلك الاستعارات من

---

(107) Didier FRANCK, *Dramatique des phénomènes*, p.155-156.

(108) Emmanuel LEVINAS, *L'Au-Delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Ed. de Minuit, 1981, p.127.

(109) Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, p.155.

أجل تحديد معالم ظاهراتية ليفيناس الذي يعتبر أن وصف البِنيات الأُنطولوجيَّة للظواهر يعني «وصف الأوضاع الملموسة التي تُخرجها إلى الوجود». والمهمة التي يختصّ بها الوصف (الذي قد يَتَحَوَل إلى تأويل، بالرجوع إلى الواقع نفسه) هي هَيْكَلةُ «مُجْمَل هذه البنيات بوصفها قدرًا مماثلًا من الأوضاع المتشابكة بعضها في بعض بطريقة مأساوية» (نفسه، 159). يتحوّل الظاهراتي آنذاك إلى «مخرج مسرحي» ويَتَحَوَّل الفيلسوف بالنسبة إليه إلى تأمّل لا ينقطع في مسرح شكسبير(110)!

لا يُجْمِعُ كلّ الظاهراتيين، وهذا مُؤَكَّد، على قَبول مثل هذه الصيغة المتطرّفة، التي تصطدم بأصداء أُطروحة تُفيد أن «ممارسة الظاهراتية [. . .] تعني على الخصوص البحث في الحبكة الدرامية البشرية، أو التي تقع ما بين البشر، كما تعني التذكير بها داخل الآفاق المنفتحة حول 'المقاصد' الأُولى للمعطى المجرّد، وهذه الحبكة الدرامية تعتبر تَجَسُّدًا للمفكّر فيه لديه [. . .] وهذا التجسيد هو 'الإخراج المسرحي' الضروري الذي انفصلت مستوياته المجرّدة داخل المقول في المفردات والقضايا. يتعلّق الأمر بالبحث عن الحبكة الدرامية البشرية بوصفها نسيج قابلية الفهم النهائية. وربما كان هذا أيضًا هو طريق عودة حكمة السماء فوق الأرض»(111). ومع ذلك، فإن هذا التّصور الخاص بالظاهراتية يُعَبِّدُ الطريق أمام مذهب في فلسفة الدِّين يستحق دون أدنى شك أن ننعته بصفة **هيرمينوطيقا فلسفية في الدِّين**. سيكون الخيط النّاظِم في هذه المقاربة بالتحديد هو «الحبكة الدرامية المتَّصِلة بِالغَيْرِيَّة».

لغز التأسيس ومشكلة التأويل: كواليس النظرة الظاهراتية - ديديه فرانك -.

كان الهَاجِسُ الذي حَمَلَ فرانك على الشروع في هذه التأمّلات هو هاجس الكشف عن حدود الظاهراتية التأسيسية التي انتقدها «باسم المطلب الظاهراتي

(110) Emmanuel LEVINAS, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1975, p.60.

(111) Emmanuel LEVINAS, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p.247-248.

نفسه»[112]. يَكْتَسِي النقد الذي وَجَّهَهُ إلى المفهوم المحوري لظاهراتية هوسرل، وهو مفهوم **التأسيس** أهمية حاسمة في بحثنا عن إمكان تَلْقِيم الهيرمينوطيقا في الظاهراتية وعن الوجوه التي قد يَتَّخِذُها التَّلْقِيم.

لنعُدْ بادئ ذي بدء إلى العبارة التي استعملناها في الفصل الذي خصّصناه لهوسرل (Ba II, 17-70): يجب أن يَتَكَوَّنَ معنى مفردة «الله»، بصرف النظر عن «الوجود المُفارق» الذي يقال عن مرجع المفردة، داخل مُحايثة الوعي بصورة جذرية. ما يقال عن فكرة الله يقال بالمثل عن كلّ «الموجودات المفارقة» الأُخرى، التي لا تنتمي كلها بالتأكيد إلى جنس القول الدِّيني: مثل العالم والآخر والجسد والنعمة والوحي والمقدّس، إلخ. كما أكّد هوسرل ذلك في الفقرة 86 من كتاب **الأفكار** *Ideen I*، يحتمل مصطلح «تأسيس» دلالة ظاهراتية خاصَّة وتستبعد أيّ التباس ممكن يتلبّس بمعاني الابتكار والخلق وإنتاج المعنى. تَحْظُرُ علينا فكرة الهبة نفسها إمكان أن نجد داخل الظاهراتية ما يُوافق فكرة **الخلق من عدم** *Creatio ex nihilo*. ليس التأسيس شيئًا آخر غير سيرورة تبعث بموجبها الإدراكات العقلية noèses الحياة في الشَّتَات الهيولاني وتعمل على تركيبه. يعني فعل «التَّأسيس» حَسَب فرانك «الاستيعاب أو التأويل حَسَب معنى مضامين الإحساس» (نفسه، 11). استعمل في هذا السياق استعارة «كواليس النظرة» الظاهراتية التي تُزَوِّدُنَا بخيط ناظم ممتاز يوجّه الأسئلة التي نطرحها.

يتساءل فرانك عَمَّا إذا كان الحظ قد حالف ظاهراتية هوسرل في سَعْيِهَا إلى استخراج الاقتضاء الضمني الأساسي الذي تقوم عليه، أَلَا وهو مفهوم **التَّأسيس**، لا سيما وأن تلك الظاهراتية تنبني على مشروع أساسي يقوم على استجلاء ظاهرية الظواهر. من مصلحتنا أن نهتم بهذا المفهوم، في إطار التأمّلات الحالية، على غرار اهتمامنا بمفهومي **الإرجاع** و**الهبة** العزيزين على قلب ماريون في مذهبه الظاهراتي الجذري حول الهِبة، أو بمفهوم **الانطباع-الذاتي**، وهو محور مذهب ميشيل هنري في «الظاهراتية المادية». ليست المشكلة بطبيعة الحال هي استبدال هذه المصطلحات بعضها ببعض، كما يفعل البهلواني حينما يداعب كرات

(112) Didier FRANCK, *Dramatique des phénomènes*, p.161.

مصبوغة بألوان مختلفة. على العكس من ذلك، يتعلّق الأمر بالتساؤل كيف يُغَيِّرُ كلّ اصطلاح مفهوم «العقل الظاهراتي» نفسه، كما يتعلَّق بالانتباه إلى المعضلات (بل وإلى الصعوبات) التي لا مناص منها.

حينما يَتَعَلَّق الأمر بتصوّر هوسرل عن «العقل الظاهراتي»، تصبح المشكلة هي تحديد الدلالة الإيجابية لفكرة التأسيس. ما معنى «التأسيس»، إذا كنا نفهم منه أنه لا يعني الإنتاج والابتكار والخلق من عدم؟ يعني طرح هذا السُّؤال أَنَّنا نواجه ما دعاه هوسرل «المطلق الظاهراتي» أي البعد الزماني الأصلي، الذي يُعَرِّف الوعي بما هو وعي. يعتبر أن الوعي الأصلي بالزمن معطى داخل الشعور به، أي معطى داخل «انطباع-أصلي»(*).

تصطدم الظاهراتية بالمُفارقة المُفزعة التالية، في سَعْيِهَا إلى التفكير الجذري في معنى كينونة كلِّ الوقَائِع: في آخر المطاف، يعتبر شيء ما غير قصدي، ونعني بالتحديد: «**الانطباع-الأصلي**» *l'archi-impression*، وهو شرط إمكان **القصدية** التي تمثّل «البيئة الكلّية التي يسبح فيها كلّ مَعيش الوعي». إذا كانت الظاهراتية متبصّرة لأنها توجّه نور القصدية في كلّ اتجاه، نصطدم في كواليس هذه النظرة بـ «ظواهر» بعيدة كلّ البُعد عن القصدية، ولا تحتاج للسَّبَبِ عَيْنِهِ لعملية تأسيس لها ولا يمكنها ذلك: **الإحساس والانطباع والجسد والدافع**.

لا يوجد إحساس بالذات دون إحساس بالآخر، بالنسبة لفرانك كما هو كذلك بالنسبة لدريدا. يَزْدَوِجُ الانطباع-الذاتي لا محالة «بانطباع-مُغاير»: «يأتيني

(*) كان هايدغر قد نشر سنة 1928، دروس هوسرل عن ظاهراتية الوعي الباطني بالزمان، كما أعاد رودولف بيرنيت (R. Bernet) نشرها سنة 1985 تحت عنوان Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893- 1917), Meiner Verlag، وقد ابتكر هوسرل مفهوم «الزمن المطلق» في هذا الكتاب، على اعتبار أن الزمن لا يقال بالنسبة إلى الحالات النفسية أو الذهنية للمرء. فضلًا عن ذلك، لا يَمُرُّ الزمن بطريقة بطيئة ولا سريعة، ناهيك عن أنه لا يتحرّك أصلًا، ما دامت الأشياء هي التي تتحرّك فيه. كما أن الزمن لا يُقاس بحركة الكواكب، على خلاف ما يفيده التصوّر الأرسطي. ومع ذلك، لا يتأسّس الزمان في طابعه المطلق إلا في ضوء عمليات التّركيب بين التَّرَقُّب (المستقبل) والتَّذَكُّر (الماضي) بناء على الانطباع-الأصلي (الحاضر الراهن بما هو تقاطع الماضي والمستقبل. [المترجم]

الانطباع الأصلي من الآخر، وأُعْطَى إِيَّاه داخل إحساس» مما يعني أنَّ «العلاقة ببدن آخر تدخل في تكوين عَلاقتي ببدني نفسه» (نفسه، 31). ذَكَّرَنَا الكاتب نفسه بأنَّ هوسرل قد تَحَدَّثَ في بعض مخطوطاته المتأخِّرة غير المنشورة عن «قصدية الدافع الكلّية التي تؤسّس بشكل موحّد كلّ حاضر أصلي بما هو بُعد زماني ثابت». نستنتج من ذلك نتيجة لا مناص منها: «إن مفهوم التأسيس غير محدّد المعالم في العمق. لا تستطيع الظاهراتية وصف مركزها، كما أنَّها لا تَتَحكَّمُ في معناها الأقرب إليها. إن عدم تحديد مفهوم التأسيس ضروري ولا علاج له، وليس ظاهرة عارضة يمكن تداركها» (نفسه، 33). لا نعثر على حدود الظاهراتية المتعالية والمؤسّسة في المكان نفسه الذي التمسها هايدغر فيه، أي إنها لا تتلخّص في تَعَذُّرِ تقديم إجابة عن سؤال معنى الوجود. يتعلّق الأمر بدل ذلك بعجز الظاهراتية عن وصف قوى القصدية وعن وصف جذوتها، بالرَّغْم من أن «تأسيس الهيولى يتضمّن تأسيس القوة» (نفسه، 34).

رَكَّزت النظرة النقدية التي ألقاها فرانك على مفهوم «التأسيس» على صعوبة الجمع بين خطاب المعنى (القصدية) وخطاب القوة الذي أثرناه من قبل بخصوص فرويد ونيتشه. اعتبر فرانك أن المشكلة قد أصبحت مبدئية إلى درجة أنها تَحْمِلُنَا على تَخَيُّلِ «ما بعد الظواهر» (نفسه، 105)، وهو ما قد نُؤَوِّلُه بعبارة أُخرى «ما تحت الظواهر». بالنسبة للظاهراتية المؤسّسة: «يتمثّل تمظهر الموضوع [...] بشكل خاص في الطابع الظاهراتي للفهم الذي يُحَرِّك الإحساسات أو يؤولها والمَعيشات حاملة القصدية هي المسؤولة عن الخاصّية الظاهرية» (نفسه، 110). يعني التأسيس في هيئة الظاهرة أنَّ الأنا المتعالي يُمْلِي صورة قصدية على الهيولى الحسّية. يبرز الإحراج في واضحة النهار عندما نَعْكِفُ على لغز التأسيس الزماني الأصلي للوعي نفسه، وهو الذي نفترض فيه الأصل الأول لكلّ قصدية. لكن هوسرل كان قد اكتشف بهلع شديد كيف أن «الانطباع-الأصل» وليس القصدية، هو «المصدر-الأصلي لكلّ وعي ولكلّ كينونة تأتي بعد ذلك»[113]!.

(113) Hua X, 67.

ما هي نتائج الاكتشاف المذهل الذي أفضى إلى «تَعَذُّرِ اللجوء إلى مصادر الوصف القصدي وَتَعَذُّرِ استثمار المبدأ الرئيس فيه الذي يُفيد أن نمط العطاء يكشف عن كينونة المُعطى، على «ستوى المطلق الظاهراتي الذي يسمح بوجود كلّ وصف» (نفسه، 117)؟ يَضَعُنَا هذا السؤال في مواجهة عقدة الظاهراتية التي لا يملك الظاهراتي الاستخفاف بها، ما دام حريصًا على تبرير مشروعية «العقل الظاهراتي»، بدل الاكتفاء بتطبيق «التقنية الظاهراتية» تطبيقًا أعمى.

مفارقات الوهب ولغز الهبة - جان لوك ماريون -.

لن أعود مُجَدَّدًا إلى مناقشة صلب الموضوع، بعدما عمدتُ مرات متعدّدة في أُفق الظاهراتية الهيرمينوطيقية، إلى توضيح موقفي من المشكلات التي تُثيرها الظاهراتية الجذرية لدى ماريون بخصوص الهِبة. قد يكون من الأنسب لنا أن نتطرّق إلى المشكل من طريق آخر، في إطار الاستقصاء الذي نقوم به.

تُهمّ زاوية النظر الأُولى المكانة المهمّة التي أفردتها ظاهراتية الهِبة لمقولة الحدث. إذا ما أرجعنا مصطلح «المعطى» إلى المحاور الثلاثة الآتية، كما اقترح جوسلين بونوا (Jocelyn Benoist) ذلك[114]، في الأقل عندما يَتَّخِذُ المصطلح صورة فرضية: التصوّر الهيليو-مورفي، (المعطى: مادة مُعدّة لاستقبال الصورة) وميتافيزيقا الحضور (المعطى: امتلاء قصد الدلالة بفضل حضور الشيء نفسه «لحمًا ودمًا» في فعل الحَدْس) و«أسطورة الحياة الباطنية» (التي تُفيد أن المعطى هو ما ينتزع المرء من حياته الباطنية)، يجوز لنا التساؤل في خط الكاتب نفسه عمَّا إذا لم تكن دلالة «المعطى» التي تقاوم التفكيك هي دلالة الوجود البَرّاني الجذري (نفسه، 64). نتحدّث آنذاك عن الوجود البَرّاني لكل ما يُشَكِّل «حدثًا» بطريقة أو أُخرى.

إذا ما سِرْنَا وراء التأويل الذي اقترحه بونوا عن الحدثية، فإن السِّمة البارزة المناسبة لوصف الحدث هي خاصّية السلبية passivité الأساسية فيه، علاوة على خاصّية الوجود المجاني الذي يغني الحدث عن طرح إشكالية تأسيس، ويُغْنِي

---

(114) Jocelyn BENOIST, *L'Idée de phénoménologie*, p.45-79.

كذلك أيضًا عن طرح إشكالية تبرير المشروعية. بهذا المعنى، نستطيع أن نقول عن زهرة سيليسيوس Silesius التي «تزهر دون سبب معقول» إنها «تُشَكِّلُ حدثًا». لكن لا شيء يسمح لنا حَسَب بونوا باعتبار الإزهار حدثًا استثنائيًا نرمق من خلاله إلى وجود يد واهبة خفية من ورائه، إذا ما ألقينا نظرة مَبنيَّة على حسن النية. اعتبر أنه «يجب أن يحافظ مصطلح المعطى بصورة كاملة على قيمته العارضة، وإلّا لن يعني الوجود المعطى أي شيء محدّد» (نفسه، 75).

يواجه الاعتراض برأيي صعوبات جوهرية، بالرَّغم من أنني لا أنكر قوته:

أ. ألا يَحِقُّ لبعض الأحداث أن تنتزع منا الاعتراف بها، بحكم طبيعتها نفسها، بالقول إنها أحداث «فريدة مُتفرّدة»؟ تجد هذه الفَرَضية أفضل صيغة منطقية كاملة لها في مذهب «الهيرمينوطيقا الحدثية» «herméneutique événementiale» الذي وضع كلود رومانو (Claude Romano) أركانه في كتابين حول **الحدث والعالم** *L'Événement et le monde* وحول **الحدث والزمان** *L'Événement et le temps*، وهما الكتابان اللذان يظلّان ثابتين نُصب أعيننا في أفق النموذج الإبدالي للعقل الذي نسعى إلى تأسيسه.

ب. تتعلّق الصعوبة الثانية باستعمال العنف في إقصاء «المسألة الخيالية بخصوص 'الواهب'» (نفسه، 75). بالرَّغم من أننا متفقون على ضرورة تجنّب أيّ التباس مُمكن بين مشكلة «الموهوب» و«هيئة الهبة»، هل يُعَدُّ ذلك مبررًا كافيًا للتخلّي عن الأسئلة التي تطرحها أنثروبولوجيا الهِبة على الفلسفة، وعلى الظاهراتية أيضًا؟ إذا لم يكن بالإمكان تجاهل اجتهاد روّاد الظاهراتية الدِّينيَّة، كما سلّمنا بذلك عقب تأمّلاتنا عن صِلات الوصل بين فلسفة الدِّين والأنثروبولوجيا الدِّينيَّة، قد يكون من مصلحتنا ركوب البحر مع مالينوفسكي من خلال متابعة عمله **مغامرو الباسيفيكي الغربي** *Les Argonautes du Pacifique occidental* ومتابعة أعمال فرانتز بواز (Franz Boas) عن ظاهرة بوتلاتش *potlatch* لدى هنود كواكيتل kwakiutl[*]، وهي الظاهرة التي زوّدت مارسيل موس (Marcel Mauss) بالمادة

(*) تعتبر potlatch مؤسسة سوسيو ثقافية، تقوم بموجبها عشيرة معيّنة بتسليم هدية إلى =

الخام لكتابه **مقالة في الهِبة** *Essai sur le don*. على خلاف ما يتبادر لأول وهلة إلى الذهن، لا تزال الإشكالية الأنثروبولوجيَّة الخاصة بالهبة تحتفظ بكامل حيويتها داخل الدِّراسات الفلسفية المعاصرة المخصّصة لهذا المفهوم، مع التذكير بأن هذه الدِّراسات لا تنتمي بكاملها إلى الظاهراتية.

تعتبر الطريقة التي تتبّع بها مارسيل إيناف (Marcel Hénaff) «عالم الهبة» في القسم الثاني من كتابه **ثمن الحقيقة**[115] شاهدًا ممتازًا على مدى هذه الرَّاهِنِيَّة التي تَصُبُّ مباشرة في سَعْيِنَا إلى تأسيس ظاهراتية هيرمينوطيقية عن الدِّين. لقد سعت سائر المجتمعات، خلال العهود البائدة قبل ظهور مقولة **الإنسان الاقتصادي** *home œconomicus*، إلى اعتماد الهدايا ابتغاء **توجيه الشكر والتكريم والصِّلة**. تُثير هذه الظاهرة الأنثروبولوجيَّة سلسلة من الأسئلة الجوهرية التي لا ينبغي على الفلسفة أن تتجاهلها. يُهِمّ البعض منها مباشرة تأويل الظواهر الدِّينيَّة. يتساءل إيناف قائلًا: «لماذا الهِبة وتبادل الخيرات بين المجموعات أو بين الأفراد والتي تُعتبر ثمينة هي بمثابة الطريقة الوجيهة من أجل التعارف وإبراز التبجيل وضمان استمرارية العلاقة؟ لماذا لا زلنا نعتمد مثل هذه العطايا للإعراب عن الصِّلة التي تجمعنا بكائنات غيبية قادرة على تحقيق مصيرنا؟ ما معنى هبة الآلهة؟ وما هو واجبنا تجاهها بالمقابل؟ كيف برزت ظاهرة التضحية؟ ما هي واجباتنا بعضنا تجاه بعض؟ كيف ينشأ الدِّين ونتحلّل منه؟ هل توجد أدنى صِلة جامعة بين دَيْن رمزي ودَيْن نقدي؟» (نفسه، 33).

تنفتح هذه الأسئلة على ورشة بحث واسع الأُفق، لكنني سأحتفظ بأطروحات إيناف التي تدخل مباشرة في مجال استقصائنا الذي وضع تحت رعاية الهيرمينوطيقا، وهو ما سبق لأفلاطون أن قدّمه في صورة «هِبة إلهية» يجب تكريمها بحظوة خاصة، بدل الاستهزاء بها، على خلاف ما يقدّمه العلم أو التقنية.

= عشيرة أخرى، بناء على طقوس محدّدة، لكن العشيرة الأخرى مطالبة بإرجاع الهدية من القيمة نفسها. [المترجم]

(115) Marcel HÉNAFF, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Ed. du Seuil, 2001, p.137-381.

1. وضع إيناف لغز الهِبة الاحتفالية *don cérémoniel* من جديد أمام أنظارنا، كما تساءل عنه مارسيل موس في كتابه الشهير الذي يعود إلى سنة 1924 مقالة في الهِبة *Essai sur le don*. اعتبر إيناف أننا حين نُلقي نظرة على هذه الظاهرة التي تفتقر إلى تفسير لن نُنصفها حقًا بالرجوع إلى التفسير الاقتصادي القائم على المقايضة، الذي لا يرى فيها غير آثار بدائية للاقتصاد التجاري، ولا بالرجوع إلى التفسير الأخلاقي، وهو التفسير الذي لا يرى فيها غير تعبير عن كرم الإيثار، بينما تعتبر تلك الظاهرة ممارسة احتفالية أثناء عملية تبادل الهدايا، وتؤكّد وحدها كيف أن الإنسان يُعتبر «حيوانًا احتفاليًا» إلى هذه الدرجة العالية، بالمعنى الذي يقصده فتغنشتاين بهذا المصطلح (BA II, 517-523). إذا كانت أشكال الحياة هذه تثير لغزًا، لا يجد اللغز مبرّر وجوده في كونية الظاهرة فحَسْب، ولا في الرجوع إلى أن الأمر يتعلّق «بواقعية اجتماعية شاملة» تمتد إلى مناحي الحياة الاجتماعية، ويُفصح فيها المجتمع عن نفسه بما هو مجتمع، حَسَب العبارة الشهيرة التي أطلقها مارسيل موس. اللغز الحقيقي هو لغز الصِّلة الضرورية المعقودة بين الأفعال الثلاثة: الهبة ولزوم تقبّلها قَبولًا حسنًا، والإجابة التي تَتَّخِذُ صورة هدية-مضادة.

ما هو المنطق المتحكّم في مثلّث «الهبة-التقبّل-الرَدّ»؟ اكتفى ليفي-ستروس بالرجوع إلى منطق المعاملة بالمثل. لكن إيناف يؤكّد بأن القراءة التي قام بها ليفي-ستروس لكتاب موس مقالة *l'Essai* قد أهملت جانب المُشكل الذي يشكّل لُبّ اللغز، وبالرَّغْم من وَجاهة تلك القراءة: «نعتبر كلّ ما نتفضّل بإلقائه من مال في مجرى الهِبات جزءًا لا يتجزأ من كينونة الواهب» (نفسه، 168). «من يَهَبُ شيئًا يَهَبُ نفسه، وإذا كان المرء يَهَبُ نفسه، فالسَّبَبُ في ذلك هو أنه مَدِين - بنفسه وبماله- للآخرين»[116]: تُفصح هذه العبارة، برأي إيناف، عن «تقدّم نفس الذات إلى قلب الآخر، أو تقدّم الآخر إلى قلب الذات»[117].

إن «نظام الهِبة» هو الذي شهد في البداية على مستوى الكائن - المجموع

(116) Marcel MAUSS, «Essai sur le don», *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p.159.

(117) Marcel HÉNAFF, *Le Prix de la vérité*, p.171.

الاجتماعي، كيف أن الغَيْرِيَّة جزء لا يتجزأ من الذات عينها. يَتَعَزَّز الطَّابع المُلغز للظاهرة أكثر عندما نفكّر في الوحدة المتراصّة المتألّفة من **القربان** *offrande* **والتحدّي** *défi* **والرابطة** *lien*. يجب على التأويل أن يَشُقّ لنفسه طريقًا شاقًّا بين القراءة الهيغلية والقراءة الأخلاقية عن **الاعتراف** *reconnaissance*، وهي التي تشكّل رهان الرهانات المتعلّقة بالهِبة والهِبة المضادة.

يُثير تأويل هيغل لجدلية الاعتراف انتباهنا إلى نسبة المخاطرة والصراع المتضمّنة في ممارسة تبادل هدايا الأعياد. لكن هيغل يُخطئ حين يُرجع كلّ شيء إلى مسألة «صراع من أجل الاعتراف». لا يُقيم التَّحَدِّي عَلاقة تدافع ومنافسة، على خلاف الصراع، بل يبتغي «إطلاق السفينة من قنطرة في اتجاه ضفة لا تزال محتجبة عن الأنظار، كما يبتغي أن تَهُمَّ الحركة المنبثقة نفسها من الضفة الأخرى إلى استكمال البناء». ما يُمَيِّزُ التحدي، على خلاف التنافس على موضوع نلهث للحصول عليه، هو أنه «يُحدث أمرًا وَيَتَوَسَّلُ في الوقت نفسه»: «يَتَوَسَّلُ بطلب الثقة ويؤكّد خلال ذلك أنه يُعطي كلّ شيء: يُعطي نفسه عينها في الضمانة المقدّمة في الشيء الموهوب» (نفسه، 182). يَتَنَكَّرُ التأويل الذي قام به هيغل للصراع من أجل الاعتراف للفَرْق الموجود بين ألعاب الحركة في **المنافسة** وألعاب **الإغراء**.

قد يؤدّي التأويل الذي يستند بصورة كاملة إلى الإيثار لدى ماريون إلى خطر نسيان الصِّلة الوثيقة الموجودة بين القربان والتحدّي، وبعبارة أُخرى، إلى تجاهل واقع أن الهِبة تُعَبِّرُ في الوقت نفسه عن حرية وعن فريضة. لا يجب مطالبة هِبَة الأعياد بما لا تستطيع وَهْبَهُ: وَهْب المجانية التي تَتَنَزَّهُ عن المطالبة بأيّ اعتراف. اعتبر إيناف أن «الحُلم بالهِبة التي تظلّ منسيَّة على الدوام، يعني الحلم بموت الاعتراف المتبادل، من وجهة نظر الهبة الاحتفالية» (نفسه، 189).

قد يَردُّ علينا المرء بقوله إن ظاهراتية الهِبة تغامر بعيدًا عن حدود إشكالية الاعتراف المتبادل، في الوقت نفسه الذي تُمدّنا فيه بالمَقولات التي تسمح بتقديم وصف مناسب للهبة الاحتفالية. لكنه ليس من مصلحة الظاهراتية الهيرمينوطيقية الدّينيّة أن تدير ظهرها سريعًا لظواهر الاحترام والتحدّي التي اكتشفناها قبل قليل، متجاهلين صبغة التحدّي التي تلفّ كلّ محاولة «دينية» لعقد صلة بالإلهيّ.

لماذا؟ أوّلًا لأن تلك الظواهر تُسَلِّط ضوءًا جديدًا على الجدلية الجوهرية المتعلّقة بالألفة والغربة التي تشكّل برأيي جوهر التجربة الهيرمينوطيقية. ولا يوجد مثال أبلغ على ذلك من مؤسسة عقد الزواج، التي جعلها ليفي-ستروس «قاعدة الهِبة بامتياز»(118)، بعدما جعل الزواج الخارجي المُبَرِّر الاجتماعي لتحريم زنا المحارم. وعليه، تظهر الهبة (أو المهر) بوصفها رمزًا ممتازًا للعَلاقة التي تجعل الغريب يكفّ عن أن يظلّ غريبًا: «إن النتيجة المباشرة التي تُفضي إليها العلاقة بالهِبة هي إدخال الناس في دائرة قرابة بعضهم مع البعض الآخر. تجعل الغريب قريبًا وتُحَوِّلُهُ إلى مألوف»(119). عندما نجازف بتقديم «هدايا»، نتقرّب بعضنا من البعض الآخر ونتوصّل إلى «التفاهم»- وهو الأمر الذي لا يستبعد خطر «سوء التفاهم». كم من «هدايا» كانت مصدر سوء تفاهم؟ يبدو لي أن هذه المسألة تُقيم جسرًا بين الهيرمينوطيقا التي تركّز على مشكلة الفهم وسوء الفهم وأنثروبولوجيا الهِبة والهِبة المضادة التي تتحرّك «في الحدود العائمة الموجودة بين الاعتراف والإقصاء» (نفسه، 197).

بالرَّغم من أن تبادل هدايا الأعياد مهمّ وغنيّ بالدروس، لا يجب علينا أن ننسى وجود أشياء نعتبرها نفيسة، بالضبط لأنها مستثناة من شبكات الهدايا، ولأنها «مقدّسة» بالمعنى الروماني للكلمة. كلما تعلّق الأمر بكنوز وممتلكات لا يمكن تفويتها داخل جماعة ما، وجدنا أمامنا صورة هيستيا. إذا ما قبلنا تأويل غودلييه (Godelier) الذي يفيد أننا حين نفترض أن الآلهة هي مصدر هذه الهِبات، فإنها تشكّل آنذاك «متخيّلًا مضاعفًا» في المبادلات بين البشر. سمحت أنثروبولوجيَّة الهبة بتصحيح هذا التصوّر «الفيورباخي» بالتحديد، حينما جعلت الآلهة «هي من تبعث هذه الهِبة الافتتاحية والثابتة وغير المحدودة التي يعلم البشر أنها قد بُعِثَتْ إليهم» (نفسه، 202).

2. زَوَّدَتْنا الفرضيّة التي تفيد «وجود هِبة أُولى وفدت علينا من الأسلاف ومن الآلهة بمفتاح قراءة جديدة لظاهرة التضحية، وهي الهِبة التي نرمز إليها

---

(118) Claude LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton, 1981, p.60.

(119) Marcel HÉNAFF, *Le Prix de la vérité*, p.194.

بمصطلح *sacra* ويستجيب لها الناس بتقديم القرابين وعبارات الامتنان والشكر والصلوات، وبتقديم الأضاحي في بعض الحالات» (نفسه، 202-203). بالرَّغم من أن الضحيَّة ليس ظاهرة كونية، على خلاف ما يتبادر إلى الذهن عامة، يلعب دورًا حاسمًا في السلوك الدِّيني.

أقام هايدغر تقابلًا بين الإله علّة ذاته *Causa sui* المألوف داخل الميتافيزيقا والإله الذي نَخِرُّ له رُكّعًا في الصلاة، ونتوجّه إليه بالابتهالات وصلوات الشكر ونتقرّب إليه بالأضاحي، في نصه الشهير حول التأسيس «الأنطو-تيو-لوجي» للميتافيزيقا. حملنا هذا التقابل على التساؤل عن معنى و«مبرّرات» وجود مؤسسة التضحية - إذا سلّمنا فعلًا بأن لها «مبرّر» وجود! - بصرف النظر عن مدى صحته.

استفاض إيناف في تقديم إجابة مطوّلة بالحجّة والدّليل عن هذه المسألة. احتكم فكره من الزاوية المنهجيَّة إلى رهان شبيه برهان غيرتز: لن نملك أفضل الحظوظ لفهم دلالة ممارسات التضحية من خلال تطبيق نظرية جاهزة عليها؛ وحده «الوصف المكثّف» للظواهر، (وهو بحدّ ذاته تأويل) يساعدنا على فهمها. يأخذ مثل هذا الوصف بعين الاعتبار مجموع مصطلحات عملية التضحية (المُضحّي والمُضحَّى له والظروف والمُعتقدات التي تنبني الطقوس عليها)، من خلال طرح الأسئلة التالية: «هل الضحيَّة هِبة وُجِّهَت في الأصل إلى الآلهة؟ ما هي صِلة الوصل بالهِبات المقدّمة إلى البشر؟ كيف تستجيب الآلهة؟ أو بالأحرى، كيف نفترض فيها أنها ستستجيب؟» (نفسه، 212).

أبرز إيناف أن هذه الأسئلة لا تطرح إلّا داخل سيَاق تاريخي مُحَدَّدٍ، استنادًا إلى الدِّراسات الأنثروبولوجيَّة الحديثة: يبتدئ «عصر التضحية» مع تَحَوُّل مجتمعات الصيادين-القُطَّاف إلى مجتمعات الرُّعاة-الفلاحين. تعتبر مجتمعات ما قبل التضحية أن «الحياة معطاة على الدوام، لكنها أنتجت أولًا» (نفسه، 223). المشكلة «الدِّينيَّة» المركزية هنا هي تلك التي تتصل بإقامة عَلاقة تحالف وطيدة مع العالم المُعطى الذي يتداخل مع «العالم ما فوق الطبيعة». إن «راعي التحالفات» في هذا العالم الدِّيني هو الشَّامَان، وهو الشخصية المركزية التي «تَتَدَخَّلُ في كُلّ مرة تطرح فيها مسألة الصِّلة بين المَرئيّ والمُحتجب» (نفسه، 227)، بالرَّغم من أن تدخّلاته لم تأخذ بعد صورة طقوس التضحية داخل الدِّين.

حينما شرعت الإنسانية المتحضِّرة في التَّدَخُّل بقوة أكبر داخل العالم الطبيعي، أصبحت مطالبة بمواجهة مشكلة جديدة، ألا وهي مشكلة حسن تدبير السلطة الخطيرة التي حصلت عليها مُؤَخرًا. من هذا المنظور، يبدو أن الأضحية «تهدف إلى حمل الآلهة على قَبول هذه السلطة، من خلال تقديم الحجّة على كوننا قد تَخَلَّيْنَا عنها رَمْزِيًا: ننحر كائنًا حيًّا من إنتاج البشر» (نفسه، 232). إن إحدى النتائج المهمّة المستخلصة من هذه الفرضية التاريخية هي أن مؤسسة القرابين لا تناقض العقلانية التكنولوجيَّة، بقدر ما تُمَثِّل إحدى تجلّياتها الأولى. يرى إيناف أنه يجب اعتبار التضحية بمثابة «ملحمة تكوُّن التكنولوجيا» «technogonie»، (نفسه، 251). بل تَحَوَّلَ التضحية إلى تصوّر كامل للعالم في بعض الحالات، ولا سيما بالهند، تفيد البراهمانية الكلاسية والتصوّرات المتصلة بفيدا véda أن الحرب ليست هي أبا كلّ الأشياء، بل نار القرابين(*).

خرجت الإنسانية من عالم طقوس التضحية هذا للأسباب نفسها التي أخرجت بموجبها هِبة الأعياد من داخل مؤسسة. يعتبران معًا أَنَّ «عصر الطقوس» قد وَلَّى إلى الأبد: نحن نعيش بعد اليوم داخل عالم «ما بعد القرابين». هذا هو التأويل الذي اقترحه علينا إيناف لأطروحة «نزع الغشاء السحري عن العالم»، مع تحذيرنا أثناء ذلك من أن «تدفعنا النظرة الاسترجاعية إلى الماضي إلى توهّم وجود عالم كان فيه التدبير الرمزي للأشياء أكثر شاعرية» (نفسه، 267)(**). يُهَدِّدُ هذا الوهم بعض أنصار إلياد الذين يعتبرون أن المقدّس يحدّد معالم نمط كينونة، كما يُهدِّدُ بعض أتباع هايدغر. يتجاهل هؤلاء وأولئك البعد «التقني» في عملية تقديم القرابين.

ما أستخلصه من الدِّراسة التي اقترحها إيناف لمختلف مكوّنات الأُضحية ووظائفها في البداية هو تحذيره من التعميمات الجزافية التي تفضّل عن غير وجه

(*) يرمز لفظ فيدا إلى النص المقدّس لدى الهنود. وتتوفّر الفيدا على أربعة كتب مقدسة. [المترجم]

(**) المقصود هو أطروحة نزع السحر عن العالم le désenchantement du monde التي دافع عنها الفيلسوف مارسيل غوشيه Marcel Gauchet, Gallimard, 1985، حينما اعتبر أن صيرورة الحداثة وظهور العقلانية قد أفضيا إلى تراجع المسيحية وإلى نزع الرؤية السحرية عن العالم. [المترجم]

حق حالتي ڤيدا والكتاب المقدّس. هنا كذلك يتطلّب الوصف المكثّف التوقّف عند العناصر المؤسّسة، بدل الإسراع إلى تحديد الدلالة. كُلّما كنا إزاء أُضحية، تعلّق الأمر ببِنية رمزية ثلاثية متكوّنة من **المُضحّي** والكائن **الذي نُضحّي به والأُلوهية** التي نتقرّب إليها بعمل التضحية. بالرَّغْم من أن كلّ هذه العناصر مؤسّسة بالقدر نفسه، لا تحظى بالأهمية نفسها. يتعلّق الأمر، قبل أيّ شيء، بفهم «**الرغبة في تقديم الأُضحية**» لدى المُضحّي، أي «**بطلب** من يَوَدُّ أو يَوَدُّونَ أن يظهروا هذه الطقوس» (نفسه، 238)، مما يسمح برسم فارق بين فعل التقرّب بالأضحية في معناه الدقيق وفعل الهدم أو التدمير. وهناك سؤال لا يقلّ أهمية ويتعلّق بمعرفة ما الذي جعل ظهور المقدّس يغيّر تصوّر الإلهيّ.

إذا كانت الهِبة الاحتفائيَّة «واقعة اجتماعية شاملة»، تظهر الأُضحية في صورة «ظاهرة رمزية شاملة» (نفسه، 264). يجب على تأويلها أن يأخذ في الاعتبار مجموع العناصر الثقافية، بدل حصر الانتباه في بُعد المنافسة المحاكاتية، كما يفعل ذلك رنيه جيرار (R. Girard). إذا ما أنجز الوصف المكثّف لعملية تقديم القرابين بصورة جيدة، سيسمح آنذاك بتحديد وظائفها. وهي المبرّرات التي يعتبر إيناف أنها «أربعة مبرّرات جيّدة لتقديم القربان»، وهي التي نستطيع الكشف عنها في «معنى الإنجاز» أثناء فعل تقديم القربان: «الوهب والتواصل والفصل والإنجاز» (نفسه، 242).

أ. **الوهب**: يؤكد هذا الفعل الصِّلة الموجودة بين منطق تقديم القرابين ومنطق هِبة الأعياد. على كلّ حال، وبصرف النظر عن الشكل الذي يتخذه القربان، يجب علينا أن نفهمه بما هو «هِبة احتفائيّة موجّهة إلى الآلهة» (نفسه، 243). ليس من نافلة القول التّذكير بأن الفعل الفرنسي *sacrifier* **التضحية كان يعني في الأصل فعل الوهب**، ما دمنا نَتَذَكَّرُ عنصر المجازفة الذي يضبط منطق الهِبة. يجب علينا أن ننقل السِّمة نفسها إلى تأويل فعل تقديم القربان: يتعلّق الأمر هنا أيضًا بمقاربة و«بفعل يتحدّى الألباب بقدر ما يسحرها، ويستدعي الاستجابة، بقدر ما يمنح الثقة» (نفسه، 243). يبدو الأمر كما لو أن تقديم القرابين يرفع التَّحَدِّي إلى أقصى مدى، حينما نعمد إلى تدمير القربان، مما يعني أننا ننقله آنذاك بصورة نهائية من عالم الشهود إلى عالم الغيب.

ب. **التواصل**: المبرِّرُ الثاني الوجيه لتقديم القرابين هو أن التضحية يسمح بالتواصل مع الآلهة البعيدة، كي تكون أكثر قربًا. لكنه يجب علينا كذلك تخيل الإمكان المعاكس: وهو إمكان ظهور الآلهة بصورة مفاجئة وعنيفة وسط عالم الأحياء.

ج. **الانفصال**: المبرِّرُ الثالث هو أن القربان يحافظ على الانفصال بين العالم الإلهي والعالم البشري. نكتشف هنا الالتباس الخاص بالمقدّس، دون افتراض وجود اختلاف أنطولوجي بين المقدّس والدنيوي: «تهدف التضحية إلى تكريس الانفصال بين البشر والآلهة، بقدر ما يهدف إلى استرجاع التواصل بينهما» (نفسه، 248). لا ينسى المُضحّي أبدًا أن «الوقوع بين يدي الإله الحيّ قد يكون حدثًا مَهولًا». تشكّل جدلية **الأخّاذ** *fascinosum* **والمُرعب** *tremendum*، التي حوَّلها أوتو إلى سِمة تميّز الألوهي، جزءًا لا يتجزأ من ظاهرة تقديم القرابين ومن المواقف الملتبسة التي تحدثها، وهذه المواقف خليط من الثقة والتعظيم ومن التصديق والقلق.

د. **الإنجاز**: يؤكد الفعل الرابع أن الأمر يتعلّق برمزية «لا تبحث عن قول شيء ما، بقدر ما تسعى إلى خلق صِلات وصل، كما تسعى إلى إحداث شيء ما وإيجاد تمفصل وإلى التوزيع والتحويل» (نفسه، 249). يُحيل السؤال التالي: «ماذا تعني التضحية بقربان؟» إلى البُعد الإنجازي الذي يحتمله فعل مبرمج من أجل التوصّل إلى نتائج محدّدة: «التأكّد من أن الآلهة تتقبّل هِباتنا وتستجيب لها، وضمان إمكان التواصل معها وتأمين مسافة مناسبة تفصلنا عنها واليقين في المحافظة على نظام الأشياء أو الرجوع إليه من جديد» (نفسه، 249). نطبّق على هذا الكلام عبارة أوستين، بعد قلبها على رأسها: هنا، **العمل يعني القول**.

3. تبرز مقولة ثالثة أساسية في ختام هذا «الوصف المكثّف» لعملية التضحية opération sacrificielle من أجل تأويل الظواهر الدِّينيَّة: **الدَّيْنُ الأصلي** dette originaire، وهي تعبير عن «منطق الهِبة المتفاوتة بين البشر والآلهة، وهي هِبة متفاوتة بين البشر أنفسهم» (نفسه، 250). يجب على الظاهراتية الهيرمينوطيقية الخاصة بالهِبة أن تهتمّ بصلات الوصل الموجودة بين الهِبة والدَّيْن. بالفعل، يتعلّق الأمر على غِرار الهِبة، «بثابت ثقافي ضخم» (نفسه، 272)، يجب أن يسترعي

انتباه الفيلسوف بحكم هذه الصفة، وليس فقط بحكم أن سقراط قبل أن يقضي نحبه، كان قد أوصى كريتون (Criton) بأداء دَيْنه تجاه الآلهة، من خلال التقرُّب بديكٍ إلى أسليبيوس (Asclépios)[120]. عندما نرجع «ظاهرة الدَّيْن» إلى تاريخ الأديان، نحتاج إلى فصلها عن نفحاتها «النيتشوية» التي تركز على الخطيئة والشعور بالذنب والوعي الشقي. إذا كانت كل هبة معطاة تخلق دَيْنًا، بالمعنى الذي يُصبح فيه ملزمًا لنا فيه، لا تحوّلنا الهِبة بالضرورة إلى مذنبين. «نحن مَدينون، ولسنا مذنبين»: قد تكون هذه العبارة هي القاعدة التي وجّهت القراءة التي اقترحها إيناف لما أطلق عليه عن حق دَيْن الاستجابة[121]، وهو ما يلزم تمييزه بوضوح عن «دَيْن التبعية».

تَطَرَّقَ إيناف إلى ثلاث صُوَر مُعبّرة من بين أصناف الهِبة: تَمَثُّل ڤيدا للدَّيْن الأصلي، وتمثّل الكتاب المقدّس للدَّين-الحدث، وتَمَثُّل اليونان للدَّين الكوسمولوجي *dette cosmique*.

نستشهد في البداية بالفكر الڤيدي الذي يبرز بصورة باهرة سِمة أصلية للدَّيْن لا يتضمّن نبرة الخطيئة. يطالب هذا الفكر البراهمان بقضاء ثلاثة ديون رئيسة: دراسة النُّصُوص المُقدَّسة وتقديم القرابين إلى الآلهة (و«تغذيتها») وإنجاب ولد. يُمثّل كلّ واجب من بين هذه الواجبات الثلاثة، نسخة خاصة مُستقاة من مبدأ التَّحكُّم في مُصادفات الحياة *Kontingenzbewältigung* الذي ابتكره هيرمان لوبه (H. Lübbe)[*]، بمعنى الانخراط داخل عالم إنساني بالفعل، مما يعني أنه عارض وناقص ويتطلّب التغيير والتطهير. يتحوّل الدَّيْن، بهذا المعنى الأصلي،

---

(120) *Criton*, 44b - c.

(121) Marcel HÉNAFF, *Le Prix de la vérité*, p.277.

(*) راجع كتاب لوبه *Religion nach der Aufklärung, Verlag Styria*, Graz, 1986 Hermann Lübbe. وقد درس الكاتب في الفصل الثالث علاقة الدِّين وإشكالية المصادفة أو عوارض الحياة، كما أبرز الاعتراضات على مبدأ المصادفة من خلال مفهوم المعنى والثيوديسيا والأخلاق. (127-218)؛ كما خَصَّصَ كورت فوختيرل فصلًا كاملًا للمصادفة بوصفها افتراضًا أساسيًّا يقوم عليه العقل الديني، وكيف حاول الفلاسفة تجاوز المصادفة في معناها الأنطولوجي (59-124) من كتاب: Kurt Wuchterl: *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft*: UTB Haupt, 1989. [المترجم]

إلى «دَيْن الحياة» (نفسه، 299)، الذي يجب تأويله بداية على أنه «دَيْن الاستجابة»، قبل أن نعتبره «دَيْن التبعية» (نفسه، 301).

تعتبر شذرة أناكسيماندر الشهيرة، التي تجبر كلّ الكائنات على احترام «نظام الزمن» (*tou chronou taxis*)، شاهدًا ممتازًا على الدَّين الكوسمولوجي، وهو ما نصطلح عليه بلفظ «taxichronie». وضعتنا الحداثة وسيرورة الدَّهرنة sécularisation التي أفضت إليها أمام مشكلة مماثلة لمشكلة تراجع التضحية، بصرف النظر عن الصورة التي اتخذها الدَّيْن الرمزي: هل نستطيع اختزال أيّ دَيْن رمزي إلى دَيْن عيني؟ أفضت الترجمة الاقتصادية للدَّيْن والهِبة إلى تجاهل مشكلة الشرّ الجذري mal radical، عندما نذهب بها إلى نتائجها المنطقية. كما أن مثل تلك الترجمة قد تستخفّ بالسؤال التالي: «ماذا يجوز لي فيه؟» (يستحق السؤال أن يطرح بصيغة جديدة: «ما هو الموهوب الذي أرجوه؟»).

4. هنا ينفتح أمامنا مجال إشكالي رابع يحتمل رهانات كبيرة بخصوص ظاهراتية هيرمينوطيقية للدَّيْن، ويَنصَبُّ على «الوهب دون مقابل»، أي على «النعمة» التي تستحق صفة «الظاهرة المشبعة»، دون أدنى شك، إذا ما تبنّينا اصطلاح ماريون. عندما نتذكّر أن هذا المصطلح قد لعب دورًا مماثلًا للدور الذي يسنده مفكّرون آخرون إلى مصطلح «المفارقة» في إطار ظاهراتية الهِبة، يتبيّن أن عبارة «مفارقات النعمة» (نفسه، 301) هي التي تستحق أن تسترعي انتباهنا. بناء على هذا الواقع، فإن الصفحات التي خصَّصَها إيناف لمصطلح النعمة مرصّعة بنسبة عالية من المفارقات التي يُهِمّ عدد كبير منها مشْتَل فلسفة الدِّين مباشرة.

أ. تتعلّق المفارقة الأُولى بتعقّد الحقل الدلالي لمصطلح 'النعمة'، حينما أثار السؤال التالي: «ما هو الوجه المشترك في مصطلح *kharis* بين الإغريق القدامى ومسيحية بولس، وبين مصطلح «نعمة الله» أو *gratia* لدى سينيك (Sénèque)، (وبينها كلها مجتمعة) وبين لفظ *hèn* الوارد في الكتاب المقدّس؟» بالتأكيد، قد نعتبر في معرض الإجابة أن الوجه المشترك يتمثّل بالضبط في فكرة وجود «فضل faveur لا نقول عنه فقط إن من يتلقاه لا يستحقه أَلْبَتَّة، بل نقول عنه على الخصوص إنه فضل يتعذّر رَدُّه» (نفسه، 319). ومع ذلك، فضلًا عن أن هذه الإجابة قد أفضت إلى سلسلة من المفارقات التي أرجأنا الحديث

عنها، لا يجب عليها أن تحجب عنا خصوصية الإرث الثقافي والدِّيني الخاص بكلّ ثقافة.

تنبني «النِّعمة اليونانية» على التكافؤ القوي الموجود بين أفكار الهِبة والجمال والجاذبية والأناقة. كلّ ما هو «ناعم» gracieux يسحرنا، ويقنعنا للسبب ذاته، حتى داخل الحقل السياسي. يُعَرِّفُ إيناف الفضاء العمومي لـ المدينة *polis* اليونانية، بنبرة تذكّرنا بأُطروحات حنة آرنت، بكونها «مفعمة بالسكينة الناعمة». هذا الفضاء «المعطى لكلّ واحد باسم الكلّ» هو المجال المفضّل الذي يسمح بممارسة «الخطاب الديمقراطي الذي يطالب بالإقناع والإغراء» (نفسه، 329). لكن هل يعتبر الخاريس *Kharis* الذي يميّز المجال العمومي كافيًا لتوليد الرابطة الاجتماعية بما هي كذلك، أي لتحقيق الاعتراف المتبادل الذي كان يجد التعبير عنه بامتياز في الهِبة الاحتفائية؟ هذه ربما إحدى الأسئلة النقدية الأكثر عمقًا والتي تسمح أنثروبولوجيا الهِبة بتوجيهها إلى مُنظِّري «العقل التواصلي»!

يوجد معجم الكتاب المقدّس الخاص بالنعمة الإلهية في الجهة الأُخرى الخاصة بالحقل الدلالي الخاص بالنعمة، وهو معجم يعود مصدره إلى الإيمان بإلـه الميثاق والاصطفاء والشريعة. لقد استطاع الفكر المسيحي الخاص بالنعمة أن يزدهر على خلفية هذا الثالوث الأصلي، لا سيّما في الصيغة التي أنشأها بولس، وهو ثالوث يعكس «طابعًا غير مشروط إلى أبعد الحدود وطابعًا متعاليًا وغير مفهوم ومتصلًا بالفضل الذي يَجودُ به يهوه في نصوص الكتاب المقدّس» (نفسه، 335). عندما نقابل بين المصادر اليونانية والمصادر العبرانية والكتابيّة، نُقدِّرُ حجم مشكلة إيجاد تقاطع بين هذين التراثين. ومع ذلك، يمثّل هذا التمازج معطى تأسّس عليه الفكر الغربي (وهو التمازج الذي نستطيع أن نُحيل إليه بلفظ «النفاق» مع ليفيناس)[122]. يبدو لي أن الهيرمينوطيقا مطالبة بالعكوف على فحص المبرّرات التي جعلت التقاطع بين التراثين ممكنًا، وفحص مختلف أوجه صوره، بدل الانهماك على ممارسة عمل «تطهير» يهدف إلى استرجاع هذا المصدر أو ذاك في أصله الطاهر (استرجاع النبع اليوناني في حالة هايدغر، واسترجاع الأصول الكتابيّة لدى أنصار «الميتافيزيقا الكتابيّة»).

---

(122) Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini*, p.XII.

تُصبح المشكلة معقّدة أكثر إذا ما أخذنا بعين الاعتبار المعجم اللاتيني لكلمة النعمة *gratia* الذي يحمل نفحات الكرم والامتنان الذي ينتج عنه. يبدو أن سينيك (Sénèque) أكبر مفكّر اعتمد هذا النموذج في تصوّر النعمة، داخل الحقل الفلسفي. كما أكّد إيناف على ذلك، يعتبر كتاب **الفوائد** *De beneficiis* «دراسة في الهبة» «بما هي سلوك أخلاقي وفي الكرم المتبادل بما هو قاعدة الرابطة الاجتماعية»[123] التي تأخذ فيها الأخلاق مكان المنطق التقليدي الخاص بالهبة الاحتفائيَّة. اعتبر إيناف أن «سينيك يظلّ عالمًا أنثروبولوجيًا سيئًا، بالرَّغْم من أنه كان مفكّرًا كبيرًا في الأعراف الأخلاقية» (نفسه)، لأن الإطراء الذي وَجَّهَه إلى الهِبة الخالصة بشرط أن تكون باتجاه واحد، يتجاهل بالكامل «الهبة المتبادلة بوصفها تَحَدِّيًا وبوصفها طلب الردّ عليها ومنافسة متكرّمة» (نفسه، 340)، أي أنه يتجاهل مشكلة الاعتراف المتبادل لدى هيغل. واعتبر إيناف أن سينيك هو مصدر سوء التفاهم المستمر الذي امتد إلى داخل الأفكار المعاصرة حول الهبة: لن تكون الهِبة خالصة إلّا إذا كانت من جانب واحد.

نتلمّس حينئذ ما يجوز لنا أن ندعوه مع ريمي براغ (Rémi Brague) «المعبر الروماني» إلى الانصهار بين النعمة الرومانية والنعمة المسيحية، بما في ذلك مشكلة التحالف بين الرواقية والمسيحية. عندما نُحدث مقابلة بين النعمة المسيحية والمبادرة الإرادية لدى الرواقية، نَحْجُبُ الصِّلة المشتركة التي تجمع بينهما. يتعلّق الأمر، من هذا الجانب أو ذاك، بفكر يقوم على الكرم والهبة من جانب واحد، وهو ما قَدَّمَهُ سينيك في صورة «امتياز إلهي». من هذا الجانب أو ذاك، «لا تعتبر الهبة الإلهية من جانب واحد فحَسْب، بل لا تقبل التعدية أبدًا [...] وهي فضل غير مشروط ولا ينتظر جوابًا» (نفسه، 348). إذا كانت المسيحية تحظى بمنزلة أعلى، فالسبب هو أن الإيمان «بإله واحد أحد وبإله رؤوف بكلّ عباده رأفة غير مشروطة لا تقيم اعتبارًا للجاه والجنس والانتماء القومي، وهو أن الإيمان بإله أصبح واحدًا منهم ومات من أجلهم وفتح لهم باب مملكته» (نفسه، 349) يسمح بظهور نظام جديد ينبني عليه الاعتراف، وهو مستوى المحبّة.

---

(123) Marcel HÉNAFF, *Le Prix de la vérité*, p.339.

ب. تتقاطع هنا تأمّلات إيناف مع أُطروحات فيبر (Weber) المتعلّقة بصِلات الوصل بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. اعتبر إنياف أن دراسة فيبر وأن التأثير الذي خلّفته داخل **النظريات الاجتماعية** *Soziallehren* التي بلورها ترولتش تَسْتَحِقُّ مِنّا أن نؤوّلها من جديد في ضوء كتاب مارسيل موس **مقالة في الهِبة** *Essai sur le don* . نكتشف آنذاك أن «محور الحديث في منعطف الإصلاح الدّيني لم يتوقف فقط عند القول الذي أعلن عنه بخصوص وجود اختلاف عقدي فيما يخص الإيمان، بل تَعَدّاه إلى بلورة فرضيّة أُخرى حول طبيعة الرابطة الاجتماعية، بصورة ضمنية» (نفسه، 357). وقد انبنت هذه الرابطة على التسليم بوجود تكامل بين المهمّات المحدّدة بعناية، ولم تَعُدْ قائمة على تقديم هِبات داخل علاقات متبادلة. نُضيف إلى ذلك ضرورة التساؤل كيف استطاع فكر النعمة، الذي كان يهدف دائمًا إلى التقرّب من الإله الوحيد والمُتعالي، أن ينقلب على نفسه من أجل الوصول إلى فكرة جذرية عن الاختيار الإلهيّ السابق. يعني ذلك بناء على الصياغة الدقيقة التي اقترحها إيناف، أننا نتساءل لماذا انتهى «المتأمّلون في الكلام الإلهي» إلى تحويل التاريخ اللاهوتي حول النعمة إلى تاريخ «فقدان النعمة» (نفسه، 379).

سَنُعْفِي عالم الأنثروبولوجيا من ضرورة تقديم أجوبة نهائية عن مثل هذه الأسئلة اللاهوتية الشائكة. تستدعي أُطروحة فيبر عن «نزع الغشاء السحري عن العالم»، من المنظور الاجتماعي الذي ارتضاه لنفسه، طرح علامتي استفهام قاتلتين: في المنطلق، أحدثت تلك الأُطروحة مطابقة بين العالم الذي تنظّمه الطقوس وينظّمه «السحر» غير العقلاني؛ في الخِتام، لم تَسْتَفِضْ تلك الأُطروحة في التفكير في ثمن التعجيل بظهور هذا «الترويض العقلاني» كما تمثّل في روح الرأسمالية. كان هذا الثمن هو فقدان الرابطة الاجتماعية المؤسِّسَة. لا ينفصل «نزع الغشاء السحري عن العالم» في ذهن إيناف عن «نزع الغشاء السحري عن الجماعة» (نفسه، 362). وقد سعى إلى تدارك عملية «نزع الغشاء السحري» من خلال تعميق البحث أكثر في دراسات فيبر الخاصة «بالأخلاق الدِّينيَّة المنصبّة على الرابطة الأخوية». وقد دفعه ذلك إلى استئناف مساءلة تراث المفكّرين الكاثوليك الذين جعلوا مطلب المحبّة والصّلة بالهِبة مصدر الرابطة الاجتماعية. من الواجب على علماء الاجتماع البتّ في صراع التأويلات بين «الأخلاق

البروتستانتية وروح الرأسمالية» و«الأخلاق الكاثوليكية وروح نقيض الرأسمالية» (نفسه، 368)، وهي صياغة تَشِي بعبق روح «لاهوت المجادلة» «théologie de la controverse»، الذي لا يجيز الحكم قبليًا بصحتها، قبل فتح ملف القضية من جديد أثناء محاكمة أُخرى لها.

أعود إلى الأُسطورة القديمة عن النِّعم الثلاث، وهي Aglaé, Thalie, Euphrosyne(*)، التي افترضنا أنها تمثّل القوة والدلال والشباب، قبل أن أختتم قراءتي الجديدة لأُطروحات إيناف التي كان بالإمكان أن توضع تحت عنوان «مقدّمات أنثروبولوجيّة في المحبّة». إن سينيك الذي أورد هذه الأسطورة في مستهّل إشادته الشخصية بالكرم، كما أكّد إيناف ذلك، لم يُقَدِّمْ جوابًا نهائيًا عن سؤاله الوجيه جدًا الذي تساءل من خلاله عن دلالة الجولة التي تقوم بها الهبة وعن دلالة التلقّي والهِبة المضادة: «كيف تتشابك الأيادي في هذه الجولة التي تعود على نفسها؟» عندما نعيد قراءة العقيدة الموروثة عن الفضائل الثلاث اللاهوتية، في ضوء السؤال نفسه - الإيمان والرجاء والمحبّة، كما يصفها القديس بولس في نشيد المحبّة - هل معنى ذلك أننا نلجأ من جديد إلى تطبيق استعارة المثل؟ آنذاك، قد لا تعني معطيات قوة الإيمان وطراوة الرجاء وشباب المحبّة الأبدي إلغاء منطق الهبة المتبادلة، بقدر ما قد تعني «تعويضه» بمنطق شبه هيغلي.

الحياة المحدودة والحياة المطلقة: ما هي حظوظ هيرمينوطيقا الحياة؟ -ميشيل هنري-.

هل توجد «حياة مُتعالية» (vie transcendantale) وكيف السَّبِيل إلى تحديد معالمها؟ فرض هذا السؤال نفسه في آخر المطاف عندما اصطدم التفكير في الأسس النهائية للظاهراتية بما دعوناه أعلاه معضلة «الانطباع الأصلي» التي أجبرت هوسرل على الاعتراف قائلًا: «نفتقد إلى الكلمات للحديث عن كلّ

(*) يتعلّق الأمر بأسطورة يونانية قديمة les trois grâces، وهي أُسطورة إلاهات ثلاث وثنية تجسّد أجمل ما يمثّله سحر الجمال. [المترجم]

(124) Hua X, 75.

هذا»[124]. إن «الظاهراتية المادية» التي تبنّاها ميشيل هنري، مقارنة لها بكلّ تصوّرات الظاهراتية التي فحصناها في الفصل الخامس من القسم الثالث، هي التي تعترض بكامل قواها على أية محاولة تلقيم مثمر بين الظاهراتية والهيرمينوطيقا. تَتَطَلّب مواجهة تلك الاعتراضات القيام بجولة واسعة في أعماله الكاملة، مُفَضِّلين عدم القيام باختيار سهل يقتصر في المواجهة على الكتب الثلاثة الأخيرة التي تندرج صراحة داخل حقل فلسفة الدِّين (أو بصورة أدق داخل «فلسفة المسيحية»): **أنا الحقيقة** *C'est moi la Vérité* (1996)؛ **التجسدّ** *Incarnation* (2000)؛ **كلمات المسيح** *Paroles du Christ* (2002). يمرّ خط «الضغط العالي» بين هذه الثلاثية «الدِّينيَّة» والثلاثية المتكوّنة من كتب سبقتها، وهي كتب وضع فيها هنري أركان تصوّر ظاهراتي جديد للعقل: **ماهية التجلّي** *L'Essence de la manifestation* (1963)؛ **جينالوجيا التحليل النفسي** *Généalogie de la psychanalyse* (1985)؛ **والظاهراتية المادية** *Phénoménologie matérielle* (1990)، وهو الضغط العالي نفسه الذي لاحظنا وجوده لدى المفكّرين الذين ذكرناهم أعلاه. رفع هنري هذا الضغط إلى ذُروته، من خلال وضع الظاهراتية الهيرمينوطيقية على محكّ صعوبات جديدة يبدو لي أنها ترجع إلى السؤال التالي: ما هي حظوظ وجود «هيرمينوطيقا الحياة»؟

أُوضح المشكلة بالرجوع إلى ثلاثة كتب محددة. أرجع في البداية إلى كتاب هنري **ماهية التجلّي** *L'Essence de la manifestation*، وهو عمل عملاق سعى فيه جاهدًا إلى وضع أركان ظاهراتية جديدة للعقل تدور حول محور إشكالية البداهة المحتكّمة إلى الضرورة المنطقية والحَدْس الواهب الأصلي. نستطيع تقريب الكتاب من الموضوعات التي تَطَرَّقَ هوسرل إليها في ختام كتاب **الأفكار** *Ideen I*. سأفحص بعد ذلك قراءة تاريخ الفلسفة الحديثة المُدَوَّن في كتاب **جينالوجيا التحليل النفسي** *Généalogie de la psychanalyse*، وهو كتاب يماثل برأيي كتاب هوسرل **أزمة العلوم الأوروبية**. سَأعْكِفُ على دراسة الرهانات الهيرمينوطيقية التي تفصح عنها «فلسفة المسيحية»، مسترشدًا في ذلك بوصية الكاتب في كتاب **كلمات المسيح** *Paroles du Christ*، انطلاقًا من هذه الخلفية المزدوجة، التي لا تبتغي هدفًا آخر غير هدف الكشف بصورة أفضل عن طبيعة التنازع الذي اندلعت شرارته المتأجّجة بين «الظاهراتية المادية» والظاهراتية الهيرمينوطيقية.

1. بالرَّغْم من مشقة قراءة كتاب ماهية التجلّي *L'Essence de la manifestation*، تعتبر قنطرة ضرورية لكلّ من يسعى إلى الغوص في مناقشة جادة مع الفكر الذي لم يتوقف عن الدوران حول محور أُطروحة بسيطة بلهجة حادة: «تسكن ماهية الوجود المفارق داخل المحايثة» (EM, 479). بالرَّغْم من أن العبارة مُقتضبة، لا تصبح دلالتها مفهومة تمامًا إلّا إذا طُفنَا بِكُلِّ أرجاء هذا الفكر العسير ٱلْمُدَوَّن في كتاب يزيد عن تسعمائة صفحة. سأركّز في قراءتي على فقرات الكتاب التي تُهمّ مباشرة إشكاليتنا الخاصة بصِلات الوصل بين «العقل الهيرمينوطيقي» و«العقل الظاهراتي» وبمخلّفاتها على فلسفة الدِّين.

كان الخيط الذي وَجَّهَ هنري منذ البداية هو مشكلة بلورة «أنطولوجيا ظاهراتية كلّية» وقادرة على تجاوز حدود الحَدْس الذي يلتصق على الدوام بكائن مخصوص، بالرَّغْم من أن الكوجيتو الديكارتي هو الذي يشكّل منطلق التساؤل. اعتبر هنري أن «الحَدْس» يسير جنبًا إلى جنب مع «التناهي». قد يغيب عن ذهن ظاهراتية العقل، التي تفضل حركة القصد الدالّ في اتجاه المعطيات الحَدْسية القادرة على «ملئها» - بصورة جزئية أو متطابقة - أن «المعطى المقصود ليس عنصر داخل الوعي الحَدْسي» (EM 20). من خلال عناية هنري «بالأفق الذي يسبح فيه كلّ حُضُور حَدْسي» (EM 21)، يخصّ ظاهراتية العقل بمهمّة جديدة، وهي مهمّة «التفكير في ماهية الأُفق» (EM 22)، وبعبارة أُخرى، مهمّة التفكير في ماهية الهِبة *donation* أو ماهية الظاهرية *phénoménalité*. هذا ما يفرض «تسليط ضوء كاشف على المجال الضروري والكافي من أجل أن تصبح كلّ كينونة كما هي» (EM 25).

يبدو في الظاهر أن هنري لا يعمل إلّا على تكرار سعي هايدغر الذي حرص بدوره على توضيح معنى كينونة الأنا، وهو التَّوضيح الذي اتَّخذ لديه صورة تحليلية الكائن-هنا (الدازين) المحتكمة إلى فهم معنى الكينونة. عندما أكّد هنري أن «الذاتية ليست هي الماهية، بل هي حياة خاصة، وهي بهذا المعنى واقعية إلى الأعماق» (EM 29)، لا يستهدف التصوّر المثالي عن الذات الفاعلة فقط، بل يقترح بالمثل تصوّرًا لكينونة الأنا يختلف فيه عن التصوّر الذي ينبني عليه مفهوم هايدغر عن الدازين. يهتمّ الفرق الجذري الذي يُمَيِّزُ التَّصَوُّرَيْنِ بشأن

أنطولوجيا ظاهراتية كلّية بتحديد صلات الوصل بين الوجود المفارق والمحايثة، ويُهمّ للاعتبارات نفسها فكرة الأساس. النقطة الجوهرية برأي هنري هي الإقرار بأن «الوجود المفارق ينبني على المحايثة»، وليس العكس (EM 52).

ما معنى ذلك؟ يعني بكلّ بساطة قَبول أن «تتوحّد الكينونة الظاهراتية للأنا مع الوحي الأصلي الذي يتحقّق داخل مجال محايثة جذرية» (EM 52). بعدما اختار هنري إحداث مطابقة بين هذا المجال والحياة نفسها، اكتشف الموضوع الذي وجّه أبحاثه الظاهراتية اللاحقة: الحضور المحتجب عن ذاته، والمتحقّق داخل مجال المحايثة الجذرية. بأيّ معنى يمثّل هذا المشروع الهادف إلى التفكير في «ماهية الحياة بما هي انكشاف محايث أصلي» (EM 55) تَحَدِّيًا أمام الظاهراتية الهيرمينوطيقية؟ أولًا لأن هنري وضع علامة استفهام على الفكرة التي تُفيد أن المنهج الظاهراتي ينبني جدلًا على «الاستجلاء المفسّر» «élucidation explicitante». لا يبدو أن مصطلحي *Erhellung* («استجلاء») و*Auslegung* («تفسير») اللذين يخلعان نبرة هيرمينوطيقية على التحليلية الوجودية لهايدغر، يُناسبان المقاربة التي تسعى إلى انتزاع الوجود الفعلي من وسط الوجود الخارجي المطلق extériorité، متسائلين «إذا لم يكن من المناسب اليوم خَلْع معنى على مفهوم 'الحياة الباطنية'» (EM, 58).

إذا ما تَذَكَّرْنَا عبارة هوسرل «الذهاب إلى الأشياء ذاتها!»، نستطيع إيجاز عملية استجلاء مفهوم الظاهرة الذي يقترحه هنري اعتمادًا على الشعار التالي: «العودة إلى الحياة الباطنية!» يواجه هنري خصمين من حجم كبير يُحيل إليهما معًا بعبارة عامة «الوحدة الأنطولوجيَّة» «monisme ontologique»: فلسفة الوعي وفلسفة الكينونة. على خلاف الظاهر، لا تَكُفّ الفلسفتان عن تبادل المواضيع والإشكاليات، مع ترجيح الوجود المفارق على المحايثة. لأول وهلة، قد يبدو من المستغرب القدرة على وسم الفلسفات الحديثة للوعي، من ديكارت إلى المثالية الألمانية بسِمة «الوحدة الأنطولوجيَّة»، وهي صفة يبدو أنها أقرب إلى مذهب اسبينوزا الذي يسلّم بوجود جوهر وحيد، وهو الله. وهذه عبارة مستقاة من كتاب فيخته التربية على الحياة السعيدة *L'Initiation à la vie bienheureuse* الذي يُمدُّنا بمفتاح اللغز. يعتبر هنري أن الوعي ليس شيئًا آخر غير اليقين الذي يصحب كلّ تمثّل، عندما نضعه في صورة انقسام وانفصال وتمزّق في صلته بالكينونة. كانت مجازفة كانط بالإفصاح

صراحة عن الحقيقة الخفية في أيِّ مذهب عن فلسفة الوعي، وهي حقيقة تنص على «تطابق ذاتية الذات مع موضوعية الموضوع» (EM 113)، هو الامتياز الفذّ الذي يحظى به كانط. والذات التي لا تستطيع فهم ذاتها إلّا بما هي «ذات الموضوع» لا هي «حيَّة» ولا هي مزوّدة بحياة «باطنية».

تُظهر «الوحدة الأنطولوجيَّة» عجزها عن إيلاءِ مَلَكة التلقّي réceptivité منزلة مركزية في تحديد ماهية التمظهر phénoménalité. يعتبر هنري أن «ملكة التلقّي أكثر ماهوية في الماهية الخالصة للتَّجَلّي، مما يفيد أنها أنطولوجيَّة» (EM 208)، وليست فقط مادية. لكن كلّ ذلك يظلّ مرتبطًا بالفكرة التي نُكَوِّنُها عن الاختلاف الأنطولوجي الذي «يتأسّس فيه تلقّي الكائن على قابلية تَلَقِّي الكينونة» (EM 212). هذا ما يُبرزه هنري عقب قراءة جديدة تفصيلية لمذهب كانط حول الخيال المتعالي، الذي حَمَلَهُ أكثر من مرّة على التماس طريق يتقاطع فيه مع الطّريق الذي سار فيه هايدغر في كتابه **كانط والمشكلة الميتافيزيقية**. انتبه على غرار هايدغر، إلى المكانة المهمّة التي تحظى بها مشكلة الزّمان، بوصفه انطباعًا-ذاتيًا، داخل مذهب الخُطاطة schématisme. لا يعني الانطباع-الذاتي الانطباع بالذات عينها، بل يعني قبل ذلك انطباع الذات عينها.

ما يبدو في بادئ الأمر مجرّد تمييز دلالي جميل في الظّاهر للغاية، يَكْشِفُ عن رهانات كبرى من أجل تحديد ماهية التجلّي نفسه. لن يجد هذا السؤال، الذي يمتد على امتداد الكتاب، جوابًا فعليًّا عنه إلّا في القسم الأخير الذي هيمنت عليه أُطروحة تُفيد أن «الوجدان affectivité هو الماهيَّة الأصلية في الانجلاء» (EM 578). ما يميّز «الوحدة الأنطولوجيَّة»، على اختلاف صورها، هو مطالبة الوجود المفارق (أو مطالبة الوجود الخارجي) بتحديد معنى المحايثة، بدل القيام بالعكس. يظهر الوعي لدى ديكارت في شكل «قصر باطني» لا يتوصّل إلى الالتحاق بالواقع خارج النفس إلّا عبر قنطرة ضمانة الصِّدق الإلهي، بينما نجد لدى هايدغر أن الكائن-هنا يواجه العالم على الدوام ومُلزَم بفهم ذاته بالرجوع إليه. يتعلّق الأمر لديهما معًا بـ «اغتراب» «aliénation» أساسي.

1. الاحتمال الوحيد المتبقّي أمامنا هو العمل على مضاعفة مفهوم مَلَكة التلقّي، بحيث إنه لا يرمز فقط إلى العلاقة بالأفق الذي يُشكّل خلفيَّة الفهم الموضوعي للعالم، بل يرمز إلى الفعل الأصلي لتلقّي مَلَكة التلقّي ذاتها هذه.

«يعني التلقّي بالمعنى الأول خلق المضمون الذي نتلقّاه، إلى حدّ أنّ خلق هذا المضمون يتطابق مع تلقّيه. ولا يعني التلقّي بالمعنى الثاني خلق المضمون الذي نتلقّاه، بل أن تصبح أنتَ هذا المضمون، إلى درجة أنّ هذا الأخير لا يصبح شيئًا خارجيًا عن الكينونة التي تتلقّاه» (EM 299-300). قد تكون هذه هي النقطة الفارقة التي تفصل الظاهراتية الهيرمينوطيقية عن الظاهراتية المادية.

ما يحدّد بِنية المحايثة المتأصّلة أكثر هي فكرة **«التلقّي الذي لن يصبح في جوهره تلقّي مضمون خارجي وغريب بما هو كذلك عن القدرة التي تستقبله»** (EM 293). يُصبح بالإمكان، إذا لم يكن من الضروري، تصوّر «وعي بدون عالم» (EM 331)، مع رفض خَلْع معنى مقول بالسَّلب على هذه العبارة. «الوعي بدون عالم» ليس وعيًا مبتورًا، سُولِبْسِيًّا solipsiste(*)، وليس وعيًا مُصَابًا بمرض «التَّوَحُّدِ»، بقدر ما هو «الوعي الحق» الذي لم يؤدّ الواقع الخارجي إلى اغترابه.

2. بناء على الواقع نفسه، نستطيع إعادة الاعتبار إلى مفهوم **الموجود المباشر** دون الاصطدام على الفور بالنّقد الذي وَجَّهَهُ هيغل إلى «المعرفة المباشرة». يحظى الموجود المباشر بمعنى إيجابي إذا ما فَهِمْنَاه، كما دَعَانَا هنري إلى ذلك، بوصفه **«الكينونة ذاتها [. . .] المعطاة منذ الأصل لذاتها داخل المحايثة»** (EM 344) ، لأنّ الوجود المباشر بالتّحديد لا ينتمي إلى المعرفة، التي تفترض فيه أنه يُمَثِّلُ فيها ما يشبه «درجة الصفر». مثل هذا الموجود المباشر «المؤسس» (EM 347) لا يتناقض مع التَّوَسُّط، بما أن مشكلة التوسّط تنتمي إلى مستوى آخر، وهو مستوى المعرفة وشروط إمكانها.

3. التّحديد الثّالث في البِنية الباطنية للمحايثة هو التحديد الذي لعب دورًا دقيقًا في المقاربة التالية للظواهر الدِّينيَّة والجمالية: **غير المرئي** *invisible*. يجب علينا الاحتراس من دلالة اللفظ المقول بالسَّلب: من هذه الزاوية، يُصبح غير المرئي هو ما يخشى النُّور وما ينأى بنفسه عن النظرة المتطفّلة، أي هو المظلم. إذا ما التزمنا حدود هذه المماثلة السريعة، قد يسهل علينا بَضم ظاهراتية الخفي عن الأنظار بِوَصْمَةِ الظّلامية! لكنّنا ننسى آنذاك أن «ماهية التجلّي» بالتحديد هي مفتاح «ظاهراتية العقل» التي يضع هنري أركانها في هذا الكتاب. يستبعد التصوّر

(*) المذهب الذي يقول إن الإنسان ومشاعره هي الحقيقة الوجودية الوحيدة. [المترجم]

الظاهراتي لغير المرئي الأُطروحة التي تُفيد أن أفق العالم يمثّل البِنية الختامية لكلّ تجلٍّ، كما يستبعد أن يستغرق مفهوم الوجود المفارق (في معنى الوجود الخارجي) كلّ إمكانات العقل.

4. يَتَغَيَّر الوضع حينما نُرجِعُ غير المرئي إلى ماهيَّة الحياة نفسها، عندما نفهم أنها هي ما «يمتلك تجربة عن ذاته وما يستمتع بذاته، وليس شيئًا آخر غير هذا الاستمتاع الخاص بالذات» (EM 354). لا يَدِين هذا التعريف الظاهراتي الخالص للحياة، الذي يتوافق مع الذات عينها، لعلوم الحياة بشيء، بل يظلّ غريبًا عنها - والعكس بالعكس. العزلة الجذرية والمطلقة هي الصفة المميزة لـ «الذات عينها»، في ارتباطها بالمحايثة الجذرية للحياة. تعكس تلك العزلة كرامة كينونة لا تستطيع فكّ الصِّلة التي تربطها بذاتها، بدل أن تحتمل العزلة دلالة السَّلْب. الذات عينها le soi «مطلقة» بالمعنى الأصلي للكلمة التي ابتكرها هيراقليطس، إذا ما فهمناها بالمعنى الكامل الأصلي للكلمة. يتمّ تعريف كينونة هذه الذات عينها بوصفها «ما لا يملك قُوَّة اتجاه الذات عينها ولا أيّ إمكان إرادة الذات أو فهم الذات وتجاوز الذات أو الهيمنة على كينونته بأية طريقة كانت، بل هو في البداية ما يتقبّلها» (EM 368). لا يكتفي مثل هذا التعريف للذات عينها بتوجيه تَحَدٍّ هائل لفكرة هيغل عن الوعي بالذات التي لا تنفصل عن فكرة تقرير المصير فحَسْب، بل يُرفَعُ هذا التحدي فضلًا عن ذلك أمام أيّ مذهب هيرمينوطيقي يضع على عاتقه إمكانات استجلاء فهم الذات عينها.

وقد حملت الطَّريقة التي فحص بها هنري بِنية المحايثة الفيلسوف على الدخول على الفور في حوار نقدي مع فيخته صاحب كتاب **التربية على الحياة السعيدة**، وهو نصّ يستحقّ أن يعتبر من بين النُّصوص المؤسِّسة لفلسفة الدِّين، بالرَّغم من أننا لم نتوقَّف عنده أثناء فحص النَّموذج الإبدالي العقلاني. لماذا يهبنا الحب بمفرده السعادة؟ لأنه وحده الذي يَخْلَعُ المعنى الحقيقي على لفظ «الوجود» «existence»، بمعنى أنه يُمَثِّلُ ما يحيط بالناس «ويقترب منهم قربًا لا مزيد عليه كلّ الأبد!» ومع ذلك، أَكَّدَ فيخته نفسه «لا نعلم شيئًا عن هذه الحياة الإلهية المباشرة، ذلك أنها تَتَحوَّل إلى عالم ميت عند أول اتصال للوعي بها»[125].

---

(125) J. G. FICHTE, *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*, Hambourg, Meiner, 1983, p.82 (trad. personnelle).

سعى هنري إلى تجاوز موقف فيخته المتناقض من خلال الرُّجوع إلى المذهب الصُّوفي التأمّلي لدى المعلّم إيكهارد. تكشف قراءته الظاهراتية لكتاب **دراسات ومواعظ** *Traités et Sermons* عن أُطروحة مهمّة بخصوص «دراسة أيدوسية أساسية تتطلّع إلى كينونة المطلق ذاتها» (EM 391) خلف الموضوعات «الرُّوحانية» في الظَّاهر والمتعلِّقة بالفقر والتواضع والزهد في الدُّنيا. توجد هذه الأُطروحة خلف دعوة إيكهارد إلى «الخروج من كلّ الصور» «للتحوّل إلى كائن غريب عن كلّ الأشياء ولا يُشبهها في شيء»، من أجل «الحصول على قرابة البنوة في حضن الآب» (EM 399). اعتبر هنري، وكذلك المعلّم إيكهارد، أن كلّ «توسّط غريبٌ عن الله». تختلف نظرية الفيض المستوحاة من الأفلاطونية أثناء رفضها لفكرة التوسّط عن الظاهراتية التي تعتبر أن الوحْدة ذاتها لا تتَّخِذ سِمة أخرى غير سِمة «التجربة الذاتية حول الكينونة داخل الاستمتاع بالذات» (EM 407). قد يكون من المناسب الحفر بعيدًا داخل الاختلاف الذي يفصل هاتين الإشكاليتين اللتين يسعى هنري إلى الجمع بينهما.

هذا ما يظهر سلفًا عندما نقارن الطَّريقة التي وصف بها أفلاطون الانطباع الذاتي داخل فقرة باهرة في **محاورة فيدون** والفكرة التي كَوّنَها هنري عنها. كانت هي نفسها «أصدقاء المعرفة»، الذين يُعرفون بـ «الفلاسفة» ويحملون هذا الاسم عن حق، «مقيّدة بكاملها داخل الجسد وملتصقة به، قبل أن تصبح الفلسفة مسؤولة عنها». تَتَطَلَّعُ النفس إلى الواقع عبر هذا القفص المشوّه، بحكم عجزها عن التطلّع إليه عبر ذاتها. لا تعمل الفلسفة فقط على تنمية وعينا بوجود هذا القفص؛ تلقّننا، فضلًا عن ذلك، كيف أن هذا القفص ثمرة رغبتنا ذاتها «بحيث إنه قد يكون من يُسهم أكثر من غيره في إثقاله بقيود وسلاسل جديدة».

يَتِمُّ التفكير هنا في الانطباع الذاتي بما هو اغتراب ذاتي. بالفعل، اعتبر أفلاطون أن الشرّ الأعظم هو الاعتقاد في وجود موضوع المتعة والألم والترغيب أو الرغبة والإيمان التي تُنجبها هذه الانفعالات كلما تمّ الإحساس بها بنسبة معيّنة من الشدة. هنا يعمد أفلاطون إلى إدراج صورة مجازية أكثر إثارة من صورة القفص: «كلّ لذة وكلّ ألم يمتلكان ما يشبه المسمار الذي يثبّتان به النفس بالجسد ويُلصقانها به، مما يؤهّل النفس للحصول على صفات الجسد ويؤهّلها للبتّ في صدق الأشياء بناء على ما يقوله الجسد ذاته». من هذه الزاوية، اعتنق هنري مذهبًا مُضَادًّا لأفلاطون،

ما دامت الفكرة التي كَوَّنَها عن الانطباع الذاتي تُبرز أن صورة القفص، مثل صورة المسمار، غير مناسبتين من الزاوية الظاهراتية. حينما نحدث مطابقة بين الجسد والبدن، يصبح الجسد هو ما تتجلّى الحياة فيه، بدل أن يظلّ قفصًا. وللسبب نفسه، لا يقوم حاملو إحساسات اللذة والألم بتثبيتنا إلى عنصر مغاير، بل يظهرون على العكس الطريقة العاطفية التي تعانق فيها الحياة نفسها.

يوجد مظهر آخر يستحق أن يحظى بعنايتنا في قراءته الظاهراتية للمذهب الصوفي لدى إيكهارد، في إطار التساؤل الذي أشرنا إليه. أورد هنري عبارة إيكهارد: «الرَّبُّ هو العقل الحيّ والوجود الماهوي والموجود، الذي يفهم ذاته بذاته، والذي لا يوجد ولا يحيا مطلقًا إلّا في تجلّي ذاته»، ويعتبره عقلًا «ينبني سلطانه الظاهراتي على التجلّي الذاتي» (EM 408)، ولا شيء غير ذلك. لا يزال «الفهم»، مفتاح الدخول إلى هيرمينوطيقا هايدغر وغادامير، يميل كلّ الميل إلى ترجيح الاختلاف والغيرية، مما لا يسمح بالدخول إلى الحياة الأبدية. وهذه الحياة لا تفهم بالفعل ذاتها إلّا بالرجوع إلى ذاتها، كما قَرَّرَ إيكهارد ذلك: «لا أحد يعلم بصورة أفضل ما هي الحياة الأبدية غير الحياة الأبدية ذاتها»، وهو قول قد نضعه عنوانًا بارزًا يرمز إلى أعمال هنري بكاملها.

من يقرأ كتاب **ماهية التجلّي** في ضوء «ظاهراتية العقل»، يكتشف أن ماهية التجلّي قد وصلت ذروتها مع تبنّي مذهب إيكهارد المتصل **بالكلمات الثلاث**. **الكلمة الأولى** هي التي تهتمّ بها فلسفة اللغة العادية. تسمح لي «**الكلمة الملفوظة**» بالقول إن القط قط وبتكوين ملفوظات من قبيل: «القطة منبطحة فوق العتبة». **الكلمة الثانية** هي التي تهتمّ بها الهيرمينوطيقا، عندما نعرفها على غِرار هايدغر وغادامير. «هي **الكلمة المفكّر فيها**، دون أن يتمّ الإفصاح عنها»، وهي الكلمة التي تشكل لُبَّ الفهم الهيرمينوطيقي. يوجد العقل الهيرمينوطيقي عند العتبة التي لا يزال التمثّل ممكنًا فيها، دون اختزاله إلى التمثّل. والمهمة التي يُنيطها هنري بظاهراتية العقل هي الوصول إلى مستوى أكثر عمقًا، إلى مستوى «**الكلمة الثالثة** التي تظلّ خارج إطار التفكير فيها والتعبير عنها والتي لا تخرج أبدًا، بل تظلّ إلى الأبد داخل من يقولها».

هل العقل البشري البسيط قادر على الالتحاق بهذا المستوى، أم يلزمنا أن نطبق عليه تعريف فتغنشتاين لـ «العنصر الصوفي»؟ هذا دون أدنى شك هو السؤال

المقابل الذي توجّهه الظاهراتية الهيرمينوطيقية إلى الأُطروحات التي بلورها هنري في كتابه **ماهية التجلّي**، وهي الأطروحات التي لم يَتَنَكّر لها أبدًا بعد ذلك. على كل حال، يجب على فيلسوف الدِّين الانتباه إلى أن تحليل بنية المحايثة وتحديدها الظاهراتي، حتى قبل أن يُقدم على اقتراح تأويل أنطولوجي جوهري للماهية الأصلية للتجلّي بما هو وجدان، يُفصح عن صعوبة جوهرية لا تقلّ خطورة عن تصوّر هايدغر لنسيان الكينونة، علما بأن مذهب ذلك التحليل يُوازي مذهب هايدغر بكلّ دقة. إذا كانت الحياة تلتصق إلى هذه الدرجة بذاتها، كيف يُعقَل أن يدير الفكر ظهره لها، مهرولًا في اتجاه الخارج؟ أوْغَل جواب هنري أكثر في المفارقة: لا يتعلّق الأمر بنسيان ناتج عن شرود أو عن إهمال، على غِرار أستاذ شارد ينسى مظلّته في يوم ممطر، بل يتعلّق بنسيان جوهري يطبع «أيّ فكر بما هو فكر» (EM 408)!

لكن، إذا كان الفكر لا يشغل وظيفة أُخرى غير وظيفة حَمْلِنا على نسيان الحياة، ما جدوى الفلسفة آنذاك؟ ألا تحمل النسيان والاغتراب الناتج عنه إلى ذروته؟ إذا كان المفكّر يطبّق على نفسه المثل: «لماذا تبحثون عمّن هو حيّ بين الأموات؟» (EM 509)، تتحوّل الفلسفة آنذاك إلى أتفه ممارسة معروفة. نعبّر عن ذلك بألفاظ هنري نفسه: أليست الفلسفة هي «الوعي الشقي» الذي لا ينفع معه علاج، بحكم تعريفها، لأنها لا تتوانى عن الرجوع إلى العالم للبحث فيه عن هذه «المحايثة الأصلية للحياة المتعالية» (EM 493)، التي تَتَلَكّأ في مواجهتها أثناء فعل التفكير نفسه؟

ومع ذلك، يحدث أن يخامر بعضَ الفلاسفة إحساس خفيّ بهذا النسيان. يُفصح النسيان عن نفسه داخل المذهب النقدي الكانطي، أثناء تحليل محدودية المعرفة البشرية العاجزة عن الالتحاق بـ «الشيء في ذاته». لن يكتفي القارئ الحصيف بملاحظة أن الفقرات 46-51 من كتاب **ماهية التجلّي**، التي خصَّصَها الكاتب لنقد المعرفة، قد اسْتَهَلَّهَا بالتفكير في ماهية الدِّين، بل سيلاحظ كذلك أن المبحث بكامله يُعَدُّ خلية جنينية تحتضن بذرة ظاهراتية الدِّين التي اتخذت بعد ذلك صورة فلسفة المسيحية.

يعتبر الظاهراتي أن الأُطروحة النقدية الواردة لدى كانط، وهي التي تقرّر أن

«الموضوعية هي الوسط الذي تتحرّك فيه المعرفة، وهو وسط لا تقترب فيه الموضوعية من الكينونة، بقدر ما تبتعد عنها» لا تصبح مفهومة إلّا إذا قبلنا أن نستنتج منها أنه «منذ اللحظة التي يتعلّق فيها الفكر بالحياة، وحينما ينشأ انطلاقًا من ماهيتها، من ماهية الحياة هذه التي هي ماهيته، لن يعترف بعد ذلك بأن الموضوعية هي سبيل الوصول إلى ما يُهمّه أكثر» (EM 504). استأنف هنري بخصوص هذه النقطة فحص فكرة هيغل الشاب الذي اعتبر أن ما يميّز الموضوعية هو «**فصل الذات عن كلّ ما هو حيّ**» (EM 505). استنتج من ذلك «عدم التناسب الأيدوسي بين الكينونة والمعرفة» (EM 507).

يقول هنري: «ليست المعرفة الفلسفية هي ما يُهمّ. تأتي الفلسفة على الدوام بعد الأوان، لأن ما تقوله الآن كان عند البدء» (EM 206). ليس من قبيل المصادفة أن يقتبس السؤال النقدي الذي وَجَّهَهُ إلى المذهب النقدي «لماذا تبحثون عمن هو حيّ بين الأموات؟» من نص الإنجيل. فهو يعكس الأُطروحة التي تُفيد أن «التعارض البِنيوي بين الكينونة والمعرفة هو الحَدْس المباشر داخل الدِّين» (EM 509). تُشَكِّل تلك الأُطروحة حجر الزاوية في فلسفة الدِّين لدى هنري.

إذا كان هنري مُحِقًّا في ذلك، تسمح تلك الأُطروحة في الوقت نفسه «بتفسير الأشكال المختلفة التي اتخذها الدِّين»، كما تسمح بفهم «المضمون الفلسفي للإلحاد» (EM 509). لا تختزل فكرة الإلحاد في إنكار وجود الله، عندما نعتبره موجودًا متعاليًا مطلقًا وغريبًا عن الحياة. إذا كان النقد الملحد «للماورائيات» الدِّينيَّة (التي لا تعمل إلّا على الإيغال بعيدًا في التمسك بالطابع الخارجي الذي يشكّل جزءًا لا يتجزأ من العالم بما هو عالم) يعني أنه يرفض «تعويض الواقع المحايث للحياة بعالم الحلم والأمل الذي لا يخلّف وراءه مفعولًا آخر غير صرفنا عن الحياة ذاتها وغير ثَنْي عزمنا عن الإحساس الحيّ بها بكلّ بهائها» (EM 510)، فإننا سنقول في حق الإلحاد آنذاك إنه لا يشكّل تهديدًا للدِّين الحق، بل يُسدي إليه خدمات جلّى.

من زاوية أُخرى، علينا أن نعتبر الإيمان الدِّيني «تجربة باطنية للحياة ولماهيتها» (EM 510). وهذا ما استشعره هيغل الشاب، حينما أكّد أن «الله لا يمكنه أن يصبح موضوع دراسة أو تعليم، بما أنه هو الحياة ولا يفهمه شيء آخر

غير الحياة» (EM 511). هنا أيضًا سعى هنري إلى توضيح المعنى الفلسفي للتحديدات الدِّينيَّة للوجود صحبة فيخته صاحب كتاب **التربية على الحياة السعيدة**. وصحبة مالبرانش (Malebranche) والمعلّم إيكهارد.

تختزن الفقرتان 50-51 نسبة هائلة من الأفكار الغنية التي تُغني الاستقصاء الذي نقوم به. تقذف بنا في عمق صعوبة نجد صداها لدى هايدغر. وتتعلّق بمشكلة التحديد الظاهراتي لصلات الوصل بين ثنائية المرئي وغير المرئي التي يجد الحسّ المشترك الرأي العامّ مقابلها في التقابل بين «النهار» و«الليل»، ويجد العقلانيون مقابلها في التقابل بين «**النور**» و«**الظلمات**»، ويجد أتباع نيتشه مقابلها بين أبولون وديونيزوس. تتقدّم ظاهراتية هنري عن وعي في صورة «عالم مقلوب»[126]، في مقابل كلّ تلك التقابلات. يعتبر أن «**غير المرئي ليس المفهوم المضاد للتمظهر** phénoménalité، **بل هو تحديده الأول والأساسي**» (EM 550)، ويضيف: «**ليس غير المرئي تجليًا في ذاته من كلّ الجوانب فقط، بل يعرف بالتحديد طبيعة هذا التجلّي**» (EM 551).

إنَّ سِفْرَ الخروج الذي اقتبسنا منه الصورة المجازية الموجّهة «العوسج الملتهب» لا يشير إلى الساعة التي اكتشف فيها موسى فرادة «الظاهرة المشبعة» المتجلّية في العوسج الملتهب دون أن يحترق. قد يكون بَدِيهِيًّا أن نتخيّل أن التجلّي الإلهي قد تحقّق في واضحة النهار. على غِرار **أشعار الليل** لنوفاليس *Hymnes à la nuit*، يدعونا هنري إلى التساؤل هل تكون **الإقامة داخل الحياة** *Sitz im Leben* لهذه الظاهرة، على وجه الحقيقة هي «نور **الليل** المحتجب والأصلي» (EM 554)، ولا يعني به الليل الذي تتملّى فيه أبصارنا المُنبهرة في طلعة جمال السماء المزيّنة بمصابيح فوق رؤوسنا، بل الليل الذي يعنيه نوفاليس (Novalis) بقوله: «**تبدو لنا العيون غير المتناهية التي فتح الليل أجفانها بداخلنا** أكثر أُلوهية من مصابيح السماء المتوهّجة».

عندما نقاوم إغراء تحويل غير المرئي إلى مفهوم مضادّ للتمظهر، وإذا ما

---

(126) Jean GREISCH, «Le monde à l'envers»: quel renversement, de quelle phénoménologie?», *Transversalités. Revue de l'Institut catholique de Paris*, n°81 (janvier-mars 2002), p.5-28.

قبلنا التفكير في غير المرئيّ بوصفه ماهية الحياة، كما يدعونا هنري إلى ذلك، نتوصّل إلى الحكمة العميقة التي تضمّنها كلام نوفاليس: «كشفت لي عن الليل بما هو ماهية الحياة»، وهي الحكمة التي تستحق أن توضع في مستهلّ دراسة مستفيضة عن إسهام ظاهراتية هنري في فلسفة الدِّين. من بين الآفاق المتعدّدة التي تفتحنا عليها، نفكر على وجه الخصوص في إمكان تأويل ظاهراتي لمقولة جان دو لاكروا (Jean de la Croix): «الليل المظلم في الروح والحواسّ»[127].

2. مال هنري أكثر إلى المنظور التاريخي أثناء فحص مسألة صِلَات الوصل بين الفكر والحياة، في كتاب **جينالوجيا التحليل النفسي**، بعدما رَكَّزَ على تاريخ الفكر الحديث من ديكارت إلى فرويد، مرورًا عبر كانط وشوبنهاور، أسوة بهوسرل صاحب كتاب **أزمة العلوم الأوروبية**. يكشف العنوان الفرعي للكتاب **البداية المفقودة** عن الغاية الحقيقية من كتابة هذا البحث. يتعلّق الأمر بفهم السبب الذي جعل التفكير في الحياة يُخفق في تحقيق غايته، وهو ما نستطيع الكشف عنه بسهولة في الحركة المؤسّسة التي قام بها ديكارت، بل ترك مكانه بالمقابل يومًا بعد آخر لعملية كبت شمولية لم يستطع شوبنهاور ولا نيتشه ولا حتى فرويد التغلّب عليها.

ما الذي جعل هذه القراءة لتاريخ الفلسفة الحديثة تحت شعار موضوع نسيان الحياة يدخل في صلب البحث الذي نقوم به؟ يوجد مُبَرِّرَان لذلك.

أ. المبرِّر الأول هو أن الشجرة الجينـالوجيَّة التي عرضها هنري في هذا الكتاب تضمّنت فراغات تحمل أكثر من دلالة: لا أحد من هؤلاء وجد مكانه داخل الكتاب: لا فريدريك شليغل ولا ديلتاي من خلال هاجس فهم كيف تؤوّل الحياة ذاتها بذاتها لديه، ولا برغسون من خلال مبدأ الاندفاعة الحيوية. بالرَّغم من أننا سننتهك قواعد الإنصاف الهيرمينوطيقي إذا ما آخذنا كاتبًا على ما لم يقله، لا يفوتنا التساؤل أمَا كانت العناية بهؤلاء الكتاب ستغيّر معالم المشكلة بصورة عامة في الذهن، لاسِيَّمَا وأن الكاتبَيْن الأوّلَين يُعتبران رائدين كبيرين داخل الهيرمينوطيقا الفلسفية المعاصرة.

(127) Alain CUGNO, «Jean de la Croix avec Michel Henry». In: Alain DAVID et Jean GREISCH, *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Paris, Ed. du Cerf, 2001, p.439-452.

ب. المبرِّر الثاني هو أن كلّ الكتّاب الذين ناقشهم هنري، باستثناء ديكارت، قد أسمعوا صوتهم في حقل تأويل الظواهر الدِّينيَّة. نفترض على الفور أن التأويل الذي اقترحه لهم قد ترك مخلّفاته على الطريقة التي قرأتهم بها في «الشجرة الجينالوجيَّة لفلسفة الدِّين» كما أقترحها شخصيًّا.

أُعَلِّقُ على العنوان الفرعي لكتاب **جينالوجيا التحليل النفسي** بأُطروحة ملتبسة في الظاهر: «البداية المفقودة هي كذلك **الأصل** الذي لا ينسى». لا يعتبر هذا الكتاب، الذي يتابع فيه هنري محاولة تشييد ظاهراتية جذرية، مجرّد عرض لتاريخ الأفكار. يتعلّق الأمر بمقاربة جينالوجيَّة قد نرمز إليها أيضًا بوصفها عمل حقيقي لـ «التفكيك»، بالمعنى الموجود لدى هايدغر، مهتديًا بفكرة وحيدة، وهي أن فكرة «**ماهية الحياة، بما هي حياة لا تكف عن استشعار ذاتها، وما دامت تختبر ذاتها، نتيجة ذلك، بناء على أنها لم تشكّل يومًا ما القاعدة التي تنبني عليها**» (GP 13).

يَتَمَتَّعُ ديكارت، وهو الفيلسوف الذي يَعْتَبِرُهُ مؤرِّخو الفلسفة رائد العقلانية الحديثة، بامتياز لا يُضَاهَى فيه، وهو أنه قد توصّل إلى اكتشاف معالم «محايثة فكر الإحساس، وهي المحايثة التي تُمدُّ فكر الإحساس بالواقعية الظاهراتية، فاسحة أمامه إمكان الظهور في صورة ظهور بدائي ومباشر ولا يقبل الردّ» (GP 29). لكن يبدو أن ديكارت نفسه قد تخاذل عن تبنِّي النتائج الثورية التي أعقبت اكتشاف «الانطباع الذاتي الذي ظهر فيه الفكر بصورة مباشرة أمام نفسه وأصبح يُحسّ فيه بذاته داخل ذاته كما هو عليه في ذاته» (GP 39)، بعدما سارع إلى تعريف الفكر كالتالي: «**الفهم أو العقل**» «*intellectus sive ratio*». والسَّبَبُ الذي حمل ديكارت على الانزلاق في اتجاه «الانحراف التاريخي» (GP 54)، الذي حال دون تحقيق تلاقح مثمر بين الفكر والحياة، هو أنه صدَّ فكره عن مواجهة غير المرئي.

لقد عَبَّدَ ديكارت الطريق، عن غير قصد منه، لمذهب كانط في نقد المعرفة: «لم تعد ذاتية الذَّات شيئًا آخر غير موضوعية الموضوع، بعدما أُفرِغت من بُعدها الباطني الجذري، وبعدما اختزلت إلى فعل رؤية وإلى شرط تحقّق الموضوعية والتمثّل، بل وحينما أصبحت تتجسّد في هذه البِنية وتتلاحم معها» (GP 61). بالرَّغم من أن هنري قد اتفق مع هايدغر في القول إن مشكلة التمثّل

هي العلامة المميِّزة لكلّ الفلسفة الحديثة، سعى إلى تعليل هذا المسعى استنادًا إلى مقولة نسيان الحياة، بدل «نسيان الكينونة». لكن هايدغر لم يعمل إلَّا على تعميق هذا النسيان، بدل تداركه. بعدما عمل هنري على تفكيك التفكيك الذي أخضع هايدغر ديكارت له، سعى إلى استئناف الصِّلة «بالحدوس الأساسية في الديكارتية المبكرة» (GP 117)، وهي الديكارتية التي كانت تدور في حقيقتها حول محور: «ظهور الظهور منذ الابتداء أمام الذات عينها، والمجيء المحتجب للحياة إلى الذات عينها» (GP 128).

للسبب نفسه، فإن التأويل الذي قام به هنري لكانط لم يركّز، كما نجد ذلك في تأويل هايدغر له، على النقد الكانطي للمفارقات الكوسمولوجيَّة، بل انصبّ اهتمامه على التناقضات المنطقية التي وقع فيها علم النفس العقلاني. اختيار حيّز التساؤل هذا له معنى استراتيجي، ما دام قد بَيَّن بوضوح لا مَزيدَ عليه طبيعة المآل الذي فرضه الفكر على الذات وعلى الحياة، حينما لا ينظر الفكر إلى نفسه إلّا داخل إطار التمثّل: مصير «الذاتية الخاوية» و«الحياة المفقودة» (GP 125)، بكلّ تأكيد! هنا أيضًا لا يتعلَّق الأمر بمجرّد مؤاخذة تَتَّهِمُ كانط بالإخفاق في بلوغ القصد. إذا كان المذهب النَّقدي «مذهبًا ميتافيزيقيًّا في إطار التَّمَثُّل» (GP 128)، فإن امتياز كانط هو أنه قَادَ هذا المذهب إلى «حدوده القصوى» (GP 151)، مُبرزًا بكلِّ الوضوح المطلوب أن الطَّلاق بين الحياة و«قابلية التمثّل» représentativité أصبح واقعًا لا مفر منه، حينما تحوَّلت إلى الشَّرط الأخير الذي تقوم عليه المعرفة المحدودة.

قد نتساءل بطبيعة الحال إذا كانت الآفاق التي تفتحها قراءة كانط هذه، والتي اقتصرت على «الجدل المتعالي» لم تخضع لتعديل عميق عندما رُبطت بقضايا «ماذا يجب علي فعله؟» و«ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»، وعندما ترتبط بـ «لعبة الحياة الكبرى» المتضمِّنة في السُّؤال «ما هو الإنسان؟». يظلّ كتاب **جينالوجيا التحليل النفسي** *Généalogie de la psychanalyse* أخرس أمام كلّ هذه القضايا، كما يظلّ أخرس أمام التلقّي المثالي الذي عرفه كانط.

قَادَتْ كُلُّ طرق الكانطية مباشرة إلى شوبنهاور، وَفْقَ القراءة التي اقترحها هنري علينا. رسم شوبنهاور مسار المفكّرين الذين وضعوا على عاتقهم مُهِمَّة

العثور على الحياة المفقودة، وهو المسار الذي استمر مع نيتشه وفرويد. لم يظهر شوبنهاور ونيتشه وفرويد هنا بوصفهم «شيوخ الارتياب»، بل بوصفهم أبرز الشهود على إجهاض محاولة تأويل الكينونة بما هي حياة، وهي المحاولة التي تُمَثِّل «الحدث الحاسم الذي عرفته الثقافة الحديثة» برأي هنري (GP 8).

ابتدأ شوبنهاور بهذه الحركة، بعدما أحدث مطابقة بين الواقع في ذاته والإرادة وتجلّيها: الجسد، وبعدما أبرز كيف أنها تختلف تمامًا عن التمثّل. لا توجد صِلة بين ما يدعوه «إرادة» ودلالة هذا المصطلح لدى الفلاسفة الذين أحدثوا تعارضًا بين الفهم العقلي والإرادة، تارة من أجل إعلاء شأن الحدّ الأول أو من أجل تفضيل الثاني. لا تعني الإرادة شيئًا آخر لدى شوبنهاور غير إرادة-الحياة في مختلف صورها. ما يميّز الرغبة هو أنها عطش لا يشبعه شيء. ولذلك، تحوّل الواقع برمّته، بحكم العطش، إلى «واقع يموت جوعًا»، وهو الجوع الذي يُفصح عن أهم تَجَلِّيَّاتِه الملموسة في هَوْلِ «شحذ الأنياب، كما يظهر على المستوى الكوني».

غير أن موعد التصالح بين الحياة والفكر الذي سعى شوبنهاور إلى تحقيقه لأول مرة قد تحوّل إلى موعد فاشل، بما أن صاحب كتاب **العالم بما هو إرادة والعالم بما هو تمثّل** *Le monde comme volonté et comme représentation* لم يُسَلِّمْ بوجود نمط تَجَلٍّ آخر غير نمط التمثّل. والنتيجة المترتّبة على ذلك هي أن شوبنهاور دخل ظلمات «فلسفة الليل» (GP 177) التي لا مكان فيها لروح التَّجَلِّي الوافد من عوسج الحياة الملتهب. نجد الاقتناع نفسه خلف تشاؤم شوبنهاور المطلق الذي أمدّه بكلِّ قوته: «عندما تحرم الإرادة من أيّ عقل، لن تصبح غير قوة عمياء تشيع شرارتها الترّهات داخل الكون وبين النسل» (GP 180). تَحَكَّمَ الاقتناع نفسه في الطريقة التي قرأ بها شوبنهاور الخلاص البوذي الذي اقترح علينا البديل الوحيد المقبول فلسفيا من أجل الخلاص: تعلّم إطفاء جذوة الرغبة.

بالمقابل، اعتبر هنري أن هذا الموقف شهادة كافية على أننا نجد في قلب فلسفة شوبنهاور «مفهومًا لا أصل له»، و«هو مفهوم واقع لا واقع له ومفهوم حياة لا تستشعر ذاتها ومفهوم واقع ليس هو الحياة، بقدر ما هو إرادة-الحياة» (GP 208)، أي أنه الغريزة العمياء. عندما اعتبر شوبنهاور، وهو الأمر الذي

استمر في التذكير به، أن «الحياة تتقدّم في صورة شهية لا يتمّ إشباعها مطلقًا وفي صورة اندفاع يخضع لصيرورة تكراره اللَّامُتَنَاهِي» (GP 208)، يعني ذلك بالنسبة لهنري تعويض التحليل الأيدوسي بمجرّد تفسير مادي. لكن ذلك لم يمنع شوبنهاور من وضع جانب الوجدان في قلب تأمّلاته. لكنه ظلّ مُكوِّنًا عَاطِفيًا يحتكم بكامله إلى الاندفاع أو إلى المجهود *conatus*، والحال أن هنري يعتبر أنه يَلْزَمُنَا الاعتراف بأن «المعاناة لا تنتج عن المجهود وعن إخفاقه، إنما تسبقه وتحفّزه وتجعله ممكنًا» (GP 224).

إذا ما بدا لنا أن ظهور شوبنهاور كان إرهاصًا لظهور فرويد، فالسَّبب في ذلك هو أَنَّ تَصَوُّرَه للإرادة يَتَضمَّن نظرية حول الكبت، على اعتبار أن الإرادة ترفض إدخال التمثّل إلى داخل الذهن الذي يَنْفُرُ منه. لم يقدّم مثل هذا التصوّر إجابة عن السؤال الذي يحظى بالأولوية قصد معرفة السبب الذي جعل الإرادة تكبت بعض التمثّلات، وهي الإرادة التي اعتبرت آخَر التمثّل، بحكم تعريفها. اعتبر هنري أن الجواب الوحيد المقبول هو جواب فرويد: يتعلّق الأمر بتمثّلات مشحونة بالانطباع العاطفي، مما يجبرنا على الفور على التساؤل كيف ولماذا يصبح التمثّل قائمًا على الانطباع العاطفي. في ضوء هذا التصوّر، فإن المستوى الكابت، الذي يَعْتَبِر أن هذا التمثّل أو ذاك يدعو إلى التقزّز ويخدش الحياء ويُثير الغثيان أو الإحساس بالذلّ إلى درجة عالية لا يرتضيها الوعي، هو مستوى الوجدان في معناه الأصلي: استشعار الذات عينها في تطابقها مع الحياة ذاتها. وبما أن شوبنهاور لم يستطع الإقرار بوجود «القدرة على التجلّي التي يملكها الوجدان بشكل خاص، بما هو قدرة أصلية ومطلقة» (GP 243)، يرتدّ كلّ شيء لديه إلى «خمار المايّا» Maïa الذي يجب تمزيقه لخرق حجاب الوهم والرغبة.

هل نجح نيتشه فيما أخفق فيه أستاذه في الفلسفة، بعدما اعتبر أن تلك الإرادة هي «إرادة قوة» وبعدما شرع في التصدّي بقوة أكبر لتشاؤم شوبنهاور الذي اعتبر أن مصير الحياة المُشتهية هو المعاناة بدون نهاية، وشبيهة بعجلة إكسوس Ixus؟ هذا هو السؤال الذي وجه قراءة هنري لنيتشه في الفصلين السابع والثامن من كتابه **جينالوجيا التحليل النفسي**.

بطبيعة الحال، لا يرجع التقابل بين المفكّرَيْن إلى تقابل جدّ سطحي بين

النظرة المتشائمة التي تَعْتَبِر الحياة «مجرّد رغبة عبثية ومعاناة الرغبة التي لا تهدأ أبدًا» (GP 252)، والنظرة المتفائلة التي تُبرز للعيان «متعة الوجود الفعلي، في بُعدها الأصلي الذي لا نظير له، وبما هو تجربة وفرة الحياة وقوتها المهيمنة» (GP 253). يُمَثِّلُ شوبنهاور ونيتشه معًا مفكّرَيْن في المأساة المكوّنة للعيش نفسه. لا يظهر ديونيزوس، وهو الوجه الأسطوري الذي يُهيمن على فكر نيتشه من البداية إلى النهاية، في صورة متفائل بليد. عندما اعتبر نيتشه الإرادة «إرادة قوة»، زَوَّدَنَا لأول مرة على حدّ قول هنري، بوسائل فهم المحايثة الجذرية للحياة، أي بوسائل فهم «الوصول البدائي للحياة إلى الذات عينها، وهي حياة تنمو بذاتها وتستشعر ذاتها بذاتها داخل ثمالة هذا النمو» (GP 257). اعتبر أن مذهب العَوْد الأبدي ليس إلّا أسلوبًا آخر من أجل التعبير عن الصّلة الوثيقة بين الحياة ونفسها وتحويلها إلى ما هي عليه. اقترح من الزاوية نفسها قراءة مذهب المنظورية غير المحدودة التي تطبع التأويلات. تظلّ مفردة «المنظورية» زائدة عن اللزوم في هذه الصياغة. ليس المُهمّ هو أن نضاعف المنظورات وزوايا النظر إلى ما لا نهاية، بل هو أن نفهم أن الوجدان الذي يعتبر المصدر الأول لكلّ تأويل، يَنْتَزِعُنَا على الفور من الوجود العارض ومن التَّمَثُّلات التي نكوّنها عنه.

إن النقد الذي وَجَّهَهُ نيتشه إلى الذات الفاعلة، وإلى الأوهام المصاحبة لها لم يكن مُوَجَّهًا إلى الذَّات الحيَّة، على خلاف ما هو ظاهر، رغم أن ذلك النقد كان عنيفًا. لم يسْعَ نيتشه إلى تدمير الذات الحيَّة، بل سعى إلى التَّخَلُّص من تأويل الذات الحيَّة الذي يجعلها متخارجة وبعيدة عن ذاتها ضمن تأويل «متخارج» «ekstatique». سعى هنري انطلاقًا من المعنى نفسه إلى تأويل المقابلة التي أحدثها نيتشه بين الأقوياء والضعفاء ونظرية روح الحقد ووجه الكاهن المتقشِّف الذي يشكّل مفتاح النقد الجينالوجي للدِّين. الاسم الحقيقي الذي يحمله الضعف هو «انفصال محايثة الحياة» (GP 271)، وهذا يدلّ على الإرادة المتناقضة للتدمير الذاتي المنبعثة من الحياة نفسها؛ والقوة الحقيقية هي رفض هذا «المشروع الوحشي في التدمير الذاتي» (GP 272). تفسّر المقابلة بين هذين الزَّوجين لماذا أَوْلى نيتشه أهمية كبرى لدراسة عبقرية الكاهن المتقشِّف، وهي عبقرية تظلّ ضالّة بقدر ما تظلّ ساحرة.

اعتبر هنري أنَّ ٱلْقُوَّةَ الجَبَّارَةَ التي تحدِّد بكل دِقَّة المعنى الذي خَلَعَه نيتشه على إرادة القوة، ليست شيئًا آخر غير الوجدان الأصلي. فهو يعتبر كافيًا لتفسير لماذا تستشعر إرادة القوة ذاتها بما هي معاناة pathos ولماذا لا تنفصل الحياة عن المعاناة والمتعة، إلى حدٍّ أنَّ هذه الأحوال «تمثّل مجتمعة الماهية الفريدة للكينونة بما هي حياة، وما دام استشعار الذات يَتِمُّ منذ الأصل داخل نماء الذات والمتعة بالذات» (GP 283). لن نفهم أبدًا مجمل التحليل الجينالوجي لإرادة الألم والإيلام وتحليل «حفلات الرعب» التي تَنْجُمُ عنها، خارج هذه الصِّلة الوثيقة التي تجمع الانفعالين العاطفيين affects.

نستطيع قول الشيء نفسه عن وجه ديونيزوس الذي هيمن من عَلٍ على فكر نيتشه، وهو الفكر الذي اعتبره هنري «فكر الامتلاء» (GP 298). والسؤال الحاسم الذي وَجَّهَهُ هذا الفكر إلى الدِّين هو معرفة إذا كان هذا الفكر مؤهلًا لخدمة «امتلاء الحياة، حين تعطى الحياة لذاتها بوصفها ممتلئة إلى حدّ التخمة» (GP 299). لم يتجاهل هنري الحكم النهائي الذي أصدره كتاب نيتشه: **المسيح الدجال** *l'Antéchrist* في حق المسيحية: أَثْبَتَتْ هذه الديانة من بين كل الديانات عجزها الكامل عن «المصالحة مع مسار تصالح الحياة مع ذاتها» (GP 300)!. إذا كان الدِّين يحظى بمستقبل لا يظلّ مجرّد وهم زائل، فإن هذا المستقبل لم ينفتح إلّا في ضوء شعار ملتبس حول شخصية ديونيزوس. لا يتوانى القارئ الذي يصاحب القراءة التي يقترحها علينا هنري لنيتشه - دون تحفّظ منه - عن التساؤل عن كيفية نجاح الظاهراتية المادية في التوفيق بين تصوّرين متباعدين، أي بين فهم إيكهارد للحياة وفهم نيتشه لها.

أراد هنري أن يُقَدِّمَ قراءة «فلسفية» لفرويد، على نحو ما فعله ريكور (GP 10). تطمح تلك القراءة إلى إبراز أن «اللّاشعور هو اسم الحياة» (GP 8). لكن هنري أكّد في ملاحظة هامشية أن الباعث الذي حمله على قراءته قامت على «مسلّمات ضمنية مختلفة تمامًا» عن تلك التي تحكّمت في القراءة «الهيرمينوطيقية» التي قام بها ريكور، والتي حرصت على رفع التعارض بين هيرمينوطيقا نزع الغشاء الأسطوري وهيرمينوطيقا التضخيم، بفضل إيجاد مصالحة بين القوة والمعنى. تحرص هذه المقاربة أكثر من اللازم على المحافظة على «حقوق اللّاوعي القصدي»، حتى تجد حظوة لدى هنري.

اعتبر هنري من جهته أن السؤال الحاسم يُهِمّ «التحديد الفلسفي لمفهوم اللّاشعور» (GP 343)، أي إمكان التَّعَرُّف داخل الوعي على «اسم الحياة» وليس فقط على «آخَر غير التمثّل» (GP 349). من المنظور الجينالوجي الذي اعتمده هنري، لا نملك أن نتجاهل التساؤل إذا كان الفكر الفرويدي لم يدفع ثمنًا باهظًا مقابل التنكّر للحياة، حينما جعل التَّمَثُّل هو الذي يُمَثِّل الدَّافع على المستوى النفسي. وهذا ما كان سيقود فرويد إلى ابتكار مفهوم «التَّمَثُّل اللَّاشُعُوري»، وهو مفهوم «فاسد» (GP 363) في معناه الحرفي على حدّ قول هنري. اعتبر أنّ الأُطروحة التي تفيد أن «ممثّل الدافع لا يتجسّد فقط في التمثّل، بل هو انفعال عاطفي affect» كذلك، تتضمّن «جوهر الفكر الفرويدي» (GP 368). يشهد الغمّ كيف يتعذّر على الحياة أن تنفصل عن ذاتها. اعتبر هنري أن كلامنا لن يكون متضاربًا إذا ما «أنكرنا وجود اللّاشعور» (GP 384)، بما أن مفهوم «التمثّل اللّاشعوري» يَتَضَمَّن تناقضًا في الحدود ذاتها *contradicto in adiecto*، وبما أن «اللّاشعور لا ينفلت من كلّ أشكال الوجود الظاهري»، لأنه أول مكان تتمظهر فيه الحياة (GP 385).

تجد القراءة التي اقترحها هنري لفرويد مكانها داخل استقصائنا التاريخي بخصوص العلاقات المتوترة بين الظاهراتية المادية والظاهراتية الهيرمينوطيقية، بالرَّغم من أن تلك القراءة لا تدخل ضمن تأويل فرويد للدِّين. تختصر أُطروحة أُفقية واحدة الحكم الذي أصدره هنري عن كتاب **أزمة العلوم الأوروبية**، بعدما أتبعه بقولة مستقاة من شعر أنجيلوس سيليسيوس (Angelus Silesius) الذي يرمز إلى وجود الوردة «دون سؤال لماذا»: «بما أن الحياة لا تملك معنى، ليست مطالبة بالإجابة عن سؤال المعنى» (GP 358).

هل هذا هو القول الفصل؟ قبل الإجابة، يجب علينا تحليل تأويل فرويد الذي اقترحه هنري علينا، متسائلين مثلًا إذا لم تكن العبارة التي سُقْنَاهَا اللحظة لا تذهب في مسار الحكمة نفسه التي أوصى بها فرويد حينما جعل «التصوف» إرهاصًا ملتبسًا يتنبأ بحكم الهو (Ça) بداخلنا. لا نوجد بطبيعة الحال في المكان المناسب للقيام بهذه المواجهة. نُثير مسألتين مهمّتين في استقصائنا، في إطار خطة القراءة التاريخية التزمنا بها.

أ. المسألة الأُولى هي أنه لا توجد صِلة جامعة بين «قصيدة تاريخ الفلسفة»

التي ابتكرها هوسرل في كتاب **أزمة العلوم**، حتى يفهم ذاته بما هو فيلسوف حيّ والقصيدة التي اقترحها علينا هنري في كتابه **جينالوجيا التحليل النفسي**، بالرَّغْم من أنهما يشتركان في تخصيص حيّز واسع لكلّ من ديكارت وكانط.

ب. المسألة الثانية هي أن هنري لم يأخذ بعين الاعتبار أيًا من أولئك المفكّرين الذين لعبوا دورًا في جينالوجيا الهيرمينوطيقا الفلسفية المعاصرة أثناء صياغته الجينالوجيّة. لا أحد من هؤلاء وجد مكانًا له داخل الكتاب، سواء ديلتاي، أو بعض أتباعه مثل ميش (Misch) وبولنوف (Bollnov). ما يُبَرِّرُ هذا الغياب هو إطار الإشكالية الفلسفية التي تعتبر أن مسألة معرفة هل يمكن وجود مذهب في «هيرمينوطيقا الحياة» مسألة بدون معنى (وهي مسألة اكتست دلالة جدّ متباينة قدر تباين إحالتنا إلى ديلتاي ونيتشه وفرويد). لكن هل نحن متأكدون من ذلك؟

قد يكون من المناسب إحداث مقارنة بين ثلاثية («**الخبرة، والتعبير عنها والدلالة**») *Erlebnis*، *Ausdruck*، *Bedeutung* التي تلعب دورًا محوريًا في هيرمينوطيقا ديلتاي المتأخر وتصوّر ديلتاي عن الانطباع الذاتي، والعكس بالعكس. عندما اقترح غادامير تبنّي مفهوم **اكتساب الخبرة** *Erleben* داخل منظور هيرمينوطيقي وأنطولوجي، رجع هنا إلى عبارة نيتشه: «الخبرات جميعها تبقى في الناس عميقي التفكير لأمد طويل»[128]. بهذا المعنى، فإن كلّ مَعيش يتخذ صورة شيء «لا يُنْسَى ولا يعوّض ولا يمكن سَبْر أغواره بكامله بُغْيَةَ تحديد معناه داخل الفهم». هنا وضع غادامير الإصبع على الإشكالية الجذرية التي لم يتحكّم ديلتاي فيها: وهي إشكالية العلاقة الحميمية التي تجمع الفهم بالحياة. وتَصَدَّى كلٌّ من ناتورب وبرغسون لهذه الإشكالية مُبَكِّرًا سنة 1888 على التَّوالي في كتاب **علم النفس النقدي** *Psychologie critique* وفي كتاب **بحث في المعطيات المباشرة في الوعي** *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. وقد سارع زيمل (Simmel) إلى تَلَقُّف هذه الإشكالية في كتابه عن **رؤية الحياة** *Lebensanschauung*، من أجل تحويل كلّ الخبرات التي نعيشها إلى ما يشبه «المغامرة»، بالمعنى الذي خَلَعَهُ كلود رومانو (Claude Romano) على اللفظ، أي تحويلها إلى محنة نرتقي بفضلها إلى الشعور بالحياة بما هي حياة. لكننا

(128) غادامير: **الحقيقة والمنهج**، دار أويا، 2007، ص129.

نصطدم هنا بصعوبة حقيقية مستمرة ونجد صداها كذلك في فكر هنري الذي لم يَكُفّ عن التأكيد على وجود صلة وثيقة بين الحياة والذات عينها: فكلّ خبرة «تقتطع من تواصلية الحياة، هي في الوقت نفسه خبرة مرتبطة بحياة المرء ككلّ»[129].

إن الإنسان كما ينظر إليه هنري، وهو لا يزيد شيئًا في ذلك عن هايدغر، ليس «حيوانًا عقلانيًّا». يجب عليه على العكس من ذلك أن يفهم نفسه بوصفه «مشاركًا بحياته في حياة الله ذاتها». يطرح هذا التعريف على الفور السؤال الشائك المتعلّق بالعلاقة بين الإنسان والحيوان، وهو سؤال يفرض علينا عدم ارتكاب خطأ الاستهانة بأهميته الدِّينيَّة. لماذا لجأت الإنسانية غالبًا إلى الاستعانة بالتمثّلات الحيوانية zoomorphes لتصوير الإلهيّ الذي لا مثيل له؟ هل نحن متأكدون من أن كلّ هذه التمثّلات ليست إلا صدى الوثنية التي تكرّس كلّ التُّرّهات التي تُثير الاشمئزاز؟

هل يجوز لنا أن نتغاضى عن الحياة في تَصَوُّرِها البيولوجي، مُكتفين بخلع معنى ظاهراتي خالص عليها؟ فرض علينا كلّ من نيتشه وبرغسون إثارة هذا السؤال. فيما يتعلّق بنيتشه - وكذلك بالنسبة لفرويد بالتأكيد - يتعلّق الأمر بالتساؤل هل تجاوزت الظاهراتية المادية لدى هنري الصعوبة التي أثارها ديديبه فرانك (Didier Franck) حينما أكّد أن «تكوين الهيولى يتضمّن تكوين القوة، ولا شيء في ظاهراتية هوسرل يسمح بوصف قوى القصدية ودرجة شدتها، سواء كانت ظاهراتية تكوينية أو تاريخية»[130]. وقد أتبع فرانك هذه الأُطروحة مباشرة باقتراح عبارة «هيرمينوطيقا الكائن الحيّ» (نفسه، 39). ستَسْتَمِرُّ هذه العبارة في اصطحاب تأمّلاتنا التالية التي ستفرض علينا التساؤل: ما هو «الكائن الحيّ» الذي يتعلّق الأمر بتكوين مذهب هيرمينوطيقي يَخُصُّه، ولماذا يجب الحديث هنا عن هيرمينوطيقا؟

3. اختَتَمَ هنري إسهامه الذي أسداه إلى «فلسفة المسيحية» بكتاب صغير أنيق في إخراجه عن **كلمات المسيح** *Paroles du Christ*، وهو كتاب يدخل في باب الوصايا، بناء على المعاني المتعدّدة للعبارة. سيساعدنا هذا الكتاب بصورة

---

(129) غادامير: **الحقيقة والمنهج**، دار أويا، 2007، ص132.

(130) Didier FRANCK, *Dramatique des phénomènes*, p.34.

أفضل على الكشف عن رهانات الصعوبات التي اصطدمنا بها إلى الآن، من أجل فهم أفضل لمهمّات ظاهراتية هيرمينوطيقية للدِّين وللصعوبات التي يجب عليها مواجهتها، إذا ما أرادت الاستجابة لمتطلّبات الظاهراتية المادية لدى هنري.

لَنْ يَظَلَّ هنري الشخص نفسه، لَوْ أنَّه طُبِّقَ على عبارات يسوع ٱلْمُدَوَّنة في الأناجيل مذهبًا هيرمينوطيقيًا آخر غير مذهبه عن الظاهراتية المادية (وهي عبارات اختار قراءتها بوصفها **كلمات يسوع بالذات** *ipsissima verba*، وهي القراءة التي أثارت حفيظة الشرّاح المتخصّصين). صحيح أنه لا يَحِقُّ لنا الاستهانة بِكُلِّ الأعمال التي أنجزها المحقّقون في مجال التفسير النقدّي التاريخي، بدعوى أنها أعمال «وضعية» وتدخل في إطار «تاريخ مزيّف» أو أنها أعمال «ملحدة» (PC 11). لكننا لن نُنصف محاولة هنري إلّا إذا رأينا فيه «قارِئًا» بسيطًا لكلمات المسيح المُدوَّنَةِ في الأناجيل، بدل أن نعتبره فيلسوفًا يطالب بإزاحة عمل المفسّرين المتخصّصين. من يعترض على إخلاص هنري لِمُعْتَقَدَاتِه الدِّينيَّة إلى أقصى الحدود، كمن يعترض على هيغل أن يكون هيغليًا أو على هايدغر أن يكون هايدغريًا. بالمقابل، سيكون من اللازم علينا التساؤل إلى أيّ حدٍّ نشترك فيه مع هنري في مُسَلَّمَاتِه الضمنية التي توجّه قراءته لكلمات المسيح.

سنكون مخطئين عندما نَتَوَجَّس في هنري أنه يسعى منذ البدء إلى الاسترشاد في تَأمُّلَاتِه بمبدأ علم العقيدة الذي يَنُصُّ على طبيعة المسيح المزدوجة، بشرية وإلهية، كما أجمع مجمع خلقيدونيا Chalcédoine(*) على ذلك. بالفعل، نستطيع على سبيل الافتراض أن نقبل التساؤل في الأقل عن الشروط التي تجعل التصوّر المسيحي لـ «**كلام الله**» قابلًا للفهم، حينما نُرجعه إلى الأقوال التي نطق بها يسوع المسيح بالفعل. هذا بالضبط هو السؤال الموجّه لهنري: هل يملك العقل البشري وهل يملك المنطق المتحكّم في الفلسفة كلّ الوسائل التي تخلع معنى على مفهوم «**كلام الله**» ذاته، وإذا كان الأمر كذلك، ما هي الشروط التي تجعله

(*) خلقدونيا مدينةٌ قديمةٌ من مدن بتينية في آسية الصغرى كانت تقع في مقابل القسطنطينية، وهي اليوم كادبكوي. التأم فيها مجمعٌ كنسيٌّ لاهوتيٌّ صاغ العقيدة الإيمانيّة المتعلّقة بشخص يسوع المسيح، فقال فيه إنّه إنسانٌ كاملٌ وإلهٌ كاملٌ في وحدة كيانيّة لا انفصام فيها. [المترجم]

يقبل الفهم، بمعنى «أنّى لِلُّغَة التي تُعتَبَر لُغَة إلهية أن تصبح مفهومة داخل لغتنا نحن» (PC 12)؟

«هل يستطيع الإنسان الاستماع إلى كلام يتكلّم داخل لغة أُخرى، وهي لغة الله، وبالضبط إلى لغة كلمته، من داخل لغته التي هي لغته؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، أنّى له أن يتأكّد على الفور بوجود مثل هذا الكلام؟» (PC 13). لقد خُصِّصَت كتابات لا حصر لها مُبَكِّرًا لهذه المسألة في الأُصول الأُولى للمسيحية ووصولًا إلى الوثيقة الرسميَّة **كلام الله** *Dei Verbum* في مَجْمَعِ الفاتيكان الثاني. والنتيجة هي أننا قد نؤاخذ الفيلسوف على مجيئه بعد الأوان، من أجل الإسهام في حلِّ هذا المشكل. إلَّا أنه ليس من نافلة القول الإصغاء إلى ما يقوله، حينما يعتبر أنه لا يروم تقديم إجابة مجرّدة عن مسألة مجرّدة بالمثل، بل ينوي تقديم إجابة «جدّ ملموسة» (PC 13).

ما معنى ذلك؟

يجب الإصغاء أَوَّلًا إلى الأحاديث التي وَجَّهَهَا المسيح إلى أصحابه في اللغة التي يتكلّمونها والتي يتحدّث إليهم فيها عنهم. بعد ذلك، يجب الإصغاء إلى الأقوال الكثيرة التي تحدّث فيها يسوع عن نفسه، معتبرًا نفسه، سرًّا أو علانية، أنه كلمة الله نفسه. ينفصل سؤالان جديدان من خلفية هذا التمييز الأساسي، وهما سؤالان يحتملان معًا رهانات هيرمينوطيقية ثقيلة، ويتعلّقان أَوَّلًا بالعلاقة بين **كلام الله** وكلام البشر، حينما نتصوّرهما في إطار **ما قيل** بالفعل وفعل **القول**؛ ويتعلّقان ثانيًا بمعرفة إذا كان البشر «مؤهّلين لسماع هذا الكلام وفهمه، وهو **كلام الله** وليس كلامهم هم» (PC 14).

أ. وضع هنري فكرة بديهية في مستهلّ قراءته، وهي فكرة قد لا ننتبه إليها، شأنها في ذلك شأن كلّ البديهيات: لا يَتَحَدَّثُ الإنسان يسوع إلى البشر عن «الإله الصالح» فقط، كما يفعل واعظ الأحد الذي يحترم نفسه، بل يتحدّث إليهم عن أنفسهم في لغة شديدة الغرابة، بل وفي لغة مُذهلة، بالمقارنة مع اللغة التي اعتدنا سماعها من أفواه «شيوخ الحكمة». وقد اختار بعناية بالغة العبارة التي استهلّ بها هذه القراءة، لا سيّما وأنها تُهمّ لغز الشرّ. يقول المسيح: «فمن القلب تنبع الأفكار الشريرة» (متى 15، 19 مرقس 7، 14-23) التي تجعل الإنسان نجسًا.

إنَّ التَّعَرُّف على المصدر الأول للشرّ يُفضي مباشرة إلى سؤال يُثير فضول الفيلسوف: ما هو تصوّر الإنسان الذي نسلِّم به ضمنيًا في هذا التصوّر عن «القلب»؟ يُحيل القلب في ذهن هنري إلى المكان الذي «يستشعر فيه المرء كلّ ما يستشعره ويستشعر ذاته، بدل أن يظلّ القلب مجرّد عضو يشتغل عليه الأطباء ونُحسّ بخفقانه داخل القفص الصدري» (PC 18). يُفضي ذلك إلى فهم الإنسان بصورة تبعدنا جذريًا عن التعريف الأرسطي *zoon logon echon*. قبل أن يكون الإنسان «حيوانًا عاقلًا» يعتبر هو «من يستشعر ذاته» (PC 18) ولا تنبني حياته على غير ذلك: «المعاناة مما نحن عليه والالتذاذ به، والالتذاذ بالذات عينها» (PC 19).

يدعو المسيح بني آدم إلى إدخال تعديل جذري على فهمهم لأنفسهم، مقترحًا عليهم «تعريف الإنسان بكونه هو من يستمدّ واقعه من الوجدان داخل الحياة، وبوصفه كائنًا حيًّا لا يتوقف عن استشعار نفسه داخل المعاناة أو داخل الفرح» (PC 19)، وهو تعريف ينأى بنفسه عن العقلانية التقليدية وعن التوجّه البيولوجي الحديث، سواء بسواء. يعجز المذهبان معًا عن الارتقاء إلى مملكة غير المرئي، أي إلى مملكة الحياة ذاتها ومملكة «البدن الحيّ الذي يستشعر ذاته داخل الحياة ويظلّ محتجبًا مثلها» وإلى غير المرئي «الذي يشكّل واقعنا الحقيقي وقلب كينونتنا وسرّها» (PC 23)، بدل أن يتطابق مع المعقولات المفارقة في تعارضها مع المحسوس أو بدل أن يتطابق مع النفس في تقابلها مع الجسم. وحده من يدرك أن «غير المرئي يُهمّ الإنسان ذاته بناء على واقعه الحقيقي»، يفهم المغزى العميق من مساجلات يسوع ضد نفاق الفريسيين، عندما أعلن: «إنما جُعل السبت من أجل الإنسان، ولم يُجعل الإنسان عبد من أجل السبت» (مرقس2، 27)، كما يفهم سمو «الذات عينها المَكْسوّة لحمًا على مجموع الأشياء الصالحة لحياتها والتي تستمدّ منها قيمتها» (PC 21)[131].

بالرَّغم من أن أقوال المسيح التي انطلقت منها قراءة هنري فريدة ومحيّرة، لا شيء يمنعها من أن تردّ على لسان «شيخ الحكمة» أو «معلّم روحي»، وهم كُثر على مدار التاريخ، وكذلك أيضًا على لسان بعض الفلاسفة الذين أثبتوا في

(131) متّى 6، 25-34.

ظروف معيّنة أنهم «قادرون على الارتقاء إلى هذه الأفكار التي تقترح تَصَوُّرًا جديدًا للإنسان» (PC 30). ألم يكن المسيح ربما مجرّد «شيخ حكيم»، أو «معلّم روحي» أو على الأقل «رائد الفلاسفة»، كما ادَّعَى ذلك بعض آباء الكنيسة؟[132] على خلاف هذا التأويل، دافع هنري عن ضرورة الإقلاع عن اختزال أقوال المسيح إلى حكمة بشرية وعن اختزالها إلى ما يُحيل إليه بلفظ «المنظومة الإنسانويَّة»، بما في ذلك أقواله «الأنثروبولوجية». تتقدّم مثل تلك المنظومة، مهما كانت طرق التعبير عنها، في صورة «قراءة لمكوّنات الوجود الإنساني» (PC 31). والحال أنَّ ما يُهمّ هنري بالتَّحديد هو النظرة العادية في الوجود الإنساني وفي الطبيعة البشرية وأن تخضع كلمات المسيح «لانتقاد حاد» وقاطع كالسيف.

وهذا ما تُبرزه التطويبات (Béatitudes) في عظات يسوع وأقواله (*logia*) المتّصلة بها. فهي تنتمي إلى «عقل Raison آخر» وإلى «كلام Logos مغاير» (PC 33) يختلف عن الذي يَتَحَكَّم في «منظومة المذهب الإنسانويّ». والكلمة المفتاح في هذه المنظومة هي «العلاقة المتبادلة»، أي منطق الهبة (إيناف Hénaff)، لكنه يُخْتَزَلُ آنذاك إلى مجرّد قانون العلاقة المتبادلة في العطاء والتلقّي. أما هنري فلم يلحظ خصوصية منطق الهِبَة الاحتفائيَّة وإشكالية الاعتراف التي تَخْلَعُ على العلاقة المتبادلة دلالتها الحقيقية، بعد تعريفه الهبة في إطار المبادلات الاقتصادية، حيث «ينتظر كلّ مُقَايِض من الآخر مقابل ما يُعطيه ويتلقّاه منه» (PC 37).

اعتبر هنري أن عالم العلاقة المتبادلة «يتفكّك» تحت وطأة كلمات المسيح، وهو عالم إنساني مبالغ في إنسانيته، كما أنه عالم نعتبر فيه أنه من الطبيعي أن نحب من يحبنا بدوره، بما أن كلماته تفضح «الدلالة الخفية التي تتضمّنها العلاقة المتبادلة» (PC 38) والتي توضحها «القاعدة الذهبية». كما ينتج عن تلك الكلمات حدوث انقلاب جَذْرِيٍّ يدخل على الوجود الإنساني بما هو كذلك. لا يكتفي يسوع بتذكير بني آدم بأنهم أحياء، وبأن حياتهم تظلّ محتجبة بالضرورة؛ «ترسم كلمات المسيح خطًّا فاصلًا جديدًا يعزل داخل حياتنا نفسها بُعدها الأكثر عمقًا، حتى داخل غير المرئي الذي فيه نُقيم» (PC 41). يظهر هذا الخط الفاصل على

(132) Xavier TILLIETTE, *Le Christ et la philosophie*, Paris, Ed. du Cerf, p.69-92.

الفور كلما عكفنا على هذه الآية: «وأبوك الذي يرى ما تفعله في الخفاء» (متى6، 6).

إن المذهب الهيرمينوطيقي الذي يُعْنَى بفضح الأوهام، مثل مذهب نيتشه، يُحَوِّلُ نظرة الله إلى نظرة مُتَلَصِّصة، بل إلى نظرة مضطهِدة وقادرة على كشف أعمق الأسرار. لسنا بعيدين هنا عن شخصية قايين في كتابات فكتور هوغو: «**كانت العين داخل القبر وكانت تشاهد قايين** Cain . . .» لقد تَمَّ تحديد البصر الإلهي هنا على نحو عين بشرية عظيمة الحجم وتخلع طابعًا «موضوعيًّا» و«دنيويًّا» على أَهَمِّ الجوانب الذاتية والمستترة بدواخلنا». هذه بالطبع ليست هي قراءة هنري عندما أعلن «أن هذا السرّ وهذا الأنا الملتبس وغير الشفّاف تخترقه داخل غير المرئي نظرة أُخرى تشقّ قلبه حيث هو السرّ» (PC 42). ما يُمَيِّزُ النظرة الإلهية عن أَيَّةِ نظرة أُخرى تَخْلَعُ طَابَعًا مَوْضُوعِيًّا، هو أنها تجعل الإنسان أكثر حيوية، حينما تأتي لتُحدث انقلابًا جِذْرِيًّا على ظروف الوضع الإنساني «التي ينظر فيها الرجال والنساء بعضهم إلى بعض، في صراع من أجل فرض هيبتهم» (PC 43). يُصيب هذا الانقلابُ الفهمَ المعتادَ للوضع الإنساني في قلبه نفسه: «قانون العلاقة المتبادلة بين المشاعر في العلاقات الإنسانية» (PC 43). يؤدّي التعريف غير المسبوق للوضع الإنساني إلى وضع حَدٍّ للعُرف البشري والمبالغ في إنسانيته المتصل «بنذالة العلاقة المتبادلة» (PC 45)، قصد تعويضه بشرط البنوة condition filiale، التي لا تقوم بحكم تعريفها على العلاقة المتبادلة، بما أنها ترجع في جذورها إلى «**الحياة** المقتدرة التي تملك القدرة على التقدّم بذاتها داخل الحياة - هذه **الحياة** الفريدة والمطلقة هي حياة الله» (PC 47).

لا يكفي التأكيد أن «العلاقة غير المتبادلة لا ترمز فقط إلى نشأة حياتنا المحدودة بصورة محايثة داخل حياة الله غير المحدودة» (PC 46) - هذا هو «منطق النعمة» في اصطلاح إيناف- دون أن يُضيف مباشرة أَنَّ هذه العلاقة غير المتبادلة الأصلية تؤسّس «عَلاقة متبادلة جديدة» بين الناس، وهي «ناجمة عن العلاقة الباطنية التي تصل كلّ كائن حيّ بالحياة التي يعيش فيها» (PC 49). هذا هو نظام المحبة أو الحب الذي يعتبر «اسم الحياة» (PC 50)، وهو نظام لا يمكن تجاوزه ويبرّر الإحالة إليه بعبارة «**ملكوت الله**» بداخلنا وبين ظهرانينا».

ب. يمكن إرجاع قراءة كلمات يسوع التي اقترحها علينا هنري في الفصول الثلاثة الأولى من كتابه إلى السؤال الكانطي: ما هو الإنسان؟ لكن تَغَيُّرًا عميقًا دخل على محور السؤال، بعدما تَبَيَّنَ أن الإجابة الوحيدة المقبولة هي أن نجعله «ابن الله»، أي أن نجعله «كائنًا حَيًّا نشأ داخل حياة الله المحتجبة والمطلقة، وهي حياة تظلّ بداخله طالما ظلّ على قيد الحياة، دون أن يستطيع كائن حيّ البقاء حيًّا خارجها» (PC 54). يتبلور السؤال الآن في خط يمكن الكشف عنه في أناجيل مرقس ولوقا ومتى الإزائيَّة، وكذلك في إنجيل يوحنا: «إن كلمة المسيح التي وجّهها إلى الناس حول أنفسهم تعود كي تتدفّق عليه، هو الذي يتوجّه إليهم بهذه الكلمة» (PC 55).

إذا كانت تعاليم المسيح قد حظيت بطابع فريد داخل تاريخ كلّ الديانات، فالسبب في ذلك هو أن السؤال «ماذا يقول؟» تحوّل ضِمنِيًّا إلى سؤال «من هو؟» كما أن السؤال بدوره قد يُفهم بمعانٍ متعدّدة: ماذا يقوله عن نفسه؟ ما هي السلطة (*exousia*)[133] التي تُخَوِّلُ له قول ما يقول وفعل ما يفعل؟ بأيّ حق يدعو البعضَ إلى اتباعه؟ وهو ما حَفَّزَهُم على سؤاله من جانبهم: «يا معلّم، أين تقيم؟» (يوحنا 1، 39)، (وهو سؤال لا عَلاقة له بالبحث عن معلومة من قَبيل: ما هو العنوان الذي سنقصده)، إلخ.

هل اختار هنري بالمصادفة، الاستشهاد على السؤال الأول باللقاء الذي جمع يسوع بالسامرية قرب بئر يعقوب (يوحنا 4، 9-14)؟ الجواب هو النفي بطبيعة الحال لأسباب متعدّدة! أولا لأنه لقاء بين كائنين بشريين يُواجهان حاجات ضرورية - العطش والتعب - وهو ما يُذَكِّرُهُمَا بمحدودية الحياة الإنسانية، «التي حُكم عليها برعاية الحياة التي بداخلها وتطالب دون هوادة بتلبية حاجتها إلى البقاء» (PC 7). يتعلّق الأمر بعد ذلك بشخصين «شبه منبوذين» وَفْق الأعراف التي تقوم عليها العلاقات الاجتماعية المتبادلة لتلك الفترة: يهودي وسامرية، والأدهى أنها زانية! والنقطة الحاسمة هي أن مضمون الحوار الذي دار بينهما يُبرز أن المسيح يظهر فيه في صورة الماسيّا، و«هو ليس أكثر ولا أقل من الكائن الذي يملك الحياة الأبدية والقادر على ٱلْمَنِّ بها على من يشاء» (PC 64).

(133) Mt 7, 28.

عندما أعلن المسيح في وقت متأخّر: «إن جاء إلَيَّ أحد، ولم يُفضّلني على أبيه وأمه وزوجته وأولاده وإخوته وأخواته، بل حياته أيضًا، فلا يمكنه أن يكون تلميذي» (لوقا 14، 26)، نواجه مفارقة لا تستطيع أية قراءة «إنسية» للأناجيل أن تفك ألغازها، حينما حوّلت تلك القراءة المسيح إلى نموذج الكمال الأخلاقي الذي يمكن تقليده أو لا يمكن ذلك. اعتبر هنري أن هذا القول غير معقول خارج إطار السؤال: «ماذا عساني أفضّله على حياتي غير هذه **الحياة** بداخل الحياة وغير هذه الحياة التي تهب الحياة لذاتها وتحوّلني إلى كائن حيّ؟» وهو سؤال لا يحتمل جوابًا آخر إلّا التعرّف داخل المسيح على «**الكلمة** Verbe الخفية داخل حياة كلّ واحد من أولئك الذين يَهبهم وضعيَّة **الابن**، من خلال منحهم الحياة» (PC 67). لا يسمح المسيح بوضعه في خانة الأحياء الآخرين، بالرَّغْم من أنه يشترك معهم في كلّ خصائص شرط الوجود الإنساني، كما أنه لا يَمْتَثِلُ للمؤسسات التي وضعت أركان الحياة الدِّينيَّة اليهودية: **الهيكل والشريعة والسبت**.

ج. لم تَظهَر المطابقة بين يسوع والمسيح والماسيًا، كما لم تبرز المطابقة بينه وبين الله ذاته بوضوح لا مزيد عليه إلّا أثناء محاكمة يسوع، ولم ينتج ذلك عن محض المصادفة. تطرح هذه المحاكمة سؤالًا عريضًا للغاية حول مصداقية الإحالة إلى الذات بهذه الصورة المذهلة. يتعلّق الأمر «بحقيقة كلمة المسيح ما دام يتطابق مع **الابن**، وتبعًا لذلك مع الله» (PC 73) التي تشكّل محور الرحى في المرحلة الثالثة من تفكير هنري. ينقلنا الفصل السادس والسابع والثامن من مسألة واقع: **ماذا يقول عن نفسه**، إلى مسألة المبدأ: **بأيّ حق يجوز له قول كلّ ذلك؟**

كما أنه استشهد على السؤال السابق بالحوار مع السامرية Samaritaine، فإن «المسألة الشائكة بخصوص المشروعية» (PC 77) توجد خلف المشهد المأساوي المرتبط بشفاء الأعمى منذ ولادته قرب بركة سلوام، علاوة على مشاهد أُخرى مثل مشهد المرأة الزانية (يوحنا 7، 3-11). إذا كان هنري يفضّل نصوص يوحنا لغاية صياغة الجواب، فليس لأنه يعتبر أنه غريب عما يقوله الإنجيليون الآخرون، بل يوجد مبرّر آخر: يُساعدنا يوحنا، أكثر من الآخرين، على «**فهم نوعية الفهم**» (PC 80) المطلوب لإيجاد جواب عن مثل هذا السؤال الخطير. تدور هيرمينوطيقا يوحنا حول محور فكرة ملتبسة بخصوص الشهادة التي تجد التعبير عنها في

القول: «فأنا أشهد لنفسي، ويشهد لي الآب الذي أرسلني» (يوحنا8، 18). تنبني المفارقة بالتحديد على أن أضعف الشهادات في عيون العالم - شهادة المرء عن نفسه - تُصْبِحُ أَصَحّ الشهادات، بما أنها مدعّمة بشهادة الله نفسه.

إذا كان بول تسيلان (Paul Celan) قد قال في حكمة عميقة نطق بها بمناسبة قراءة «هيرمينوطيقا الشهادات» لجان نابير، وهي التي سنعود إليها في الفصل المقبل، «لا أحد يشهد لشاهد»، اعتبر هنري أن الشهادة التي أدْلَى بها المسيح عن شخصه هي الاستثناء الوحيد الذي يؤكّد القاعدة. ألا توقع مثّل هذه الأُطروحة الملتبسة العقلانية الفلسفية في فضيحة لا قيام لها بعدها؟ اعتبر هنري أن الحلّ الوحيد الذي لا يُملي علينا «**الإيمان باللاّمعقول**» «*credo quia absurdum*»، وليد التحكّم، يمرّ عبر التفكير في الفرق الموجود بين **لغة العالم** و**كلمة الحياة**. لا تملك اللغة «العادية» مرجعًا آخر غير ما يظهر في أفق العالم بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بصرف النظر عن معرفة هل تلك اللغة العادية «مبتذلة» أم «روحانية» وهل هي «حرفية» أم «مجازية». تخضع كل «كلمة» «logos»، أيًا كانت، للقانون العام الذي يتحكّم في الظهور وفي المسافة التي يُنشئها.

يتمتع الدالّ اللغوي بِسِمَةٍ اعتباطية تُشيد مسافة بين الدالّ والمدلول، مما يحول بيننا وبين الخلط بين «الكلمة» و«الشيء»، وهو ما لم يمنع اللغة أبدًا من الالتصاق بالخصائص البِنيوية التي تميّز ظهور العالم بما هو عالم. يُعَرِّفُ هنري ظهور العالم بثلاث خصائص: فهو «وسط الوجود الخارجي الخالص» الذي لا يتعرّف فيه أيّ كائن حي نفسَه؛ يتميز ما يظهر «بحياد مرعب» تُفصح عنه الوقائع ويُفصح عنه «كلّ ما هو واقع»(*)؛ يتعلّق الأمر في الأخير «بوسط فارغ» وعقيم ومهجور ولا حياة فيه ويزجّ المتكلّم داخل وضعية «مسافر التصق بزجاج نافذة القطار» وحكم عليه «باكتشاف المشاهد التي تتوالى أمام ناظره دون حول له ولا قوة» (PC 91).

لا شك في أن الوصف الذي قام به هنري لـ «كلام العالم» قد أثار حفيظة

(*) في إحالة ضمنية على الجملة التي افتتح بها فتغنشتاين كتاب الرسالة المنطقية الفلسفية: «العالم هو مجموع كلّ ما هو واقع». [المترجم]

بعض من أنصار «فلسفة اللغة»، على الخصوص من بين منظّري **الأفعال اللغوية**. لكننا قبل المسارعة إلى التنديد بعيوب هذا الوصف، قد يكون من المناسب ألّا يغيب عن أذهاننا أنه يُذَكِّرُنا ببعض موضوعات **رسالة** فتغنشتاين. تحمل المقارنة مع فتغنشتاين الأول أكثر من معنى، لا سيّما وأنها تُطلعنا على مدى جسارة هنري عندما دعانا إلى فحص مشكلة الكلام من زاوية جديدة، وهي زاوية «**الحياة التي** تجعل منا أحياء» (PC 93). هل يوجد هذا «الكلام الآخر في مكان ما؟، وهو أكثر تأصّلًا من كلام العالم وأكثر جوهرية منه» (PC 92) نعرف الجواب السلبي الذي قدّمه فتغنشتاين دون التباس: كلّ ما يتحدّث عن الحياة الذاتية وعن المعنى لا يُمكن قوله، بحكم تعريفه («التصوف»).

اعترض هنري على هذه الأُطروحة التي يشترك فيها أغلب أنصار مذاهب «فلسفة اللغة» اليوم، وهم لا يكفّون عن التنديد بالأفخاخ الذي توقعنا فيه «أسطورة الحياة الجوّانيّة» بعدما قدَّم أُطروحته الشخصية التي تُفيد أن «**الحياة التي تتجلّى لذاتها تُحيلنا إلى ذاتها**» (PC 93)(*) تُنكر البقعة العمياء التي تكتنف النظريات اللغوية التي بلورها فلاسفة القرن العشرين بمهارة عالية جدًّا أحيانًا، على التَّجَلِّي الذَّاتي للحياة أنها قادرة على ابتكار لغتها الخاصة بها، حَسَب الرأي الذي يعترف بوجود «كلام يظلّ إمكانه مُتَّصِلًا بوجود **الحياة** ذاتها والتي تتحدّث فيها الحياة عن ذاتها من خلال تجلّيها ذاتها لذاتها - والتي تعتبر حياتنا فيها حياتنا نحن على الدوام» (PC 94).

هل يَتَعَلَّق الأمر بنظرية جديدة أَتَتْ لِتَحُلَّ المكان الشَّاغر الذي خَلَّفته نظريات اللغة الأُخرى؟ الأمر ليس كذلك بالتأكيد، ما دامت «العلاقة الجوهرية التي تجمع الكلام بالحياة» لا تصادق على شيء آخر يخرج عن «التجربة التي لا تتزحزح» (PC 94). وكل من يَصُدُّ قلبه عن هذه التجربة لا يستطيع كذلك تأييد

(*) يُحيل الكاتب ضمنيًا إلى كتاب جاك بوفريس **أسطورة الجوّانية** *Le mythe de l'intériorité* الذي يفحص فيه الخبرة والدلالة واللغة الذاتية لدى فتغنشتاين، والمنشور بدار النشر مينوي Minuit سنة 1976. يظلّ معيار التحقّق من وجود حياة باطنية مرتبطًا عامة بوجود معايير لغوية خارجية. يتمّ إرجاع الكائنات الذاتية إلى الطابع العمومي الذي يرتبط باستعمال اللغة والعمليات المنطقية. لذلك، يتمّ رفض التسليم بوجود حياة باطنية إذا لم نكن نتوفّر على معايير تحقّق خارجية من وجودها. [المترجم]

الطريقة التي يقابل بها هنري بين خصائص كلام الحياة وكلام العالم. لا تفصل هذه الطريقة «فعل القول» عن «المقول»، ولذلك فهي مطابقة للحقيقة في جوهرها. وبالرَّغْم من أننا قد «نذرف دموع التماسيح»، فإن المشاعر بما هي مشاعر لا تخطئ ولا تحتمل التباسًا. وكل من أحس حقيقة بالمعاناة لا يملك أن يخادع نفسه، بالرَّغْم من أنه قد يملك مبرّرات وجيهة لإخفاء معاناته عن ذويه.

بعدما أَكَّدَ هنري أن «إمكان كلام المعاناة» - أو كلام الابتهاج والحزن وٱلْغَمَّ، وما إلى ذلك - «قائم داخل كلام **الحياة**» (PC 97)، أجبرنا على الرجوع إلى مشكلة كان هوسرل قد لامسها من بعيد في «**البحث** المنطقي الأول»: وهي مشكلة دلالة العبارات داخل «العزلة الداخلية لحياة النفس»، بصرف النظر عن متطلبات التواصل. المشكلة التي تَطْفُو على السطح آنذاك هي مشكلة «**اللغة الذهنية**» «*verbum mentis*»، التي جعل منها غادامير المستَقَرَّ الأول للفهم[134]. هذه المشكلة هي التي تُشَكِّل برأيي نقطة الاتصال في قلب الشَّرخ الموجود بين الظاهراتية المادية والظاهراتية الهيرمينوطيقية. كما أشرتُ إلى ذلك في ختام قراءتي لأُطروحات جان لوي كريتيان (BA II, 263-265)، يجب علينا أن نتساءل ما الذي يجعل ظاهراتية الكلمة الباطنية تشكّل الاقتضاء الضمني الأساسي داخل الظاهراتية الهيرمينوطيقية، كما يجب علينا أن نتساءل بالمقابل كيف تستطيع هذه الظاهراتية أن تفنّد الاعتراضات التي لم تفتأ الفلسفة التحليلية تُوَجِّهُهَا إليها.

نَسُوقُ مِثَالًا من الأدبيات المنشورة في الموضوع حتى نُبرز طبيعة المشكلة بصورة أفضل. قام الروائي جوناتان سويفت (Jonathan Swift) في القسم الرابع والأخير من روايته **رحلات كوليفر** *Voyages de Gulliver* بإنزال البطل في بلاد خيول ذكية بقدر ما هي حكيمة Houyhnhnms. والصفة التي تميّز لغتها «المؤهّلة

(134) راجع بهذا الشأن التأمّل الفلسفي العميق الذي قام به جان غروندان؛ راجع على الخصوص الصفحات 109-126 بخصوص الرهانات من منظور فلسفة الدِّين:
Jean GRONDIN, *Du sens de la vie*, Montréal, Bellarmin, 2003, p.5-16.

للتعبير بصورة جيدة عن الانفعالات»[135] هي أنها عاجزة عن قول «شيء غير موجود» (نفسه، 313)، بما أنها تفتقر إلى معجم يُعَبِّر عن الكذب والكلام الباطل. وضع مجيء كوليفر تلك الخيول في مواجهة مفارقة هيرمينوطيقية غريبة، وهي مفارقة تذكّرنا بمشكلة «الترجمة الجذرية» لدى كواين وديفيدسون[*]. أنّى لهذه الكائنات «التي لا تملك أدنى فكرة عن معنى الكتب أو الأدب» أن تُفصح عن الشك الذي يُراودها أمام الخطاب الكاذب الذي يُلقيه الضيف على أسماعها، بما أن مواقف «التشكيك أو عدم التصديق تعتبر مواقف جدّ نادرة في هذا البلد، إلى حدّ أن السكان يجهلون كيف يجب عليهم التصرّف في مثل هذه الظروف» (نفسه، 313)؟

هل يَحِقُّ لنا أن نسوق لغة Houyhnhnms على اعتبار أَنَّهَا نموذج لغة **الحياة** بالمعنى الذي ذهب إليه هنري؟ ليس الأمر كذلك بالتأكيد! بالفعل، إن العجز عن قول «الشيء غير الموجود» (أو حظر ذلك) ليس له مبرّر آخر غير الاقتصار على خدمة الحقيقة الموضوعية للوقائع وعلى فهمها. لا تُمَثِّلُ هذه اللغة التي تلتصق بالواقع الموضوعي التصاقًا كاملًا، غير صورة مبالغ فيها من كلام العالم، بدل أن تَعُودَ بنا القهقرى إلى كلام **الحياة**. وما يصدق على اللغة يصدق على مختلف مؤسسات هذا المجتمع المثالي. اصطدمت الرواية التي قصّها كوليفر عن سفره الشاقّ بذهول واستنكار شديدين، وهي الصورة التي كان قد رسمها عن المؤسسات الإنكليزية لذلك الإبان لدى خيول Houyhnhnms: «لقد تعذّر عليها أن تفهمني، بما أن السلطة والحكومة والحرب والحق والعقاب، وآلاف الأشياء الأخرى، لا يمكن التعبير عنها في لغتها» (نفسه، 324).

إن شبح الحروب الدِّينيَّة وضحاياها الذين لا حصر لهم كانت حاضرة بالفعل في ذهن سويفت، بالرَّغم من أن الدِّين لاَ يَرِدُ في هذا الإحصاء. وهذا ما يظهر من الطريقة التي أحدث بها المقابلة بين العقل «الحجاجي»، الذي يقارع

(135) Jonathan SWIFT, *Les Voyages de Gulliver*, trad. G. de Villeneuve, Paris, Garnier-Flammarion, 1997, p.303.

(*) راجع كتاب كواين عن الكلمة والشيء الذي نشر بالولايات المتحدة سنة Quine, W. V. O., *Word and Object*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1960. [المترجم]

الآراء بعضها ضد بعض، متناسيًا خاصّيتها الافتراضية، والعقل الحق الذي يستحضر البديهيات التي لا تقبل الشك: «لقد بذلت عناء كبيرًا في محاولة دفع معلّمي إلى فهم معنى مفردة الرأي، أو فهم ما معنى أن يصبح سؤال ما قابلًا للمناقشة، ذلك أن العقل لم يعلّمنا تأييد أو تكذيب غير ما نحن متأكدون منه» (نفسه، 353).

يُلْقِي هذا الاستطراد الأدبي المختصر ضوءًا يَحْمِلُ أكثر من معنى على اعتراضات مُمَثِّلي المدرسة التحليلية، كما يتوقّعها أنصار الظاهراتية المادية - سَنَتَعَرَّف لاحقًا بعض خيول مُمَثِّلِي تلك المدرسة. بعدما انتهى سويفت من سرد حكايته طُرد من المجتمع على الفور: نُفِي خارج المدينة الفاضلة التي يسكنها أهالي Houyhnhnms، بالرَّغْم من كلّ الحُجج التي استدلّ بها على ذكائه. بعد رحلة العودة إلى أرض البشر، تلافى نهاية السفر داخل جحيم محاكم التفتيش؛ بعدما أصبح التزام الحقيقة بصورة تامة هو الذي يوجّه سلوك كوليفر بالفعل، لم يَعُدْ يعرف كيف يكذب، ولو استدعت الحاجة ذلك لإنقاذ حياته. تعتبر كلمة سويفت الأخيرة مناقضة لأُطروحات هنري: لقد أصبح كوليفر في قبضة كراهية البشر، مُفَضِّلًا معاشرة الخيل على معاشرة أقرانه من بني البشر.

لنتركْ السيّد - الفلّاح كوليفر جانبًا للعودة إلى ميشيل هنري. إن المهمة العسيرة التي يجب على الظاهراتية الهيرمينوطيقية مواجهتها هي مهمّة إحداث تَوَازٍ بين كلام العالم وكلام **الحياة**، وبين «اللغة العمومية» و«اللغة الخاصة»، ما دامت تعترف بوجاهة التمييز بين: **كلام الحياة-كلام العالم**، دون قَبول تحويل التمييز إلى ثُنائية مُطلقة. أكَّدَ هنري ذاته على ضرورة التساؤل «لماذا تنتمي **الحقيقة** إلى **الحياة** وتعتبر جُزْءًا منها» (PC 98)، وهو سؤال يجيب عنه بالرجوع إلى خاصة الشهادة-الذاتية التي تُدْلِي بها الحياة. تجد هذه الخاصَّة أبلغ تعبير عنها في المسيح «الشاهد الوفيّ» الوحيد (Ap 1, 4)، بما أنه هو ذاته «**كلام الحياة** الذي يشهد عليها، لأنها ليست شيئًا آخر غير هذه الشهادة-الذاتية» (PC 111).

لكننا حينما نقبل التساؤل، كما يدعونا هنري إلى ذلك، «عن كيفية تحقّق هذا التَّجَلِّي-الذَّاتي، الذي تتكلّم فيه **الحياة** عن ذاتها ولا تَكُفُّ عن قول ما هي عليه في حقيقتها» (PC 98)، وحينما نقبل التساؤل «بأي معنى تصبح **الحياة** كلامًا»

(PC 102)، لا يُعفينا ذلك من طرح سؤال «ديلتاي»: كيف تُعَبِّرُ الحياة عن نفسها؟ ترك هذا السؤال صدى عميقًا في أعماق كلٍّ من بولنوف Bollnow وميش Misch، وهما من أهم أتباع مذهب ديلتاي الهيرمينوطيقي. وقد فرضا علينا التساؤل هل يكفي التوقّف عند تعريفات اللغو التي ترصّع خطاب هنري: «تقول المعاناة معاناتها وتقول البهجة بهجتها» (PC 102)، إلخ. تجدر الإشارة إلى أنه يعتبر أن القاسم المشترك بين الثقافة الدِّينيَّة اليهودية-المسيحية، عندما نترك هذا التحفّظ جانبًا - وهو تَحَفُّظ مهمّ للغاية - هو الرجوع إلى كلام الحياة الذي يشكّل كذلك الضمانة النهائية على وحدة العهدين القديم والجديد، كما يبرز هنري ذلك في قراءته للنص الذي «يمثّل صِلة وصل» و«مدخلًا إلى الإيمان» (PC 103) وهو مقدّمة إنجيل يوحنا، مختصر وخاتمة كلّ الإنجيل.

إذا كان الله هو الحياة، فإن مسألة البراهين على وجوده قد أَتَتْ متأخرة بعد الأوان، بعدما ادَّعَت إقامة إمكان اتصال حصل سلفًا من قبل منذ بداية الحياة! بطبيعة الحال، قد نتخيّل وجود تأويل متعاطف أكثر مع أُسلوب البراهين، كما يظهر في التأويل الذي اقترحه هيغل علينا، متسائلًا مثلًا عما إذا كانت «البراهين المزعومة» لا تعمل من منظور العقل إلّا على إعادة رسم «سُبُل» الاتصال الفعلي بالإله الحيّ.

من ينظر إلى محاولة هنري بعيون المذهب الهيغلي، يبدو له أنها تُرجعنا على التوّ إلى الإحراجات التي تُثيرها «المعرفة المباشرة». في الواقع، لم يُعلن هنري ولاءه لجاكوبي ولا لشلايرماخر، بل أعلن ولاءه للمعلّم إيكهارد «معلّم الحياة» (*Lebensmeister*). أَكَّدَ هنري أن «كلّ الكائنات الحيَّة تحمل الحياة بداخلها، ليس بوصفها سرًّا لا تتوصّل إلى معرفته، بل على اعتبار أنها تستشعر الحياة ذاتها دون هوادة، وعلى اعتبار أن الحياة تشكّل ماهيتها وواقعها ذاته» (PC 104). يَعرف هنري الله بناء على ذلك، بدل مباركة قول عالم اللاهوت توما الأكويني، حين يعتبر أنه من السهل علينا أكثر معرفة الصفات التي لا تُقال عن الله من أن نُحَصِّلُ معرفة إيجابية عن ماهيته.

لكنه هل هو مُؤَهَّل لمعرفة الاختلاف الجذري - «البيو-لوجي» قبل أن يكون «أنطو-لوجيًا» وهو الاختلاف الذي يفصل بين التعطّش إلى الحياة المُشْتَرَكَة

بين الأحياء المُتناهية والنبع الأصلي لكلّ الحياة؟ هذا الاختلاف هو ما لا تنفكّ الفلسفة ولا اللاهوت عن مواجهته، بما أنهما مُجبران على التساؤل: «أنّى لحياة الله غير المحدودة أن تمنح الحياة لكلّ هذه الحياة المحدودة ولهؤلاء الأحياء الذين ننتمي إليهم؟» (PC 105).

ارتبط الجواب الذي قَدَّمَهُ هنري عن هذا السُّؤال بالاقتضاء الضمني الهيرمينوطيقي الدقيق جِدًا الذي أشرنا إليه في الفصل السابق. استوحى الجواب مباشرة من مقدّمة إنجيل يوحنا: **الكلمة** (Verbe) هو المفسّر المعتمد للآب، وهو المؤهّل الوحيد لـ «الترجمة» الحياة (ونقل) الحياة المطلقة، دون خيانتها (يوحنا 1، 18). لا نقبل هذه القاعدة إلّا إذا قبلنا التمييز بين **الخلق-الإنتاج** لأشياء العالم **والحياة** ذاتها **غير المخلوقة**. يعتبر هنري أن **خالق العالم** ليس «خالق» الحياة، بما أن الخلق والإنجاب لا يحملان المعنى نفسه. لا يكفّ ليفيناس عن التذكير بأن الخلق يُؤَسِّسُ انفصالًا يقال عن مشاركة ويظهر التعبير الدِّيني عنه في الشعور بوجود الألوهي numineux. عندما دافع هنري عن فكرة أن الحياة غير مخلوقة، وعندما عمد إلى تأويل ما جاء في آية سفر التكوين، من أن الرجل والمرأة مخلوقان «على صورة الله وشبهه» على النحو التالي: «بما أن الله هو **الحياة**، فإن الإنسان حيّ» (PC 109). لم يُكَرِّس هنري فكرة الاتِّصال بين الإنسان والله بناء على تصوّر الفناء، على خلاف ما يخشاه بعض أتباع ليفيناس، بل اكتفى بتبنّي فكرة محورية داخل فكر المايستر إيكهارد، وهي تفيد أَنَّ النَّفْس البشرية هي «النَّعت» الذي يُقَال عن «**الكلمة الإلهيّ**».

إذا كانت هذه الأُطروحة تستحق المناقشة، فإننا نطرح سؤالًا نُوَجِّهُهُ كذلك إلى ليفيناس: ما هو مصير باقي الأحياء الأُخرى - مثل العصافير والأزهار، وما إلى ذلك، التي لا تملك «وجهًا» بالمعنى الذي لا «تنظر» فيه إلينا؟ تعتبر بعض الثقافات الدِّينيَّة أن مصير هذه الكائنات التي لا يحق لنا أن نذرف عليها الدموع في الظاهر[136]، يعنينا بالذات، رغم كلّ هذه المظاهر الخادعة. لقد طرح ليفيناس نفسه هذا السؤال في دراسته المقتضبة عن «اسم الكلب أو الحق

(136) Josef BERNHARDT, *Die unbeweinte Kreatur, Reflexionen über das Tier*, Munich, Kösel 1961.

الطبيعي»[137]. نطرح السؤال نفسه من جديد على هنري بالشكل التالي: ما هو المصير الذي تخصّه الظاهراتية المادية للآية التي يقول فيها بولس: «ذلك أن الخليقة تئنّ وتتمخّض معًا الآن في معاناة الإنجاب» ابتغاء «تجلّي أبناء الله» (روما 8، 19-22).

د. نواجه الآن أصعب مسألة شائكة: هل نستطيع، نحن الكائناتِ البسيطةَ والمحدودةَ، استقبال **كلام الحياة** وفهمه؟ يقذفنا هذا السؤال في عُباب مفارقة هيرمينوطيقية يرمز إليها مفسّرو الكتاب المقدّس بلفظ «سوء الفهم المرتبط بيوحنا». لم يكن يسوع ساحر الألباب الذي سعى إلى تذليل الصعوبات التي وقفت سدًّا مانعًا أمام استقبال رسالته، على خلاف صورة «الزعيم المحنَّك» التي استنفرها شلايرماخر باستمرار في **مقالات عن الدِّين**. وقد استنتج بعض علماء اللاهوت من ذلك، مثلما فعل كارل بارت، أن عَلاقة **الكلام الإلهي** بالسمع البشري تشبه العلاقة الموجودة بين المطرقة والسندان: أُعِدّ الطرف الأول للضرب، بينما أعِدّ الثاني لتلقّي الضربات! لكنّنا لا نزال بعيدين جدًّا عن فكرة تحويل المسيح إلى ما يُشبه «نبيًا يحمل مطرقة»، أو إلى ماسيّا Messie يحمل منجلًا، بناء على فكرة يوحنا المعمدان عن «الذي سيأتي» (متى3، 10-12).

إن الطريقة التي مَيَّزَ بها يسوع نفسه تعاليمه وأسلوبه في الحياة، وهما تشكّلان وحدة لا انفصام لها، عن تعاليم المعمدان (متى11، 16-19) تحظر علينا الغلو في هذا المنحى. تُبْرِزُ تلك الطريقة «الحب الإلهي للبشر» (Tt 3,4)، الذي يجد التعبير الأدبي عنه في الصور البيانية في أمثال الملكوت. تُلقي اللغة الرمزية جسرًا بين «هذه الحياة التي نستشعرها بدواخلنا بما هي حياتنا الذاتية» و«**الحياة الأبدية**: أي «تلك الحياة التي لا تكفّ عن هِبة الحياة لذاتها وعن جعل الحياة تحيا» (PC 116). وليس من قَبيل المُصادفة أن يكون المثال الرمزي للزارع

---

(137) Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté, Essai sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel 3e éd. 1976, p.213-216.

راجع الكتاب التالي عن إمكان وجود «المتعالي داخل الحيوان» بصورة محتملة:

John LWELLYN, *The Middle Voice of Ecological Consciousness, A Chiasmic Rereading of Responsability in the Neighbourhood of Levinas, Heidegger and Others*, Basingstoke, Macmillan, 1991.

بالتحديد هو الذي جعل التفكير في صعوبات استقبال رسالة المسيح وفهمها مطروحًا بوضوح لا مزيد عليه. بناء على تأويل هنري، يمكن إرجاع كلّ عقبة تقوم سدًّا منيعًا ضد ظهور كلام الحياة إلى صورة مخصوصة يَتَّخِذُهَا الشر. في آخر المطاف، تُواجهنا هذه الصورة الرمزية بسؤال كيركيغارد عن «القدرة على القدرة»: هل يمثّل متلقّي **كلام** الحياة «ذاتًا قادرة» أم أنه يتّسم بسِمات العجز الكامل؟

افتتح هنري الكتاب الوصية واختتمه بموضوعة الشرّ التي تَجْثُمُ على قلب المرء وَتَمْنَعُهُ من سماع أصوات الحياة المُنادية. هل معنى ذلك أن الإنسان خبيث في جوهره وأنه مَسْكُونٌ بعنف يُطلق شرارته الكاملة كلما وجد نفسه في مواجهة «عنف التجلّي الذاتي دون تراجع ولا تحفّظ ودون تأخّر ولا خطاب» (PC 124)؟ عندما تبنّى هنري فكرة أن الشرّ لا يصبح خطيئة إلا إذا تحوّل إلى معاداة الحقيقة، يبدو لي أنه قد عاد إلى تمييز أوغسطين بين «الحقيقة التي تلتمع» (*veritas lucens*) و«الحقيقة التي تؤنّبنا» (*veritas redarguens*)[138]. بالرَّغْم من أن موضوع «الدَّينونة» (*krisis*) لدى يوحنا يخلع عليه طابعًا مَأْسَاوِيًّا في الأخير، فإن الكلمة الفصل لا ترجع إلى التقابل الذي لا يرتفع بين الثرثرة (بمعنى *Gerede* لدى هايدغر) التي تشكّل لبّ كلام العالم وكلام **الحياة**. بالفعل، لا يجب علينا أن ننسى أن «كلام الحياة [. . .] لا يفتأ يقول لكلّ امرئ منا حياته الذاتية، سواء قام هذا بعد ذلك بالإفصاح عنها أم لم يقُمْ بذلك في لغة المحادثة التي هي كذلك لغة النصوص المكتوبة ولغة الكتب - لغة الكتاب المقدّس» (PC 128). يظلّ كلّ شيء مُرْتَهَنًا في نهاية المطاف بالفهم السليم لأسبقية كلام **الحياة** على كلام العالم و«بالقرابة الحاسمة» (PC 128) بين الكلام المحدود للحياة وكلام **الحياة** الأبدي. «من ولد من الحياة، يسمع **كلام** الحياة» (PC 129-130)، وهي قرابة قد أتت من بعيد، بما أنها تَعبُرُ كلّ نصوص العهد القديم. تركت الأُطروحة التي التقى من خلالها هنري بالتعريف الذي قام به كارل رانر (Karl Rahner) للإنسان بما هو «متلقّي الكلمة» مخلّفات ممتدة مسافة بعيدة أكثر : «يتحقّق مجيء

(138) SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions* X, 23, 34. نجد الموضوع نفسه لدى هايدغر في كتاب ظاهراتية الحياة الدينية *phénoménologie de la vie religieuse*.

الإنسان المشروط باستشعار ذاته بذاته وبالتجلّي لذاته داخل التجلّي الذاتي للحياة المطلقة داخل كلمتها» (PC 131). بالفعل، إذا لم يكن «الإنجيل دراسة فلسفية حول الحيوية الباطنية التي تشهدها الحياة الإلهية»، بقدر ما هو «موجّه نحو الإنسان» (PC 140)، فهو موجّه صوب كلّ البشر دون استثناء، بمن فيهم الباحثين عن الحياة الأبدية في حضن التقليد الدِّيني الذي ينتمون إليه. لا تعرف «العلاقة التي تجمع الحيّ بالحياة والقلب بالكلام الذي يُنجبه» (PC 132) أية حدود، وعليه لا تعرف حُدُودًا دينية!

عَبَّدَ هنري الطَّريق على هذا النَّحْو، كما أرى ذلك، لفتح آفاق هيرمينوطيقا فلسفية تَنْصَبُّ على «ظاهرة التجربة الدِّينيَّة»، وهي «تجربة لا يمكن أن يتلافاها كلّ من حظي بفرصة القيام بها» (PC 153). يَنْبَنِي مفتاح هذا المذهب الهيرمينوطيقي على إيمان لا يتزحزح بعدم وجود عوسج ملتهب آخر غير عوسج الحياة الأبدية. وجد ذلك المذهب الهيرمينوطيقي ترجمته في الأُطروحة التالية: «نحن نستشعر الحياة بداخلنا ونختبرها اعتبارًا لواقع أننا نحيا في صلبها، في الوقت نفسه الذي نشعر فيه ونحسّ بخبرة أننا لَمْ نَقُمْ أنفسنا بِوَهْبِ هذه الحياة لأنفسنا» (PC 149)، بعد مسيرة فلسفية فريدة استهلَّها سنة 1942، مسترشدًا بالعبارة المأثورة عن اسبينوزا: «*sentimus experimenturque nos aeternos esse*».

لا يوجد مشهد أفضل من مشهد المصارعة بين يعقوب والملاك قرب يبوق في العهد القديم (التكوين 32، 22-33) للاستدلال على المساجلات المحتدمة بين الظاهراتية الهيرمينوطيقية والظاهراتية المادية التي انبنى عليها التأويل الذي قمتُ به لهنري في المجلّد الثاني (BA II, 334-360) والذي أتابعه من خلال قراءة كتاب كلمات المسيح *Paroles du Christ*، ولم يكن ذلك المشهد أقل مأساوية من مشهد «الصراع من أجل الاعتراف» الذي درسه هيغل في صفحة شهيرة من كتابه ظاهراتية الروح، لكن رهانه ظلّ مختلفًا. هذا الرهان هو ما تُفصح عنه عبارة الشيخ Patriarche: «لا أطلقك حتى تباركني» (التكوين 32، 27). ولم يتوقفا عن المصارعة إلّا عند الفجر بعدما أشرقت الشمس على عالم ظهر في حدود معلومة. والعلامة الوحيدة التي تشهد على تحقّق المباركة هو أن يعقوب أصبح عارجًا من فخذه. وربما كان هذا هو النتيجة الأساسية للصراع الذي خضته مع هنري في الصفحات السابقة: لا تخرج الظاهراتية الهيرمينوطيقية مظفّرة من

المخاطرة بمواجهة الظاهراتية المادية، بل تخرج بمقاربة عرجاء أكثر. بهذا المعنى، تخلع الظاهراتية الهيرمينوطيقية معنى على العبارة الملتبسة التي نطق بها كافكا (Kafka): «نحن تعساء، ليس لأننا أكلنا من شجرة معرفة الخير والشرّ، بل لأننا لم نتذوّق طعم شجرة الحياة بعد».

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- BATAILLE, G., *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1974.
- BENOIST, J., *L'Idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001.
- BOAS, F., *Contribution to the Ethnology of the Kwakiutl (1895-1913)*, New York, Am press, 1969.
- CAILLÉ, A., *Anthropologie du don*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.
- CAILLÉ, A. (éd.), *Ce que donner veut dire*, Paris, La Découverte, 1993.
- CLAVERO, B., *La Grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne*, Paris, Albin Michel, 1996.
- DERRIDA, J., *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991.
- DETIENNE, M., *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1977.
- DETIENNE, M., et VERNANT, J.-P., *La Cuisine des sacrifices en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.
- DUFOUR-KOWALSKA, G.*Michel Henry. Un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980.
—, *L'Art et la sensibilité. De Kant à Michel Henry*, Paris, Vrin, 1996.
- FRANCK, D., *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001.
- GODELIER, M., *L'Enigme du don*, Paris, Fayard, 1996.
- GRONDIN, J., *Du sens de la vie*, Montréal, Bellarmin, 2003.
- HÉNAFF, M., *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, èd. du Seuil, 2002.
- HENRY, M., *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 2e éd. 1990 (abrégé: EM).
—, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985 (abrégé: GP).
—, *Paroles du Christ*, Paris, Ed. du Seuil, 2002 (abrégé: PC).
—, *Le Bonheur de Spinoza*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, 1997.
—, *Vie et révélation*, Beyrouth, USJ, 1996.
—, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Montpellier, Prétentaine, 2003.
- KELKEL, A. L., *Le Legs de la phénoménologie. Appropriation, métamorphose*, Paris, Kimé, 2002.
- KOLAKOWSKI, L., *Dieu ne nous doit rien*, Paris, Albin Michel, 1995.
- KOSKY, J. L., *Levinas and the Philosophy of Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.
- KUHN, R., NOWOTNY, St. (éd.), *Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur*, Fribourg, K. Alber, 2002.
- MALAMOUD, Ch., *Cuire le monde*, Paris, La Découverte, 1989.
- MALINOWSKI, B., *The Argonauts of the Western Pacific* (1922), trad.: *Les Argonautes du*

Pacifique Occidental, Paris, Gallimard, 2ᵉ éd. 1989.

- MARION, J.-L., *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, Paris, PUF, 1997.*
—, *Le Phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003.
- NEUSCH, M., (éd.), *Le Sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne, 1996.
- ROMANO, C., *L'Événement et le monde*, Paris, PUF, 2ᵉ éd. 1999.
—, *L'Événement et le Temps*, paris, PUF, 1999.
—, *Il y a*, Paris, PUF, 2003.
- ROY, L., *Transcendent Experiences. Phenomenology and Critique*, Toronto, University of Toronto Press, 2001.
- SEBBAH, F.-D., *L'Épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie, Paris, PUF, 2001.*
- STAUDIGL, Michael, *Die Grenze der Phänomenalität. Zur Kritk der Phänomealität nach Husserl*, Würzburg, K& Neumann, 2003.
- TESTART, A., *Les Dons et les Dieux*, Paris, A. Colin, 1993.

من أجل زواج المصلحة

بين النموذج التحليلي والنموذج الهيرمينوطيقي

أخيرًا، كيف نُحَدِّدُ العلاقة بين النموذج الإبدالي التحليلي والنموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي؟ بعدما ناقشتُ مدة طويلة المُبَرِّرَات التي تؤيّد وجود قرابة مخصوصة تجمع الهيرمينوطيقا بالظاهراتية، ربما كنت قد كرّستُ عن غير قصد منّي اقتناع من يعتقدون أنه يتعذّر تصوّر وجود تقارب ممكن بين **العقل الهيرمينوطيقي والعقل التحليلي**. يكفي أن نُلقي نظرة على آليات اشتغال المؤسسات الجامعية حتى نتبيّن أننا إزاء قبيلتين فلسفيتين متمايزتين لا يوجد بينهما جسر تواصل. هل يحملنا ذلك على استنتاج أن كلّ تيار منهما مُطالَب بحماية **بُرجه العاجي** قدر الإمكان وافتراض وجود تعارض لا يرتفع بين صنفين مختلفين من العقلانية، حيث يُحَوِّل الواحِد منهما القصديةَ إلى البوصلة الموجّهة لعطاء المعنى، بينما يلتزم التيار الثاني بحدود الاستعمال الفعلي للعلامات واللغة؟ عندما يعتبر فتغنشتاين أن ما يجعل الفيلسوف مُفَكِّرًا أصِيلًا هو أنه ليس مريد طريقة مخصوصة في الفكر، يشجّعنا بالعكس من ذلك على إلقاء نظرة تتخطّى الحدود الوهمية المنتسبة إلى تقاليدنا الفكرية التي تفوح منها «رائحة الانغلاق»، كما هو الحال في الزوايا الطُّرقية الأُخرى.

لقد تَمَّ استهلال القسم الرابع من الكتاب الذي يناقش النموذج الإبدالي التحليلي بقصيدة بول تسيلان المُهداة إلى مدينة أورشليم(139). تشكّل القصيدة واحدة من بين ثلاث قصائد متأثّرة بإيكهارد اختتم بها ديوان **إكراه خفيف** *Lichtzwang*. تشكّل هذه القصائد التي كنت قد تطرّقت إليها من قبل(140) ثلاثية تتكوّن في مركزها من قصيدة *Du sei wie du, immer*. نجد فيها صدى خطبة إيكهارد حول الآية 60، 1 من إشعياء «قومي استضيئي، فإن نورك قد جاء»: *Surge, illuminare, iherusalem*. يُشير تسيلان إلى إيكهارد داخل النص مستعملًا

(139) Otto PÖGGELER, *Der Stein hinterm Aug. Studien zu Celans Gedichten*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 2000, p.77-87.

(140) Jean GREISCH, «Dieu sans hauteur. L'énonciation de Dieu dans la poésie de Paul Celan», *Qu'est-ce que dieu?*, Bruxelles, Facultés Saint- Louis, 1985, p.27-45.

اللغة الألمانية القديمة. يترجم البيت الشعري الأخير اللغة العبرية التي يستعملها النبي نفسه. يخلق اللجوء إلى «الغريب غير المستعمل» في اللغتين مسافة تنعكس على الأبيات الأخرى داخل القصيدة. صحيح أن الأواصر الجامعة بتراث التصوف اليهودي أو المسيحي قد تمزّقت، وهو التراث الذي ترمز القدس إليه. لكن الأمر لا يتعلّق بأقوال محظورة بصورة نهائية: يمكن تدوينها وتخليدها (*«Gehugnis»*) داخل القصيدة، شريطة أن نسلّم أن هذا القول ليس إلّا «انفتاحًا مظلمًا» (*«Sprache, Finster-Lisene»*).

ما الذي أهَّل هذه الأبيات الشعرية لتصَدُّر البحث الذي تطرّق للكتَّاب الذين يتكلّمون 'لغة واحدة' بطريقة صريحة وشمولية لا تكترث إلّا قليلًا بالأجناس الأدبية، كما تكترث بصورة أقل بتنوّع اللغات التاريخية وبمشكلات الترجمة التي يُثيرها، بصرف النظر عن مدى اهتمام أولئك الكتَّاب بألعاب اللغة. لا يخلو اختيار هذا الاستهلال من نبرة ساخرة لا تَقِلُّ عن سخرية القصيدة التي استهلّ بها مورغنشترن (Morgenstern) النموذج الإبدالي العقلاني. إذا ما صرفنا النظر عن اللهجة الساخرة، نستطيع أن نعتبر العنوان **أنت كما أنت** *Du sei wie du* شاهدًا على قضايا «تحصيل الحاصل التي تحمل أكثر من معنى»، وهي القضايا التي يهتمّ بها بعض فلاسفة المدرسة التحليلية.

أَوَدُّ الدِّفاع هنا عن أُطروحة تفيد أننا نستطيع أن نطبّق على صِلات الوصل بين النموذج التحليلي والنموذج الهيرمينوطيقي للعقل صورة «التلقيم» التي كنت قد استثمرتها لوصف العلاقة التي تجمع الهيرمينوطيقا بالظاهراتية، على خلاف الرأي السائد على وجه العموم. بعدما قمنا بعودة تأمّلية إلى الوصف الذي أخضعنا له النموذج الإبدالي التحليلي، اكتشفنا فيه سِمات كثيرة تدفعنا إلى التساؤل عن الشروط التي تُمَكِّنُه من الانفتاح على الهيرمينوطيقا. لكن العكس صحيح أيضًا: يجب علينا التساؤل أيضًا عن الشروط الدنيا المتعلّقة بالصرامة التحليلية التي يجب أن تستجيب لها المقاربة الهيرمينوطيقية للتجربة الدِّينيَّة، وصور التعبير اللغوي عنها، إذا ما أرادت أن تدفع عن نفسها تهمة الغلوّ في التأوُّل الذاتي الخالص الذي تقوم به لوقائع اللغة، ناهيك عن أن هذا التأويل قد ينبني على خيوط تَحَكُّم واهية.

يجب علينا من أجل تحقيق ذلك أن نتساءل في البداية عمّا إذا كان اللقاء ممكنًا بين النموذجين الإبداليين، وما هي شروط تحقيق ذلك. بعد ذلك فقط نُصبح مؤهّلين للتدليل على إمكان الكشف عن آثار عقد الزواج هذا، في الأقل داخل نصوص فلسفة الدِّين التحليلية، إذا ما عجزنا بالفعل عن إقامة الدليل على أن هذا الزواج كان مثمرًا.

الفلسفة التحليلية ضد الهيرمينوطيقا.

سنعتبر أن الأمر قد قضي سلفًا، إذا ما اعتبرنا على غرار ما يقوله كيفن موليغان (Kevin Mulligan)(*) أن العروس التحليلية قد بلغت بكلّ تأكيد درجة جمال ودلال يجعلها غير مكترثة بزوجها المزعوم الهيرمينوطيقي البائس وغير الجدّي والمسألة معروفة مسبقًا. إن المراهنة على إمكان الزواج، ولو كان زواج مصلحة بين التيارين، لا تتطابق أبدًا مع وضع الطرفين المعنيين. من كان يعطي لنفسه حق لعب دور الوساطة الذي أجاد هرمس لعبه، وهو الأب الأُسطوري لكلّ «المؤوّلين» سيخرج لا محالة خاوي الوفاض.

كانت الدِّراسة التي أنجزها جاك بوفريس عن **الهيرمينوطيقا واللسانيات**[141] باعثًا على التفاؤل بصورة كبيرة. أستحبُّ أن أطبّق هنا على مشكلتنا العبارة التي استعملها وليم جيمس في كتابه **البراغماتية**، بغية التحكّم في الصراعات غير المتناهية التي تدور رحاها بين «البرابرة» الإمبريقيين و«اللطفاء المثاليين»: «نخطّ خطًّا فاصلًا : لكن أغلب الناس منا يُحسّون بشهية كبيرة لتذوّق الأشياء الجميلة الواقعة على طرفي هذا الخط»[142]. وعليه، سأُدافع، في أعقاب بوفريس عن

(*) كفين موليغان، إنكليزي، أستاذ الفلسفة بجامعة جنيف سويسرا وأحد أعمدة المدرسة التحليلية التي تبحث عن أصول الفلسفة التحليلية في الظاهراتية المبكرة (مدرسة برنتانو ومدرسة هوسرل) وفي الفلسفة النمساوية عامة، وهي المدارس الفلسفية التي كانت تدور حول محور الظاهراتية في ضوء تحليل اللغة والمنطق وعلم النفس الوصفي خلال منعطف القرن التاسع عشر والعشرين. [المترجم]

(141) Jacques BOUVERESSE, *Herméneutique et linguistique, suivi de Wittgenstein et la philosophie du langage*, Combats, L'Eclat, 1991, p.7-69.

(142) William JAMES, *Le Pragmatisme*, trad. E. L. Brun, Paris, Flammarion, 1911, p.30.

الأُطروحة التالية: «إذا كنا نعني بـ «الهيرمينوطيقا» التفكير الفلسفي في عمليات الفهم المتضمّنة داخل التواصل اللساني، فإن التنازع بين التيارين «قد لا يعدو أن يكون شجارًا نستطيع مناقشته داخل لغة مشتركة، كما قد يحدونا أمل كبير في حلّه» (نفسه، 8).

لا نستبعد عقلًا إمكان بلورة رهان مماثل فيما يَخُصُّ إمكان التقاء مثمر بين المقاربة التحليلية والمقاربة الظاهراتية-الهيرمينوطيقية للدِّين. بالفعل، لا يجوز لنا أن نتجاهل أن هذا اللقاء كان مرتسمًا في المرحلة الأُولى من نشأة الظاهراتية، كما أكّد ذلك داغفين فولسدال (Dagfinn Follesdal) منذ نهاية الخمسينيات. لا يحمل كتاب هوسرل **الأبحاث المنطقية** دَيْنًا من كتاب برنتانو **علم النفس الإمبريقي** فقط، بل يظل عالة كذلك على أعمال فريغه (Frege) الذي يعتبره مايكل دامت (Dummett) بمثابة المؤسس الحقيقي الذي أنشأ الفلسفة «التحليلية». أضفْ إل ذلك أن المدرسة التحليلية قد شهدت خلال العقود الخمسة الأخيرة تقلّبات لا تَقِلُّ في نسبتها عن تحوّلات المدرسة الظاهراتية.

إذا ما افترضنا أن فكرة زواج المصلحة بين القبيلتين الفلسفيتين ليست مجرّد فكرة خيالية، وإن كانت كلّ مدرسة تملك مبرّرات الاحتراس من مخالطة الغرباء، لا يوجد أبلغ شاهد على هذا الزواج من فتغنشتاين ذاته. «ليس التراث شيئًا نتعلّمه، وليس خيطًا نتلقّفه متى عَنَّ لنا ذلك، ناهيك عن أن نسمح لأنفسنا باختيار أسلافنا - من لا يملك تراثًا ومن يحب الانتساب إلى تراث معيَّن، يشبه امرءًا تعيسًا في الحب» (RM 90)[143]. كان بوسع هذه الشذرة المقتبسة من كتاب **الملاحظات المختلطة** *Remarques mêlées* لـ فتغنشتاين أن تصبح مدخلًا إلى هيرمينوطيقا غادامير.

كلّ من يروم تحويل فتغنشتاين إلى حليف موضوعي للهيرمينوطيقا قد يُعَرِّضُه لشبهة الاحتواء، مثلما فعل الوضعيون الجُدد حينما جعلوه مناصرًا لهم في مذهبهم. لا يجب علينا أن ننسى أن جامعة كمبردج كانت هي المنبر الذي كان يتحدّث منه، ولم يكن يتكلّم من منبر فيينا، أي من مدينة كارناب (Carnap) وشليك (Schlick) وفايسمان (Waismann). ناهيك عن أن موقعه يختلف عن فضاء الغابة السوداء

---

(143) Ludwig WITTGENSTEIN, *Remarques mêlées*, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 1984, p.90.

ومسكن *Hütte* هايدغر بقرية توتناوبيرغ Todtnauberg، وهي التي أَلْهَمَتْهُ شذراته وحِكَمه المدوّنة في مقالته انطلاقًا من تجربة الفكر *Aus der Erfahrung des Denkens* .

عندما نتجنّب الخلط التلفيقي بين أساليب تفكير لا يوجد قياس بينها، تشير بعض المؤشّرات إلى أن مشكلة الفهم لم تكن غريبة أبدًا عن فتغنشتاين. عندما رفض بوفريس أن يعتبره مفكّرًا مال كلّ الميل عن غير حق جهة الألفة التي تطالب بها كلّ الألعاب اللغوية، لم يعمل إلّا على اختراق أبواب مشرّعة منذ ديلتاي، في مقابل الهيرمينوطيقا المُدمِنة على اجترار فكرة المسافة (اللسانية والثقافية والتاريخية، إلخ). بالفعل، لم يفتأ شلايرماخر وديلتاي وهايدغر وغادامير يُذَكِّرُونَنَا بأن التجربة الهيرمينوطيقية ليست تجربة اغتراب جذرية، بل تنبني على جدلية التغريب والتبنّي، وجدلية الألفة والغرابة، دون أن تتمكّن من تغليب أحد القطبين على الآخر. إن المذهب الهيرمينوطيقي الذي يتشبّث بمفهوم الألفة الجاهزة من قبل، لا يشكّل إلّا ذريعة لتلميع صورة النزعة التقليدية؛ أما المذهب الذي يُسلم قِياده بسهولة لعنصر الغرابة، فهو قد يَتَعَرَّض لخطر الإغراق في الغموضيَّة والباطنية.

يبدو لي أن بعض وجوه التحفّظ الذي يُواجه بها بعض ممثّلي الهيرمينوطيقا الفلسفية المدرسة التحليلية، ترجع في الواقع إلى التوجّه الأُنطولوجي الخالص الذي طبع به هايدغر وغادامير مذهبهما الهيرمينوطيقي. عندما نعتبر «الفهم» «نمط وجود» وليس نمطًا من أنماط المعرفة، يملك التَّلْقِيمُ بين المقاربة التحليلية والمقاربة الهيرمينوطيقية حظوظ نجاح جدّ هزيلة. بالمقابل، إذا ما وجّهت الفلسفة الهيرمينوطيقية عناية مماثلة إلى مشكلة التأويل والفهم، قد يصبح التنبّؤ الذي نقوم به أقل تشاؤمًا. وقد كنتُ قد أبرزتُ في مكان آخر أن أعمال غونتر آبل (Gunter Abil) وهانس لينك (Hans Lenk) لا تؤكّد فقط إمكان الالتقاء بممثّلي المدرسة التحليلية[144]، مثل ريتشارد رُورتي (Richard Rorty) ودونالد ديفيدسون (Donald Davidson)، بل أكّدت أيضًا خصوبة هذا اللقاء، مع العلم أن آبل ولينك قد تبنّيا تصوّرًا للتأويل أقرب إلى نيتشه من قربه من فكرة الفهم الموجودة في أعمال هايدغر.

(144) Jean GREISCH, *Le Cogito herméneutique*, p.101-148.

هل يوجد مناخ عائلي بين المقاربة التحليلية والمقاربة الهيرمينوطيقية للظواهر الدِّينيَّة؟

حتى لو وضعنا أنفسنا داخل الفرضيّة الأفضل، وهي أن الفلسفة المستلهمة من فتغنشتاين والفلسفة الهيرمينوطيقية تَتَفَرَّغَانِ معًا لمشكلة الفهم، فإن المناخ العائلي الذي قد نكشف عن وجوده بين المدرستين قد يُحَوِّلُهُمَا في أفضل الأحوال إلى أبناء عمومة متباعدين في النسب. قد يرد على لسان فتغنشتاين نفس ما قاله هوسرل في قوله المأثور عنه «لا سبيل لنا إلى التفاهم مع امرئ يريد أن يصرف نظره ويملك كذلك أن يصرف نظره»[145]، مع مراعاة وجود اختلاف دلالي. لا يوجد تطابق بين محاولة الكشف عن تضايفات الإدراك العقلي- المضامين العقلية ومعرفة الكشف عن الألعاب اللغوية، في الأقل ما دام أن متطلّبات «الإشباع» متباينة في ذهن كلٍّ من هوسرل وفتغنشتاين!

حين نطبّق مأثورة هوسرل على فكرة «العقل الهيرمينوطيقي»، نستطيع شرحها كالتالي: «لا نستطيع التفاهم مع امرئ يسعى إلى الفهم دون التوصل إليه». وتُفيد المأثورة ما يلي حين نطبّقها على العقل التحليلي: «لا نستطيع التفاهم مع امرئ يسعى إلى فهم الألعاب اللغوية التي نلعبها، دون أن يتمكّن من إدراك 'نحوها'».

ما يمنح القبيلة الهيرمينوطيقية والقبيلة التحليلية فرصة التعارف بينهما، أو التباعد هو أنهما لا يتنازعان حول الإرث نفسه. إذا ما كانت المدرستان، كما أشرت إلى ذلك، لا تُفصحان عن كلّ هذا التنافر المفترض بينهما، سينطبق الشيء نفسه على مقاربتهما للظاهرة الدِّينيَّة. هنا أيضًا، يجب التورّع عن الميل إلى إحداث تنازع بين «النظر» الظاهراتي و«النحويَّة» التحليلية، أي بين «الكلام السعيد» الذي يُدلي به من «يعرف كيف ينظر» و«القول الشقيّ» في ذهن من يعتبر أن كلّ شيء مسألة «ألعاب لغوية» خاضعة لقواعد تتطلّب معرفة كيفية ضبطها. بالمقابل، يستحثّنا الاهتمام المشترك الذي تُبديه كلٌّ من المدرستين بالوساطة اللغوية على تحديد نِقاط تقاطع بين المقاربتين اللتين تظلّان مستقلتين. قد يتأكّد

---

(145) Edmund HUSSERL, *Articles sur la logique*, trad. Jacques English, Paris, PUF, 1975, p.402.

وجود نِقاط التقاطع بدرجات متفاوتة داخل مدرسة الهيرمينوطيقا الفلسفية المعاصرة نفسها، كما قد نعمل على العكس من ذلك على إهمال تأكيدها. لكن ذلك لا يمنع القول بوجود مناخ عائلي يجمعهما، على الخصوص داخل التصوّر الذي بلوره ريكور عن الهيرمينوطيقا، والذي يمنعنا من رَدْمِ الجسور قبل الأوان بين الهاجسين الأنطولوجي والإبستيمولوجي.

إن الفرضية التي تُفيد أن تصوّر فتغنشتاين لـ «شكل الحياة» forme de vie وتصوّر «الجنس الأدبي» forme littéraire داخل الهيرمينوطيقا يُفصحان عن نِقاط تقاطع بينهما، تُعْتَبر من بين نِقاط الالتقاء التي تجدر الإشارة إليها. كما أن فتغنشتاين يعتبر أن «شكل الحياة» يحدّد نَحْوَ الألعاب اللغوية، كذلك فإن الجنس الأدبي للنص لا يوجد أبدًا في معزل عن الرسالة التي يحملها. وعليه، فإن الجنس الأدبي لـ «الإنجيل» ليس مجرّد تعليب يسمح بنقل مضامين عقيديَّة سابقة في قالب الأسلوب السردي. إن الجنس الأدبي للإنجيل يستنفر بحدّ ذاته فِكْرًا يدور حول مَبحث المسيح، (الكرستولوجيا) كما أكّد مجموعة من الشرّاح المعاصرين ذلك.

تنبني المقاربة الهيرمينوطيقية لنصّ الكتاب المقدّس (أو لنصوص مؤسسي التقاليد الدِّينيَّة الأُخرى ورواياتهم) على استقصاء شمولي للعَلاقة بين الأجناس الأدبية (مثل كلام الوحي وروايات النبوءة) والمضامين العقائديَّة. لا يوجد شيء أدلّ على وجود تقارب حثيث متبادل بين تصوّر فتغنشتاين عن «شكل الحياة» وتصوّر الشرّاح المحقّقين عن «الجنس الأدبي»، وهو المفهوم الذي شكّل محور مدرسة التفسير المعتمد على **تاريخ الصيَغ** *Formgeschichte*، من كتابات الآباء المؤسّسين لهذه المدرسة الذين لا يفتأون يؤكّدون أهمية **الإقامة داخل الحياة** *Sitz im Leben* لكلّ جنس أدبي من هذه الأجناس.

من بين سائر ممثّلي الهيرمينوطيقا الفلسفية المعاصرة، ظلّ ريكور بكلّ تأكيد هو الفيلسوف الذي أوْلى عناية خاصة لا مزيد عليها بواقعة أن الأسفار الرسمية و للكتاب المقدّس في الكنائس المسيحية قد اتخذت صورة «حيّز محدود في التأويل، وأصبحت فيه الدلالات اللاهوتية متضايفة مع **أشكال الخطاب**»[146].

(146) Paul RICOEUR, *Du texte à l'action*, p.123.

تدعونا هذه الأُطروحة إلى متابعة البحث الذي قام به فتغنشتاين عن التوازي بين الألعاب اللغوية وأشكال الحياة على مستوى آخر وبوسائل مغايرة.

لا يكتفي هذا البحث بعزل الأجناس الأدبية الخالصة وبتصنيفها؛ يُبدي عنايته كذلك بالطريقة التي لا تظلّ من خلالها متقاطعة ومتشابكة. يُفصح الاشتغال الهيرمينوطيقي على التَّبَنِّي أو التَّمَلُّك وإعادة التأويل عن أُفقه الواسع على هذا المستوى. من المفيد أكثر بالنسبة إلينا أن نستفيد من الطريقة التي قد تتداخل بها هذه الأجناس داخل متن أسفار الكتاب المقدّس نفسه، مما يُسهم في تفسير المضامين المتواترة ذاتها من زاوية نظر جديدة، بدل التركيز على الشريعة كما هي، وبدل المقابلة بينها وبين النبوة والرواية أو البشارة، سعيًا إلى الإعلاء من قدرها أو إلى الحطّ من شأنها. أبرز بول ريكور في دراسة نموذجيَّة كيف أن المقاربة الهيرمينوطيقية مطالبة بالتخلّي عن مفهوم رتيب ومتجانس عن الوحي، من أجل تعويضه بمفهوم مشترك يحمل صيغة الجمع ومتعدّد الأصوات، أي بمفهوم يسير في اتجاهات شتى عبر تعدّد الأجناس الأدبية التي تضعه موضوع فحص على امتداد صفحات الكتاب المقدّس: جنس النبوة والحكاية والأوامر والاعتبار والإنشاد(147).

يجب مقاومة الحكم المسبق الذي لا يرى في تنوّع هذه الأجناس غير عناصر صورية خالصة تتطلّب من التحليل أن يُقْدِمُ على التخلّص منها، قصد استخلاص مضمونها العَقَدي. والخلاصة التي تستنتجها هيرمينوطيقا الوحي من الرهان الأساسي الذي تشترك فيه مع فلسفة الدِّين المنتمية إلى التيار الفتغنشتايني الجديد هي أخذ تنوّع هذه المستويات التعبيرية بعين الاعتبار: «إعطاء الأولوية إلى التوجّه نحو الكيفيّات الأصلية في لغة الجماعة المؤمنة، وإلى إعطاء الأولوية بناء على ذلك لأشكال التعبير التي يُؤَوِّلُ من خلالها أعضاء الجماعة المؤمنة تجربتهم، بالنظر إلى أنفسهم وبالنظر إلى الآخرين» (نفسه، 30). قد تلتقي المقاربة الهيرمينوطيقية المقاربة التحليلية في هذا الحقل بالذات.

(147) Paul RICOEUR, «Herméneutique de l'idée de révélation», *La Révélation*, Bruxelles, Facultés Saint-Louis, 1977, p.15-54.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- APEL, K.-O., *Transformatioen de Philosophie, I-II*, Francfort, Suhrkamp, 1973.
- ARRINGTON, R. L., et ADDIS, M. (éd.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, Londres-New York, Routledge, 2001.
- BOUVERESSE, J., *Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Ed. de Minuit, 1976.

—, *Herméneutique et linguistique, suivi de Wittgenstein et la philosophie du langage*, Combas, L'Eclat, 1991, p.7-69.

- DALFERTH, I. U., *Gott der Philosophen-Gott der Theologen. Zum Gesprächsstand nach der analytischen Wende*, Berliner Theologische Zeitschrift, Beiheft, 1999.
- DUMMETT, M., *The Seas of Language*, Oxford, Clarendon Press, 2e éd. 2000.
- DURFEE, H. A. (éd.), *Analytical Philosophy and Phenomenology*, La Haye, M. Nijhoff, 1976.
- FISETTE, D., *Lecture frégéenne de la phéoménologie*, Combas, L'Eclat, 1994.
- JÄGER, Ch., *Analytische religionsphilosophie*, Paderborn, Schöningh, 1998.
- LAUBE, A., *Im Bann der Sprache. Die analytische Sprachphilosophie im 20. Jahrhundert*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1999.
- LAUGIER, S., *Du réel à l'ordinaire : Quelle philosophie du langage aujourd'hui ?*, Paris, Vrin, 1999.

—, *Recommencer la philosophie*, Paris, PUF, 1999

- LÜTTERFELDS, W., et MOHRS, T., *Globales Ethos. Wittgensteins sprachspiele interkultureller Moral und Religion*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000.
- LÜTTERFELDS, W., ROSER, A., *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Francfort, Suhrkamp, 1999.
- LÜTTERFELDS, W., SALEHI, D., *Wittgenstein-Symposium : « Wir können ans nicht in sie finden». Probleme interkultureller Verständigung und Kooperation*, Francfort, Peter Lang, 2001.
- MCFARLANE, A. A. *A Grammar of Fear ad Evil. A Husserlian- Wittgensteinian Hermeneutic*, New York, P. Lang, 1996.
- RORTY, R., (éd.), *The Linguistic Turn*, Chicago, Chicago University Press, 1967.
- SCHAEFFLER, R., *Gebet und Argumentation. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf, Patmos, 1989.
- STOSCH, K., von, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie,nach Wittgenstein*, Ratisbonne, 2001.

—, «'Wittgesteinnaissance' in der Theologie? Ein literaturbericht zur Lage im Jahr 50 nach Wittgensteins Tod», *Theologische Revue* 97 (2001), p.465-482.

- VIENNE, J.-M., (éd.), *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1997.
- WINCH, P., *Trying to Make Sense*, Oxford, Basil Blackwell, 1987
- ZIMMERMAN, J., *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, Francfort, Klostermann, 1975.

الفصل الثالث

فلاسفة همزة الوصل

-برغسون ونابير وياسبرز-

هل توجد «معابر» تُيَسِّر الانتقال إلى ظاهراتية هيرمينوطيقية صريحة عن الدِّين؟ دون التسرّع في الحكم على المعابر المُمكنة الأُخرى، سأوجّه ملاحظاتي إلى ثلاثة فلاسفة: هنري برغسون (1859-1941) وجان نابير (1881-1960) وكارل ياسبرز (1883-1969). يشكّل كلٌّ منهم 'معبرًا' فلسفيًّا مخصوصًا. اختار الأوّل طريق **فلسفة الحياة** *philosophiede la vie*، واختار الثّاني طريق **فلسفة التَّفكُّر** *philosophie réflexive*، بينما اهتدى الثالث إلى طريق **الفلسفة الوجودية** *philosophie de l'existence*. أنَّى لهذه المقاربات المُتباينة أن تلتقي في المنطقة الواحدة نفسها؟ يسعى هذا الفصل إلى الإجابة عن هذا السؤال، مُبرزين أننا نجد أنفسنا في مواجهة تأويل معنى الوجود ومصير الإنسان، بصرف النظر عن مدى التنوّع الشديد الذي عرفته مناهج التفكير الخاصة بكلّ توجّه وبأساليبه.

من ديانة النوع إلى التصوف

- هنري برغسون -

يُعتبر برغسون «همزة الوصل» الأُولى. يحمل «العوسج الملتهب» لديه لقب «**الاندفاعة الحيويّة**» *élan vital*. و**الحَدْس** هو المَلَكة التي تسمح لنا بالاقتراب منها. والمشكلة هي معرفة المعنى الذي يُطلقه برغسون بالضبط على هذه الحدود

ومعرفة ما هي الشّروط التي تُمَكِّن فكرة «الاندفاعة الحيوية» من طرح أركان تأويل فلسفي للدِّين، وهو تأويل لن يجازف برغسون بوضعه إلّا في مرحلة متأخرة سنة 1932 بعد إصدار كتابه **منبعا الأخلاق والدِّين**(*) *Les deux sources de la religion et de la morale*.

يؤكّد فيلونينكو أن فلسفة برغسون «نحتت طريقها بأقدامها» (نفسه، 13)، بما أنها ليست وارثة تراث بعينه، بالرَّغْم من أن برغسون كان «أحد أعظم الفلاسفة الذين جاءوا بعد كانط»، وهذا ما يعني أن برغسون لا يَدين بالفضل لأحد، على خلاف جَمّ غفير من الفلاسفة الآخرين. من يسعى إلى فهم فكره، يصبح مطالبًا بتتبّع آثاره كتابًا بعد كتاب، من خلال مراجعة منشوراته الأربع الرئيسية: **بحث في المعطيات المباشرة للوعي** (1889) *Essai sur les données immédiates de la conscience* وكتابه عن **المادة والذاكرة** (1896) *Matière et mémoire* وكتاب **التطوُّر الخلّاق** *L'évolution créatrice* (1907) وكتابه **منبعا الأخلاق والدِّين** (1932).

«إسلام النفس للحياة»: الديمومة الباطنية والمعطيات المباشرة في الشعور.

متى أصبح برغسون «برغسونيًا»؟ إنَّ مَهْد المذهب «البرغسوني»، كما يُدعى، هو أُطروحة برغسون الرئيسة التي تحمل عنوان **بحث في المعطيات المباشرة للوعي** *Essai sur les données immédiates de la conscience*. انتقد سيكولوجيَّة فيشنر (Fechner) الذي يدَّعي إمكان قياس الإحساس وحسابه كميًّا، بينما اكتشف برغسون المُعطى الأساسي الذي لا سبيل إلى تجاوزه في منطلق فكره، وهو المُعطى الذي لن يَكُفَّ بعد ذلك عن العودة إليه. يتعلّق الأمر بالخبرة المَعيشة عن الديمومة التي «يستبعدها العلم، كما يصعب تصوّرها والتعبير عنها» (PM 1255)، بينما نُحسّ بها ونحياها.

(*) تحمل الترجمة العربية عنوان: هنري برجسون: منبعا الأخلاق والدِّين، الأعمال الفلسفية الكاملة، ترجمة د. سامي الدروبي وعبد الله الدائم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971. [المترجم]

يصعب علينا للغاية الكشف عن الزمن المَعيش والمحسوس، بالرَّغْم من أنه مباشر ولا نستطيع اختزاله. ذلك أن الموجود المباشر الحقيقي ليس في متناولنا منذ البدء. ترجع صعوبة تجاوز التصور الكمّي والمكاني للزمان إلى أننا قد «اعتدنا الكلام أكثر مما تعوَّدنا التفكير». أدّى ذلك إلى ظهور حافز لا يقاوَم من أجل إعطاء الأولوية «للموضوعات الخارجيَّة المُنتمية إلى المجال المشترك» بدل الاهتمام بأحوالنا الذاتية» (EC 49). حذَّرنا برغسون خلال كلّ أعماله من شراك «اللغو»، ابتداء من أعماله المبكرة إلى أعماله المتأخرة، بمعنى أنه حذَّرنا من الفكر الذي يقع ضمنًا ضحية توجيه البراغماتية الخفية داخل الحسّ المشترك، بعدما وجدت أبلغ تعبير فلسفي متّسق عنها في الفلسفة الكانطية.

توجد أسباب أُخرى حملت برغسون على الانتباه من المحاذير التي أوقعتنا فيها اللغة، غير تلك التي اصطدمنا بها لدى فتغنشتاين في كتاب **الرسالة**. إن الفيلسوف التحليلي، الذي يلوذ باللغة الرمزية للمنطق الرياضي قصد تدارك قصور اللغة العادية في صرامتها، يختار علاجًا لا يعمل إلَّا على تعميق المعاناة التي يعاني منها كلّ فكر ينبهر بصورة عمياء أمام سطوة التحيّز المكاني. التمس برغسون العلاج من جانب قدرة الإيحاء التي تُفصح عنها الاستعارات الحيَّة التي تنفذ إلى أعماق كتابته الفلسفية.

لن يصبح هذا العلاج مُجْدِيًا إذا لم يسترشد الفكر بالحَدْس. كان برغسون واعيًا بأنه قد انتهج لنفسه طريقًا شاقًا وخطيرًا، ويبدو أنه قد جعله صحبة مفكّرين لا يطمئن إليهم أحد مثل شوبنهاور ونيتشه، بعدما جعل الرجوع إلى الحَدْس منهجه الفلسفي الحقيقي (PM 1271). لكنه على خلاف المُنظِّرين المثاليين للحَدْس العقلي الذين تفرّغوا «للبحث المباشر عن المطلق» (PM 1271)، راهن على إمكان «رؤية مباشرة للعقل بوساطة العقل». تؤسّس مثل هذه «الرؤية التي تكاد لا تتميّز عن الموضوع المرئي معرفة قائمة على التماس، بل وعلى التطابق» (PM 1273). هذه الرؤية قادرة بمفردها على الكشف عن ماهية الديمومة: «التفكير حَدْسيًا هو التفكير داخل الديمومة» (PM 1273).

قبل التساؤل عن مصير محاولة «التفكير داخل الديمومة»، من الواجب علينا أن نحدّد أصالة أسلوب التفكير الناتج عنها. الحَدْس البرغسوني ليس حَدْسًا

«عقليًا»، بالمعنى الذي ذهب إليه فيخته وشيلنغ. وقد استنتج البعض من ذلك أنه حَدْس «غير عقلاني» أو «صوفي»، متجاهلين أن برغسون قد حول حَدْسه إلى «وعي ممتد ويضغط على حافة اللّاشعور الذي يستسلم ويقاوم، كما ينقاد ويسترجع نفسه» (PM 1273). على خلاف التفكير الديكارتي الذي اتَّبع «نظامًا صارمًا من الأدلة العقلية»، يُفصح تفكير برغسون عما يدعوه فيلونينكو «نظام الدلالات». «المهمة النوعية التي يقوم لها الفيلسوف البرغسوني» هي «مهمة الحركة الباطنية للحياة، ومناهضة كلّ أشكال تطفّل منطق الفعل على منطق الدلالة» (نفسه، 28). يؤكد العنوان الفرعي للكتاب الذي نشره فيلونينكو عن برغسون أو الفلسفة بما هي علم صارم *Bergson ou la philosophie comme science rigoureuse*، وهو العنوان الذي يحمل في الظاهر ملامح هوسرلية أكثر تغلب على السِّمات البرغسونية، أن «نظام الدلالات» لدى برغسون ليس بالضَّرورة أقل صرامة من نظام «الأدلة العقلية» الديكارتية.

يهتدي «نظام الدلالات» هذا بخيط ناظم واحد: بتجربة الديمومة الفعلية، كما تظهر لنا إذا ما قَبِلنا النفاذ «إلى الأمام داخل أعماق الوعي» (EC 59)، من خلال تمكينها من أن «تعود من جديد إلى ذاتها» (EC 61). لكن هذا النزول ليس أقل مشقة وخطورة من مخرج الكهف في **جمهورية** أفلاطون. في الواقع، يجب علينا أثناء السير التخلي عن الموجّهات الأُنطولوجيَّة الساذجة التي تحدث ترابطًا بين مبدأ الواقع وأفكار عدم تداخل الأجسام والبلادة والمقاومة. إنَّ المِحَكَّ الحقيقي للنار الأولى الذي يفرض نفسه على كلّ فيلسوف يسعى إلى مرافقة برغسون في طريقه، هو مواجهة «الصعوبة المذهلة المتصلة بتمثّل الديمومة في نقائها الأصلي» (EC 71)، بفضل الحرص الثابت على تحدّي «العادة المتجذّرة داخل أعماق النفس والهادفة إلى تطوير الزمان داخل المكان» (EC 81).

يُحَوّلُ التعريف الإيجابي الديمومةَ إلى «الشكل الذي يتخذه توالي أحوال الوعي فينا حينما نُسلم النفس للحياة وحينما تعزف النفس عن إقامة فاصل بين الوضع الحالي والأوضاع الماضية». هذا الفنّ الذي يقوم على «إسلام النفس للحياة» لا يعرف راحة! لا يفترض هذا الفنّ فقط أنّنا قادرون على سماع نغمة متجانسة بدل تفتيتها إلى نقاط معزولة. فضلًا عن ذلك، يتطلَّب منا هذا الفنّ

التخلّي عن «الرغبة الجامحة في التمييز» (EC 85) التي تُعذِّب كلّ النفوس، كما يتطلّب منا التخلّي عن الميل الفطري إلى تغليف «انطباعاتنا المتغيّرة باستمرار بموضوع خارجي تلتصق آنذاك بتضاريسه الدقيقة وبجموده» (EC 86).

في آخر المطاف، إن «الأنا السطحي» الذي «يلمس العالم الخارجي في سطحه» هو ما يجب علينا أن نتعلم كيف نَتَخَلّى عنه، لا سيّما وأنه من الصعب علينا التحرّر من هذا الأنا ما دام مُؤَهَّلًا بكامله للاستجابة «لمتطلّبات الحياة الاجتماعية بصورة عامة ولمتطلّبات اللغة بوجه خاص» (EC 85). ما يطفو على السطح آنذاك هو «الأنا العميق» الذي يتطابق كذلك مع «الأنا الواقعي» و«المحسوس» (EC 92). لا يصبح الأنا واعيًا بذاته إلّا داخل تجربة «الديمومة التي يحياها الوعي» (EC 76) وداخل ممارسة الحرية.

إن الحرية الحقيقية، كما يتصوّرها برغسون، ثمينة بقدر ما هي نادرة. «يعيش كثير من الناس ويموتون» دون أن يعرفوها (EC 110). صحيح أن «الحرية» هي المفردة الأُولى التي تَرِد على شفاه كبار فلاسفة الحداثة. لكنه يوجد فرق جوهري بين رفع شعار الحرية وفهم أن الفعل الحرّ يتطابق مع الخبرة الباطنية عن الديمومة. تخلّى برغسون في الوقت نفسه عن أنصار الحتمية وعن المنافحين عن حرية الإرادة، بعد حَثِّ الفريقين معًا على «اختبار الوعي» الذي يركّز على الحرية «أثناء تحقّقها» (EC 120). على خلاف الحرية التي نتمثّلها كما لو كانت تتحقّق داخل زمان تَحَيَّزَ في المكان، تصبح الحرية المعيشة غريبة الأطوار على الدوام. إذا كانت تشكّل معطى مباشرًا وأساسيًا داخل الوعي، فلأنها تشكّل «صلة الأنا الملموس بالفعل الذي يُنجزه» (EC 143). لا يجب علينا فهم الحرية إلّا بما هي «واقع يتحقّق»، بدل أن ندخلها في باب «الأمر الواقع».

من زاوية فلسفة الدِّين، تجدر الإشارة إلى نتيجة سلبية نستنتجها من هذا البحث عن المعطيات المباشرة للشعور الذي يجعلنا نمُرُّ على التوالي من مفهوم الحجم المكثف إلى مفهوم الديمومة، ثم إلى الحرية المجانية (دون أن تكون مطلقة مع ذلك). في خاتمة بحث في المعطيات المباشرة للوعي، ظلّت المسألة التالية مُعَلّقة بكاملها حينما نَهُمُّ إلى معرفة كيف يأتي «الله» إلى فلسفة برغسون،

أو كيف يستطيع الوعي استقبال فكرة الله، بما هو ديمومة خالصة. كما أكد فيلونينكو ذلك، وعلى خلاف المذهب الكانطي في المُسَلَّمَاتِ، لا شيء يبيح ربط وعينا الخالص بالحرية بالتعالي الإلهي، كما يظهر داخل الدِّين(1).

الحياة الذهنية والحياة الدماغيَّة:

إعادة اكتشاف الحياة الباطنية.

نشر برغسون كتابه **المادة والذاكرة** *Matière et mémoire*، بعد مُضيّ خمس سنوات على نشر دراسته الأولى. وقد قاد هجومًا شرسًا في ذلك الكتاب على المسلّمات الأساسية التي تقوم عليها المادية الآلية. اعتبر أن «العلاقة بين الذهني والعصبي ليست علاقة ثابتة، فضلًا عن أنها ليست علاقة بسيطة» (MM 165)، في مقابل التصوّر المتصلّب الذي يقيم توازيًا مزعومًا بين النفس والمادة. انطلق في تأمّلاته من مشكلة علمية دقيقة: هل تكرّس المعطيات الطبية الخاصة بمختلف أشكال الحبسة aphasie الأُطروحة التي تربط كلّ ظاهرة نفسية بجِهة معيّنة في الدماغ؟ توجّهنا عبارة وردت في محاضرة برغسون حول «النفس والجسد» «l'âme et le corps» إلى المبدأ الذي اهتدى إليه برغسون في الحلّ: «تتخطّى الحياة الذهنية حدود الحياة العصبية» (ES 895). وقد ترجم الأُطروحة نفسها إلى عبارة أكثر مجازية، حينما رأى أن «الروح تتعدّى حدود الدماغ من كلّ الجوانب، وأن النشاط العصبي لا يستجيب إلّا لقسم بسيط من النشاط الذهني» (ES 858): «توجد نبرات مختلفة في الحياة الذهنية» بحيث إن «حياتنا السيكولوجيَّة قد تشتغل على مستويات متباينة قد تكون قريبة من الفعل أو بعيدة عنه، بحَسَب درجة انتباهنا إلى الحياة» (MM 166).

قد تُثير زاوية النظر التي اختارها علامات الاستغراب. ركّزَ برغسون على مفهوم الصورة، وهو مفهوم يحظى بالأهمية في تحليل الذاكرة أو الإدراك. ليس الدماغ مجرّد قاعة تسجيل الصور، كما لو كان مجرّد «بنك معطيات»؛ بل ينتقيها بعناية خاصة حَسَب المطلوب في الفعل. يجب علينا أن نعتبر الدماغ مركز

---

(1) يُهِمّ الوعي الخالص بالحرية ظاهراتية الذاكرة، كما أبرز ريكور ذلك في كتابه الذاكرة والتاريخ والنسيان *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Ed. du Seuil, p.30-37.

الأفعال، بدل أن نعتبره حاسة التمثّل (MM 221). يُوضع الفهم العقلي باستمرار في خدمة التعميم الذي نتوصّل إليه أثناء سيرورة انتقاء. ما يُهمّ القروي هو المرعى الذي سترعى فيه الأبقار، ولا تُهمّه خصلة العشب في «هُويّتها» الثابتة.

عندما نعتبر الإدراك انتباهًا إلى الحياة، وهو إدراك يمتد في جذوره داخل الجسد، يظلّ شديد الارتباط بالفعل على الدوام. الحاضر الحيّ في الإدراك «مُحَرِّك فكري» «idéomoteur» (MM 215). ولا يوجد خطأ أشد فداحة من اعتبار الإدراك مجرّد صورة لواقع حال تكوَّن داخل المنطقة السوداء *Camera obscura* في الدماغ. في الواقع، لا يتجه الإدراك إلّا إلى ما يحظى باهتمامنا، أي أنه يتجه إلى ما يخدم مصالح العمل.

إن الذاكرة التي تحتفظ بالصور الماضية هي ما يحافظ على فرديتنا وما يتطابق مع تجربة الديمومة الباطنية، على خلاف العقل الفاهم. ذهب برغسون إلى حدّ القول: «إن الوعي يعني الذاكرة في المقام الأول» (ES 818). والواقع الذي يشهد أن وجوه الإدراك والتذكّر تتشابك باستمرار داخل الحياة النفسية الملموسة، لا ينبغي له أن يُنسينا وجود فرق جوهري يميّز الإدراك عن التذكّر: «**الذاكرة شيء آخر لا يدخل في وظائف الدماغ، ويوجد فرق طبيعي بين الإدراك والتذكّر، وليس هو مجرّد فَرْق في الدرجة**» (MM 366). يتبيّن أن هذه الأُطروحة حاسمة بالنسبة للطريقة التي بحث برغسون من خلالها عن تجاوز التعارض بين المادية والمذهب الروحاني.

كما أنه لا يوجد إدراك خالص، بل نوجد دائمًا أمام «إدراك - فعل»، كذلك تقدّم الذاكرة وجهين متعارضين. الذاكرة-العادة، وَفْق طبيعتها الاسترجاعية والمتكرّرة، هي «التي تقودنا في حركتها إلى الأمام من أجل الإقدام على السلوك والحياة» (MM 228). على الطرف الآخر، توجد الذاكرة التي تتخيّل، أي تلك التي تُثير الماضي في شكل رسوم خيالية. يفترض ذلك قدرة على «أن نتجرّد من الفعل الحالي»؛ سعيًا إلى ذلك «يجب تعلّم تثمين ما لا نفع فيه وتثمين إرادة الحلم» (MM 228). ستلعب الذاكرة دورًا رئيسيًا في الإبداع الفني، عندما نفهمها على هذا النحو. تبيّن أن الذاكرة الفردية هي التي تحمي تفرّد الأحداث من زاوية فلسفة الحياة.

يتعلّق الأمر بفهم اشتغال «الذاكرة الخالصة والذاكرة الشُمولية في نِطاق

المجهود المتواصل الذي تبذله من أجل الانصهار في العادة الحركية». كلما كانت خالصة، أصبحت شهادة حيَّة على عدم قابلية تدمير الروح. لا يؤدي فقدان الذاكرة إلى تدمير الذكريات، على خلاف ما يفترضه الحسّ المشترك، بل يجعلها فقط خارج المتناول، والدليل على ذلك هو أن صدمةً عاطفيةً قوية قد تؤدي إلى استرجاع ذكريات مفقودة.

هذه الأُطروحة التي تفيد أن «الذاكرة لا تنبني أبدًا على نكوص الحاضر إلى الماضي، بل بالمقابل على تَقَدُّم الماضي في اتجاه الحاضر» (MM 369)، مُثقلة بالرهانات الميتافيزيقية. من جهة أُولى، إذا ما كانت «الوظيفة الجوهرية التي يشغلها الجسد المتجه باستمرار نحو الفعل هي الحدّ من حياة الذهن، من أجل الفعل» (MM 316)، فإن الجسد يحجب عنا «الديمومة التي نحياها بالفعل بوساطة وعينا» (MM 340). من جهة أُخرى، إذا كانت ظواهر التذكّر تشهد على الاستقلال النسبي الذي تتمتع بها النفس في مقابل الجسد، وعليه، إذا كان المكوّن النفسي يفوق المكوّن العصبي، فإن فرضية بقاء النفس بعد الموت ليست خيالية.

«نهر الحياة الجارف»:

التطوُّر الخلاق والاندفاعة الحيوية.

تَبَيَّنَتْ لنا معالم التوجه الميتافيزيقي الذي شرع فكر برغسون في تبنيّه الآن في ختام كتابه **المادة والذاكرة** يجتاز هذا الفكر ورطة كبرى تظهر في المفارقة المهولة التالية: «أنا كائن حيّ يُبعدني الانتباه إلى الحياة عن ذاتي، وهو مبدأ الإدراك والفعل، وتتحمّل الميتافيزيقا، بما هي علم الوقائع، مهمة قياس هذا الانزياح عن أنفسنا»[2]. الديمومة وحدها هي ما يتطابق مع تعريف المطلق بصرامة، وهو «كامل على النحو الذي يوجد عليه بصورة كاملة» بحيث إننا نستطيع أن نطبّق عليه التعريف الشهير التالي: «نحن موجودون بداخله ونتحرك ونحيا بداخله». يظلّ كل شيء مرتبطًا بالمعنى الذي يجب أَنْ تَخْلَعَهُ على الفعل

(2) Alexis PHILONENKO, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, p.114.

الثالث. هل بالإمكان العثور داخل تطوّر الكون على الديمومة التي تُكْتَشَفُ بداية في قلب الأنا الحر، ثم في الذاكرة الخالصة؟ فضلًا عن ذلك، هل تمتلك فكرة ديمومة الأشياء الخارجيَّة التي كانت قد طفت على السطح في كتاب **بحث في المعطيات المباشرة** *Essai* (EC 71) **أصلًا لها في الواقع** *fundamentum in re*؟

إن الاعتراف بأنه لا يوجد ما هو أصعب على الفهم من الدَّيْمُومَة الخالصة يُخفي صعوبة أعمق، وهي صعوبة **التفكير في الحياة**. ترجع الصعوبة إلى الفكرة التي كوّنها برغسون عن الذكاء الذي يقترن عادة بمُتطلّبات العمل. فهو يتفرغ لمهمّات أكثر أهمية من الحياة: يبحث في كلّ آن وحين عن التماس وسائل العمل. نحتاج إلى موقف «مضادٍ للطبيعة» ويقوم على الانصراف عن مصالح العمل، بغية الاهتمام بالحياة والوعي بوجودها. الفَنُّ وحده هو ما يخلع قيمة على الموجود العبثي، وهو ما يملك أهلية الانتباه إلى المظاهر الحياتية التي يغضّ منطق العمل الطرف عنها.

ما يميّز الفنّ هو أنه يرفض قواعد لعبة الحسّ المشترك والكتابة الرمزية الرياضية. هل يستطيع هذا الرفض أن يجد مقابله الإيجابي داخل فكر أصبحت فيه الحياة واعية بذاتها على نحوٍ ما؟ هذه بالتحديد هي المهمّة التي ينيطها برغسون بالفلسفة: بيان «أن الحياة مجهود ضخم يحاوله الفكر، بغية أن ننتزع من المادة ما لا تريد البوح به» (M 485). وقد مرّ الدليل على ذلك باستعراض فلسفي مستفيض لمعارف علم الأحياء الحديث، كما دَوَّنَهُ في كتاب **التطوُّر الخلّاق**.

لا يشبه «نهر الحياة الجارف» كما وصفه برغسون «النهر الطويل والهادئ» (EV 723). يشترك مع جيمس في الانبهار العميق بخصوبة الطبيعة الحيّة وطاقاتها الوافرة إلى حدّ التُّخمة. تجعل الحياة شعار «**أكثر من اللازم**» تحدّيًا مستمرًا مُوَجَّهًا إلى شعار التصوّرية intellectualisme «**ما نحتاج إليه بالضبط**». من المفيد لنا أن نتأمّل الأسطر التي أكد فيها برغسون أن الحياة الإِنْسَانِيَّة لا تشبه في شيء عرضًا مسرحيًا يتحكّم فيه كائن مُلهم *deus ex machina* في كلّ خيوطها ويوجّهها إلى قدر معلوم، في الوقت الذي أصبحنا نبالغ فيه أحيانًا في استغلال المماثلة بالحكاية سعيًا إلى فهم سِيَر الحياة. «كم من أشياء غير مُجدية نَهُمُّ بقولها، وكم من حركات غير مُجدية نَهُمُّ بفعلها، لا توجد سياقات لا التباس فيها؛ لا شيء

يتحقّق بمثل هذه السهولة ولا بمثل هذا الكمال ولا بمثل هذا البهاء الذي نتطلّع إليه؛ تتداخل المشاهد بعضها مع بعض؛ لا تبتدئ الأشياء كما لا تنتهي؛ لا نجد حلًّا للعقدة نرتاح إليه تمامًا، ولا تصرّفًا يحسم الأمر بإطلاق، ولا كلمات تحمل الحكمة من وجودها ونتوقّف عندها: أصبحت كلّ الآثار فاسدة. هذه هي الحياة الإنسانية» (PM 1441). لا تتبقّى أمامنا بعد ذلك إلّا خطوة واحدة للاستنتاج مع شكسبير في نص إجراء مقابل إجراء *Mesure pour mesure* أن الحياة «حكاية يحكيها غبي، وهي حكاية صاخبة ومليئة بالانفعال الشديد ولا ترمز لشيء»، لكن برغسون يُثنينا عن القيام بخطوة الاستنتاج هذه.

هل تُهمّ الديمومة الزمان المحايث للوعي فقط، أم أننا نجدها داخل صيرورة الطبيعة؟ «إذا كان كلّ كائن حيّ يولد ويترعرع ويموت، وإذا ما كانت الحياة تطوّرًا وإذا ما كانت الديمومة هنا واقعًا، ألا يوجد بالمثل حَدْس الحيوية vital، ونتيجة لذلك، ألا نوجد أمام ميتافيزيقا الحياة التي تعتبر استمرارية لعلم الحياة؟» (PM 1273): تدور حول هذا السؤال الجوهري تأمّلات برغسون المدوّنة في كتاب **التطوُّر الخلّاق** (1907) وفي محاضرة «الوعي والحياة»[3] (1911) وفي الدِّراسة الثانية **التفكير والواقع المتحرك** *La Pensée et le Mouvant* (1922).

اختصر جوابه، الذي عزَّزَهُ بنقد طويل موجّه إلى المذهب التطوُّري لدى سبنسر، بكلمة واحدة: «الاندفاعة الحيوية». إذا ما كانت الديمومة تتقدّم على المستوى البشري بما هي وعي مفكّر، فإننا نجدها في صور مختلفة أينما وجدنا أنفسنا أمام أحياء يخضعون لدورة الولادة والنمو والشيخوخة والموت. لماذا لا تؤول هذه الدورة إلى عود أبدي للذات، بل تمرّ عبر مخلوقات لا رجعة لها؟ من أجل الجواب عن هذا السؤال، التمس برغسون نهجًا متوسطًا بين الغائية والداروينية. تعتبر الغائية أن كلّ شيء مُهَيَّأ لما خلق له ويَتَّجِهُ إلى غاية وحيدة؛ بالمقابل، تعتبر الداروينية أن كلّ شيء مسألة تأقلم مع البيئة المحيطة. تسمح لنا الاندفاعة الحيوية وحدها بفهم لماذا لا تكفّ الحياة عن مباغتتنا، ولو على المستوى البيولوجي والكوسمولوجي.

---

(3) عنوان المحاضرة التي كان برغسون قد ألقاها في إطار سلسلة محاضرات هوكسلي بتاريخ 29 أيّار 1911 بجامعة بيرمينغهام (ES 815 s.).

قَدَّمَ برغسون عرضًا مختصرًا للأفكار التي تختزنها صورة الاندفاعة الحيوية (DS 1069-1073) في مستهلّ الفصل الثاني من كتابه **مَنْبَعَا الأخلاق والدِّين**. حرص في البداية على تأكيد «الطابع الإمبيريقي الخالص» لهذا المفهوم الذي يسعى إلى الالتصاق بالتجربة قدر الإمكان. وما يجب أخذه بعين الاعتبار هو أن فكرة الحياة تتجاوز مجرّد غاية الحفاظ على النوع، كما أن أنماط التفسير الكيميائي والفيزيائي للحياة غير كافية. اعترض برغسون على داروين بالقول «إن تطوّر الحياة يتحقّق في اتجاهات محدّدة» (DS 1070)، حَسَب منحنى التعقيد المتصاعد. أثار مفهوم التكيّف مشكلة عويصة، بدل أن يزوّدنا بالحلّ: كيف برهنت الحياة عن كلّ هذه الأصالة أثناء مواجهة الظروف الخارجيَّة؟ إنها تكرّس ذاتها بقوة داخل تعدّدية الخطوط الكبرى للتطوّر الحيّ. يتعلّق الأمر بتفسير «الأشكال غير المتوقّعة التي تخلقها الحياة كيفما اتفق، بعد القيام بطفرات متقطّعة على امتداد تطوّرها» (DS 1072).

تحتلّ الاندفاعة الحيوية منزلة وسطى بين الآلية الخالصة والغائية الخالصة وبين الشدّ والجذب، بعد إرجاعنا إلى «هذه الديمومة الواقعية والعملية التي تمثّل صفة الحياة الجوهرية» (DS 1072). لا يتعلّق الأمر في ذهن برغسون بمفهوم عقلاني خالص، بل «بفكرة مشحونة بالمادة ونحصل عليها تجريبيًّا وبفكرة قادرة على توجيه البحث» (DS 1073)، أي بفكرة مزوّدة بقدرة كشفية تختصر ما نعلمه عن السيرورة الحيوية، مع تنبيهنا إلى ما نجهله عنها.

إذا ما أصغينا السمع، كما يدعونا برغسون إلى ذلك، إلى مختلف الوجهات التي تسير فيها «السيرورة التطوُّرية والتي تتبلور في شكل خصلة شَعر» (EV 595)، يجب علينا استقبال فكرة وجود «تيار عريض للوعي» ينفذ شيئًا فشيئًا إلى المادة، على غرار ما يقع لأيّ وعي آخر، و«يحمل شحنة ضخمة من الطاقات الكامنة المتعدّدة» (EV 649) التي تتداخل فيما بينها بصور متباينة، بالرَّغْم من أنها تظلّ متكاملة. إذا كانت الحياة «هي الوعي الذي ينطلق عبر المادة» (EV 649)، فهي لا تفنّد المذهب الروحاني الذي يدعو برغسون إليه في صورتها الخاصة التي اتخذها لديه في ختام كتابه عن **المادة والذاكرة**، بقدر ما يؤيده تطوّر الكائن الحيّ. يُبْرِزُ الوعي أن «التغيّر الخالص والديمومة الواقعية هي مستوى روحاني أو مشبع بالروحانيات» (PM 1274).

عندما نُلقي نظرة إلى الخلف على المسار الذي قطعناه إلى الآن، نجد أن برغسون ينصرف بشكل متزايد إلى ظاهرة التوقّع، ولو ظلّ الأمر متعلقًا بتوقّع غير محدّد المعالم نسبيًّا، بالمقارنة مع كتابه عن **المادة والذاكرة** الذي ركّز فيه بصورة أكبر على ظواهر الذاكرة والإدراك. نحن لا نعلم ماذا يجب علينا توقّعه؛ لكننا متأكدون أنه سيأتي **بالجديد**. ويفرض علينا الواقع نفسه أن نواجه مسألة دلالة التطوُّر. إذا كانت «اندفاعة الحياة» موجودة (EV 708)، فهل «السيل» الذي يرسمه منحنى التطوُّر مرادف للانفجار والتشتّت إلى ما لا نهاية، أم أننا محقّون في تطبيق تعريف الذات الفردية الروحانية بما هي «وحدة متكثّرة» وكثرة متجانسة» على صيرورة التطوُّر (EV 714)؟ يقترح برغسون ما قد ندعوه بلغة بعض الكوسمولوجيين المعاصرين «مبدأ النشاط الإنساني» يعتبر بموجبه أن «الإنسانية هي مبرّر وجود التطوُّر» (EV 720)، بالرَّغْم من أنه يرفض اعتبار التطوُّر بمثابة تطبيق برنامج مُعدّ سلفًا، ولا يترك مكانًا لابتكار مستمر.

يُفصح عن الأُطروحة نفسها بعبارات أكثر شاعرية في الأسطر الشهيرة التي اختتم بها الفصل الثالث من كتاب **التطوُّر الخلّاق**، وهي تستحق أن نوردها كاملة:

> كما أن ألطف حبات الغبار متلاحمة مع المجموعة الشمسية بكاملها، ومتحرّكة معها في أتون حركة نزول غير متجزّئة، وهي تجسّد المادة نفسها، كذلك فإن كلّ الكائنات العضوية، من أبسطها إلى أكثرها تعقيدًا، ومن أُصول الحياة الأُولى إلى الزمان الذي نعيشه، وفي كلّ الأمكنة كما في كلّ الأزمنة، لا تعمل إلّا على إشعارنا بوجود طاقة فريدة ومعاكسة لحركة المادة وغير متجزّئة في ذاتها. يوجد تلاحم بين كلّ الأحياء، وكلها تذعن لهذا الاندفاع الباهر. يستند الحيوان إلى النبات، ويلامس الإنسان الحيوانية، وتشكّل الإنسانية بكاملها في الزمان والمكان جيشًا جَرَّارًا يُهرول إلى جانب كلّ واحد منا وأمامنا وخلفنا وداخل شحنة دافعة قادرة على اختراق كلّ أشكال المقاومة وتجاوز كلّ العقبات، ولو تجسّدت في الموت [EV 724-725].

تقودنا هذه اللوحة الفنية الباهرة التي تصوّر ملحمة الحياة العجيبة إلى طرح التساؤل التالي الذي اختتم به فيلونينكو دراسة كتاب **التطوُّر الخلّاق**: «من الذي يقود الشحنة وإلى أين يقودها؟ لا يتساءل إلى أين تسير؟ *Quo vadis?* بل يتساءل إلى أين تسير يا سيدي؟ *Quo vadis domine?*». تُثير نظرة برغسون إلى التطوُّر الخلاق السؤال التالي لا محالة: **كيف يأتي الله إلى فلسفة الحياة**، بعدما تبين أن الديمومة «خلق مستمر وانبثاق متواصل للجديد» (PM 1259)؟ لا يطرح السؤال فقط بدعوى أن المذهب التطوُّري لدى سبنسر قد سار جنبًا إلى جنب مع اللّاأدرية agnosticisme، بل يطرح كذلك بحكم أن برغسون، شأنه في ذلك شأن هايدغر، احترس من الفكرة التي كوّنها الفلاسفة القدامى والمُحدثون أيضًا عن الله، حتى وإن اتخذ هذا الموقف لمبرّرات أُخرى.

يُخَيِّبُ التصوّر الفلسفي الخالص لله كلّ الآمال لسبب مضاعف: أولًا لأن إله الميتافيزيقا، بحكم تعريفه، «أعمى أمام معاناتنا، وأصمّ أمام صلواتنا» (PM 1290)؛ فضلًا عن ذلك، فإن كلّ الأسماء التي نعت بها الفلاسفة الوجود المطلق: **علّة ذاته والكائن الأكثر واقعية والكائن الكامل والكائن الذي لا أستطيع التفكير في كائن أكبر منه**، - *Causa sui* و«فكر الفكر» و*id quo majus cogitari nequit* و*ens realissimum* و*ens perfectissum* و«**العقل المطلق**»، وما إلى ذلك، تزداد فقرًا في مفهومها بقدر ما تزداد غنى في ماصدقها. والحَدْس وحده هو ما يُرْجِعُنا إلى التجربة الكاملة، متسائلين عن «إمكان وجود محور انبثقت منه كلّ السهام انطلاقًا من القوس نفسها» (EV 706). عندما نتصوّر الله من هذا المنظور، يصبح الله أعظم مهندس للتطوّر، بعدما كان **أعظم ساعاتي** للكون. يجب علينا أن نفكّر في الله بوصفه «حياة مستمرة وفعلًا وحرية» (EV 706)، بدل اعتباره **علّة ذاته** أو **جوهرًا** أول. ولكن إذا كان «التصوّر التقليدي عن **التحقّق الخالص** *actus purus* يمثّل ذروة التطوُّر الحيّ والمحايث الذي ندركه داخل التجربة» (نفسه، 243)، ألا يزال يتميّز هذا الإله عن الاندفاعة الحيوية؟ لا يسمح مفهوم الاندفاعة الحيوية بحدّ ذاتها بالحسم في المسألة. إذا كان من اللازم أن نجد لها حلًّا، لن يظهر الحلّ إلّا بعد اللجوء إلى حدوس جديدة تتطلّب شدّ الرحال إلى منابع التجربة الأخلاقية والدِّينيَّة.

العودة إلى المنابع: المعطيات المطلقة في الأخلاق والدِّين.

قامت الخطوة الأخيرة التي تمثّل المنعطف الفعلي في تأمّلاتنا على تطبيق مفهوم التأمل الحيوي على التَّجَلِّيَات الرئيسة للظاهرة الإنسانية، كما تتمثّل في الحياة الأخلاقية والدِّينيَّة، بعد إقامة موازاة بين **الاندفاعة الحيوية والطاقة الروحانية**. بالرَّغْم من أن كلّ المبرّرات تحملنا على القول إن القِيَم الأخلاقية والدِّينيَّة تجد منبعها بدورها داخل الحياة، لم تنفتح فلسفة الديمومة لدى برغسون إلّا في مرحلة متأخرة على قضايا الفلسفة الأخلاقية والدِّينيَّة. والسؤال الذي لا يزال يحيّر الشرّاح هو الفاصل الزمني الذي قارب ثلاثة عقود بين نشر كتاب **التطوُّر الخلاق** وكتابه عن **منبعا الأخلاق والدِّين**: هل يجب الميل إلى أطروحة الاتصال أو الانفصال بين الكتابين؟ تجدر الإشارة كذلك إلى أن الهدف من الكتاب كان سجاليًّا، إذ إن برغسون كان قد كتبه عندما كان عضوًا فَعّالًا داخل عصبة الأمم بمقرها بجنيف، وكان يَتَتَبَّعُ بانتباه شديد استفحال موجة معاداة السامية وانتشار النازية بألمانيا. وفي الأخير، يتضمّن الكتاب من زاوية نظرية ردّ برغسون على أُطروحات دوركايم (Durkheim) (1853-1917) وليفي-برول (Lévy - Bruhl) (1857-1939) حول «العقلية البدائية» التي كانت تهيمن على نِطاق واسع على النقاش المتعلّق بمنزلة الدِّين خلال سنوات الثلاثينيات.

يَتَعَلَّق الأمر هنا «بإنجاز فكري يحمل أبعادًا كبيرة» وتحاول فيه فلسفة الحَدْس أن تتطرّق إلى الحقل الكامل الذي يُحيط بالتجربة الأخلاقية والدِّينيَّة. من زاوية منهجية، نسجّل أن كتاب برغسون، من حيث تصميمه، يتضمّن أربعة فصول على غرار كتاب كانط حول **الدِّين في حدود مجرّد العقل**، لكنه لا يضيف ملاحظات تناقش **الحواشي** *parerga* في الدِّين، كما فعل كانط. تنبري القراءة «الهيرمينوطيقية» الجديدة التي أشرع فيها هنا إلى فحص اللغز الذي يثيره عنوان الكتاب نفسه: ما هي الثنائية الأصلية التي يُحيلنا إليها ولماذا يجب التعبير عنها باستعارة «المنبع»؟ تنبني الإجابة على أُطروحة تعتبر أنه من الواجب علينا اعتبار الإنسان كائنًا حيًّا، ولكنه كائن يقيم أو يستطيع إقامة عَلاقة خاصة «بمبدأ الحياة ذاتها» (DS 1060)، حتى قبل أن يصبح «حيوانًا عاقلًا» قادرًا على الكلام، أو أن يصبح حيوانًا صانعًا *homo faber*، و«حيوانًا سياسيًّا»، بل حتى إنسانًا مُتَدَيِّنًا.

الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة:

الإكراه الأخلاقي وحدوده.

كما أن القطار قد يُخفي آخر، فإن الأمر غير المشروط لدى كانط يكاد يُخفي ظاهرة **الإكراه** الأصلية التي تجعل الحياة الاجتماعية «منظومة من العادات التي تضرب بجذورها بقوة متفاوتة وتستجيب لحاجات الجماعة» (DS 982). بلور برغسون دراسة الحياة الأخلاقية على هدي العبارة «أحسّ بنفسي مكرهًا على» (من نافلة القول التذكير بأن هذه الخرافة ترافق ضمنيًا ممارسة كثير من الطقوس)، أكثر مما يحتكم إلى شعار «من واجبي، إذن بإمكاني». تعتبر ظاهرة الإكراه همزة وصل أساسية لفهم الصِّلة الوثيقة بين ما هو ديني وما هو اجتماعي. لا يبارك برغسون أبدًا الطريقة التي مَرَّ بها كانط من القانون الأخلاقي إلى الأمر الدِّيني. دعانا إلى تغيير الاتجاه تغييرًا جذريًا: **يتعلّق الأمر بالكشف عن الأمر الديني خلف الإكراه الاجتماعي.**

إذا ما علمنا أن الدِّين يمثّل في معظم الوقت الناطق الرسمي باسم النظام الاجتماعي والضَّامن له وأن «الحكم الذي يُدلي به الوعي هو الحكم الذي يُدلي به الأنا الاجتماعي» (DS 988)، فإنه ينهل من «النظام المُتَصَلِّب لظواهر الحياة» (DS 983)، وهذا ما يجعل علاقة «الإكراه بالحتمية توازي علاقة العادة بالطبيعة» (DS 986). ومن تَحَدَّثَ عن «العادة» تحدّث عن «سلوك محافظ»: «في الوقت العادي نلتزم بتطبيق واجباتنا، بدل التفكير فيها» (DS 989). هذا هو ما نقوم به يوميًا حينما نلعب الدور الذي يُهيئنا له المجتمع وحينما ننجز برنامج واجباتنا اليومية. تزوّدنا قوة العادة التي تحملنا على «الإكراه الشمولي»، كما يظهر ذلك في اللازمة «يجب لأنه يجب» (DS 993-994) صورة معكوسة على نحوٍ ما للزهرة الإشراقية لدى سيليسيوس التي «تُزهر لأنها تُزهر». يتعلّق الأمر في الحالة الثانية بمجانية تتعالى على سُلَّم الأدلة العقلية وعلى سؤال «لماذا»؛ نحن خاضعون في الحالة الأُولى، التي تشكّل منطلق تأمّلات برغسون، لإكراه «يختلف تمامًا عن متطلّبات العقل» (DS 995-994). إنه يمارس «ضغطًا» ننصاع له دون تفكير ودون طرح أسئلة. وبما أن الإكراه يشتغل بطريقة غريزية تقريبًا، يُطلق برغسون عليه اسم «غريزة كامنة».

لا يستطيع «الإكراه الشمولي» أن يشتغل إلّا في صلب حلقة مغلقة داخل «مجتمعات مغلقة» (DS 1000) ليس لها هاجس آخر غير الحفاظ على بقائها والحفاظ على شرطه الضروري: الحفاظ على تماسك الجسم الاجتماعي. سنكون مخطئين جدًّا لو أننا اعتقدنا أن المجتمع المغلق يتحوّل تلقائيًا إلى مجتمع مفتوح. لا مِراء في أن الفئات الاجتماعية قد توحّد جهودها للدفاع عن النفس بصورة أفضل ضد المعتدي المشترك، تحت وطأة صور الضغط الخارجيَّة. لكن الهدف المبتغى يظلّ نفسه: وهو الحفاظ على تماسك المجموع.

اعتبر برغسون أن الانفتاح يفترض القيام بقفزة كيفية تنتزعنا من سلطان الضغط الاجتماعي. ولا يتحقّق إلّا بفضل قوة متساوية في الأقل، إذا لم تكن أشدَّ قوة، وهي لا تتدخل بواسطة دفعة، بل بواسطة الجاذبية ومن خلال النداء الذي ينبع من الحياة النَّموذجيَّة لشخصية استثنائية. نستطيع رسم الفارق بين الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة بفضل المقابلة بين عبارة **«أُحسّ أنني مكره على»** التي تقال عن الأخلاق المغلقة وعبارة **«أُحسّ بنداء موجّه إليّ»** (ضمنيًا: من أجل اتّباع مثال باهر بهذا الشكل) التي تُقال عن الأخلاق المفتوحة.

بقدر ما أن التَّمييز بين النظامين قاطع، بقدر ما يجب الإصغاء إلى الطَّريقة التي يَعبُر بها برغسون المجال المتوسط العازل بين النَّفس المغلقة والنَّفس المفتوحة. لن يتعلّق الأمر أبدًا بمجرّد اعتبار أنَّ الإكراهات ألّا نفرض على الإنسانيَّة جمعاء الإلزامات التي تربطنا بجماعة معيّنة. المسألة الحاسمة على العكس من ذلك هي التي تتعلّق بطبيعة القوَّة القادرة على التَّخَلُّص من الضَّغط الاجتماعي. إنها القوة الخاصة بالعاطفة الجيّاشة كما تجسّدت لدى برغسون في الاستعارة الأثيرة لديه حول العاطفة الموسيقية[4]: «عندما تبكي الموسيقى، تبكي الإنسانية بكاملها معها، كما تبكي الطبيعة بكاملها. في حقيقة الأمر، لا تدخل هذه المشاعر إلى داخل نفوسنا، بل تُدخِلنا نحن إلى تلك المشاعر، مثل المارّة الذين ندفعهم إلى الرقص. هكذا يتصرّف المعلّمون في الأخلاق. تحمل الحياة بالنسبة إليهم أصداء مشاعر

---

(4) «في العمق، تأتي الموسيقى لدى شوبنهاور وبرغسون في منزلة الميتافيزيقا الثانية، بينما يحتلّ الوجود المعيش مرتبة الميتافيزيقا الأولى»:
PHILONENKO, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, p.43.

لا يمكن التشكيك فيها، كما نستطيع تقديم سيمفونية جديدة؛ إنهم يدلفون بنا إلى قلب هذه الموسيقى، حتى نقوم بترجمتها إلى حركة» (DS 1008).

بالرَّغْم من أن برغسون استثمر المماثلة بالموسيقى من أجل تصوير آليات اشتغال الأخلاق المفتوحة، بدل فحص آليات اشتغال الدِّين، قد يكون من المفيد تَذَكُّرُ عبارة مستقاة من مقالات شلايرماخر ساقها هايدغر بدوره في كتابه عن **ظاهراتية الحياة الدِّينيَّة** *Phénoménologie de la vie religieuse*: «يجب على المشاعر الدِّينيَّة أن تصحب أفعال البشر مثلما تصحبهم موسيقى مقدَّسة»، بحيث إن الإنسان مطالب بأن «ينجز كلّ شيء مع الدِّين، وليس اعتمادًا عليه»[5].

يوجد شيئان مُهِمَّان بوجه خاص في استئناف القول «الهيرمينوطيقي» في كتاب برغسون **منبعا الأخلاق والدِّين**.

1. من جِهة أُولى، يؤكِّد برغسون على أن العواطف الجيّاشة émotions تنتزعنا من ذواتنا. وعليه، لن يتعلّق الأمر بمجرّد أحوال نفسية تحتمل قيمة ذاتية خالصة. هل يعتبر هذا الانتزاع مرادفًا للفهم الأنطولوجي، كما يقترح هايدغر، أم أنه يعني أولًا أن العواطف تُحَرِّر بداخلنا قدرات على التصرّف بطريقة أُخرى؟ لنترك المسألة جانبًا مؤقتًا، لكن دون أن ننسى أن لفظ «émotion» «عاطفة» يحتمل إيحاءات معنوية أخرى غير تلك التي يتضمّنها اللفظ الألماني *Stimmung* **«الوجدان»**، الذي يستحبه هايدغر.

2. سعى برغسون من جِهة ثانية إلى فهم خصوصيَّة العواطف وإبداعيتها من خلال استخراج الحَدْس الذي يعود إليه الفضل في وجودها: «البهجة والحزن والشفقة والتعاطف عموميّات يجب العودة إليها من أجل ترجمة ما تجعلنا الموسيقى نُحسّ به. لكن ظهور موسيقى جديدة يعني اقتران مشاعر جديدة بها، وهي مشاعر تولد بفضل هذه الموسيقى وداخلها، كما يتمّ تعريفها وتحديد مجالها بفضل الرسم الفريد من جنسه للّحن النغمة أو السيمفونيا» (DS 1009).

---

(5) Friedrich SCHLEIERMACHER, *Reden über die Religion*, Hambourg, F. Meiner Verlag, 1966, p.38-39, trad. I.-J. Rouge: *Discours sur la religion*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, p.162-163; Martin HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Ga 60, p.322.

أثار برغسون لأوّل مرّة مسألة خصوصيَّة «العاطفة الدِّينيَّة كما كانت المسيحية قد ابتكرتها من قبل وألقت بها داخل العالم» (DS 1010)، من أجل دعم هذه الأُطروحة. تتقاطع تلك المسألة منذ الوهلة الأُولى مع التفكير في الصوفية mysticisme. إذا كان مُعَرَّضًا بدوره للوقوع ضحية أوهام، لن تكون لتلك الأوهام عَلاقة بالأوهام الدِّينيَّة التي انتقدها لوكريس (Lucrèce). لا ينبني الوهم على حكم خاطئ على الخصائص الجوهريَّة لموضوع الحبّ، بل يُهمّ ما يَحِقُّ لنا أن ننتظره من الحب، وهو ما يترك هامشًا واسعًا لخيبة الظن، كما أكّد برغسون على ذلك!

سواء أتعلَّق الأمر بالأخلاق أو بالدِّين، من المهمّ أن نعلم إن كانت توجد عواطف «ولّادة للفكر» (DS 1011). هذا ما يحملنا على التمييز بين «الاضطرابات السطحية» الخاصّة بعواطف ما تحت مستوى الوظائف العقلية و«تمرّد الأعماق» الذي يميِّز عواطف ما فوق مستوى الوظائف العقلية. العاطفة من الصِّنف الثاني التي تستنهض كينونتنا بكاملها هي وحدها التي «تستطيع التَّحوّل إلى وسيلة إنتاج الأفكار» (DS 1012). لِنُسَجِّلْ بالمناسبة أن هذا التَّمييز يتقاطع ربما مع الرؤية التي كَوَّنَها برغسون عن المرأة، فهي تتمتّع حقيقة «بنفس قدرات الرجل»، لكنها «أقل قدرة على التعامل مع العواطف» (DS 1012)! والسَّبب في ذلك هو أن عاطفة المرأة تتجاوز مستوى الوظائف العقلية في عَلاقة الأم بالطفل، حتى تكاد تقارب تخوم التكهّن: «كم من أشياء تظهر فجأة أمام عين الأم المنبهرة التي ترنو إلى وليدها»! (DS 1012) قد تصل المشاعر الدِّينيَّة الجيّاشة أحيانًا «درجة عمق لا مراء فيها لدى المرأة»، لكن هذا يمثّل استثناء يؤكّد القاعدة حَسَب برغسون.

خَلَعَ برغسون أهميَّة كبرى على التَّمييز بين «الذكاء الذي يفهم ويناقش ويقبل أو يرفض ويتوقف عند حدود النقد والذكاء الذي يبتكر» كما دأب على ذلك في كتاباته (DS 1012). من جِهة أُولى، «يوجد الذكاء الذي يُترَك لشأنه»؛ من جِهة ثانية، «يوجد الذكاء الذي يحرق بلهيبه العاطفة الأصلية والفريدة، وهي التي تنشأ من التوافق الموجود بين المؤلف وموضوعه، أي أنها تنشأ من الحَدْس» (DS 1013). بالرَّغم من أن الذكاء ينمّ عن حسّ الخلق والابتكار، لا يصبح كذلك إلّا بفضل العاطفة. لسنا بعيدين هنا عن جماليّات العبقرية التي خَلَّفَت

بصمات عميقة في مقالات في الدِّين لشلايرماخر. كيف السبيل إلى مقاومة الميل إلى تطبيق ما قرّره برغسون بخصوص العمل الفكري العبقري على كبار مؤسّسي الديانات: «يعتبر العمل الفكري في الغالب ثمرة عاطفة فريدة في جنسها، وهي التي كنا نظن أنه لا سبيل إلى التعبير عنها، مع أنها أرادت الإفصاح عن نفسها» (DS 1013)؟

دفع برغسون عن نفسه شبهة أنه حاول تأسيس مذهب أخلاقي (وتأسيس ديانة)، بالرَّغْم من أنه قد أفرد العاطفة بمنزلة مركزية. بالفعل، تُخرجنا العاطفة من هيمنة القصدية الخالصة حالما تستفزّ عمل الفكر، في الوقت نفسه الذي زوّدت فيه الإرادة بأجنحة. يجب البحث عن التقابل الحقيقي في غير هذا المكان. يهم التقابل العلاقة بين «الضغط» و«التطلّع». فهما يعملان معًا على خدمة الحياة، لكنهما يعتمدان وسائل متباينة تمامًا. حينما يقلّد «الضَّغط» جمود الغريزة يساعد المجتمع على المحافظة على الذات؛ بينما يبثّ فيه الثاني «حماسة الاندفاع إلى الأمام» (DS 1018).

هذه بالضبط هي مهمّة المؤسِّسين والمصلحين داخل الديانات، ومهمة المتصوّفة والقدّيسين، دون نسيان «الأبطال الملتبسين داخل الحياة الأخلاقيَّة الذين استطعنا التقاءهم في طريقنا والذين لا يَقِلُّون بنظرنا في شيء عن كبار الأبطال» (DS 1017). فهم لا يكتفون بتحطيم الطابوهات أو بانتهاك النظام الاجتماعي، بل هم محرّرون استطاعوا التغلّب على «قرار التحطيم» الذي يشكّل الصخرة التي ينبني عليها المجتمع المُغلَق. تجد قوة تطلّعهم وتأهّبهم مصدرها في اقتناعهم الراسخ بأنهم على صِلة بمبدإ الحياة نفسه الذي يضعهم من جديد «في اتجاه الاندفاعة الحيوية» (DS 1023). بفضل هؤلاء «الزعماء الكبار للإنسانية» «يظهر اندفاع الحياة الذي يخترق المادة ويحصل منها على وعود لم تخطر على بال الحياة عندما تشكّلت الإنسانية في البدء، من أجل خدمة مستقبل النوع البشري»، (DS 1023).

بالرَّغْم من أن وجوه التقابل التي يقيمها برغسون تبدو حادة - «النفس المغلقة» مقابل «النفس المفتوحة» و«الغريزة» مقابل «الابتكار» و«التكرار» مقابل «الخلق» و«الشعور بالارتياح» مقابل «الابتهاج» و«السكون» مقابل «الحركة»

و«الثبات» **مقابل** «الحيوية» و«ما تحت عتبة العقل» **مقابل** «ما فوق عتبة العقل» و«الترويض» **مقابل** «التصوف» - لا ينبغي علينا أن نتجاهل أنه قد طرح بالمثل مسألة العبور من نظام إلى آخر. «تنفتح النفس بين النفس المغلقة والنفس المفتوحة» (DS 1028): من هم هؤلاء الذين فتحوا الباب أمام الأنفس المتطلّعة إلى ابتكارات جديدة؟ يعتبر برغسون أنه ينبغي التماس الجواب في النبوة اليهودية وفي المسيحية. وقد تركت حدة الاستنكار النبوي التي طبعت مواجهة كلّ أشكال الظلم الاجتماعي آثارًا لا تندمل داخل التاريخ: «ونحن نسمع أصواتها عندما نسمع عن ارتكاب ظلم كبير أو نسمع عن تكريسه. ارتفعت أصوات الاستنكار من أعماق الماضي السحيق» (DS 1093). حين نُقَلِّبُ صفحات كثيرة من أعمال ليفيناس، نكتشف فيها صدى قويًا لنفس الفكرة. وقد دشّنت المسيحية ثورة ثانية، وهي «رسالة الحب التي نادت على الحب» (DS 1041)، بعدما أضافت فكرة الأخوة الكونية التي تتضمّن المساواة في الحقوق وتقديس كرامة الشخص.

لا يغيب عن ذهن برغسون أن الحلم بـ «المدينة الفاضلة» حلم يوطوبي وأن المجتمع الواقعي لا يعدو أن يكون حلًا وسطًا وناجحًا بدرجات متفاوتة بين التطلّع الخالص والإكراه الصلف. سيظلّ الصراع محتدمًا على مرّ التاريخ «بين منظومة من الأنظمة التي تُمليها المتطلّبات الاجتماعية اللّاشخصية وبين مجمل النداءات التي يوجّهها أشخاص يمثّلون أفضل ما تختزنه الإنسانية إلى ضمائرنا جميعًا» (DS 1046). إذا ما استثمرنا الصورة المجازية التي استخدمها برغسون نفسه، يجوز القول إنه حالما قام الأنبياء وقام المسيح - الذي يعتبر نفسه أنه «هو الباب» (يوحنا 10، 7-12) - بفتح أبواب الحياة الأبدية، لا تملك أية قوة داخل العالم القدرة على إغلاقها. إلا أننا غير متأكدين هل نجد من يتخطّى هذه الأبواب الضيقة ومن يقودنا إلى آفاق مجهولة.

يعتبر برغسون أن المشكلة الجوهرية هي مشكلة «تفسير كيف تؤثّر الأخلاق في النفوس» (DS 1030)، في مقابل كلّ المذاهب الأخلاقية العقلية «الصورية» أو «المادية». لا يملك هذا الموقف الذي اختاره إلّا أن يزرع الشك في الطريقة التي حملت كانط على أن يحوّل الدّين إلى السّاعد الأيمن الذي يخدم الأخلاق، على النحو الذي اعتمد فيه على «الترغيب والترهيب» (DS 1058). اعتبر برغسون

أن هذه الأُطروحة خاطئة مرتين: لم تكتفِ إذا جاز القول، بوضع المحراث الأخلاقي قبل الثور الدِّيني؛ كما أنَّها تنكَّرت في الوقت نفسه للجوهر الدِّيني الذي يشكل قاعدة الأخلاق: «التجربة الصوفية في نِطاق كلّ ما هو مباشر فيها، خارج أيّ تأويل» (DS 1059) واندفاع طاقة الحبّ الذي يصبح قوة عمل «قادرًا على نقل الحياة الإنسانية إلى نبرة أخرى» (DS 1059)، بدل اختصار اندفاع الطاقة إلى مجرّد رؤيا أو نشوة أو وجد».

الحياة والدفاع عن الذات:
«وظيفة الاستيهام» والدِّين الساكن.

يتبادر إلى الذِّهن أنَّ برغسون قد وضع أركان تأويل فلسفي للدِّين في انسجام مع الفكرة التي كوّنها عن الاندفاعة الحيوية، في ختام الفصل الأول من كتاب **منبعا الأخلاق والدِّين**. لكننا قد نتساءل هل تسرَّع قليلًا حينما هرع إلى الوقوف على الوعي الدِّيني في تجلّياته العليا والنادرة كذلك: النفس المتصوّفة. من هذه الزاوية، أعلن الفصل الثاني عن تغيير مفاجئ وكامل للمشهد. «كان المظهر الذي اتخذته الديانات، ولا يزال بالنسبة لبعضها، إهانةً في حق العقل البشري. يا لها من تُرَّهات!» (DS 1061).

هذا هو المنكر الذي سعى برغسون إلى الحدّ منه، بعد أن بلور تفكيرًا عميقًا حول تكوين الوعي الدِّيني. وقد قاده ذلك إلى الإعلان عن موقفه من مفهوم «العقلية البدائية» بالمعنى الذي قصده ليفي-برول، وكذلك من مفهوم «العقلية الجمعية» في معنى دوركايم. اعترض على المفهوم الأول بعد اقتناعه بأن حاجات المجتمع قد تتغيّر بالتأكيد، دون أن يؤثِّر التغيير في البِنية الأساسية للعقل البشري: «ما كان بدائيًا ظلّ مستمرًّا كذلك إلى اليوم، بالرَّغم من أن جهد التعميق الباطني قد يكون ضروريًا للوصول إليه» (DS 1089). واعترض على المفهوم الثاني بالتشكيك في وجود طلاق بين العقل الفردي والعقل الجمعي، بالرَّغم من أنه أقرّ بأن التمثّلات الجمعية قد تحظى بـ «مقرها الاجتماعي» داخل المؤسسات واللغة والأعراف.

انطلق في مستهلّ تفكيره من واقع لا يرتفع: «لم يوجد مجتمع يخلو من

ديانة» (DS 1061). تبقى المشكلة مُتَّصِلة بمعرفة ما الذي يجعل الدِّين يرتبط بِبِنيتنا نفسها «بما أنه يتلاحم في وجوده مع وجود النَّوع البشري» (DS 1125). والحال أن بِنيتنا الجوهرية هي بِنية كائنات حيَّة، وعليه، يجب التساؤل عن السّبب الذي حمل الحياة على إنجاب الإنسان المتديّن في مرحلة التَّطور الخلَّاق التي وصلها الإنسان. والمطلب التفسيري هو مطلب التطوُّر الخلَّاق نفسه: «نفهم الوظيفة حينما نبرز كيف تعتبر الحياة ضرورية ولماذا نعتبرها كذلك» (DS 1142).

قَدَّمَ برغسون قاعدة تقول: «يحلم الإنسان دون أدنى شك أو يتفلسف، لكنه قبل ذلك يجب عليه أن يعيش» (DS 1066)؛ أضاف إليها قرارًا منهجيًّا: الاحتراس من التمييزات المصطنعة التي تُهِمُّ سيكولوجيَّة المَلَكات، والاحتراس كذلك من الفِخاخ اللغوية. لم يكترث في هذا الشأن بالاعتبارات الدلالية المتعلّقة بمعنى مفردة «دين». ولم يتوقّف عند الدلالة التي تكتسيها المفردة في اللغة العادية (وهو ما يعني دائمًا في ذهنه: «دلالة المفردة في الحسّ المشترك)، بقدر ما اهتمَّ بالوظيفة التي ابتكرت حاسّة تحظى بهذه الأهمية داخل المجتمع. وقد أوضح استراتيجيته الخاصة من خلال الانكباب على مسألة صِلات الوصل بين السحر والدِّين. تنبني الاستراتيجيَّة على الانتقال مباشرة من مفردة «الدِّين» و«من كلّ ما يَضُمُّهُ، بناء على هيكلة تكاد تكون مصطنعة للأشياء، إلى وظيفة العقل التي نستطيع ملاحظتها مباشرة دون الاهتمام بترتيب الواقع إلى مفاهيم متطابقة مع المفردات» (DS 1122-1123). بعد أن قام بتحليل «عمل الوظيفة» طرح السؤال المتعلّق بمعرفة هل يتقاطع هذا التحليل مع المعاني التي نخلعها عادة على مفردة «الدِّين». من المحتمل أن يحملنا الحَذْس على إضافة فرق أو فروق جديدة إلى الدلالات المعتادة، بل قد نخضعها لمراجعة نقدية.

هل يكفي لنا أن نسجِّل المعطيات التي زَوَّدَتْنا بها العلوم الدِّينيَّة وتاريخ الأديان قبل ذلك، لضبط وظيفة الدِّين؟ سنرتكب خطأ فادحًا لو أننا تخيّلنا أن برغسون قام فقط بترجمة هذه النظريات إلى معجمه الفلسفي الخاص به، بالرَّغم من أنه كان على علم بتطوُّر هذه العلوم وعلى دراية بالمناقشات النظرية الكبرى المتعلقة بالإحيائية وبالمرحلة التي سبقتها وبـ المانا والطوطمية، إلخ. لا نكتفي بالقول «إن الوثائق التي اشتغل عليها تاريخ الأديان تنتمي إلى ماضٍ حديث العهد

بنا نسبيًّا» (DS 1068)؛ فضلًا عن ذلك، يلجأ فهم الوقائع ومعناها إلى روافد الحدس. دعا قرّاءه باستمرار بهذا الصدد كذلك إلى التأكيد بذاته من وجاهة الفرضيات المطروحة، كما فعل ذلك أثناء استعراض ذكرياته الذاتية الدفينة.

العبارة التقنية الأُولى التي تفرض نفسها في هذا الاستقصاء، والتي تحرص على الالتصاق بالتجربة قدر الإمكان وعلى تقطيع المفاهيم وَفْق تمفصلاتها الطبيعية هي عبارة: «وظيفة الاستيهام». يجب الاحتراس من إحداث مطابقة بين هذه العبارة والمخيّلة كما تمّ تعريفها داخل إطار سيكولوجيَّة المَلَكات، حيث تتعارض مع الفهم العقلي والإرادة. تدور الانتقادات التي وجّهها مفكّرو الأنوار إلى الدِّين في جزء عريض منها حول الفضيحة التالية: كيف يُعقل أن الإنسان الذي يتوفّر على هذا القدر من الذكاء قد صدّق كلّ هذا القدر من الخرافات التي يقدمها الدِّين؟ يردّ برغسون على ذلك بقوله إن الإنسان انقاد وراء جاذبية الخرافة لسبب وجيه جدًّا: «وهو أن الكائن العاقل في جوهره هو الذي يميل بصورة طبيعية إلى الشعوذة»، ولا ينقاد إليها على العكس من ذلك، بدعوى أنه لم يكن عاقلًا كفاية (DS 1067).

لو لم تكن الإنسانية منذ نعومة أظفارها، قد «أثبتت توفّرها على حسّ المخيّلة» لما رأى الدِّين النور، بعد ابتكار تمثّلات عجائبية، بما في ذلك ابتكار الأساطير والآثار الأدبية. لكنه لم يستنتج من ذلك، على خلاف فيورباخ، أن الدِّين مجرّد شغف لا جدوى منه، بما أنه ثمرة المخيّلة، ولذا، علينا أن ندير له ظهرنا للتفرّغ لمهمّات مُجدية أكثر. يعتبر أن الدِّين هو الذي يشكّل «مبرّر وجود وظيفة الاستيهام» (DS 1067).

لم يعتبر الدِّين هو المجال الذي تفضّل هذه الوظيفة الاشتغال فيه؟ قَدَّمَ برغسون حجّتين في نهاية الفصل الثاني: من جِهة أُولى، «تتقوّى شهادة الواحد بشهادة الكلّ على المستوى الدِّيني» (DS 1143). على كلّ حال، هذا هو مصدر عدم التسامح الدِّيني: «كلّ من يرفض العقيدة المشتركة، يمنعها أثناء الكفر بها من أن تكون صادقة كلّيًّا. لن تسترجع الحقيقة كمالها إلّا إذا تراجع أو اختفى» (DS 1144). هذا هو ما تختصره مأثورة قدّم لنا التاريخ الحديث أمثلة مرعبة عنها: «إذا كنتَ أقل إيمانًا مني، ستموت!»

أضفْ إلى ذلك ضغط الإكراه في الطقوس، كما تتجلّى في التضحية والصلاة. تُشَكِّلُ الطقوس حلقة مسحورة مع التمثّلات الدِّينيَّة: «لا توجد ديانة تخلو من الطقوس الاحتفالية. يعتبر التَّمَثُّل الدِّيني مناسبة تُقَدِّمُهَا هذه الأفعال الدِّينيَّة. تنبثق دون شك من الإيمان، لكنها تتدخّل فيها من جديد وتعزّزها: إذا كانت الآلهة موجودة يجب التوجّه إليها بالعبادة؛ لكن كلما وجدت عبادات، يعني ذلك وجود آلهة. يُحَوِّل التلاحم الموجود بين وجود الله والتَّوَجُّهُ بالحمد إلى الله الحقيقةَ الدِّينيَّةَ إلى شيء مستقل كلّيًا، دون وجود صِلة تجمعها بالحقيقة العقلية، وترتبط إلى حدّ ما بالإنسان» (DS 1146).

تستجيب «الأساطير التي تنتصب أمام العقل، وضدّه أحيانًا» (DS 1069) بدورها لحاجة حيوية بالغة الدقة. هي تعوّض ما حُرم منه الإنسان بصورة أكبر، بالمقارنة مع الحيوان: الغريزة. هذا هو مصدر مفهوم «الغريزة الكامنة» التي تلعب دورًا مهمًا جدًّا في تأمّلات برغسون. وبما أن العقل يوجد على النَّحو الذي هو عليه، يُمَثِّلُ بالضرورة تهديدًا موجّهًا إلى الحياة، وبوجه خاص إلى حياة المجتمع المغلق الذي ينشغل قبل كلّ شيء بالحفاظ على تماسكه الخاصّ. هنا تتدخّل بالضبط «وظيفة الاستيهام» بعدما اتخذت صورة الدِّين. احتكم ما تبقّى بعد ذلك من تأمّلات برغسون إلى تعريف الدِّين **الساكن**: عندما نفحص الدِّين من الزاوية الوظيفية يُعتبر «**ردّ فعل دفاعي تقوم به الطبيعة ضد سلطة العقل الهدّامة**» (DS 1078).

بما أنَّ الأمر يتعلّق بتعريف وظيفي خالص للدِّين، يجب الاحتراس من اللجوء مباشرة إلى مطابقته مع «الديانة البدائية». يُعَرِّف برغسون هذه الأخيرة بالقول إنها «احتراس ضد الخطر الذي نواجهه، وهو ألَّا نفكّر إلَّا في الذات، حالما نشرع في التفكير» (DS 1079). هل يجب الحديث هنا عن «الدِّين الطبيعي»؟ هذا ما يفعله برغسون أحيانًا، مع الحرص أثناء ذلك على إدخال جُمل شارحة مثل: «الديانة التي قد نقول عنها إنها الديانة الطبيعية، لو أن العبارة لم تتّخذ معنى آخر» أو «الديانة كما تخرج من حضن الطبيعة» (DS 1150). نستطيع كذلك استنفار مفهوم «الديانة الأُولى»، بالمعنى الذي يرمي إليه مارسيل غوشيه، تَحَسُّبًا لخطر تحويل «الديانة البدائية» إلى ديانة البدائيين و«الديانة الطبيعية» إلى

ديانة الطبيعة. نتجنّب بذلك إساءة فهم المسعى الذي رامه برغسون عندما تعهّد بالغوص «في أعماق النفس، عن طريق الاستبطان، بحثًا عن العناصر المؤسّسة للديانة البدائية» (DS 1087).

عندما طرح السؤال بأيّ معنى تعتبر الديانة بدائية، كانت الإجابة عنه من خلال القيام ببعض التجارب الفكرية التي يسمح فيها الحَدْس بالكشف «عن رواسب الإنسانية البدائية في دواخلنا، ولو بنسب قليلة» (DS 1083). نرى في هذه اللحظة كيف تشتغل وظيفة الاستيهام «في الهواء الطلق» أمام أعيننا.

تنطبق التعليمات المنهجيَّة نفسها على التعريف الثاني (أو قل على التطبيق الثاني للتعريف) للدِّين الذي يُحَوِّله إلى «**ردّ فعل دفاعي تقوم به الطبيعة ضد التمثّل الذي يستحدثه العقل عن حتمية الموت**» (DS 1086). بعدما عَرَّفَ برغسون هاتين الوظيفتين الأساسيتين داخل الدِّين، قام بدراسة أشكالهما العامة، وهذا هو ما قاده إلى التدخّل في الحقل النظري داخل العلوم الدِّينيَّة. ما برّر مشروعية هذا التدخّل، هو وجود التجارب الفكرية المُنجزة داخل مختبر الحَدْس. تسمح لنا الأُطروحات التي بلورها في كتاب **التطوُّر الخلّاق** وفي الكتابات المتصلة بفهم كيف أن «الاندفاعة الحيوية تتجاهل الموت». لم يَكُفُّ طابعه المتفائل عن دفعنا إلى الأمام. أمَّا العقل بالمقابل، فهو لا يُملي علينا فقط وضع عبارة لا يمكن تفنيدها *memento mori* «تذكّر الموت» نصب أعيننا؛ بل تضعنا على الدوام في مواجهة «**هامش حدوث عوارض زمان محبطة تتسلّل بين المبادرة التي نتخذها والأثر المبتغى**» (DS 1094). بطبيعة الحال، لا يستطيع برغسون اللجوء إلى «مكر العقل» الهيغلي للحدّ من هذا الانزياح.

يتعهّد الدِّين بعلاج هذين الجرحين النَّرجسيَّيْن اللذين لا شفاء منهما. أَنَّى لنا مواجهة الفكرة التي ترى أن ما يحدث لنا يقع نتيجة عِلَّة عمياء ومحض المصادفة؟ من خلال خَلْع مقصد خير أو شرير على العلَّة. أنّى لنا أن نستوعب المشهد المحبط الذي يُبْرِزُ الفناء العالمي؟ قبل أن نتطارح مسألة إنكار القوة الهدّامة للموت، ونحن نواجهه بالقول: «يا موت أين انتصارك إذن؟»، تبعث وظيفة الاستيهام في أنفسنا «شبحًا مؤثّرًا وقادرًا على التأثير في الأحداث

الإنسانية» (DS 1090). يكفي أن نُضيف فكرة الرُّوح إلى ذلك حتى نُحَوِّل الأموات إلى «شخصيات يجب علينا أن نأخذها بعين الاعتبار» (DS 1090).

هل هذا كافٍ لتفسير طقوس الجنازة؟ يعتبر برغسون أن وظيفة الاستيهام، بحكم أنها تشتغل على المدى الطَّويل جدًّا، تستسلم لمنطق المزايدات الذي يعتبر كذلك «منطق العبث» (DS 1091)، الذي يخضع لضغط مزدوج يُمليه التِّكرار والمبالغة، كما يُحَوِّل غير المعقول إلى عبث والغريب إلى مَهول. تتحوّل نزهة يوم الأحد إلى طَقْس مستقر حين تتكرّر قدْرًا من المرات: «إذا حدث، للأسف أن تخلّفنا عن تلك الجولة مرة، لا نعلم ماذا قد يقع» (DS 1092)!

ليس من قَبيل المصادفة أن أُورد هنا مسألة الطُّقوس. يبدو لي بالفعل أنها متضمّنة مباشرة في المبدأ الهيرمينوطيقي التي يتحكّم في تأمّلات برغسون نفسه: «إذا رغبنا في معرفة عمق ما يفكر فيه المرء، سواء أتعلّق الأمر بمتوحّش أو بمتمدّن، علينا أن نرجع إلى ما يفعله، بدل أن نرجع إلى ما يقوله» (DS 1096).

هل يعتبر إنكار المصادفة علامة مميّزة تُمَيِّز العقلية البدائية؟ يُجِيبُ برغسون بالنفي، ويستشهد في ذلك بذكريات محدّدة في الطفولة، كما يطلب من كلّ واحد منا أن يرجع إلى تجربته الباطنية الشخصية التي كانت مسكونة بـ «أشباح قصدية» تستطيع التَّحَوُّل في أيَّة لحظة إلى مقاصد حيَّة. لا يعود الدِّين في جذوره إلى الخوف، على خلاف الأُطروحات التي دافع عنها لوكريس وأتباعه، بل إلى الشعور المضاد، ألا وهو الثِّقة التي تَتَّخِذُ في أبسط مظاهرها صورة الاعتقاد أن الحدث الذي تَعَرَّضَت له لم يكن مجرّد حادث عارض؛ فهو يتضمَّن قصدًا، و«يستهدفني» و«ينظر إلي». يكفي الحَدْس وحده و«مجهود الاستبطان المُضني» الذي يقترن به، «لتنبيهنا إلى وجود معتقدات متأصّلة يكسوها علمنا بكلّ ما يعلم وبكلّ ما يتمنّى معرفته» (DS 1113). «نحن نحتاج إلى الثقة في غياب القدرة. يجب على الحدث المقتطع في نظرنا من الواقع برمّته أن يظهر أنه يحمل قصدًا، حتى نشعر بالارتياح» (DS 1114).

أليس هذا هو ما يُمَيِّز السِّحر؟ أورد برغسون النَّظرية العامّة للسحر التي بلورها هوبير (Hubert) وموس (Mauss)، من أجل التذكير بأن الإيمان بالسحر قد لا ينفصل عن مفهوم المانا *mana*. لكنه يقترح تفسيرًا آخر، بدل تفريع

المفهوم الأول من الثاني. «السحر [...] فطري في الإنسان، بما أنه لا يعدو أن يظهر الرغبة التي يفعم بها فؤاده في صورة خارجيَّة» (DS 1117). من مِنَّا لا يرغب في بسط فعله إلى ما يتعذّر بلوغه، ولا يبحث عن ملامح قصد يستهدفه من قلب الأشياء؟ حالما نُحَصِّلُ الوعي بقوة هذه الرغبات، نكتشف الطفل «هاري بوتر Harry Potter» وأمثاله(*) وهو تحوير أدبي لـ «الإنسان البدائي الذي يَسْبُتُ بداخلنا جميعًا» (DS 1124). اعتبر أتباع برغسون أن النجاح الباهر الذي حظيت به هذه الروايات ليس غريبًا، ما داموا يعتبرون أن «العلم والسحر طبيعيان بالتساوي»، وما داموا متأكدين «بأن الميل إلى السحر مستمر وينتظر ساعته بعدما تحكّم فيه العلم» (DS 1122).

هل يختلط السحر آنذاك بالدِّين؟ بناء على المنظور الوظيفي الذي اعتمده برغسون «يشكّل السحر بطبيعة الحال جزءًا لا يتجزأ من الدِّين»، ما داما يمثّلان معًا «احتراسًا تلجأ إليه الطبيعة قصد التصدّي لبعض المخاطر التي تحدق بالكائن العاقل» (DS 1123). لا يعني ذلك أن الأمر يتعلّق فقط بمفردتين مختلفتين ترمزان إلى الشيء الواحد نفسه، ولا يعني القدرة على استنباط الدِّين من السحر. لا يمنع وجود مصدر وظيفي مشترك يفيد أن «السحر والدِّين يستمران في الحضور واحدهما في قلب الآخر» (DS 1124) من أن يتطلّع كلٌّ منهما إلى السير في اتجاه معاكس لاتجاه الآخر. تظلّ نظرة الساحر نظرة أنانيَّة، بينما «يبارك الرجل المتديّن الزهد في الدنيا، بل يدعو إليه أيضًا»؛ يدّعي الأول «إجبار الطبيعة على الإذعان له»، بينما «يستجدي الثاني المدد الإلهي» (DS 1123). نجد الصِّلة المشتركة نفسها في الاقتناع الحيّ «باهتداء الأشياء والأحداث إلى الإنسان» (DS 1126-1125). لكن السحر ينظر إلى هذا الاهتداء نظرة فوقية، كي يكتشف فيه كيف تشتغل القوى الشبحية. على العكس من ذلك، يرفع الدِّين البصر إلى أعلى متوجّهًا إلى «الآلهة التي ترتفع إليها الصلوات» (DS 1126).

لم تستعن التّحوّلات اللاحقة التي عرفتها الديانة الجامدة بمبادئ تفسيرية جديدة، وهي الديانة التي أكسبت الآلهة شخصية محدّدة المعالم يومًا بعد آخر،

(*) في إشارة إلى سلسلة الروايات العجائبية عن هاري بوتر Harry Potter التي نشرتها الروائية الإنكليزية رووليبنغ J. K. Rowling في سلسلة من القصص المُعدّة للأطفال. [المترجم]

كما مالت إلى تكثيف الآلهة في إله واحد أحد. وعليه، لا مانع من أن يتنازل الفيلسوف للمؤرِّخ عن دراسة التَّنوُّع الهائل الذي عرفته الديانات الوضعية. والأُطروحة الوحيدة التي تسترعي اهتمامه هي أن «الدِّينامية الدِّينيَّة تحتاج إلى الديانة الجامدة قصد التبليغ والانتشار» (DS 1127). تظلّ قراءة برغسون أكثر «ليبرالية» بكلّ تأكيد، ما دامت قد تركت حيِّزًا أكبر للمصادفة، بالمقارنة مع التأويل الذي قام به شيلنغ لتعدّد الآلهة الذي يخضع بصورة كبيرة لهيمنة فكرة «مسار نشأة الآلهة». «من العبث البحث عن إيقاع أو قانون يعتمدهما هذا المسار. إنها النزوة عينها» (DS 1135). نجد إحدى الشَّهَادات الباهرة على هذه النزوات المتطوّرة في الطريقة التي أدخل بها القدامى آلهة جديدة إلى معبد الآلهة، أو تَخَلَّوْا عن بعضها، بعد تسريحها على نحو ما لتصبح عاطلة عن العمل، كما يُوحي بذلك مفهوم *deus otiosus*.

النقطة المشتركة بين هذين الكاتبين، هي اعتبار أن الانتقال من الأُسطورة إلى الوحي (في اصطلاح شيلنغ) أو من «الديانة الجامدة» إلى «الديانة الحيوية» (باصطلاح برغسون) يعادل القيام بقفزة نوعية. لا ننتقل خفيةً من مستوى ما تحت العقل إلى مستوى ما فوق العقل. لا يمنع هذا الديانة الجامدة أبدًا من الاستمرار في الحياة ولو جزئيًا داخل الديانة الحيوية، كما لا يمنع وظيفة الاستيهام من أن تجد فيها عناصر جديدة.

تَمَّ تدقيق النَّظر في نقطتين جوهريتين بالنسبة لفلسفة الدِّين، في ختام هذه الدِّراسة التي عكفت على الديانة الجامدة، وهي الديانة التي تخضع كلّيًا لهيمنة التعريف الذي جعلها «ردّ فعل الطبيعة ضدّ كل ما قد يصبح محبطًا بالنسبة للفرد وهَدَّامًا بالنسبة للمجتمع، أثناء اشتغال العقل» (DS 1150).

التَّمييز في البداية بين الدِّين والفلسفة: الدِّين «عمل في جوهره»، و«الفلسفة فكر قبل أيّ شيء» (DS 1148). لهذا السبب، فإن الفكرة التي قد تُخامرنا حول إمكان وجود «ديانة فلسفية» مجرّد سراب. كما أنَّ التمييز بين الأخلاق والدِّين ليس أقل وضوحًا. قرّر برغسون، على خلاف الكانطية «أن الأخلاق قد تحدّدت بصورة مستقلة، كما أن الديانات قد تطوّرت بصورة مستقلة، علاوة على أن

الناس قد تلقّوا آلهتهم دائمًا من داخل التقليد، دون أن يُطالبوهم بالإدلاء بشهادة حسن السلوك أو برعاية النظام الأخلاقي» (DS 1150).

عندما تستأنف الطاقة الخلّاقة العمل:
الديانة الحيوية والباطنية.

إذا كانت وظيفة الاستيهام تُبلوِرُ الديانات وتستدرك «لدى الكائنات المؤهَّلة للتَّفكير نقصًا محتملًا في التّمسك بالحياة» (DS 1154)، لا يحالفها التوفيق إلّا بفضل شغل دور غريزة افتراضية. تُهدِي الغريزة كلّ من قد يغرقه عقله داخل الأمواج العاتية في عباب نهر الحياة الكبير، مأوى آمنًا على ضفة هذا النهر. بل قد يقترح عليه استغلال مياه النهر لطحن حبوبه. لكن النهر من جهته يستمر في مساره. يطرح السؤال بعد ذلك لمعرفة هل يمكن إقامة عَلاقة أُخرى به، وهي عَلاقة «ثقة متحوّلة في هيئتها» (DS 1157).

اقترح برغسون «البعد الروحاني» «mysticisme» سريعًا، - بل ربما تَسَرَّع - في اقتراح اللَّفظ منذ الصفحات الأُولى من الفصل الثالث، وهو اللفظ الذي يرمز إلى شكل آخر من أشكال التمسك بالحياة، كما يَتَمَثَّلُ في الالتحام بحركة الاندفاعة الحيوية ذاتها من الباطن (DS 1156) لا تحظى الدلالة المعجمية للفظ بأهمية، كما كان عليه الأمر من قبل مع مفهوم «الدِّين». يتمثّل جوهر الأمر في فهم وظيفة اللفظ. فقط بعد ذلك، يَحِقُّ لنا التساؤل هل يتعلّق الأمر بصورة جديدة يتخذها الدِّين وتحمل آنذاك لقب «الديانة الحيوية». بالفعل، هذا هو الجواب الذي يستغرق القسم الثالث بكامله: «يتعلّق الأمر على وجه الحقيقة بديانة، وإن كانت ديانة جديدة» (DS 1158).

هل يُجيز لنا الحِجاج الذي يعمد إليه برغسون تكريس الأُطروحة المبدئية أم أنَّ التَّحديد الذي يقترحه للنبيذ الجديد في الديانة الحيوية لم يعمل على تكسير الجرّات القديمة المعتمدة في الديانة الجامدة، بل وكذلك على تدمير مفهوم الدِّين نفسه، وألا يجب الحديث في هذه الحالة عن «دين المروق من الدِّين» إذا ما استعملنا معجم مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet)؟

توحي الطريقة التي صَوَّرَ بها برغسون المحاولات الفاشلة، كما تَمَثَّلَتْ

سلفًا في دِيَانات الأسرار في العصر القديم المتأخر وفلسفة أفلوطين والبراهمانية والجاينية jaïnisme والبوذية في الهند، أن ظهور مذهب روحاني كامل ليس شيئًا بديهيًا بذاته(*). تطرح البوذية مشكلة خاصة، لأسباب يسهل فهمها، ليس لأنها لا تعرف إلهًا، بل لأن طريق الخلاص الذي تدعو إليه هو إطفاء عطش الحياة. كيف نستطيع خدمة الاندفاعة الحيوية في اللحظة التي تتخذ فيها صورة الكارما *Karma*؟ ومع ذلك، فإن جذرية الزهد في الدنيا هو الذي يبرّر القول، على حدّ قول برغسون، إن البوذية مذهب روحاني.

بالمقابل، يتجلّى «المذهب الروحاني الكامل» بوصفه «عملًا وخلقًا وحُبًا» (DS 1166). يُعَرِّف برغسون هذا المذهب كالتالي، وهو تعريف يثير في الأقل من المشكلات بقدر ما يقدّم من حلول: يتعلّق الأمر «بربط الاتصال»، ويتعلّق الأمر نتيجة ذلك «بتوافق جزئي مع المجهود الخلّاق الذي تكشف عنه الحياة». ويتابع قوله: «هذا المجهود هو من الله، إذا لم يكن هو الله نفسه» (DS 1162). لنترك جانبًا مؤقتًا المشكلات التي تطرحها المطابقة الافتراضية في الأقل، بين المجهود الخلّاق والله، ولنتساءل كيف يتجلّى هذا «المذهب الروحاني الكامل» داخل التاريخ. الجواب واضح بقدر ما هو مفاجئ: «المذهب الروحاني الكامل هو مذهب كبار الزهّاد المسيحيين» (DS 1168). لا خلاص خارج المسيحية، ولا خلاص على أيّ حال بالنسبة للمذهب الروحاني الذي يتوخّى الشمول والكمال! رفض برغسون الاستماع إلى مزاعم تؤيّد المطابقة بين مسارات الروحانيات والجنون. وهو أقرب في هذا الشأن إلى آراء وليم جيمس من آراء بيير جاني (Pierre Janet) في كتابه **الانتقال من الغمّ إلى الغيبة** *De l'angoisse à l'extase*. حقيقة أنه لا ينكر أن كثيرًا من القوارب الثملة(**). قد أُلقيت في عُباب نهر الحياة الكبير، للقيام برحلة ليس بعدها عودة. لكن المذهب الروحاني الكامل لا

(*) ديانة انبثقت من حركة احتجاج ضد البراهمانية خلال القرن السادس ق. م. توجد صلة مشتركة تجمعه بالبوذية. يؤمن هذا المذهب بثنائية النفس الحيّة والنفس غير الحيّة. [المترجم]

(**) في إشارة إلى قصيدة مشهورة لرامبو Rimbaud تحمل عنوان *le bâteau ivre*. [المترجم]

يتوقف أبدًا عند الغيبة؛ إنه يفضي إلى الفعل الخلّاق والمُغيِّر التي يشهد وحده أن «وفرة الحيوية [...] تنساب من مَعين يعتبر مَعين الحياة نفسها» (DS 1172).

«الحب الصوفي للإنسانية» (DS 1174) الذي يتمثّل في حب كلّ الإنسانية من خلال الله ومن لدن الله هو الحب الوحيد القادر على أن يلتمس الوجهة التي تتخذها الاندفاعة الحيوية نفسها. أكثر من ذلك، «هو الدفعة نفسها التي أُبلغت بكاملها إلى رجال مُصطفينَ رغبوا في أن يطبعوا بها الإنسانية بكاملها آنذاك، وأرادوا بناء على تناقض إنجازي تحويل الجنس البشري المخلوق إلى مجهود خلّاق، وتحويل ما يعتبر في تعريفه صورة ثابتة على حالها إلى حركة» (DS 1174). قبل أن نتساءل مع برغسون هل يتكلّل مثل هذا المجهود الجبّار بالنجاح، وما هي شروط ذلك، علينا أن نطرح السؤال الذي أثرناه أعلاه: ألا تزال مثل هذه التجربة النادرة والاستثنائية، بل قُلْ «المعجزة» تنتمي إلى «الدِّين»؟ إذا كان المتصوّفة المسيحيون قد استثمروا طاقتهم الفائرة من أجل إنشاء أديار ورهبانيَّات، كان ذلك برأي برغسون نتيجة «الضرورة وبحكم أنهم كانوا عاجزين عن القيام بما هو أفضل» (DS 1176). إذا كانوا يتكلّمون لغة الدِّين، فلأن من يتوجّهون إليهم هم إخوانهم في الدِّين. وإذا ما خَلَّفُوا الانطباع بأن رسالتهم تكتفي «بالمرور من جديد فوق حروف العقيدة من أجل رسمها هذه المرة بحروف من نار» (DS 1176)، فلأن هذا الشرط هو الذي يجعل كلامهم مسموعًا «داخل ديانة موجودة من قبل وتمّت صياغتها داخل معجم عقلي» (DS 1177).

برزت المسألة نفسها في نهاية الفصل عندما تساءل برغسون إذا «لم يكن المذهب الروحاني غير عاطفة جيّاشة يشعر بها الإيمان، وغير صورة متخيّلة قد تتخذها الديانة التقليدية داخل الأنفس المتخشّعة أو كانت هذه الروحانيات خلوًا من أيّ مضمون أصيل ينهل مباشرة من مَعين الدِّين نفسه، في استقلال عما يَدين به الدِّين للتقليد واللاهوت والكنائس، بالرَّغم من أن المذهب الروحاني يبذل قصارى جهده في تمثّل هذا الدِّين ويسعى إلى مباركته إياه، وبالرَّغم من أنه يتبنّى معجمه الدِّيني» (DS 1188). في الواقع، تُحيل الروحانيات على تجربة تتجاوز العقل. إذا ما وجدت ديانة جديدة لا تبتغي هدفًا آخر غير نشر الروحانيات، فإن العلاقة التي ستقيمها مع ما ندعوه عادة دينًا هي من جنس العلاقة الموجودة بين

ترويج الأفكار المبتذلة والعلم. تَبَيَّنَ لنا إلى أي حدّ أصبحت معه العلاقة معقّدة بين الروحانيات والدِّين، بل ونقرّ تمامًا أن العلاقة جدلية بينهما. تارة تستفيد الروحانيات من الدِّين، ما دامت الروحانيات «تقوّي الإيمان الدِّيني» (DS 1178)؛ تارة أُخرى، يزداد الدِّين غنى وتتغيّر معالمه كلّيًا بفعل تأثير الروحانيات التي تجرّد الدِّين مرات متعدّدة من تمثّلات الله التي لا تتجاوز الأصنام المفهومية.

واجه برغسون بهذا الصدد مشكلة وجود الله وطبيعته. لا يَقِلُّ ارتياب برغسون عن ارتياب هايدغر في صحة اللاهوت الفلسفي الذي تمسّك جاهدًا بإثبات وجود الله وبتحديد صفاته وتبرئته من تهمة مسؤوليته عن الشرّ في العالم. لا يعدو المفهوم الفلسفي عن الله أن يكون صنمًا مفهوميًا، بما أنه لم يتأسّس على أية تجربة. «يكاد لا يتعلّق الأمر أبدًا بالله الذي يفكّر فيه معظم الخلق، إلى درجة أنه لو حدثت معجزة ولو نزل الله إلى مجال التجربة، كما تمّ تعريفه ضدًا على رأي الفلاسفة، فلن يتعرّف عليه أحد من جديد» (DS 1180).

«سواء أكان جامدًا أو حيويًا، يقدّم الدِّين إلى الفلسفة إلهًا يُثير مشكلات من جنس آخر» (DS 1181). قد نتكهّن بطبيعة المشكل: تجنّب اعتبار الديمومة تقهقرًا للوجود واعتبار الزمان حرمانًا من الأبدية. هل تسمح لنا التجربة الصوفية التي وصفها برغسون بإيجاد حلّ لذلك؟ الواقع أنه لا يتلكّأ أحيانًا في نقل قاعدة الإجماع التي لعبت دورًا مهمًّا للغاية داخل بعض الأدلة على وجود الله إلى شهادات كبار المتصوفة. حتى لو اعتبرنا أنهم يمثّلون شخصيات استثنائية، يتفقون فيما بينهم، كما لو كان «التراث الروحاني موجودًا وهو تراث نفترض أن أتباعه قد وقعوا في أسره» (DS 1184). لا يجهل برغسون أن هذه الحجّة قد تتضمّن مغالطات. شرع في البحث عن «هوية حَدْس نجد تفسيره البسيط في وجود كائن يعتقدون أنهم يدخلون في اتصال معه، من وراء الاستمرارية الظاهرة التي عرفها المذهب الروحاني الأبدي» (DS 1185).

يُهِمّ هذا الحدس «طبيعة الله التي ندركها مباشرة في عناصرها الإيجابية». تدرك «أعين النفس» المتصوّفة مباشرة أن «الله حب وهو موضوع الحب» (DS 1189). تنتزعنا هذه القضية البسيطة من «المشكلات المزيّفة» التي أثارها اللاهوت الفلسفي المنشغل بتحديد صفات الألوهية الإيجابية والسلبية. عندما

يقول المتصوف «الله هو الحب»، لا يعزل صفة إلهية من بين صفات أُخرى؛ بل يُمدّنا بمفتاح سمفونية كاملة.

يجب على الفيلسوف من جِهته أن يستمع إلى مختلف الألحان التي يتغنّى كلٌّ منها بالحب الإلهي بأسلوب فريد. يحملنا ذات الواقع على مواجهة مشكلة العلاقات التي تُقيمها الروحانيات التي تتجاوز العقل بالفلسفة. تحذّر الفلسفة المستقلة الفيلسوف من مطالبة المتصوف بأن يزوّده بيقينيات لا تقبل المراجعة. من جِهة ثانية، لا يجوز لـ «منهجية التقاطع» بين الوقائع التي يعتمدها برغسون أن تدير ظهرها لتجربة تنطوي على مثل هذه الفرادة والحظوة، إذا كان يسعى إلى دفع الميتافيزيقا نحو الأمام؛ ناهيك عن أن الفكرة التي كان برغسون قد كوّنها عن العقل جعلته يحمل «هالة الحَدْس باستمرار» (DS 1187). الحَدْس وحده قادر على إضاءة «باطن الاندفاعة الحيوية ودلالتها وغايتها المقصودة» (DS 1187). لا تلتمع هذه الهالة أبدًا بمثل هذا البريق إلّا داخل النفس المتصوفة التي «تحملنا إلى جذور كينونتنا، ومن هنا إلى المبدإ ذاته الذي تقوم عليه الحياة عامة» (DS 1187).

جعل برغسون الروحانيات «ساعدًا قويًا يساعده في البحث الفلسفي» (DS 1188) لسببين اثنين إيجابي وسلبي. يتخلّى المتصوف كما الفيلسوف عن كلّ «المشكلات الزآئفة» التي تعجّ بها الميتافيزيقا التقليدية. إذا كان المتصوف يقدّم «جوابًا ضمنيًا عن الأسئلة التي يجب أن تشغل بال الفيلسوف» (DS 1188)، يرجع مبرّر ذلك إلى أنهما معًا يواجهان مسألة الاندفاعة الحيوية. استنتج برغسون من ذلك «أنه لا يوجد شيء يحول بين الفيلسوف، وَفْق هذه الشروط، وأن يدفع بالفكرة التي توحي بها الروحانيات إلى الأمام، وهي فكرة الكون الذي لن يكون إلا المظهر المرئي والملموس الذي يُفصح عن الحب وعن الرغبة في الحب، مع كلّ المخلّفات التي تستتبعها هذه العاطفة الخلّاقة» (DS 1192).

هذه هي الخدمة الجليلة التي يُسديها المتصوفة إلى الفيلسوف: يُرشدونه «إلى مصدر الحياة وإلى أين تذهب» (DS 1194). بما أن الحياة تأتي من «طاقة خلّاقة ستكون حُبًّا»، تستخرج من ذاتها «كائنات تستحق الحب» (DS 1193). لم يغفل عن ذهن برغسون أن مثل هذه الأُطروحة قد تخلق الانطباع بأنها تُكَرِّس

روحًا تفاؤلية تركت حيِّزًا ضيقًا للواقع المَهول المرتبط بالمعاناة والشرّ. وعليه، واجه برغسون «التفاؤل المنفّر» الذي بلوره لايبنتز في **الثيوديسيا** *Théodicée* بقدر من «التفاؤل الإمبيريقي» الذي ينبني على معطيين: تعتبر الإنسانية في مجملها أن الحياة رائعة، وإلّا لكانت قد انتحرت منذ أمد بعيد؛ بالإمكان وجود «بهجة صافية» (DS 1197) تتعالى على اللذة والألم ونجدها في أعماق التجربة الصوفية. عندما يواجه الفيلسوف مشكلة الشرّ، ليس مطالبًا بالدفاع عن قضية الله الذي هو أكبر بكثير من أن يحتاج إلى أحد كي يدافع عنه.

مصنع إنتاج الآلهة في عصر التقنية.

بينما اكتفى كتاب **التطوُّر الخلّاق** بالكشف عن الفَرْق الموجود بين الإنسان وسائر الأحياء، كان السؤال الحاسم في التأويل الفلسفي للدِّين هو السؤال المتعلّق بالفرق بين النوع البشري، وهو إحدى تجلّيات الحياة، وفئة نادرة من البشر التي استطاعت التحرّر من الحاجات الأوّلية للنوع البشري. لا يوجد فرق في الدرجة فقط بين ديانة النوع وديانة المُبدعين؛ بين المجتمعات الساكنة التي لا تستمر إلّا بإنجاب المثيل للمثيل، على غِرار أغلب الكائنات العضوية والمجتمعات الصوفية، بل يوجد فرق في الطبيعة ينبغي تحديد منزلته.

لن يستغرب أحد كيف أن التمييز من جديد بين المُغلق والمُنفتح وبين الديانة الجامدة والديانة الحيوية قد طفا من جديد على السطح في مستهلّ الفصل الختامي من كتاب **منبعا الأخلاق والدِّين**. وهو كتاب لا يتضمّن فقط «مسك خِتام» «*ultima verba*» قول برغسون حول الأخلاق والدِّين، بل يتضمّن بالمثل «صفحاته الفلسفية الأخيرة»[6]. ما يُبرز أننا لم نغادر بعد ورشة فلسفة الدِّين هو الصيغة التي استثمرها برغسون لتمييز مقاربته عن النقد وعن علم الكلام المسيحي: أخذ بعين الاعتبار «ما يتضمّنه الدِّين من خصوصيات دينية» (DS 1203). يتعلّق الأمر الآن باستخلاص بعض النتائج العملية من أُطروحاته، متسائلين إن كانت المجتمعات التي نعيش في كنفها لا تزال تملك وسيلة الرجوع إلى الطريق المستقيم، أي إلى اندفاعة الحياة نفسها.

---

(6) Alexis PHILONENKO, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, p.382.

يشمل المجال الإشكالي الذي ينفتح هنا جزئيًا المجال الذي غاص فيه كانط في دراسته عن **السلم الأبدي** *Zum ewigen Frieden*. يتوافق وجود المجتمع المغلق مع وجود الحرب. اعتبر برغسون أن الصفة الأساسية التي يتمتع بها الرئيس السياسي هي الوحشية، ونحن لا نزال إلى اليوم نتحدث عن «غريزة القاتل» عندما نريد رسم معالم الرجل السياسي الحقيقي. تهدف هذه اللوحة القاتمة إلى تفسير كيف أن الإنسانية «لم تطأ عتبة الديمقراطية إلا متأخرة» (DS 1225)، ولماذا لم تصل إليها بعض المجتمعات. اعتبر كارل بوبر أن المجتمع الديمقراطي الحديث الذي ينحدر من عصر **الأنوار** «مجتمع مفتوح». تساءل الفصل الأخير من كتاب **منبعا الأخلاق والدِّين** بدوره عن مكانة الدِّين وعن وظيفته داخل المجتمعات الحديثة التي تتبنّى المثل الديمقراطية، مُحدثًا مقابلة بين شعار الجمهورية الفرنسية «الحرية والمساواة والإخاء» والصيغة التي تبدو «طبيعية» أكثر: «السلطة والهَرَمية والثبات» (DS 1215). لا يشكّ من جانبه في أن «الديمقراطية إنجيلية في جوهرها، وفي أن الحب هو ما يحرّكها» (DS 1215). لا ينبغي للانفتاح الذي يجعله النظام الديمقراطي ممكنًا أن يشكّل أبدًا عقبة أمام الدِّين «الحق» الذي يعتبر ديانة حيوية.

إذا ما كان التهديد قائمًا، سيأتي آنذاك من مصدر آخر. يتعلّق الأمر أولًا بالحروب الحديثة التي تُسْقِطُ الإنسانية داخل براثن الهمجيَّة الأكثر وحشية. لم تستطع «عصبة الأمم» التي كان برغسون عضوًا فيها التغلّب أبدًا على هذا المشكل؛ استطاعت في أفضل الأحوال أن تعمل على الحدّ من الخسائر بفضل التصدّي للأسباب الحقيقية: الانفجار الديمغرافي، وانحسار الآفاق، والافتقار إلى المحروقات والمواد الأوّلية (قد نُضيف إليها اليوم ندرة الماء العذب!).

ألا تنتمي هذه الاعتبارات بالأَوْلى إلى الفلسفة السياسية أو إلى فلسفة التاريخ أكثر مما تنتمي إلى فلسفة الدِّين؟ الجواب وارد في الطريقة التي حدّد برغسون من خلالها «العلاقة بين روحانيات الغرب وحضارته الصناعية» (DS 1223). بناء على المنظور القَدَري للتاريخ، تتسرّب التقنية شيئًا فشيئًا إلى مجمل سلوكات الإنسان الحديث وتتحوّل في الأخير إلى رؤية أُحادية للعالم. يظهر المتصوفة آنذاك لا محالة في صورة «مهمشّين» غريبي الأطوار بدرجات متفاوتة، وهم يشبهون في ذلك أبطال Buñuel، وهم **حُجّاج درب التبانة** *Pèlerins de la*

Voie lactée؛ سيصبحون عاجزين، مهما قالوا ومهما فعلوا، عن التأثير في ماجريات الأشياء عامة.

ليس هذا هو المنظور الذي اقترحه برغسون على قرّائه، عندما دعاهم إلى «النظر إلى الحياة دون خلفية فكرية تقوم على التلفيق المصطنع» (DS 1226). ماذا سيكتشفون آنذاك؟ سيكتشفون أن تطوّر المجتمعات الحديثة، لاسيّما وأنه يظلّ محتكمًا إلى الاندفاعة الحيوية، لا يمكنه أن يكون أُحادي الاتجاه في خط واحد، بل سيتبلور بدوره في شكل فتلة من الخصلات، خالقًا بفعل نموه وحده اتجاهات متباينة تنقسم إليها الاندفاعة الحيوية (DS 1225). لو جاز الحديث عن تطوّر، لن يتعلّق الأمر إلا «بتقدّم لولبي» (DS 1230). بعدما تسلّح برغسون بهذا الاقتناع، تقدّم بردّه على السؤال: ماذا يجوز لي أن أرجوه، بالنسبة إلي، أنا سليل الحضارة الصناعية وسليل المَكْننة؟ أوجز الجواب في كلمات قليلة: وهو أن «الجسد الذي أصبح يافعًا ينتظر نفسًا إضافية وأن الميكانيكا تطالب بالروحانيات» (DS 1239). لا شيء يضمن أن «روح الحياة الكبير الذي هَبَّ على كوكبنا» لم ينطفئ إلى الأبد وسيفتح المجال بعد حين للروحانيات «القادرة على جَرِّ بشرية أصبحت بدينة إلى حَدِّ التشوّه، وتغيّرت هيئة النفس فيها نتيجة هذا التّشوّه» (DS 1280). قد لا يكون من قَبيل غير المعقول أن تتطلّع فلسفة الاندفاعة الحيوية إلى فتح هذا المجال، وهو مجال البهجة الغامرة المنبعثة من الحياة البسيطة. و«لن يحقّق الكون وظيفته الجوهرية داخل كوكبنا المتلكئ نفسه، وهو الكون الذي يعتبر آلة لصناعة الآلهة، إلّا إذا أدَّت الإنسانية ثمن ذلك» (DS 1245).

أسئلة.

لا يبدو لي أنني قد تعجّلت أو تأخّرت في عرض كتاب منبعا الأخلاق والدِّين في هذه المحطة بالذات داخل هذا المسار، بناء على «سلّم الأدلة العقلية» الذي سعيت إلى تتبّعه في الاستقصاء الذي أقوم به عن نشأة فلسفة الدِّين. لم يأتِ العرض متأخرًا، بما أن كتاب برغسون لم يظهر إلّا سنة 1932؛ ولم يكن عرضًا متعجّلًا، ما دام أن المسار الذي قطعناه إلى الآن قد مَدَّنا بأُفق تَوَقُّع استدعى مِنّا قراءة متأنّيةٍ جديدة لكتاب نميل أحيانًا إلى التغاضي عنه ولا يزال يستحق منا «حكمًا منصفًا» (نفسه، 348).

لقد تعرّضت فلسفة برغسون بدورها، على غِرار كلّ المدارس الكبرى في الفلسفة، إلى سيل من الانتقادات التي كانت وجيهة أحيانًا وغير منصفة أحيانًا أخرى، ابتداء من شبهة أن الفلسفة التي تُحيل إلى فضائل الحَدْس لن تكون إلّا فلسفة سطحية. إن ذلك يعني الازدراء بقول برغسون الذي يفيد أن «الحَدْس الذي نقوم به تفكير» كما أنه يعني الاستهانة بإلحاح برغسون على ولوج «طريق وعرة في التفكير» (PM 1328) وهي طريقة «تستلزم بذل مجهود جديد تمامًا أمام أية مشكلة جديدة» (PM 1329).

هل طبّقت مبدأ «الإنصاف الهيرمينوطيقي» في حق برغسون أم أنني انسقت وراء مساحيق زخرف القول عندما قدَّمته بصفته أوَّل «همزة وصل» تسمح لنا بعبور ضفة النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي للعقل، بصرف النظر عن أنه لم يستعمل «المعجم» الهيرمينوطيقي؟ لا أستبعد أن يتَّهمني بعض القرّاء بكوني قد سعيت إلى ربط فلسفة برغسون بقضية لا شأن له بها أبدًا. ما يبرّر مسعاي هو أولًا وجود صِلات وصل معقدة تشكّلت بين ديلتاي في **مسودة برسلو** *L'esquisse de Breslau* وبرغسون في **بحث المعطيات المباشرة للوعي**؛ كما أجد مبرّرًا في الكيفية التي تلقّى بها الجيل الأول من تلامذة هوسرل أُطروحات برغسون، لا سيّما رومان إنغاردن (Roman Ingarden) وهايدغر[7].

1. يقودنا ذلك إلى طرح سؤال أول نقدي: هل تملك فكرة برغسون عن الوعي صلة بفكرة هوسرل عن القصدية؟ ما يؤكّد وجاهة هذا السؤال هو أن هوسرل وبرغسون يتحدّثان أحيانًا اللغة نفسها من أجل وصف المعطيات المباشرة للشعور. ومع ذلك، لا يجب علينا أن نتجاهل أنهما لا يشتركان في الأخير لا في مفهوم القصد أو الحَدْس ولا في مفهوم الحياة. كان ماكس شيلر من أوائل من هرع إلى مناقشة فلسفة برغسون من موقع الظاهراتية في مقالته المنشورة سنة 1913 تحت عنوان «محاولات من أجل فلسفة الحياة: نيتشه وديلتاي وبرغسون» «Versuche einer Philosophie des Lebens: Nietzsche, Dilthey, Bergson»،

(7) عن أشكال هذا التلقي، انظر:

Otto PÖGGELER, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Fribourg-en-Brisfau, Karl Alber, 1994, p.142-161; Rudolf MAYER, «Bergson in Deutschland», *Phänomenologische Forschungen* 13 (1982), p.10-31.

وهي دراسة لفلسفة الحياة لدى هؤلاء. كانت انتقاداته صدى الحكمة البليغة التي نطق بها هوسرل على لسان نفسه ألكساندر كويري (Alexandre Koyré): «نحن هم أتباع مذهب برغسون الذين استخلصوا منه نتائجه المنطقية».

2. تظهر ثلاثية الممثّلين الرئيسيين لفلسفة الحياة بانتظام في دروس فرايبورغ الأُولى التي ألقاها هايدغر، بعد أن طلب منه هوسرل مراجعة الأُسلوب الذي حَرَّرَ به إنغاردن أُطروحته عن الحَدْس والعقل لدى برغسون. كان برغسون، على غِرار نيتشه وديلتاي، أحد المحاورين الرئيسيين الذين كان هايدغر يخاطبهم خلال سنوات 1919-1923، حينما كان هذا يسعى إلى بلورة تصوّره عن «هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي العارض» «herméneutique de la vie facticielle»، كما سنرى ذلك بالتفصيل في الفصل القادم. تظهر الصعوبات الكبرى التي يُثيرها فكر برغسون على مستويات متعدّدة، عندما نفحصها من منظور الظاهراتية الهيرمينوطيقية، كما بلورها هايدغر.

أ. عندما تحدّث برغسون عن «الديمومة الباطنية الخالصة» (PM 1256)، هل نجح في التفكير في «الزمان الواقعي» الذي «يتحقّق، والذي يجعل ما يتحقّق متحقّقًا» (PM 1254)؟ اعتبر هايدغر أن الاسم الحقيقي الذي يُطلق على الديمومة هو زمانية الهَمّ المتخارجة. ما حمل هايدغر في الأصل على التَّصَدِّي لِتَصَوُّر برغسون عن الديمومة، كما ورد في كتاب **الكينونة والزمان** كان هو تَبَنِّي مذهب كانط حول الخُطاطة schématisme، بالرَّغْم من أننا نلمس في كتابات هايدغر الأُولى احتراسًا من «الصُّورة المتطرّفة لمذهب هيراقليطس» في أعمال برغسون.

ب. لخّصت بارتيليمي-مادول (Barthélémy-Madaule) رفض برغسون للمذهب النقدي الكانطي، عندما اعترض عليه بالقول إنَّهُ يفتقر إلى «موهبة الإحساس بالمُعطى المباشر، دون معرفة سبب ذلك بالضبط»[(8)]. من ينظر إلى هذه المقاربة عن قرب، يتبيّن أنها قد تنقلب بسهولة على برغسون نفسه. ألا يظلّ المذهب الفلسفي، الذي لا يَكَلُّ في استدعاء فضائل الحَدْس في كلّ آن وحين، وقفًا على نَفَرٍ من أهل الحَدْس؟ بالرَّغْم من أن كتابات برغسون لم تتبَنَّ يومًا ما هذا

(8) Madeleine BARTHÉLÉMY-MADAULE, *Bergson, adversaire de Kant*, Paris, PUF, 1964, p.39.

التصوّر الكاريكاتوري، فإن الطريقة التي بلور بها النظام العميق الذي قامت عليه الدلالات في ضوء الحَدْس، وهي تواجه «الصعوبة الهائلة المتعلّقة بتمثّل الديمومة في نقاوتها الأصلية» (EC 71)، تؤدّي إلى مشكلات تواصل عويصة للغاية.

ترجع هذه المشكلات في مصدرها إلى الحكم القاسي الذي كان برغسون يصدره دائمًا ضِدَّ اللَّغْوِ والفخاخ اللغوية. إذا ما تَذَكَّرْنَا جولتنا داخل ربوع الفلسفات التحليلية، لا نملك إلّا أن نُصاب بالذهول أمام أُطروحة برغسون عن عدم قابلية قياس اللغة وعن الفكرة التي تَمْنَعُ «ترجمة ما تحسّ به النفس بصورة كاملة» (EC 109). «عندما ننظر إلى المفردة في حدودها الثابتة وإلى المفردة العنيفة التي تختزن ما هو مستقر ومشترك، وتختزن السِّمات المجهولة في انطباعات الإنسانية، وتُدَمِّر كلّ شيء، أو ينطبق على الأقل الانطباعات اللطيفة والمنفلتة في وعينا الفردي» (EC 87): هل تُنصف هذه العبارات مرونة ألعاب اللغة العادية التي لا تُشبه في بِنيتها النحوية سِجْنًا دلاليًّا؟

كتب فيلونينكو قائلًا: «بطبيعة الحال، أبدى برغسون اعتراضًا كبيرًا على مرحلة التهوّر التي تستحضر الفلسفة من داخل اللغة»[9]. في الواقع، تعتبر اللغة مصدر التضليل لا فقط لأنها «تُوهمنا بأن الأحاسيس لا تتغيّر»، بل «لأنها تضلّلنا أكثر من مرة بخصوص الإحساس الذي نشعر به» (EC 87). تزداد المشكلة صعوبة حينما يتعلّق الأمر بإيجاد المفردات التي تروم التعبير عن الحب العنيف الأعمى أو عن الحزن العميق اللذين يغزوان النفوس. بالرَّغْم من أن كبار الكتّاب قد يبتكرون المفردات، تضعنا المفردات ببساطة «في مواجهة ظلّ ذواتنا» (EC 88).

نصطدم بالاحتراس نفسه من اللغة في كتاب **منبعا الأخلاق والدِّين**. هنا أيضًا، ألحّ برغسون على ضرورة عدم الخلط بين الأسئلة المعجمية والمشكلات الفلسفية. يحارب الوهم الذي ترسّخ لدى الفلاسفة حينما تخيّلوا أنهم يحيطون «بماهية الشيء» عندما «يتفقون حول المعنى العُرفي للمفردة» (DS 1123). تظلّ الصلاة داخل الدِّين الحيويّ «غير مبالية بالتعبير اللغوي عنها؛ فهي سمو خالص بالنفس قد

---

(9) Alexis PHILONENKO, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, p.65.

لا تحتاج إلى الكلام» (DS 1146). أعمال جان لوي كريتيان عن صلاة الجهر (BA II, 246-266) تفتح أمامنا أُفقًا جديدًا كاملًا، من خلال الحق في أن نكون أقل تشاؤمًا ودون أن نُلقي اللوم على اللغة في كلّيتها دون تمييز، متهمين إياها بالسعي إلى «تفكيك الواقع» (DS 1122). على كلّ حال، قد تنطبق الصورة المجازية التي نحتها أفلاطون عن الطبّاخ الماهر الذي يبرع في تقطيع لحوم الحيوان حَسَب مفاصلها الطبيعية، على اللغة نفسها كما يوحي بذلك غادامير عندما تحدّث عن الطابع المجازي الذي يكتنف اللغة في جوهرها.

ج. يرجع الفَرْق الجوهري الذي يميّز برغسون تمييزًا نهائيًا عن هايدغر إلى أنه كان منسجمًا مع نفسه حينما تخلّى عن أدنى فكرة عن **العدم**. اعتبر برغسون أن عبارة «**لا شيء**» المتضمّنة في سؤال لايبنتز «لماذا يوجد شيء ما، بدل ألّا يوجد شيء؟» تمثّل صنمًا مفهوميًا بكلّ امتياز، ويتوجّب تعلّم التخلّص منه مهما كلّفنا ذلك من ثمن. اعتبر هايدغر بالمقابل أننا لن نتمكّن من فهم معنى الاختلاف الأُنطولوجي الذي يحظر علينا المطابقة بين الكينونة ومجموع الكائنات إلّا إذا خلعنا «واقعًا» ما على هذا العدم. والحال أن الغمّ وحده هو الذي يكسو العدم «لحمًا»، إذا جاز القول، كما أبرزه الدرس الافتتاحي الذي ألقاه سنة 1929 «ما هي الميتافيزيقا؟». إذا كانت فلسفة برغسون تُفرد حيّزًا واسعًا للبهجة، فهي لا تعرف الغمّ. يتجاوز الأمر هنا مجرّد وجود اختلاف في «الأمزجة» الفلسفية. يتعلّق الرهان هنا بفكرة الحياة نفسها. يعتبر برغسون أن مصادر الأخلاق والدِّين تظهر بصور متباينة بحَسَب طريقة تفكيرنا فيها من زاوية الضغط أو التطلّع؛ لكن ذلك لا يحول دون القول إنهما يتشاركان الرعب نفسه من الفراغ.

د. بطبيعة الحال، ترك النقد الذي وجّهه برغسون إلى العقلانية الحسابية والعلمية، بعدما مال كلّ الميل عن غير حق جهة الرؤية والحَدْس (EC 129)، أصداء قوية في فكر هايدغر الذي لم يتردّد في القول: «العلم لا يفكّر» (هذا ما لم يقم به برغسون!) والسؤال الذي يتطلّب الإجابة هو المتعلّق بمعرفة هذا العجز -النسبي أو الكامل- لا يرجع في جذوره إلى العجز عن التفكير في الحياة. تَبَيَّنَ لنا وجود مشترك يجمع هنا بين الكُتّاب الثلاثة. توجد بكّل تأكيد مبرّرات جِدّ متباينة حملت كُلاًّ من برغسون وهايدغر، علاوة على ميشيل هنري، على التأكيد أن الانتباه إلى الحياة لم يتوقف عن استبعاد الحيّ بعيدًا عن نفسه. هذا هو مبرّر

وجود **الطُّرق الملتوية** *Umwegigkeit* التي سلكتها الحياة، وهي فكرة كان هايدغر قد ألحّ عليها كثيرًا في كتاباته المبكّرة. كما أنها تجد صداها في اقتناع برغسون بأن الحياة تُملي علينا مُقتضيات العمل، صارفة إيانا بذلك عن التفكير في «معنى الحياة».

3. طفت الصعوبة التالية مباشرة على السطح: ماذا تعني عبارة «التفكير في الحياة» بالضبط؟ ألم يقُمْ صاحب كتاب **التطوُّر الخلّاق** بتنازلات كبيرة لعلم الأحياء الحديث، نَاسِيًا أن هذا العلم يجهل أيّ شيء عن الظاهرة الأصلية في الحياة، بما هي انطباع-ذاتي؟ لم يفتأ برغسون يدعو قرّاءه إلى البحث عن «الحياة ذاتها»، خارج تجلّياتها المختلفة، سواء في كتابه عن **التطوُّر الخلّاق** أو في كتابه **منبعا الأخلاق والدِّين**. هل اختار بالفعل الاتجاه السليم في البحث؟ هل عرف كيف يكتشف «الحياة ذاتها» أم أنه أخطأ الطريق عندما اقترح «وضع الإنسان داخل مجموع الأحياء ووضع علم النفس داخل علم الأحياء» (DS 1125) وعندما سعى إلى ترسيخ تصوّره عن الاندفاعة الحيوية والتطوُّر الخلّاق داخل «معطيات علم الأحياء» (DS 1186)، كما فعل ذلك هانس يوناس (Hans Jonas) بعد ذلك؟

عندما نتبنّى تعريف الحياة المتضمّن في «الظاهراتية المادية» لميشيل هنري، لن يتسلّل أدنى شك إلى الجواب: عندما اختار برغسون طريقه صحبة علم الأحياء، فرض على نفسه السير في طريق مسدود. على العكس من ذلك، كنا نودّ أن نعرف ماذا يظنّ هنري بخصوص تعريف برغسون للحياة، حينما جعل منها «مجهودًا من أجل انتزاع بعض الأشياء من المادة الخام» (DS 1074). لا نملك إلا التأسّي على الاستخفاف بمحاولة برغسون التي سعت إلى التفكير في الحياة من خلال الاندفاعة الحيوية داخل البحث الميداني المكثّف الذي أجراه هنري عن «البداية المفقودة» في كتاب **جينالوجيا التحليل النفسي**.

اختتم برغسون الفصل الأول من كتاب **المنبعين** بأطروحة تفيد أن «كلّ الأخلاق أو الضغط والتطلّع يرجع في جوهرها إلى علم الأحياء» (DS 1061). ومع ذلك، يجب علينا الاحتراس من استغلال هذا القول لتحويل «النزعة البيولوجيَّة» التي يدعو برغسون إليها إلى إرهاص بعيد «للسوسيو-بيولوجيا» المعاصرة. لكنه يبقى أن نقول إن الميثاق المتين الذي عقده برغسون بين المنزع

البيولوجي والروحاني يحمل وجهًا آخر: الصعوبة النسبية المتصلة بالكشف عن خصوصية التاريخ (بارتيليمي-مادول). بالمقابل، تجد فكرة التطوُّر الخلّاق نفسها أصداء قوية في فلسفة وايتهيد (Whitehead) وفي الأُطروحات المسطّرة في كتاب **الصيرورة والواقع** *Process and Reality* التي تجد امتدادها على واجهة فلسفة الدِّين في «محاضرات لويل» «Lowell Lectures» للكاتب نفسه تحت عنوان **دين قيد التشكّل** *Religion in the Making*(10).

4. هل كان التفاؤل الرتيب الذي لم يترك إلّا حيّزًا متضائلًا «لاشتغال السلب» من بين أسباب «أُفول مذهب برغسون» (R. Jolivet)؟ يعود هذا النقد، الذي حمل جان بول سارتر لواءه، في جذوره إلى ماكس هوركهايمر الذي اتهم برغسون مبكرًا سنة 1934 بالتستر على الواقع القاسي للموت. نجد النقد نفسه من جديد هذه المرة من زاوية الوعي اليوطوبي الجذري لدى إرنست بلوخ، حينما آخذ الاندفاعة الحيوية على الازدراء بتجربة الفشل والشعور بالغمّ بإزاء العمل غير المكتمل(11).

المفارقة هي أن ليفيناس الذي تعالى على هذه المؤاخذات، وذكّرنا بأن «الاندفاعة الحيوية ليست هي الدلالة النهائية لزمان الديمومة». يتعلّق الأمر في منبعا **الأخلاق والدِّين** «بالمناداة على باطن الرجل الآخر» الذي يعتبر محور مفهوم الدِّين المنفتح حيث يفقد الموت أيّ معنى»(12). في العمق، اعتبر ليفيناس أنه يكفي الإلحاح على العلاقة الوثيقة المعقودة بين الديمومة والصّلة بالجار للتوصّل إلى «زمن مُفعم بالربيع وإلى مبدأ الحياة الذي يصبح زمن الاجتماع البشري وتكرّمًا على الجار» (نفسه، 115).

5. في فجر القرن الواحد والعشرين، يجب علينا فصل القول في تلك «الإضافة إلى النفس» «supplément d'âme» التي استُنفرت بقوة لخدمة أهداف

---

(10) A. N. WHITEHEAD, *Religion in the Making* («Lowell Lectures», 1926). New York, The World Publishing Co, 1960.

راجع كذلك كتاب ألكس بارمُنتيه بخصوص آراء وايتهيد حول الدِّين:

Alix PARMENTIER, *La philosophie de Whitehead et le Problème de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1969, p.445-574.

(11) Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Francfort, Suhrkamp, 1969, p.1388.

(12) Emmanuel LEVINAS, *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, Grasset, 1993, p.67.

غريبة عن روح مذهب برغسون. على خلاف تصوّر معيّن لمذهب برغسون، لا يجب علينا التعامل بسطحية مع التقابل الذي نفترضه بين المذهب الروحاني الذي تفرّغ تمامًا للإحاطة بالحياة عن طريق الحَدْس والمذهب المادي المبتذل. يرى فيلونينكو أن «التضمّن الدِّيني الذي لا مناص منه في الروحانيات قد أساء بقوة إلى المعرفة البرغسونية»[13]. وقد أخفق كثير من الدارسين في «الانتباه إلى ما هو أكثر عمقًا في أعماق المذهب الروحاني الأكثر صرامة، ونعني بذلك الانتباه إلى الحياة في طاقتها الخلّاقة، وهي طاقة لا نعدو جميعًا أن نكون غير وسائل لخدمتها ولا تظلّ موجودة لذاتها في استقلال عن تلك الغاية» (نفسه، 159).

يكفي الانتباه، قصد التأكد من ذلك، إلى الصِّلات التي عقدها هذا المذهب الروحاني ببراغماتية جيمس. تلتقي صِلات الوصل الموجودة بينهما في الفكرة التي كَوَّنَهَا المفكّران معًا عن التجربة الكاملة (بما في ذلك المشاعر) والعلاقات الوثيقة الموجودة بين العقل والعمل، كما تلتقي في تصوّرهما عن الروحانيات. تحمل إشادة برغسون بمقاربة جيمس للنفس الروحانية بمناسبة تقديم الترجمة الفرنسية لـ **البراغماتية** نفسًا شاعريًّا مثيرًا: «الحقيقة هي أن جيمس قد انكبّ على النفس الروحانية، ونحن نشرئبّ بأعناقنا إلى الخارج، كما لو كنا في يوم ربيعي نسعى فيه إلى الإحساس بلمسة النسيم، أو كما لو كنا على شاطئ البحر، ونراقب قدوم القوارب وإيابها وانتفاخ أشرعتها، من أجل معرفة من أين يهبّ الريح». لا شك في أن برغسون لا يصوّر هنا فقط موقف جيمس، بل يصوّر في الوقت نفسه موقفه الخاص به.

6. تزداد هذه الصِّلة تعزيزًا بين مُفَكِّرَيْن حرصا معًا على معرفة من أين تهبّ رياح الروح عندما نأخذ بعين الاعتبار أن برغسون، على غرار جيمس، قد اقترح بدوره دراسة معمّقة **لإرادة الإيمان** التي لا تنحصر في مجال الاعتقاد الدِّيني فحَسْب. وقد أكّد منذ أن نشر دراسته **بحث المعطيات المباشرة للوعي**، أن «الآراء التي نتمسك بها أكثر هي الآراء التي قد نجد مشقة كبيرة في تصويرها، كما أن

(13) Alexis PHILONENKO, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, p.232.

الدواعي التي نقدّمها لتبريرها تتطابق نادرًا مع الدواعي التي حملتنا على تبنّيها» (EC 67). من هنا أهمية الاهتمام بالعمل، بغية أن نتعرّف الدواعي الحقيقية، وهذا ما يعني أن «معرفة ما يحدث في ذهن البدائي، وحتى في ذهن المتمدّن، تتطلّب الانتباه إلى ما يفعله، على الأقل بالقدر نفسه الذي نهتم فيه بما يقول» (DS 1131). لو جاز الحديث عن وجود فرق بين المفكّرَين، لرجع ذلك إلى الطريقة التي أعلن بها برغسون عن إحساسه المُرهف بحدود العقل الذي يقترن بطبيعة الحال بمتطلّبات الواقع العملي.

7. تقدّم الأسئلة النقدية التي نوجّهها إلى مذهب «الحيوية» «vitalisme» كما يحضر في أعمال برغسون فكرة أولى عن الطريقة التي سنتعامل بها بشكل عام مع الأطروحات المتضمّنة في كتاب **منبعا الأخلاق والدِّين**. لن نستغرب أن يقوم الحبر الأعظم(*) مسبقًا بإدانة أُطروحات برغسون غير المكتوبة عن الدِّين بعد إدانة المذهب الحيوي في **الرسالة البابوية** *Pascendi*، وقد قامت الكنيسة بعد ذلك منذ عام 1914 بوضع أعمال برغسون ضمن اللائحة السوداء.

8. ما هي المكانة التي يحتلها كتاب **منبعا الأخلاق والدِّين** في استقصائنا عن نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين: هل الكتاب عقبة أم هو مَعْبَر؟ تخاذل فيلونينكو بكلّ جلاء في الفصل الختامي المقتضب الذي تطرّق فيه لكتاب **المنبعين** عن متابعة الجهد نفسه، بعدما بذل مجهودًا مضنيًا باستمرار لردّ الاعتبار إلى برغسون. كان التحفّظ يستحيل أحيانًا بصورةٍ مكشوفة إلى نقد. وهكذا، اعترض الكاتب على قيام «برغسون بنقد مبهم نسبيًا للأمر القطعي» الكانطي (نفسه، 360)، وهو نقد حمله على الاستهانة بالتحذيرات التي أوردها كانط في كتاب **النقد الثالث**(**) والتي تحذّر من المبالغة في الربط بين البُعد الجمالي والبُعد العقلاني الأخلاقي (نفسه، 354). أكّد فيلونينكو من جِهة ثانية أنه «لا يمكن أن تكون الاندفاعة الحيوية هي الله، بما أنها محدودة، وبما أن الواقع الروحاني غير المحدود لا يزال ربما أمامنا» (نفسه، 359). بعدما أبرز تذبذب

(*) رسالة البابا Pie X ضد الحداثة سنة 1907. [المترجم]

(**) المقصود به كتاب **نقد ملكة الحكم** 1790 الذي جاء بعد كتابي **نقد العقل المحض** 1781 **ونقد العقل العملي** 1785. [المترجم]

مواقف برغسون مرات عديدة، اعتقد أنه يفضّل لو أن برغسون «لجأ إلى إحلال اسم الله محلّ عبارة مبدأ الحياة لمزيد من التوضيح، وهو مبدأ لا يتطابق على كلّ حال لا مع الحياة ولا مع الاندفاعة الحيوية نفسها» (نفسه، 360).

9. لم تكن هذه الملاحظات النقدية مانعًا دون الاعتراف بأهمية الإشكالية التي كانت تتعارض جذريًا مع الطريقة التي أسّس بها كانط الأخلاق على قاعدة الدِّين، وهي الإشكالية التي «نتعرّف عليها في منبعيها، كما يتمثّلان من جِهة أُولى في الإكراه الذي يؤسّس الديانة الجامدة، ومن جِهة ثانية في النداء الذي يُبرز حقيقة الديانة الحيوية» (نفسه، 365). عندما نُلقي نظرة إلى الوراء على دراستنا لمقالات شلايرماخر، نجد ما يُبَرِّرُ التساؤل لم يكن برغسون قد قذف بنفسه عن غير قصد منه *nolens volens* في أحضان شلايرماخر بعدما أحدث قطيعة نهائية مع كانط. توجد بالفعل صلات وصل مبهمة بين الاستعارات التي ترصّع **مقالات** شلايرماخر عن الدِّين وكتاب **منبعا الأخلاق والدِّين**. أقدّم شاهدًا واحدًا على ذلك كنت قد استقَيته من الفصل الأول الذي تحدث فيه برغسون تقريبًا عن العواطف الخلّاقة باللغة نفسها التي استثمرها شلايرماخر للحديث عن المشاعر الدِّينيَّة. عندما ننكبّ على الوعي الاجتماعي وعلى منظومة الالتزامات التي يُفصح عنها، «نجد أنفسنا أمام رماد عاطفة منطفئة». لكنه لا يحق لنا أن ننسى أن «القوة الدافعة لهذه العاطفة أخذت قبسًا من النار التي كانت تحملها في جوفها» (DS 1016). يضيف برغسون قائلًا، «لنُحَرِّك الرماد، وسنجد آنذاك جمرًا لا يزال ساخنًا، وفي الأخير ستنطلق الشرارة؛ قد تشتعل النار من جديد، وإذا ما اشتعلت ستتسع دائرتها شيئًا فشيئًا» (DS 1017).

10. افتتح فيلونينكو تعليقه على الفصل الثاني من كتاب **المنبعين**، وهو الفصل الحاسم من منظور فلسفة الدِّين، مؤكدًا أنه «من بين الفصول التي عرفت شيخوخة صعبة للغاية داخل متن برغسون» (نفسه، 366). والسبب في ذلك هو أن برغسون قد «مارس الإثنولوجيا من غرفة مكتبه»، وعمل على تفنيد ليفي-برول اعتمادا على الاستدلالات العقلية بدل الرجوع إلى وقائع البحث الميداني. أضف إلى ذلك بعض مظاهر النقص المحيّرة: غضّ الطرف عن مفاهيم المعجزة والوحي كما الخطيئة والنعمة. ومع ذلك، يؤكد فيلونينكو أن هذا القسم قد «أصبح متجاوَزًا من الزاوية الإثنولوجيَّة»، دون أن يعني ذلك أنه قد «فقد صلاحيته

الفلسفية». لا نكتشف أن «المجموع أكثر انسجامًا مما نعتقده عامة» (نفسه، 366)، إلّا إذا ما نظرنا إليه من موقع ظاهراتية الدِّين.

11. كان الحكم الذي أصدره فيلونينكو على القسم الثالث من كتاب المنبعين أكثر قسوة: «كم من وقائع لم يضطر برغسون إلى استبعادها قصد التوصّل مع المسيح إلى المعبر الحقيقي إلى الديانة الحيوية! وبما أنه قد غضّ الطرف عن الجوهر، عجز عن النزول إلى الواقع الروحي. لم ينفذ أبدًا بالتفصيل إلى مسار النفس الروحانية، كما وقع غالبًا في أسر الكلمات. وهكذا، أفصح الدِّين عن قوته في هزيمة الفيلسوف (لا توجد مفردة أُخرى: انهار برغسون): يؤخذ الدِّين كله أو يترك كله» (نفسه، ص375).

لكن ما هو هذا «الجوهر»؟ تدور هذه المناقشة الواسعة التي يتعذّر إيجازها هنا بخصوص المذهب الروحاني حول هذا السؤال، وهي مناقشة قد تركت بصمات واضحة داخل الفلسفة الفرنسية. كان برغسون مجرّد حافز فتح باب هذا السجال عن غير قصد منه، بصرف النظر عن مدى الأهمية التي حظي بها تعريفه الذي اقترحه منذ 1916 لكبار الروحانيين: أولئك الذين واللائي «حظوا برؤية متبصِّرة ومباشرة للحياة الباطنية»[14]. كانت الصدمة الفكرية التي أحدثتها أعماله الأُولى في ذهن الشاب جان باروزي قد أقنعت هذا الأخير بالتخلّي عن الفلسفة التَّفكُّرية، كما وضعها رائدها لاشوليه (Lachelier). انطلاقًا من الروح نفسها التي كان يدعوها ذاته «نقد النشاط الخلّاق»، شرع في الاهتمام بالشذرات الدِّينيَّة التي كتبها لايبنتز، وهو بحث أتبعه بعد ذلك مباشرة بأُطروحته الكبرى حول قيمة فعل الإدراك العقلي في التجربة الروحانية للقدّيس جان دو لاكروا[15].

أقَرَّ باروزي بإحساسه العميق بدَيْنه لمذهب الحَدْس البرغسوني، لكنه لا ينبغي أن يغيب عن ذهننا أنه اهتمّ بالتصوف ردحًا طويلًا قبل برغسون نفسه، حتى لو كان قد فعل ذلك بروح قد ندعوها روحًا «برغسونية». لقد اقتبس من

(14) *Les Études bergsoniennes*, t.IX, Albin Michel, 1970, p.13.

(15) Jean BARUZI, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, Alcan, 1907; ID., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Éditions Salvator, 3e éd. 1999.

لايبنتز أُطروحته التي تفيد أن «الكنيسة الحقّة تتحرّك داخل الزمان أو داخل هذا الفضاء الداخلي الذي يُعتبر فضاء روحيًا للإنسانية»[16]. تقول عبارة مستقاة من الفقرة 47 من كتاب **المونادولوجيا**: «لقد نشأت كلّ المونادات المخلوقة أو المشتقة نتيجة التماعات الأُلوهة بصورة متواصلة»، وقد حملته هذه العبارة على البحث لدى كبار الروحانيين عن الدليل على أن التجربة البشرية قد «تعيش اضطرابات ذهنية هائلة بفعل **الالتماعات**». بالرَّغْم من أن مصطلح «الاضطراب الذهني» يحمل شحنة قوية، لا يُحيلنا على ظواهر «الاضطرابات الذهنية» المألوفة لدى مؤرّخي الديانات، بقدر ما يرجعنا إلى الانقلابات الباطنية التي تعرفها النفس الدِّينيَّة، كما تظهر في أعراض الغمّ. لا ريب في أن الاهتمام الذي يُبديه بالغمّ[17] هو الذي يميّزه جذريًا عن برغسون الذي ركّز بصورة أكبر على البهجة.

إن تعريف الحَدْس لدى برغسون هو الذي عَبَّدَ الطريق أمام أبحاث باروزي حول قيمة فعل الإدراك العقلي للتجربة الروحانية، وهي التي لا نكتشفها إلّا إذا ما درسنا المسيرة الروحية لأحد كبار الروحانيين وهو جان دو لاكروا بكلّ تفصيل. تعرّضت أُطروحات باروزي بخصوص مهمّات «نقد التصوف»[18] إلى انتقادات عنيفة وَجَّهَهَا إليه أتباع توما الأكويني الجُدد، كما نشهد ذلك على الخصوص في المراجعة المتحاملة التي قام بها رونالد دالبيز (Roland Dalbiez)، وقد عقدت جلسة حافلة بمقر الجمعية الفلسفية الفرنسية سنة 1925 لمناقشة هذه الأُطروحات، وقد تميّزت بمداخلات لـ لكروا (Henri Delcroix) وليون (Xavier Léon) ولابرتونيير (Lucien Laberthonnière) ولو روي (Éduard Le Roy) وبلوندل (Maurice Blondel) – وإن كان اللقاء قد انعقد في غياب برغسون.

---

(16) Jean BARUZI, *L'Intelligence mystique*, Paris, Berg International, 1986, p.119.

(17) راجع هذا الاعتراف الذي يحمل أكثر من معنى والذي أورده جان لوي فيياز بارون Jean-Louis Vieillard Baron في تقديمه لأعمال باروزي المجتمعة تحت عنوان *L'Intelligence mystique*: «أظن أن كآبة باسكال: 'لا أبارك إلّا من يبحثون وهم يئنون' -تُترجم موقفي الديني بكلّ إيجاز- إذا أضفْت إلى ذلك مباشرة أن ذلك لا يستطيع أن يوقف فكري النقدي الجسور وأسئلتي المفتوحة» (ص25). يحدّد هذان العنصران بحدّ ذاتهما -الكآبة الدينية وجسارة الفكر النقدي- أسلوبًا كاملًا في فلسفة الدِّين.

(18) Jean BARUZI, *L'Intelligence mystique*, p.59-68.

تُشير عبارة مستقاة من دراسة بلونديل مشكلة التصوف *Le problème de la mystique* إلى أن الرهان الذي تنبنّي عليه هذه المناقشة يتعلّق بالتحديد السديد لصِلات الوصل بين «العوسج الملتهب» و«أنوار العقل». اعتبر بلونديل أن الفلسفة ليست خلوًّا من أيّ صوت ومن أيّ نظر ومن أيّ فراغ فيها[19]، بالرَّغْم من أنه يُسَلِّمُ بغياب أيّ وجه قياس بين التصوف ومستوى الفلسفة. كيف تصوّر برغسون نفسه الصِّلة بين الصوت والنظر والفراغ في كتاب **منبعا الأخلاق والدِّين**؟ لا يستطيع باروزي إظهار اللّامبالاة بهذا السؤال، كما تشهد على ذلك المراجعة التي قام بها للكتاب سنة 1933 (وهي السنة التي أسمع فيها كلٌّ من نابير Nabert ولوازي Loisy وفستوجيير Festugière وجانكليفيتش Jankélévitch أصواتهم) في الدورية الفلسفية[20] **الأبحاث الفلسفية** *Les Recherches philosophiques*. اعتبر باروزي أنه لا يخلو مكان من طرح جوهر المشكل، بالرَّغْم من أنه يتفق مع مؤرّخي الأديان في قولهم إن تعريف برغسون للمذهب الروحاني يفتقر إلى الدقة التاريخية، كما يرى كلٌّ من لوازي وفستوجيير.

يتصل المشكل في جوهره بثلاث نِقاط: 1. تطرح في المنطلق مشكلة العلاقة بين «المذهب الروحاني الحقيقي» والاندفاعة الحيوية. هل من البديهي أن تتطلع الحياة إلى «شيء ما لا يملك أحد سبيلًا إليه، باستثناء كبار الروحانيين» (DS 1158)؟؛ 2. نجد في المركز تطابقًا بين المذهب الروحاني الكامل والمسيحية بمفردها. اعتبر الأتباع المتحمّسون لشوبنهاور أن البوذية هي القادرة وحدها على السمو إلى منزلة «مذهب روحاني كامل» يتطابق مع تجربة **النرفانا** *Nirvana*. 3. قد نتساءل عند نقطة الوصول إلى أيّ حدّ تظلّ الروحانيات مشروطة بالدِّين بما هو دين. إذا ما دافعنا مع باروزي عن فكرة وجوب البحث عن الإسهام الأكبر الذي أسداه التصوف داخل «الطريقة الجديدة التي نفكّر بها في المطلق» (نفسه، 58)، فإن الاكتشافات العظمى التي اهتدت إليها النفس

(19) Maurice BLONDEL, «Le problème de la mystique», *Cahiers de la Nouvelle Journée*, 3, Paris, 1925, p.6. In: J. BARUZI, *L'Intelligence mystique*, p.67.

(20) J. BARUZI, *L'Intelligence mystique*, p.69-95.

الروحانية تمتلك قيمة عقلية مستقلة بها، وهي اكتشافات لا يتمتع بإزائها الوعي الدِّيني بفضل له عليها، كما أنها اكتشافات تتمتع بقيمة تلقّي أشعة ساطعة على معنى الدِّين نفسه، كما تستفزّ بذلك اهتمام الفلسفة.

12. بالرَّغم من أن ردود فعل باروزي على كتاب المنبعين، في جزء منها، لا تختلف في العمق عن ردود فعل جان نابير في الدِّراستين النقديتين اللتين خصّ بهما الكتاب نفسه في عامي 1934 و1941[21]، فهي ليست مُتَطابِقة معها. ما يُقلق نابير هو أن العقل داخل مقاربة برغسون، قد أصبح «غائبًا في اللحظة التي تحوّلت فيها فلسفة الديمومة إلى فلسفة الدِّين» (نفسه، 316). لا يُثير ذلك الاستغراب، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الفكرة التي كَوَّنَهَا برغسون عن الإدراك العقلي intelligence! يتساءل نابير إلى أيّ حدّ نتمسك بفكرة تقضي بأن الديانات البدائية تظلّ مجرّد «حيلة تهمّ إليها الطبيعة من أجل كبح اندفاع العقل» (نفسه، 323). أضف إلى ذلك: ابتداء من أية لحظة تُقيم الديانة الجامدة تقديراتها على «المعطيات الإيجابية والأصلية في الوعي» (نفسه، 324)، وهي معطيات لا يمكن تسويتها أبدًا بإفرازات وظيفة الاستيهام التي لا تبتغي غاية أُخرى غير غاية التنبيه إلى المخاطر التي يُعَرِّضُ الفهم العقلي حياة النوع البشري لها، أو غاية «تضميد الجراح التي أحدثها» (نفسه، 327)؟

فيما يخصّ تعريف برغسون للمذهب الروحاني، وضع نابير الإصبع على صعوبة التوفيق بين وحدة الديمومة وتنوّع الابتداءات الخلّاقة في كلّ مرة، وهو الأمر الذي جعل كلّ شخص روحاني جنسًا وحده (وهذا ما انطبق على الملائكة في مُصنَفَّات القرون الوسطى *De angelis*). وقد طرحت «مشكلة الحكمة من الوحي ومن المسيحية داخل فلسفة الديمومة» (نفسه، 338) في لغة قريبة أكثر من لغة فلسفة الدِّين. كان نابير محقًّا في تأكيده أن نظرة برغسون إلى المسيح مضادة للتعريف المثالي للمسيحية بما هي ديانة مطلقة: «تتجسّد الرسالة الروحانية

(21) Jean NABERT, «Les instincts virtuels et l'intelligence dans *Les deux sources de la morale et de la religion*», *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1934, p.309-336; ID., «L'intuition bergsonienne et la conscience de Dieu», *Revue de métaphysique et de morale*, 1941, p.283-300; In: *L'Expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, PUF, 1994, p.313-367.

ومحتواها في صلب لحظة الوحي التاريخية والشخصية والمحسوسة، داخل الديمومة الخلّاقة» (نفسه، 339).

لا نتفق مع هذه الإجابة إلّا إذا ما سَلَّمْنَا بأن التجربة الروحانية تتجاوز مجرّد أن تكون «نقطة متطرّفة بعيدة في الحَدْس الفلسفي»، وإلّا إذا أضفنا إليها «دلالة اللحظات الخلّاقة التي تُضيء الديمومة» (نفسه، 340). عندما ينضاف الحَدْس الروحاني إلى الحَدْس الفلسفي، يُدخِل تغييرًا جذريًا على الفكرة التي قد يكوّنها الفيلسوف عن الاندفاعة الحيوية، مقترحًا عليه أن ينتقل إلى ميتافيزيقا الحب. والثمن الذي يجب دفعه من أجل إحداث الانتقال من فلسفة الحَدْس إلى فلسفة الدِّين، أو من ميتافيزيقا الديمومة إلى ميتافيزيقا الحب، هو التسليم بأننا نجد في الأقل حَدْسًا يُحدث مطابقة تامة بين ما هو تاريخي وما هو ميتافيزيقي، داخل تاريخ الصعود إلى حدوس الله.

وبما أن «مسيح الأناجيل يتصدّر ديانة برغسون» (نفسه، 360)، تستحق المسيحية دومًا حمل لقب «الديانة المطلقة». بمعنى ما، وما يجعلها تستحق ذلك أكثر، هو أن «الوحي قد نجح بفضل المسيح في إدماج المطلق داخل التاريخ، وهو الوحي الذي أصبح مباشرة محورًا يدور عليه كلّ شيء، بالرَّغم من أنه لم يَعُدْ صحيحًا أن نقول إن الوحي يحفّز التاريخ وينجبه داخل الصيرورة (نفسه، 340). ربما كانت هذه هي الإجابة التي تقدّمها صورة المسيح في ذهن برغسون عن السؤال الكئيب الذي وجّهه إليه يوحنا المعمدان من قلب سجن هيرودس: «أأنت هو الآتي، أم ننتظر غيرك؟» (متى 11، 3): «أنا من يُنجب التاريخ من صلب الصيرورة».

13. ركّزت الدّراسة الثانية التي أفردها نابير لكتاب منبعا الأخلاق والدِّين على المنزلة الإشكالية لـ «إله الحدس»[22]. لم تكن فلسفة برغسون حول الحَدْس مُعدّة سلفًا للتطابق مسبقًا مع التجربة الدِّينيَّة، كما لم تكن مهيّأة لمواجهة مسألة الله. وإذا ما انتهت في الأخير إلى لقائه، فإن ذلك لن يكون إلّا بناء على فهم مخصوص للديمومة التي تعتبر المادة التي يتكوّن منها الواقع، وإلّا إذا حَوَّلنا التجربة الروحانية إلى صِلة وصل بين الوعي والله. اعتبر نابير أن «فلسفة الديمومة

(22) Jean NABERT, *L'Expérience intérieure de la liberté*, p.350.

تحتفظ من التجربة المسيحية في جوهرها بالعناصر التي قد تتفق مع الإلهام الآسر والمحرّك الذي يمثّل خصوصية تلك الفلسفة: الله الخالق والله المحبة والله الشخص في اتحاده بالعالم وبالخليقة، بما أن تلك الفلسفة تميل إلى ديانة الأنبياء أكثر مما تحتكم إلى مذهب روحاني يتجه نَحْوَ الاتحاد أو نحو فناء النفس في الله» (نفسه، 366). نستشفّ وجود قلق خلف هذا الكلام: هل «هذه الحرية المناضلة» أعمق صورة تتخذها الحرية؟ إذا لم يكن الأمر كذلك، ألا يجب علينا أن نستنتج من ذلك أن «إله برغسون إله غير طاهر»(23)، إذا ما سُقنا إحدى العبارات المحيّرة التي نطق بها نابير.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Œuvres, édition du centenaire, Paris, PUF, 1970 : *Essai sur les données immédiates de la conscience* (abrégé : EC) ; *Matière et mémoire* (abrégé : MM) ; *L'Évolution créatrice* (abrégé : EV) ; *La Pensée et le mouvant* (abrégé : PM) ; *L'Énergie spirituelle* (abrégé : ES) ; *Les deux sources de la morale et de la religion* (abrégé : DS) ; *Mélanges*, Paris, PUF, 1972 ; *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, coll. «Quadrige», 1982.

لائحة المراجع.

- BARTHÉLÉMY-MADAULE, M., *Bergson, adversaire de Kant*, Paris, PUF, 1964.
—, *Bergson*, Paris, Ed. du Seuil, 1967.
- BARUZI, J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystiqe*, Paris, Salvator, 3e éd. 1999.
—, *L'Intelligence mystique*, Paris, Berg International, 1986.
- BOUTROUX, E., *Science et religion*, Paris, Flammarion, 1906.
- BRETON, St., *Le Verbe et la Croix*, Paris, Desclée, 1980.
—, *Deux mystiques de l'excès. J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, Ed. du Cerf, 1985.
—, *Philosophie et mystique*, Grenoble, J. Million, 1996.
—, *L'Avenir du christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.
- CARIOU, M., *Bergson et le fait mystique*, Paris, Aubier, 1976.
- CERTEAU, M. DE, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, 1987.
- CHEVALIER, J., *Bergson*, Paris, Plon, 1934.
- DELEUZE, G., *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.
- DELHOMME, J., *Vie et conscience de la vie. Essai sur Bergson*, Paris, 1954.

(23) Jean NABERT, *Le Désir de dieu*, Paris, Ed. du Cerf, 2e éd. 1996, p.207.

- GOUHIER, H., *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris, Vrin, 2ᵉ éd. 1987.
—, *Bergson dans l'histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Vrin, 1990.
- HUDE, H., *Bergson I-II*, Paris, Éditions universitaires, 1989-1990.
- JANICAUD, D., *Une généalogie du spiritualisme français*, La Haye, M. Nijhoff, 1969.
- JANKELEVITCH, VI., *Bergson*, Paris, PUF, 2ᵉ éd. 1975.
- NABERT, J., *L'Expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, PUF, 1994.
- PHILONENKO, A., *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Ed. du Cerf, 1994.
- PICHOT, A., *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993.
- ROBINET, A., *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris, Seghers, 1965.
- SCHELER, M., «Versuche einer Philosophie des Lebens», *Umsturz der Werte, Gesammelte Werke*, t.III. Berne, Francke, 5ᵉ éd. 1972, p.311-340.
- TROTIGNON, P., *L'Idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968.
- VIELLARD-BARON, J.-I., *Bergson*, Paris, PUF, 1991.

منهج التَّفكُّر والهيرمينوطيقا
شهادات تاريخية عن المطلق

- جان نابير -

تنبني الأسئلة النقدية التي وجَّهها نابير إلى برغسون على خلفية فكرة الفلسفة التي صاحبت التّاريخ العريق لفلسفة التَّفكُّر philosophie réflexive، التي تنتمي في جَوْهَرِهَا إلى فرنسا. ترجع هذه الفلسفة في جذورها البعيدة إلى ديكارت وكانط، لكنها تَبنَّت بالمثل دروس مين دو بيران (Maine de Biran) وفيخته (Fichte). تُزَوِّدُنا مؤلَّفات نابير، التي تعتبر آخر الذخائر التي كلَّلَت مسيرة هذا التراث، بنقطة عبور ثانية مهمَّة - ولا بديل عنه بمعنى ما - من أجل تعزيز فكرة العقل الهيرمينوطيقي، كما أنها حقَّقت إنجازًا هائلًا في اتِّجاه فلسفة الدِّين.

الروح في أفعالها: منهج التَّفكُّر وافتراضاته المسبقة.

تعتبر الطريقة التي عرض بها نابير الشَّجرة الجينالوجيَّة لِسُلالَة فلسفة التَّفكُّر philosophie réflexive في مقالة منشورة سنة 1957 في المجلّد التّاسع عشر من **الموسوعة الفرنسية** *l'Encyclopédie française* (EL 397-411) مدخلًا ممتازًا إلى هذا التّيار الفكري. نكتشف في هذه المقالة بسهولة الصّورة التي رسمها نابير عن نفسه. رسم في هذه المقالة فرقًا جذريًّا بين منهج التفكر méthode réflexive الذي يرمي إلى «إلقاء النور على الأفعال المحايثة للدلالات» (EL 411) والمنهج التأمّلي العقلاني méthode spéculative الذي ينعكس بموجبه الموجود المطلق نفسه داخل حركة وعي مخصوص. يَتصوَّر المفكرون العقلانيون عمل التفكير مثل عملية رجوع الوعي المحدود إلى مبدئه، وهو رجوع لا سبيل له إلى التّحقق لو لم ينعكس الموجود المطلق ذاته مسبقًا داخل الوعي المحدود. بالمقابل، عندما تعود فلسفة التَّفكُّر إلى الذات نفسها «تنظر إلى العقل من خلال أفعاله وثمراته، من أجل تَبَنِّي دلالته، وقبل كلّ شيء ومن الأساس ابتداء بالفعل الابتدائي الذي تَهُمُّ إليه الذّات كي تتأكّد من ذاتها ومن سلطانها ومن حقيقتها» (EL 399). يجب على التَّفكُّر أن يُشكِّل الذات نفسها، قبل أن يُحيط «بنواميس النَّشاط العقلي

activité spirituelle ومعاييره في كلّ المجالات» (EL 398). تُلَخِّص هذه الأُطروحة المناخ العائلي المشترك بين مفكّرين ينتمون إلى مشارب مختلفة مثل مين دو بيران (1766–1824) ولاشوليه (Lachelier) (1832–1918) ولانيو (Lagnau) (1851–1898) وبرونشفيغ (Brunschvicg) (1870–1944) ونابير.

ليس الفعل الذي يُمَكّن المرء من التأكّد من نفسه وقفًا على فئة نادرة من الأرستقراطيين في مجال العقل. بالمقابل، دَعَانا نابير إلى مباغتة الشُّروع في تحصيل الوعي المُفكِّر بالذَّات، منذ البداية انطلاقًا من أبسط تجلّيات الوعي، وهي علامة دالّة على الشُّروع في «عَلاقة تُقِيمُهَا الذَّات عينها بذاتها وتشكّل كينونة الوعي ذاته وتَعَهُّدًا بالحرية» (EL 401). ما يكتسي أهمّية بالغة في ذهن فيلسوف الدِّين، كما في ذهن فيلسوف الأخلاق، هو التّطلع إلى «نقل التجارب التي تظهر بداية في تفرّدها وفي وجودها العارض الذي لا يستقرّ على حال إلى مستوى الوعي الشَّفَّاف وإلى المستوى الكُلِّي» (EL 404-405). من هذا الجانب أو ذاك، يجب على التَّفكير أن يُباغت «أفعالًا وعمليّات لا يستطيع الوعي التّنكّر لها» (EL 405) داخل مناطق النّفس والحساسيَّة التي يُهْمِلُهَا المذهب التَّصوري الكلاسيكي، بدعوى أَنَّها مصابة جدًّا بعاهة السَّلبية.

تُوَجِّه فلسفة التَّفَكُّر منذ نشأتها على عهد ديكارت، بصرها في اتجاهين مختلفين في الوقت نفسه: تارة، ما يحظى بالأولوية هو التفكير في شروط إمكان المعرفة الحقّة، وتَبَعًا لذلك في كونية العقل؛ تارة أُخرى، تظهر الأهمية التي تكتسبها باطنية حياة الوعي. المنظور الأول هو منظور المدرسة النقدية الكانطية والكانطية الجديدة في مدرسة ماربورغ. يفضّل الاختيار الثاني الاهتمام أكثر بمنزلة الذات الفاعلة، وهو يطالب التحليل التَّفكُّري بأن يَتَملَّك تجارب ملموسة أكثر ومتلازمة في وجودها مع وجود الأنا بعدما تأثّر في ذلك بِـ مين دو بيران. «تأهيل الوعي بالذات الذي لا يفتقر إلى هذا البعد من الحياة الجوّانية intimité التي تغيب عن الوعي المتعالي في المذهب النقدي» (EL, 404): هذا هو الهاجس الذي يُهيمن على أعمال نابير من البداية إلى النهاية.

شهد تطوّر فكره على أن دفاعه عن التحليل التَّفكُّري لم يظلّ حبرًا على

ورق. بصرف النظر عن مجال البحث الملموس، قَدَّم منهج التَّفكُّر الأدلة على خصوبته «من خلال مباغتة اللحظة التي يستثمر فيها الفعل الروحي نفسه داخل العلامة التي قد تنقلب عليه مباشرة بعد ذلك» (EL, 407)[24]. يبدو أن هذه الصياغة قد وضعتنا على نقيض هيرمينوطيقا ديلتاي الذي لا تنجح الحياة لديه في فهم ذاتها إلّا إذا ما اتّخذت المعيشات صورة موضوعية داخل عبارات، أي داخل مؤلفات ثقافية. ما كاد ديلتاي يعتبره فرصة ذهبية، يعتبر خطرًا في عيون نابير. لكن هذا الفارق يتقلّص بصورة متعاظمة عندما ننتبه إلى أن جدلية الفهم لدى ديلتاي تتراوح بين **المَعيشات والتعابير**، بينما تتراوح جدلية نابير بين **أفعال الوعي والعلامات** التي تخلع عليها سِمة موضوعية. وهذا ما توحي به العبارة التي تفيد أنه «في كلّ المجالات التي يَتَبَيَّنُ فيها أن العقل خلّاق، يصبح التفكير مَدْعُوًّا إلى العثور من جديد على الأفعال التي تَحْجُبُهَا وَتُغَطِّيها الأعمال الفكرية، منذ اللحظة التي تصبح فيها تلك الأفعال منفصلة عن العمليات التي أنتجتها، ومنذ اللحظة التي تعيش فيها حياتها الخاصّة بها» (EL 406). رفض نابير الرجوع إلى مصادر الحَدْس، كما فعل برغسون ذلك، بعدما اقتنع بأنه يَتَعَذَّر الإحاطة بالأفعال الخالصة للوعي «إلّا بوساطة علامات تَشِي فيها بدلالتها» (EL 408). إذا ما كان اللقاء ممكنًا بين فلسفة التَّفكُّر والهيرمينوطيقا، يجب التماسه قبل كلّ شيء في تخلّيهما معًا عن المذهب الحَدْسي الذي اعتنقه برغسون.

إِحْتَرَسَ نابير كذلك من **الأنا** المتعالي في الظاهراتية، مما جعله يُنْزِلُهَا مَنْزِلَةً مغايرة، على خلاف هايدغر الذي اعتبر أن حَدْسيَّة هوسرل قد تنفتح على «الحدس الهيرمينوطيقي»، في مقابل حَدْسيَّة برغسون (EL 407). المسألة التي تعتبر حاسمة في بحثنا هذا هي مسألة معرفة كان منهج التَّفكُّر لا يرسم «مُسَطَّح محايثة» (جيل دولوز G. Deleuse) يحظر استحضار أيّ مفهوم يتعلّق بموجود غير مشروط أو مطلق. تَمُرُّ إجابة نابير من فكرة «إِثْبَات أصلي» ومن تصوّر مخصوص للوجود المطلق، وهو ما سندرسه فيما بعد.

(24) Paul RICŒUR, «L'acte et le signe selon Jean Nabert», *Le Conflit des interprétations*, p.211-222.

الحرية بما هي تجربة باطنية.

كان موضوع الأُطروحة الأولى يدور حول تجربة الحرية في الحياة الباطنية، إلى جانب الأُطروحة الأُخرى المقدَّمَة سنة 1924. كانت الأُطروحة الأُولى شاهدًا على عمق التقابل الموجود بين فلسفة التَّفكُّر وفلسفة الحَدْس التي يتبنّاها برغسون. يقرّر نابير منذ التقديم أن «الحَدْس المباشر لا يكتشف دلالةً إلّا إذا علمنا ما هو فعل الوعي الذي يجب إرجاعه إليه» (EL 6). كان الهدف من دراسة الحرية في الخبرة الباطنية هو فهم «ما هو الفكر العقلاني عندما يواجه الوعي الذي يعطي الحرية» (EL 172). حملته هذه الدِّراسة على الدخول في مناقشة نقدية مع اسبينوزا وشوبنهاور، وكذلك مع تصوّر برغسون للديمومة، وهو التصوّر الذي يشبه بمقتضاه استمرارية الحياة النفسية التطوُّر العضوي. يُفصِح ردّ فعل نابير على عبارة (Le Roy) عن عمق الخلاف بينهما، حينما قال هذا الأخير: «تتكوّن حياتنا الباطنية من مراحل بطيئة في مسار الإنضاج، وتأتي لتختتم من بعيد شيئًا فشيئًا أزمات الابتكار الذي يحرّرنا»[25]. يعتبر أنه «لا يمكن الجمع إلى ما لا نهاية بين مسار الإنضاج والأزمة، حينما نجعل الأزمة نقطة قصوى يبلغها مسار الإنضاج، أو حينما نجعل مسار الإنضاج بداية الأزمة، وحينما نعود من الإنضاج إلى الأزمة على نحو متبادل» (EL 76).

أضاف قائلًا: «اَلْمُحَصِّلَة هي أن الفعل هو موضوع التساؤل» (EL 76). تمنعنا التصوّرات الفلسفية عن حرية الإرادة وتوجيهها من الكشف بدقة عن مُعطيات الوعي، بما أنها تحجب عنا طبيعة الفعل l'acte الذي ينبني عليه الشعور بحرية الإرادة. لا تتطابق الخبرة الباطنية عن الحرية مع الشعور بحرية الإرادة، وهو شعور «يظلّ متلازمًا في وجوده مع وجود قوانين التمثّل ومع وجود الحتمية المترتبة عنه بالنسبة للإرادة» (EL 44)[*]. يُفصح عن الأُطروحة نفسها في المقارنة

(25) Édouard LE ROY, *Une philosophie nouvelle*, Paris, Alcan, 1912, p.78.

(*) يرجع هذا التصوّر للشعور بالحرية بصورة إجمالية إلى مدرسة كولبه Külpe في علم النفس التجريبي التي تعتبر أن العمليات النفسية عمليات منظّمة بناء على موجّهات الإرادة في التمثّل أو الرغبة، أو ما شابه ذلك. انتقادات نابير موجّهة في العمق إلى تلك المدرسة التي هيمنت على علم النفس مدة طويلة. [المترجم]

الجميلة التي عقدها مع مسرحية: «يوجد الشعور بالحرية على هامش الفعل: وهو يشبه التعليق الذي نقوم به على المسرحية أمام الخشبة وقبل رفع الستار، وهو التعليق الذي تنساه ذاكرتنا عندما ينطق الممثّلون بِأَوَّل كلمة ويقومون بِأوَّل إشارة» (EL 45).

كان نابير على غِرار برغسون، يبحث عن «منهج مؤهل للسَّير بالتحليل العقلي بعيدًا في قلب الواقع» (EL 71). لكنه بدل اللُّجوء إلى حَدْس الواقع الذي يتعالى على العمليات المعتادة في الإدراك العقلي المتفكّر intelligence réflexive، يرفض المسارعة إلى فلسفة ملتبسة عن الحرية، وهي فلسفة تنبني على فكرة أن الجديد ينبثق بصورة متواصلة لا تنقطع. قد يجازف مثل هذا التَّصَوُّر بإسناد حرية الإرادة إلى صيرورة لاواعية يتمّ «اتِّخاذ القرار بموجبها بدواخلنا، بَدَلَ أن نقوم نحن باتخاذه» (EL 81).

هل نستطيع الدِّفاع عن «حقوق الوعي في ألّا يظلّ واقفًا موقف تبعيَّة أمام الفهم العقلي وأمام العقل» (EL 119)، دون استنفار قوى الحَدْس؟ مين دو بيران هو الذي اقترح الجواب على نابير: «تلتقط الخبرة الباطنية ما يعجز الفهم العقلي عن الوصول إليه، مع تأمين السِّيادة التي يتمتع بها هذا الأخير في مجاله» (EL 125). لا يُبَرِّرُ نابير فقط مشروعية إيماننا بالحرية، بفضل انكبابه على الوظائف المختلفة التي تشغلها الخبرة الباطنية عن الحرية في الحياة الروحية، بل يعزل فضلًا عن ذلك المَقولات المؤسّسة لكلّ فعل حرّ، بفضل التكرار التَّفكُّري.

وقد بلور تصوُّرًا حول الأخلاق كان قد أفصح عنه سنة 1943 في كتابه عن فلسفة الأخلاق عناصر أخلاقية *Éléments pour une éthique* في ختام الاستقصاء الذي قام به حول الفعل الحر. تشكل الفكرة التي كَوَّنها عن صلات الوصل بين الوعي والعقل الخلفية التي قامت عليها الدِّراسات التي قد ندعوها «مقدّمات من أجل فلسفة الدِّين» وهي العناصر المدوّنة في مخطوطة موجودة في تَرِكته الفكرية: الرغبة في الله *Le Désir de Dieu*. يجعلنا التفكير في الوعي نكتشف أن العقل لا يُفهَم بكامله في صِلته بالفهم العقلي الذي لا يبتغي غاية أُخرى غير خدمة المعرفة الموضوعية للعالم. عندما التمس كانط نفسه حلّ مشكلة الحرية من جانب الكسمولوجيا، عرَّض نفسه لخطر أن يتجاهل وجود فرق بين وظيفة موضوعية

الفكر و«الوعي الذي ينتج الأفعال التي تبحث فيها الشخصية عن نفسها وتحقّق نفسها» (EL 209). يعتبر نابير أن «تاريخ العقل لا يقبل الانفصال عن الأفعال الملموسة التي تقوم بها الذات التي يجب أن تسهر دون انقطاع على أن تقوم معايير الفكر الحق بتحصيل هيمنة لم تكن من قبل مضمونة تمامًا، حينما تتخذ تلك المعايير صورة قِيَم»، (EL 227).

أضاف قائلًا: «وعليه، يَتَعَلَّقُ جوهر المشكل بمعرفة الدَّلالة التي يجب أن نَخْلَعَهَا على الكوجيتو» (EL 198). يَبُتُّ الجواب في مدى إمكان تخويل الحرية مكانا لها في صلب حياة الذهن، متجنّبين أن نُحَوِّلها إلى مجرّد قوة تمرّد، كما هو الشأن لدى شيلر، أو إلى «موجة عاتية ومفاجئة» تتدفّق على ضفة حياتنا النفسية، كما هو الشأن لدى برغسون. يعتبر نابير أنه يجب اعتبار الحرية عنصرًا مُكَوِّنًا في القِيَم الأخلاقية والدِّينيَّة، «حيث يُولَدُ التراث الروحي للإنسانية وَيَتِمُّ حفظه» (EL 230).

معرفة الذات وفهم الذات:

«قلق فهم الذات».

ظهر كتاب **عناصر أخلاقية** *Éléments pour une éthique* (1943) زهاء عشرين سنة تقريبًا بعد ظهور كتابه عن **الشعور الباطني بالحرية** *L'Expérience intérieure de la liberté* (1926). لم تكن هذه الفترة الطويلة من الصَّمت فترة راحة أبدًا داخل النشاط الفكري الذي بَذَلَهُ نابير، وهو المفكر الذي لا يُصَابُ بالكلل. والشَّاهد الباهر على ذلك هو المخطوطة التي حَرَّرَها سنة 1934، والتي نشرها إمانويل دوسي (Emmanuel Doucy) مُؤَخَّرًا في ملحق النشرة الجديدة لكتاب **الرغبة في الله** *Désir de dieu* (D 381-446). يستحق منا هذا الكتاب عناية خاصة في أُفق مقاربتنا «الهيرمينوطيقية» لفكر نابير. يعكف في هذا النص على تأمّل يدور حول محور سؤال يحتمل أهمية حاسمة في كلّ مذهب هيرمينوطيقي فلسفي: «هل يستطيع الوعي أن يفهم نفسه[26]؟».

---

(26) من أجل تحليل أكثر تطوّرًا أرجع إلى دراستي:
Jean GREISCH : «L'inquiétude du comprendre et le désir de Dieu». In : Philippe CAPELLE (éd.), *Jean Nabert et la question du divin*, Paris, Éd. du Cerf, 2003, p.45-63.

ينبثق هذا السؤال المثقل بِظِلِّ القلق المقبول مباشرة من تعريف الوعي المفكّر. يمنعنا من تصوّر الميل إلى الفهم الذاتي كما لو كان نسخة جديدة من الأمر السقراطي: «اعرفْ نفسك بنفسك». يتميّز عمل فهم الذات، من خلال قلقه الجَذْري، عن التطلّع إلى معرفة الذات: «يفهم الوعي ذاته أثناء اكتشاف العطش الجَذْري الذي يكتنف ميله إلى الإشباع» (D 409).

لا يتعلّق «القلق الذي يُصاحب الفهم الذاتي» (D 413) بشروط إمكان فهم الذات عينها فحَسْب؛ يُهِمّ كذلك «الذات عينها» المتضمَّنة في «الوعي بالذات عينها». لا ينفصل السؤالان التاليان عن بَعْضِهِمَا بعضًا: **هل أستطيع فهم ذاتي؟ من أكون أنا الذي أسعى إلى فهم ذاتي؟** لا يكتفي نابير (أسوة بهايدغر) بتعريف الفهم بما هو «طريقة وجود الوعي [. . .] التي تجعل مُفردة الوعي تقريبًا زائدة عن اللُّزوم» (D 412)؛ يَمْتَنِعُ كذلك عن التسرّع أكثر من اللازم في تحديد منزلة الذات عينها المتضَمَّنة في فعل الفهم الذاتي. لا شيء يسمح بِٱلْبَتِّ مُسْبَقًا في مسألة هل تكون هذه «الذات عينها» ذاتًا أو أنا أو ذاتًا متعاليةً أو «شخصًا».

بالرّغم من أنه لا ينبغي الخلط بين القلق الجذري الذي يتحدّث نابير عنه و«همّ» souci هايدغر، من المفيد المقابلة بين القراءتين المختلفتين لفهم الذات عينها (وللذات عينها المتضمّنة في الفهم). وما يستدعي المقابلة بينهما بكلّ إلحاح هو أن نابير يُعَرِّفُ الطابع الأساسي للوعي بما هو «وجود واقعي facticité جذري لها ولمضمونها» ويَتَأَسَّسُ «داخل الشُّعور العام بالوجود» (D 413)، إلى الحَدِّ الذي يتطابق فيه مع طريقة وجوده.

جَوْهَرُ ٱلْأَمْرِ هو أن الانتباه إلى أن «الفهم الذاتي يدخل كلّيًا في العمل» (D 415). تظلُّ «قوة العمل الممارسة على الذاتية والموضوعية في الوقت نفسه» (D 416) مصدر كلّ تساؤل يستحق اعتباره تساؤلًا فلسفيًا داخل الفعل الذي لا يجوز تجاهل طابعه المؤقّت. دعا نابير الفلاسفة إلى قبول أن تصبح «أسمى الحقائق الفلسفية متلاحمة بقوة مع حركة الفهم الذاتي التي تتمثّل في الفلسفة نفسها» (D 417). هذا هو السَّبب الحقيقي وراء صعوبة ممارسة الفلسفة: تنبني تلك الصُّعوبة بكاملها على أن «عَلاقة فعل الفهم الذاتي بذاته تنبني على المنزلة الخاصّة بالأفعال التي ينفذ من خلالها إلى ذاته» (D 420). يجب علينا أن نتذكّر

هذه العبارة عندما نتطرَّق إلى دراسة مشروع علم معيار الإلهيّ «critériologie du divin».

يَخْتَزِنُ مصطلح «القلق» إيحاءات إضافية، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن عمل الفهم الذاتي يتغيّى غاية الكشف عن مصدره، بدل إِرَاحَتِنَا منه: «التقرير غير المشروط لفعل الفهم الذاتي [...] هو في الوقت نفسه تهدئة القلق وهو المصدر الذي يولد فيه من جديد كلّ مرة» (D 441). «هذا الفعل المتصل بالتساؤل الذي يتجاوز أية إجابة» (D 423) «لا يتقبّل تجنّب مأساة الحياة» من خلال الانصياع «لنعومة الكينونة» (D 422). يصف نابير فعل الفهم الذاتي بما هو «فعل الزهد في الحياة» (D 423) و«عمل تخلية» (D 422) أو «مسار تخلية» (D 432). لسنا هنا بعيدين تمامًا عن تأمّلات هيغل ٱلْمُنْصَبَّة على «اشتغال السلب»، بالرَّغْم من أن فهم الذات عينها لا يلجأ إلى مصادر الجدل الهيغلي.

هل بوسع تحليل فهم الذات عينها تَعْبِيد الطريق أمام فلسفة الدِّين؟ تُوحي بعض صياغات المخطوط أن هذه المسألة كانت تشغل ذهن نابير. تُوَجِّه هذه «السيرورة المتحقّقة على الدوام» الطريقة التي سعى من خلالها إلى فحص مسألة دلالة التجربة الدِّينيَّة في مختلف تجلّياتها، وهي التي يحدث فيها «ما يعتبر رجوع الحياة إلى ذاتها» (D 422). وقد ذكَر في عبارة رائعة: «إن الهدف الذي أبتغيه من السؤال هل يستطيع الوعي أن يفهم ذاته هو الوصول في آخر المطاف إلى ضمان الإقرار الجذري الذي يُنجزه الفعل الدِّيني، بفضل الاستعمال الذي أقوم به لما يُشبه منهج اللاهوت السلبي المطبّق بطريقة نقدية على الوعي» (D 424).

سار هذا الوصف لمهمّة فلسفة الدِّين التَّفكُّرية في موازاة مع الاقتناع بأن هذا العمل لا يمكن دفعه إلى الأمام إلّا بفضل «حرية تصل إلى فهم ذاتها، شريطة أن تتجاوز ذاتها داخل كلّ الصُّوَر التي تُحاول من خلالها التحكّم في قلقها» (D 423)، بما في ذلك صورة «القلب القلق» لدى أوغسطين بالطبع! تطرح آنذاك المسألة المتعلّقة بالعلاقة التي يقيمها الوعي الفلسفي بالوعي الدِّيني. يعتبر نابير أن الأمر قد يتعلّق بعَلاقة تطابق. الاشتغال على فهم الذات عينها، كما قد يتحقق داخل مستويات مختلفة، «نستطيع التوفيق بين الوعي الفلسفي والوعي الدِّيني والوعي الروحاني، إذا ما عُرِّف الوعي الفلسفي وفُهِم كما يجب، أيْ ببساطة إذا ما أصبح بإمكان الوعي أن يفهم نفسه» (D 426-427).

إن التوفيق الذي نفترضه هنا ليس بديهيًا بذاته، كما يشير تعريف المذهب الروحاني إلى ذلك، وهو ما يعتبره نابير «بمثابة هجوم قوة أجنبية على الوعي» (D 427). يَحُلُّ اليقين فيه وتأويل معيّن له مكان القلق. يبدو أن الاتصال الروحاني الذي لا تصل فيه النفس إلى فهم ذاتها إلّا إذا ما ذابت داخل واقع أكبر «يحيط بها ويشملها»(*) بمثابة «نفي جذري لفعل فهم الذات» بقدر ما هو تحقيق له.

كما أن التوفيق المفترض بين فهم الذات عينها والوعي الدِّيني ليس بديهيًا بذاته. يُسَارِعُ الوعي الدِّيني في الغالب إلى تعويض علامات الاستفهام التي تُرَصِّعُ خطاب الفيلسوف بعلامات تَعَجُّب تقابلها، وتجد مصدرها في الاقتناع بأننا نحن من نستفيد من الوحي الإلهي. وهذا ما قاد نابير إلى التأكيد أنه «لا توجد ديانة حقيقة موضوعية أو ديانة وحي تطلب سندًا من الفلسفة التي يستطيع الوعي فهم نفسه فيها» (D 428). تقدّم فلسفة الوعي، التي ليست شيئًا آخر غير «نداء موجّه إلى الوعي» (D 435)، مساعدة أقل إلى الدِّين من المساعدة التي تسديها له الفلسفات العقلانية باسم المعرفة المطلقة.

يُعتبر كتاب هيغل **ظاهراتية الروح** نموذج «علم تجربة الوعي»، وهو العلم الذي يسمح بفهم كلّ وجوه الوعي، بما فيها كبار وجوه الوعي الدِّيني، على أنها محطّات مقابلة تقود إلى المعرفة المطلقة. على العكس من ذلك، اعتبر نابير أن فلسفة التَّفكُّر التي لا تفسّر شيئًا (أي أنها لا تعتبر تفسيرًا عقلانيًا للواقع) «تسير في الاتجاه المضاد للأنساق التي تخلط بين الوعي الفلسفي والوعي بمعرفة **مطلقة**» (D 435). تختلف العلاقة التي تقيمها فلسفة التَّفكُّر مع أشكال الوعي الأُخرى عن العلاقة التي شهدناها في التقابل الهيغلي بين **التمثّل والمفهوم**، وهي تلك العلاقة التي تركّز بصورة مباشرة وحَضْرِيَّة أقلّ على فهم الذات عينها (BAI, 136-139).

لَوْ جَازَ التَّسْلِيمُ بوجود صراع بين الوعي الدِّيني والوعي الفلسفي، لن يرجع

(*) استعمل الكاتب عبارة الفهم بمعنيين مختلفين: بالمعنى الهيرمينوطيقي في سياق: فهم ذاتها comprend، كما استعمل لفظ الفهم الذي يعني الإحاطة والشمول: والواقع الذي يحيط بها la comprend. راجع مقالة ياوس Jauss الأولى 'تاريخ مفهوم الفهم' في كتابه **مسالك الفهم** *Wege des Verstehens*: Fink Verlag, München, 1994. [المترجم]

آنذاك إلى التقابل بين رؤى مُتعارضة عن الواقع ولا إلى مذاهب تفسير متباينة للواقع. لا تحمل الفلسفة على عاتقها أن تَمدَّ يد العون بصورة أكبر إلى رؤية دينية محدّدة. وهذا ما تُفصح عنه العبارة التالية التي تستحق عناية فيلسوف الدِّين بها: «ليس من المفيد في شيء أن تدخل الفلسفة في لعبة مجاملات مع الدِّين، عندما يَعْمَدُ الدِّين إلى مواصلة تأكيد وجود تضامن بين الوعي والكون. لن تصبح الفلسفة لاهوتية بالقدر اللازم، حَسَب رأي عالم اللاهوت. كما تَظَلُّ الفلسفة مبالغة على الدَّوام في تَبَنِّي اللاهوت، بنظر الفيلسوف» (D 441).

من التجربة الأخلاقية إلى التجربة الميتا أخلاقية:

الاشتغال على فهم الذات عينها

إذا كان مخطوط 1934 قد حقَّق إنجازًا أوَّليًّا في اتجاه تحليل متفكّر للتَّجربة الدِّينيَّة، يبرز الكتابان اللذان أصدرهما نابير في حياته، وهما **عناصر أخلاقية** (1943) **ودراسة في الشرّ** *Essai sur le mal* (1955)، أنه لم يضع الخطوط العريضة من أجل فلسفة الدِّين إلا بعد أن تأمّل ردحًا طويلًا في التجربة الأخلاقية وفي التجربة «الميتا أخلاقية» عن الشرّ الجذري، بعدما احتكمت فلسفة الدِّين بدورها إلى السؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟». سأكتفي بإبراز العلامات المضيئة التي سمحت بفهم الأصالة الكبرى التي استثمر بها نابير حقل فلسفة الدِّين داخل الكتابين، دون أن أدخل في تعليق مُفَصَّل على هذين الكتابين.

«مبدأ المبادئ» في فلسفة التفكر:

تَكَثُّر مواطن التفكر.

أَكَّدَ نابير، في مُسْتَهَلِّ كتابه عن **العناصر الأخلاقية** *Éléments*، أن فهم الذات عينها يمرّ عبر النص الذي يتشكّل من أفعالنا. إذا كان الكشف عن مَغالق هذا النص يزوّدنا بمناسبات سانحة كثيرة للتأكد من قوة النفي، عندما تكتسي هذه القوة وجوه **الخطيئة والفشل والعزلة**، فإنه يُبرز لنا كذلك في الوقت نفسه أن الاشتغال على فهم الذات عينها يسير في موازاة مع التطلّع إلى بعث جديد لكلّ كينونتنا. قاد التأمّل في خصوصية التجربة الأخلاقية نابير إلى صياغة مبدأ لعب دور مماثل 'لمبدأ المبادئ' في ظاهراتية هوسرل. وهو مبدأ تَكَثُّر مواطن التَّفكُّر.

«لا ينبغي أن يوجد داخل الفلسفة من تعليمات أكثر وضوحًا من تلك التي تَنُصُّ على عدم بسط دلالة مبدأ ما خارج إطار التجارب التي سمحت باكتشافه. **توجد مواطن للتفكّر**. وإذا ما صحّ أن التَّفكُّر يعتبر مجهودًا يبذله الوعي على الدوام من أجل الفهم الذاتي، نَتَجَ عن ذلك أننا نجد في مقابل كلّ موطن ذاتًا لم توجد قبل التَّفكُّر، بقدر ما يتمّ تعريفها وتكوينها من خلاله» (EE 63). ألا يعني التسليم بِتَكَثُّر «الذوات» أننا نُعَبِّدُ الطريق أمام «هيرمينوطيقا الذات عينها» في حرصها على الكشف عن مختلف وجوه «الذات عينها»، حينما يحتكم كلّ وجه منها إلى تجربة مخصوصة؟

يُفِيدُ المقام العالي الذي يُبَوِّئُهُ نابير لتجربة الخطيئة faute أن لفظ **التَّفكُّر** يلتقي في فكره مع لفظ **البعث** في باطن الوعي. تتجلّى الصعوبة الكبرى في مدى القدرة على أن يقترح دراسة لتلك التجربة لا تخرج عن «مستوى المحايثة» التي ترسمه فلسفة التَّفكُّر: «لا تملك الشروط العامة التي تمتثل لها التجربة الإنسانية إلّا أن تكون محايثة للتفكّر الذي يكتشفها في مجموعها، وينجب من خلال اكتشافها ولادةً جديدة للوعي» (EE 27).

تجد هذه «الولادة الجديدة للوعي» التعبير الفلسفي عنها في مفهوم «الإِثْبات الأصلي» الذي لم يكفّ تفكير نابير عن الدوران حول محوره. لم يُخَيَّل إليه أن يعتبر هذا الإثبات عودة قوية إلى إثبات الذات الذي يَسِمُ الأنا المطلق في الفلسفات المثالية، بل يعرف ذلك «الإثبات بوصفه شهادة مطلقة يثبت ذاته بواسطة فعل وعي يصبح وعيًا بالذات في اللحظة التي يكتشف فيها أنه **ليس موجودًا بوساطة ذاته عينها**» (EE 70). قد يكون هذا التعريف سندًا لما يدعوه نابير «الرغبة في الله»، بعدما تَخَلَّى عن أية عَلاقة تَحَكُّم.

ابتلاء الشرّ الجذري: الشعور بما لا يغتفر والرغبة في التماس العذر.

واجه نابير، في **دراسة في الشرّ**، عقبات جديدة تقع على تخوم الأخلاق وتخوم تجربة أطلق عليها لفظ «ميتا أخلاق» «métamorale». يوجد لفظ يحمل دلالة رمزية ويُحيل إلى العتبة التي يتعلّق الأمر بتخطّيها: تخطّي «ما لا يُغتفر». (EM 21-61)؛ وهو ما يظهر أوّلًا في صورة شعور مُبْهَم «نعثر على بعض آثاره في

ظروف استثنائية، كأن تَحُلّ مصائب عظمى فجأة بفرد أو بشعب، دون أن نعلم على وجه اليقين كيف نعتبرها عقابًا وكيف يَحِقُّ لنا ربطها بانتهاك المحظورات، أو كأن تتجاوز بعض الجرائم حدود ما قد نحكم عليه بناء على الأوامر نفسها» (EM 27). نَضْطَرُّ في مثل هذه الظُّروف إلى التَّسَاؤل عن السَّند الذي ينبني عليه اقْتِنَاعُنَا الذي يفيد «انعدام وجود عذر مقبول لبعض الأفعال ولبعض البنيات الاجتماعية ولبعض مظاهر الوجود» (EM 21). يتجاوز عمل التفكير الذي نستأنف القيام به آنذاك في القضايا التي توقّف عندها خرق المعايير الأخلاقية دون ما سواها. نجد أنفسنا هنا في مواجهة «شيء ليس له عذر مقبول ويأبى الاحتكام إلى معايير» (EM 25).

ألفى نابير نفسه مضطرًا إلى التمييز بين «المأساة العارضة»، وهي مأساة لقاءات - ليست سعيدة دائمًا!، ومرتبطة بالمصادفة والأقدار البشرية و«المأساة الحقيقية» التي تكتسي شكل «قوة لا تقاوم تظهر في صورة شغف يُلغي كلّ المصالح الأُخرى ويتخطّى كلّ تعليمات التأنّي والتروّي ويقبل في الأخير عن طيب خاطر المجازفة بضياع الفرد» (EM 42)، بعدما واجه لغز «الأدواء التي تتحدّى أيّ بحث عن مبرّر وجودها» (EM 37). من نافلة القول التذكير بأن هذه المأساة - التي حملت بول لوفورت (Paule Levert) على الحديث عن «روحانيات مأساوية»[27] لدى نابير - تتعارض مع التفاؤل الميتافيزيقي الذي ألهم ثيوديسًا لايبنتز. تَخَلّى نابير في الوقت نفسه عن التفاؤل والتشاؤم الرتيبين، مؤكدًا أن «الفلسفة تستفيد أيما استفادة من التخلّي عن المقولات أو من التخلّي عن طرق التفكير المتشائمة والمتفائلة، ومن التخلّي عن البدائل التي تُنجبها» (EM 179).

بقدر ما يُصبح من السهل علينا قَبول الأُطروحة السلبية، بقدر ما يصعب علينا تقديم ردّ إيجابي عن الأسئلة المُخيفة التي يُولدها فينا الشعور بوجود شيء ليس له عذر. هل يتمتع «ما ليس له عذر بحقيقة تتجاوز المشاعر المولّدة داخل النفس البشرية» (EM 147)؟ قد نتساءل في الأقل هل سيفقد الشعور بما ليس له

(27) Paule LEVERT, *Jean Nabert ou l'exigence absolue*, Paris, Seghers, 1971, p.5.

عذر خصوصيته المميّزة له، إذا لم نكشف بداخله عن رغبة دفينة في التماس العذر. هذه هي الرغبة التي تظهر في الفصل الأخير من دراسة في الشر الذي نُحِسُّ بعَنَت أكبر عند قراءته من قراءة الفصل الأول. إذا كان صحيحًا أن الشعور بوجود شيء ليس له عذر يطفو على السطح عند نقطة التقاطع بين الوعي الحادّ بحريتنا في اختيار المسعى الذي يخيب وبين الشرّ الذي نحتمله، نستطيع على الأقل المراهنة على إمكان أن تظهر الرغبة في تقديم العذر أو في الخلاص في هذا الموضع بالذات، وهي رغبة تَتَضَمَّنُ وجود منزلة أخلاقية، مثلما تتضمّن الوجود المفارق.

هل تتطابق هذه الرغبة التي يقول نابير عنها إنها «لا تعرف دائمًا ولا بالضرورة مُبرِّراتها الذاتية» (EM 167)، مع الرغبة الدِّينيَّة في الخلاص والفداء؟ بالرَّغْم من أن نابير يسلّم بأن التجربة التي يُطلق عليها نعت تجربة «ميتا أخلاقية» «تدور حول محور التماس العذر الذي لا نستطيع أن نقول عنه إنه مختلف تمامًا عن هاجس الخلاص» (EM 177)، يدعونا إلى ضرورة الاحتراس من غواية التسرّع في تبنّي الخطاب الدِّيني الذي ينتمي بالتأكيد إلى اعتقاد محدّد. قد يُثنينا أيّ حكم متسرّع عن الانتباه إلى أن الرغبة في التماس العذر لا تنبثق إلّا من فعل الوعي الذي «يشتغل على الاستنارة وعلى الفهم الذاتي» (EM 178)، بالرَّغْم من أنه، أو قُلْ لا سيّما وأنه قد يقع ضحية أهوال الشعور بوجود ما ليس له عذر مقبول.

شروط التعرّف الحرّ على الأُلوهة:

الرغبة في الله وأشكال التعبير الدِّينيَّة عنه.

يتضمّن «التعقيب على فكرة الشرّ لدى كانط» الذي أضافه نابير إلى دراسة في الشر عبارة تقودنا إلى عتبة تساؤل جديد: «هل نحن متأكدون بأن هذه النشأة الجديدة مُمكنة بوساطة الحرية وبأنها واجب، لكننا إذا لم نُرِدُ السقوط من جديد في الشرّ الجذري ولم نُرد أن نخطئ حقيقة قصدنا، يجب علينا أن نتحقّق على امتداد الزمان وعقب أفعال متوالية من بساطة الفعل الذي نعتقد أنه قد غيَّرَ قلوبنا، كما يجب علينا تعويض وحدة الحَدْس العقلي التي نفتقد إليها بعملية

تحقّق غير مكتملة وفعل تقدّم إلى الأمام لا نهاية له. فيما يتعلّق بعمق الهداية، يظلّ التاريخ الذي نكتبه بواسطة الأفعال التي نقوم بها هو الضمانة الوحيدة التي نملكها بشأنها» (EM 187).

كيف يظهر الفعل الدِّيني في أُفق فلسفة التَّفكُّر التي رسمنا معالمها العامة؟ تُبرِزُ كتابات نابير أن هذه المسألة لم تكن أبدًا غريبة عنه. يحملنا كتاب **عناصر أخلاقية** سلفًا على التفكير في «منابع التبجيل» التي يشهد عليها كبار الشهود على السمو الأخلاقي. كشف لنا الشعور بوجود شيء ليس له عذر مقبول، في **دراسة في الشرّ**، عن وجود هُوّة لا يجوز ردّها إلى مجرّد خرق القواعد الأخلاقية. هذا ما يستدعي التفكير في الأساس الذي تقوم عليه الرغبة في التماس العذر، وهو التفكير الذي يُفضي في الأخير إلى ظهور معالم الأُطروحة التالية: نستطيع مصادفة شهادات حيَّة على وجود **المطلق**، من داخل الأحداث التاريخية العارضة.

وقد وضع نابير في مقالة وصيّة، وهي آخر مقالة كتبها نابير وهو على قيد الحياة، معالم إشكالية الإلهي التي يتضمّنها التوجّه الذي طبع به فلسفة التَّفكُّر. لا يعدو هذا النص، الذي نشر سنة 1959 تحت عنوان «الإلهي والله» «Le divin et Dieu» بمجلة **دراسات فلسفية** *Études philosophiques*، أن يكون الشجرة التي تُخفي مخطوطة هائلة نشرت بعد وفاته بفضل النشرة التي أعدّها بول ريكور وبول لوفر (Paul Levert): **الرغبة في الله** *Le Désir de Dieu*. انهمك الكاتب في هذه المقالة في إنجاز تأمّل فلسفي بالغ الكثافة يستحق منا أن ننظر إليه في شموليته. لكن ذلك لا يمنعنا من أن نكتشف فيه موضوعات متعدّدة تُلقي بظلالها مباشرة على الطريقة التي تتطرّق بها فلسفة التَّفكُّر إلى التجربة الدِّينيَّة.

التناهي والإثبات الأصلي والرغبة في الله.

افتتح نابير كتابه بالأُطروحة التالية: «تتطابق الرغبة في الله مع الرغبة في فهم الذات عينها» (D 21). من الناحية السلبية، تحظر تلك الأُطروحة حصر فهم الذات عينها في مقولات الموضوع؛ من الناحية الإيجابية، طبيعة نشاط التفكّر تجعل منه «فكرًا في غير المشروط» الذي يتطابق مع الحياة الباطنية الروحية.

1. اختارت مقاربة التأمّل العقلي لمسألة الله منهج المحايثة بصورة نهائية، وهذا ما ينطبق على التجربة الدِّينيَّة التي دعا نابير إليها: «الله موجود في العمق داخل قلب أيّ وعي» (D 257). إذا ما تلافينا تحويل هذا «العمق» إلى «ملاء» (امتلاء الحَدْس)، يجب تجاوز ما يتعدّى كلّ ذاتية في صلب المحايثة: الوجود غير المشروط. يَقرن التحليل التَّفكُّري بقوة كبرى قدر الإمكان الرغبة في الله بالبِنية الأساسية للوعي بالذات، قبل التساؤل عن الموضوع الممكن للرغبة في الله والطريقة التي ينعكس من خلالها هذا الأخير داخل معطيات التجربة الدِّينيَّة.

لتحقيق ذلك، يجب في البداية قَبول وضع المعطيات الإمبيريقية والتاريخية للتجربة الدِّينيَّة بين قوسين. لا تُشبه مقاربة نابير في شيء مقاربة مذاهب فلسفات الدِّين التي تنطلق من وقائع تاريخ الأديان. ترتبط مشكلته على العكس من ذلك باسْتِخْرَاج شروط إمكان الإحاطة بها اعتمادًا على التَّفكُّر. نستطيع أن نطبّق على هذا الوضع بين قوسين ما قلناه عن التعليق الظاهراتي لدى هوسرل: ما تضعه مقاربة التَّفكُّر بين قوسين في مستهلّ فحصها، تصبح طالبةً باسترجاعه في نهاية المطاف، داخل الشروط التي يتعيّن علينا تحديدها.

2. تنبني الفكرة التي كوّنها نابير عن الرغبة في الله على دراسة مخصوصة للعَلاقة بين الوعي المتفكّر والوعي بالتناهي الذي نملكه عن أنفسنا. لن تتمكن الجدلية الهيغلية بين المتناهي واللّامتناهي ولا التصوّر المعتاد عن الواقع العارض من إنصاف تلك العلاقة. طُرح سؤال بلاغي: «أليس من السهل علينا حمل عبء التناهي الذي لا يحتاج لأن يكشف عن نفسه داخل الابتلاء والمجهود ومن خلال التجربة الفعلية للرغبة التي يتطابق تاريخها مع ظهور الوعي بالذات؟» (D 27)؛ يوجّهنا هذا السؤال نحو تصوّر يستدعي بموجبه الوعي بالتناهي وإمكان التَّفكُّر أحدهما الآخر على نحوٍ متبادل. «حين نمعن في التفكير» يظهر أنه «يجب وصف التجربة العاطفية الخاصة بالتناهي بكاملها» (D 26).

3. من بين الدلالات المختلفة التي يتخذها التناهي، ما هي الدلالة التي يمكن اعتمادها في الرغبة في الله؟ يتعلّق الأمر بالتناهي الذي تخترقه «الرغبة في التجاوز التي تتعرّض دائمًا للإحباط وتظهر دائمًا إلى الوجود من جديد وتظلّ مرتبطة بالشروط التي تغوص في أعماق الوعي بالذات» (D 27). يجعل منهج

التَّفكُّر تجربة التناهي تدور حول محور الأنا الخالص الذي يحمل في ذاته «مبدأ جلال» (D 31) لا يقبل التجاوز، وهو منهج تقوم قاعدته الأساسية على القول «إن كينونتنا هي أفعالنا»: هذا المبدأ هو **الإثبات الأصلي** *affirmation originaire*. يُرجعنا الوعي الذي نملكه عن التناهي فينا إلى وجود انزياح بين الذات والذات، بصرف النظر عن العاطفة الملموسة التي تُعرب عنه: «لا يصبح الوعي بالتناهي ممكنًا داخل الانشقاق الذي يحدث بداخلنا بين فكرة معيّنة عن كينونتنا وتخاذلنا عن تحقيقها أو عجزنا عن الكشف عنها» (D 43).

4. الرهان الذي قاد نابير إلى إرادة فهم التناهي بالرجوع إليه، بدل إرجاعه إلى اللّامتناهي مفهومًا أو ماصدقًا، يتراجع بنا عن هيغل للنكوص إلى كانط، كما هو الشأن مع هايدغر. تُبرِزُ المكانة التي أفردها نابير للشعور بتخلّي الله عنا كيف أن قراءته للتناهي تتجاوز مجرّد التأمّل في الحدود، وهو شعور كان قد تَمَكَّنَ منا بعد تجارب الحداد والفراق والخيانة أو بعد الفشل في تحقيق مسعى أو بعد دعاء غير مستجاب. يعني التخلّي عنا أكثر مما يعنيه الغمّ الذي يكشف، من منظور هايدغر، عن أننا تعرَّضنا بصورة مكشوفة لغربة العالم المقلقة، وهو يعني أكثر مما يعنيه غياب الآخر الذي يجعلنا نُحِسُّ بعزلتنا. إنه يُحيلنا إلى «أمل خاب مسعاه وإلى مناجاة لم يتم الاستماع إليها وإلى التخلّي وإلى مطالبة ملحّة تظلّ سرًّا داخل الصدور، لكنها قوية وتظلّ بدون استجابة»[28]. «يا إلـهي، يا إلهي لِمَ تخليت عني؟»: تُفصح هذه الصرخة المدوية، على المستوى الدِّيني، عما نستشعره داخل هذا الشعور بالتخلّي عنا. فهو يكشف عن قلق سنجده في ينابيع الفلسفات والأديان معًا.

5. أحدث نابير اقترانًا وثيقًا بين التناهي والشرّ، وهو ما وجدناه في **دراسة في الشرّ**: ما ليس له عذر l'injustifiable: *Essai sur le mal*[29]، على خلاف الكيفية التي يفهم بها هايدغر التناهي، وهو فهم يتخذ دائمًا صورة الزمانية. بدل اختزال الشر إلى مجرّد نقصان، يجب «إحداث ربط وثيق بين تحليل الوعي

(28) Nabert. In: Paule LEVERT, *Jean Nabert ou l'existence absolue*, p.170.

(29) من أجل تحليل أكثر عمقًا، انظر:
Jean GREISCH, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, chap. 1: «De l'analytique de la finitude à l'herméneutique», p.11-35.

بالذات والانفتاح على الموجود غير المشروط وبين قضية الشرّ» (D 55). هذا هو الشرط الذي يجعل بالإمكان الكشف من قلب التناهي ذاته، الذي لا يُخْتَزَلُ ببساطة إلى مجرّد شعور بوجود حدّ أو بتبعية، عن «رغبة دفينة وأعمق من كلّ الرغبات» (D 41): ألا وهي **الرغبة في الله**. خارج الرغبة في بتر جذور الشرّ، لا توجد رغبة خالصة في الله!

نقرأ في عبارة مقتضبة: «الرغبة في الله هي الرغبة في الشرّ المستأصَل» (D 55)، وهي رغبة لا ينبغي خلطها «برغبة في وجود فعلي يظهر الشرّ بالنسبة إليه كما لو كان هامشيًا أو ثانويًا بما أنه يمكن جبر الضرر الذي أحدثه على الفور» (D 57). تُقيم هذه الأُطروحة صِلةً قويَّةً بين المخاطرة الدائمة بالقول إن كلّ شيء عبث، وهو القول المتضمّن في الاعتراف الكامل بالشرّ، وبين قيام الوعي بالذات بتحمّل مسؤوليته عن هذه المخاطرة. سيكون الاشتغال على التأويل هو الواجهة المقابلة الإيجابية لهذه المخاطرة. تتجلّى أهميته الحقيقية في **الإثبات الأصلي** *affirmation originaire* التي تسمح للأنا الإمبيريقي بتحصيل وعيه بالتناهي.

يدخل الشرّ، وهو ليس مجرّد حرمان من الكينونة، في مواجهة «اغتراب aliénation جوهري أكثر عمقًا من التناهي ذاته» (D 51). الإثبات الأصلي وحده هو ما يمنح تجربة التناهي طابعها المأساوي: «كلما أصبح الوعي بوجود التناهي عميقًا، اشتدت الرغبة في تبرير المشروعية التي تتضمّن الحاجة إلى سِمة غير مشروطة» (D 40). إن مبدأ الجلال الذي يكتشفه الأنا بداخله لا يتطابق مع الأنا ذاته، ذلك أن «الأنا، ولو كان خالصًا، لا يمكنه أن يعتبر نفسه مقياس الإلهي» (D 44). المفارقة الموجودة بين المحايثة والوجود المفارق غير مقبولة. يجب تجاوز هذه المفارقة.

ما هو مبرّر وصف مثل هذه الرغبة بصفة الرغبة في الله؟ «كيف يكشف تعميق هذا التناهي عن رغبة يجوز لنا وصفها بصفة الرغبة في الله، بصرف النظر عن الطريقة التي سيتمّ بها إشباع هذه الرغبة في الله؟» (D 73). هذا السؤال الذي افتتح به الفصل الثالث من كتاب **الرغبة في الله** ليس مجرّد سؤال شكلي. يصرفنا نابير عن السعي إلى استنباط الرغبة في الله من «الشعور بالتبعية المطلقة» بالمعنى الذي يذهب إليه شلايرماخر، وهو الوجه الآخر للشعور بالأمان المطلق.

يجب علينا الكشف عن رغبة تستحق منا أن ننعتها بصفة الرغبة في الله من قلب التناهي الذي يُفصح عن وجود عدم تطابق بين الأنا الإمبيريقي والأنا الخالص. يجب على سيرورة التفكير التي تُنجب الوعي بالتناهي أن توجّهنا في الوقت نفسه إلى إمكان تجاوز التناهي المحفور في الفعل نفسه الذي نُعلن عنه بوساطته.

نظرية معيارية حول الصفات الإلهية

والبحث عن إله يظلّ إلهًا فقط.

نناى بأنفسنا في البداية عن تبنّي الرأي الذي يرى أن فكرة الله فطرية، أو عن ادّعاء تحصيل «معرفة مباشرة» عن وجود الله. لكن فعل الإثبات الأصلي التي يظلّ وعينا مرتهنًا به يفرض علينا التساؤل: ما الذي يستحق أن يُدعى «إلهيًا»؟ لن تكون «للرغبة في الله» من معنى خارج هذا التساؤل. على النحو الذي يفهم به نابير هذا التساؤل، يتعلّق الأمر بالرغبة في «تأله الإله» (D 79)، أي بالرغبة في «إله لا يكون إلّا إلهيًا». يتطلّب ذلك منا أن نحدّد المبرّرات التي حملتنا بالضبط على تفضيل هذا اللفظ بدل ألفاظ أُخرى («الجليل» و«الفائق الوصف» و«المقدّس» و«القدّوس»، وما إلى ذلك) ما هو الموضوع الذي يحمل عليه «محمول» «إلهيّ»؟ لماذا يُدعى «محمولَ موضوعٍ» «prédicat thétique»، أي يُدعى «نداء موجّهًا إلى حرية بُغية تحقّق غير متناهٍ» (D 83)؟ ما هي الشروط التي قد تسمح «للأنفس التي تستحضر دائمًا الفعل الأصلي المتعلّق بالتساؤل الجذري بالتعرّف على «الإلهي» (D 84)؟ هل يحق لنا ربط «التألّه» بالله، كما توحي بذلك عبارة «الرغبة في الله»؟

تُثير هذه الأسئلة، علاوة على بعض الأسئلة الأُخرى التي سنُثيرها لاحقًا، حربًا دينية حقيقية تُهيمن عليها فكرة قوية واحدة: لا يُختزل الإلهي ولا مجموع المحمولات التي قد تدخل ضمن هذه الفكرة إلى صفة لله، بقدر ما تتطابق مع ما يقابلها «من أنماط الفكر والعمل التي تشكّل الكفّة الثانية المضادة بصورة جذرية لكفّة الطبيعة والشرّ وما لا يقبل له عذر» (D 85). يعرّف نابير الصفة الإلهية بالقول إنها ما «يوجد بداخلي ومن أجلي ويُعتقني من نفسي» (D 86)، كما يوحي بذلك مفهوم التعالي عن أيّ ذكر ineffable في مذاهب اللاهوت السلبي.

لم تَعُد صفة الإلهي صفة بين الصفات، بل تحوّلت إلى قانون التحقّق، بالنسبة لتفكير «لا يُمكن ممارسته دون استرجاع فعل الوعي» (D 89) الذي يعتبر حامل المحمولات. بالفعل، «إذا ما ألَّهنا في البداية الفعل والمعنى» وإذا ما «تعرّفنا الإلهي قبل الإقدام على تأليه ذات إلهية» (D 101)، يحتمل المحمول «إلهي» معنى يُملي ما يجب أن يوجد، بدل أن يكتفي بوصف ما هو موجود. يُملي علينا ما يجب أن يكون عليه الفعل الذي يستحق حمل صفة الإلهي، أكثر مما يصف مضمون التجربة.

هنا يطفو على السطح المحور الرئيس الذي لم تفتأ تأمّلات نابير تدور حوله: وهي «علم معيار الإلهي» *«critériologie du divin»*. قبل التساؤل عن مدى خصوبتها الهيرمينوطيقية، من الواجب قياس مدى جذرية تفكيك اللاهوت الفلسفي الذي تستتبعه محاولة التفكير في «إله ليس إلّا إلهيًا» (D 256)، متسائلين أولَمْ يكن من الأفضل الحديث عن «رغبة في الإلهي» (D 109)، بدل «الرغبة في الله».

لا أتحدّث هنا عن «التفكيك» من زاوية المباهاة باستعمال معجم تروّج له موضة العصر. إذا ما كان «التفكيك» يعني قراءة التراث بحرص شديد على استرجاع القضايا الأصلية والبواعث التي أدّت إلى ميلادها، نُصبح هنا بالفعل أمام **تفكيك**، بدل أن نُصبح أمام مجرّد نقد اللاهوت الفلسفي.

1. يظهر التفكيك لأول وهلة في التخلّي المنطقي عن التوجّه الموضوعي الذي يوجد خلف البراهين على وجود الله. قاد منهج «تعميق الوعي بالذات بواسطة البحث عن الشروط التي تؤَمن بلورته التامة» (D 108) نابير إلى إدارة ظهره تمامًا لمثل هذه المقاربة. ليست المؤاخذة على التناقضات الفلسفية التي يقع فيها الفلاسفة الساعون بجهد إلى بلورة مثل هذه البراهين هي ما يبرّر هذا الاستبعاد، بل ما يبرّره هو الفكرة التي كوّنها نابير عن الصِّلة الموجودة بين **المعنى المطلق والوجود**. الرغبة في الله هي قبل ذلك **رغبة في معنى مطلق**، وليست رغبة في الارتباط **بكائن واقعي** *Ens realissimum*. اعتبر نابير أنه «يجب التمسك بمعنى أسمى ومتميّز عن الوجود، عندما يتعلّق الأمر بالمعنى المطلق على وجه التحديد» (D 103). بعد الإقدام على توضيح طبيعة هذه الرغبة،

سنتساءل هل يوجد كائن قادر على الاستجابة لها، متسائلين: «ما الذي يجعل تأكيد الوجود ويقين الوجود يشبع الرغبة في الله؟» (D 201).

لأول وهلة، يُقرِّبُ إقصاء المقاربة التي تلجأ إلى البراهين نابير من برغسون. في الواقع، كما يؤكده، يتعذّر على فلسفة التَّفكُّر، أن تقول في غياب حَدْس الله، إن طبيعة الله تنبثق من المبرّرات التي نعتقد بموجبها أنه موجود. يؤكد نابير بالمقابل أن «طبيعة فكرة الله تطرح التساؤل عن المبرّرات التي نعتقد بموجبها في وجوده» (D 103).

هذا ما يعني بكّل وضوح أن «علم معيار الإلهيّ»، في غياب حَدْس الإلهي، هو الذي يحلّ محلّ مسار البراهين. بل قد نتساءل، في الحدود القصوى، أوَلَمْ تكن تلك المقاربة لعلم معيار الألوهية صورة معكوسة لبرهان أنسيلم. بالفعل، يقوم مثل هذا البحث بعكس المقاربة المعتادة التي تهتمّ في البدء بالتأكّد من وجود الله الذي نسعى بعد ذلك إلى توضيح فكرته أو إلى إبراز أن وجود الله متضَمَّنٌ في مفهومه نفسه. يتمرّد الحسّ المشترك بكلّ تلقائية على مثل هذا المشروع، معترضًا بالقول إن الرغبة في الله لا تحظى بفعالية ولا بدلالة، في غياب سند وافد من حَدٍّ أو من موضوع تستطيع التوجّه إليه. لا توجد طريقة أفضل للإجابة عن هذا الاعتراض من تطبيق كلمة هيغل على فلسفة التَّفكُّر: هو «العالم المقلوب على رأسه» «*die verkehrte Welt*»! هذا الانقلاب أقل ثورية مما يلوح في الظاهر إذا ما نجح «التفكيك» في إبراز أننا «نجد هاجس المعنى المطلق الذي يجب الحفاظ عليه في البراهين التقليدية نفسها» (D 106).

يعتبر نابير على أيّ حال أن اتجاه السير واضح: «نسير دائمًا وفي كل الحالات، على خلاف المظاهر، من المعنى إلى الوجود» (D 106). وقد بلور على امتداد الكتاب أُطروحة أن «الله لا يسبق الحكم المعياري على الإلهي في الأنا الخالص، بل يأتي بعدها» (D 32). عبارة «الرغبة في الله» عبارة مضلّلة جزئيًا، ما دام أن الوعي المفكّر لا يصبّ اهتمامه على موضوع متعالٍ بعينه. يجب التدليل على أن الوعي يتضمّن فكرة الصفات الإلهية في بِنيته المستقلة، ما دام ينطوي على «فكرة وجود غير مشروط تحوّل إلى فعل» (D 22)، من أجل تبرير مشروعية «الرغبة في الله»، أي ما دام يَتَضَمَّن الإثبات الأصلي. المهمة

الأُولى المنوطة بفلسفة التَّفكُّر هي مهمة توضيح فكرة الإلهيّ كما تضمّنتها الرغبة في تجاوز الذات عينها، وهي رغبة تمثّل جزءًا لا يتجزأ من الوعي بالذات.

2. لا توجد شهادة أفضل من القول التالي على الفضيحة كما تمثّلت في هذه الخطوة الإجرائية في عيون أولئك الذين يعتبرون على غرار جيلسون (Gilson) أن المطابقة بين الله والكينونة فتح مبين حقّقته الميتافيزيقا المسيحية التي انطلقت من سفر الخروج: «لا تملك فكرة ذات يقال الوجود الفعلي عليها إلّا أن تُثقِل الأُلوهة» (D 180). حَسَب هذه الأُطروحة، لا تحتمل العبارة الواردة في سفر الخروج **أنا هو من أنا** *ehye asher ehye* (الخروج 3، 14) معنى آخر غير معنى تحصيل الحاصل: «الله إلهيّ». تملك أُطروحة نابير جاذبية خاصة تمارسها على المناهضين للأنطو-تيو-لوجيا، حينما يعتبر هذا الأخير أنه «لا يجوز تأكيد وجود ذات إلهية، حينما ننظر إليها في وجودها الفعلي، كما لا يعتبر ذلك التأكيد مشروعًا إلّا بناء على أفعال مُنجزة وعلى مشاعر حقيقية وعلى أفكار اقتُرحت بالفعل» (D 181). وما يجعل تلك الأُطروحة جذّابة هو أن نابير يؤكّد أن «الذات الحاملة للوجود الفعلي ليست هنا، إذا توخّينا الدقة، إلّا من أجل السماح بتجلّي المطلق الذي يتحدّث للإنسان عن مصيره وواجباته» (D 181).

يُحدث نابير قطيعة مع فكرة الله بما هو علّة ذاته، وهي فكرة مُنتمية إلى الأنطو-تيو-لوجيا، عندما يؤكد أن «ما يعوّض فكرة الوجود الفعلي المجرّد هو فكرة الوعي المطلق» (D 105). لا يعني ذلك أبدًا شطبَ فكرة الله من جدول أعمال الفيلسوف. لا يتخلّى نابير عن المعنى المطلق، بل فقط عن «كلّ معنى مطلق موجود خارج فعلي الذي أقوم به، وموجود بصورة سابقة لفعلي وتأكيدي» (D 105). المشكلة هي عدم إساءة الحديث عن الله، وهو الانشغال الذي نجد صداه في الكتاب الثاني من **جمهورية** أفلاطون. يعتبر نابير أنه لا يوجد ما يحظر على الفيلسوف أن يصبح القاضي الذي يَبُتُّ في الإلهيّ. بهذا المعنى، يلعب الحكم على معايير الأُلوهة وظيفة نقدية لا بديل لها: يساعدنا على التخلّص من الأوثان المفهومية التي تجد مصدرها في فكرة خاطئة عن الله. يعود المصدر الحقيقي للخطأ الذي تقع فيه الأنطو-تيو-لوجيا إلى ادّعاء التأكّد أولًا من الوجود الفعلي لله، قبل أن نَهُمّ إلى تحديد صفاته.

3. إن تفكيك الواجهة الكبرى الأُخرى في مذاهب اللاهوت الفلسفي لا يقلّ أهمية في نتائجه المنطقية: تحديد الصفات الإلهية وتحليل الأسماء الإلهية، بصورة متضايفة معها، كيف نُبرِّرُ ذلك؟ لا تُشبع الصفات الموضوعية التي تُحيط بالخصائص رغبتنا في الله، كما لم يُشبعها الوجود الفعلي المجرّد لله من قبل. كلّ محاولة لضبط الصفات الإلهية (البساطة والخلود والوجود الضروري والثبات والكمال والجبروت والعلم المطلق، وما إلى ذلك) محاولة عبثية وعقيمة، بصرف النظر عن «الأفعال المطلوبة لإنتاج الخصائص ولخلع معنى على الخصائص التي تستجيب للرغبة في الله» (D 202). يكفي التفكير في طبيعة الأفعال التي تعتبر مصدر مثل هذه الصفات حتى نتفطّن إلى أيّ حدّ تعتبر تلك الأفعال متنافرة ومتعارضة فيما بينها.

لم يكتفِ نابير بتأكيد الطابع المتنافر والمتباين لهذه الصفات، وهذا ما كرّسه الفلاسفة الأنغلو-ساكسون المعاصرون. دافع عن أُطروحة أكثر جذرية انبثقت مباشرة من الطريقة التي بلور بها سؤاله الموجّه: «هل يستطيع الإلـهي الحفاظ على معنى، وكذلك الرغبة في الله، بينما لا نجد منذ المنطلق ذاتًا تنطبق عليها هذه الصفات الإلهية؟» (EL 413). لا يكفي لنا أن نستبعد اسم الجلالة «الله»، ولو مؤقتًا. وهو الاسم الذي يُحيل على «ذات محايثة»، لحساب نعت «الإلـهي». ما يُهمّنا بوجه خاص هو عدم تجاهل أن هذا «النعت لا يجمع خصائص مُعطاة، بقدر ما يضمّ عمليات وأفعالًا» (D 178).

لا يؤدّي إسناد خصائص إلى ذات محايثة فريدة إلّا إلى حجب تنوّع المحمولات التي يتضمّنها في فهم الإلـهي. يكفي أن نُدير نظرنا جِهة الأفعال المقابلة لها، حتى نكتشف أن «الإلـهي» لا يمثّل «محمولًا مفردًا بين محمولات أُخرى»، بل «يؤسّس إمكان «حمل متعدّد» (D 202) للإلـهي، دون أن يكتفي بحمل دلالة إنشاد شعري. فيما يتعلّق بتسمية الله، فإن الإلـهي «هو ما يسمح لي ضمنيًا بقياس تناهيّ أنا» (D 210)، وعليه، يتعذّر علينا الوصول إلى شيء آخر غير «إلهيّ الإلـه». لا يستهدف النقد المتفكّر للصفات الإلهية انسجامها المنطقي، بقدر ما يستهدف دلالتها الباطنية. ونحن لا نكتشفها إلّا عندما نتمسك «بالإلـهي» لأطول مدة ممكنة بوصفه «محمولًا يظلّ في مهبّ الريح بدون ذات» (D 235).

4. ماذا تعني هذه المقاربة بالمقارنة مع الإشكالية التقليدية التي عرفتها التيوديسيا؟ الجواب موجود ضمنيًا *in nnce* في فكرة **ما لا يغتفر**: يجب تفكيك التيوديسيا بدورها من أجل إطلاق شرارة تساؤل أكثر أصالة تصطدم فيه الرغبة في المعنى المطلق بخطر العبث المطلق. كما أن الفكرة التي يُكوِّنها نابير عن التناهي تتضمن حَيِّزًا تحضر فيه تجربة غياب الله، كذلك يعتبر أن «مظاهر الواقع التي تسوِّغ قبول فكرة العبث المطلق، لا تعمل إلّا على مضاعفة قوة الرغبة في الله وعلى الرفع من حدّتها أثناء غياب الله، بدل أن تقلّل من شأنها» (D 108).

يُملي علينا اللاهوت الفلسفي الكلاسيكي خيارًا واحدًا: **الحضور** *Anwesen* أو الغياب *Abwesen*. يعني الغياب اللاوجود: «الله موجود، التقيته»؛ «الله غير موجود لأنني لم ألتقه». يكتسب هذا التقابل معنى مغايرًا على نحوٍ كامل إذا ما أرجعناه إلى الرغبة في الله. نستطيع القول آنذاك «إن غياب الإجابة ليس موت السؤال: يظلّ هذا سؤالًا مُلِحًّا وحارقًا ومتلهِّفًا، في اللحظة التي لا يؤدّي فيها التعطّش العميق الذي يُفصح عنه الوعي إلّا إلى إذكاء النار التي تحرّكه، مع اليقين المطلق بمشروعية مطالبه، ولا يتعلّق الأمر فقط بمشروعية، بل بالصِّلة الوثيقة إلى أبعد الحدود بين هذه المطالب وعمليات الوعي الفعلية هذه المطلوبة لتبرير مشروعيته» (D 257).

نجانب الصواب حتمًا إذا ما استغللنا أقوال نابير هذه لتقريبها من أوجه المبالغة في اللاهوت السلبي المعاصر، حيث يسود الانطباع بأن الغياب أكثر أهمية من الحضور. على العكس من ذلك، اعتبر نابير أن الرغبة في الله هي بالفعل رغبة في حضور يستجيب لكلّ آمالنا المنتظرة. لكن إحدى علامات هذه الرغبة الصادقة هي أنها «لا تجد مبرّرًا كاملًا لذاتها إلّا إذا لم تشترط التحقّق الفعلي لهذا الحضور، وإذا لم تتبدّد حالة احتجاب هذا الحضور» (D 117).

لا يُهَوِّن نابير من فداحة الشرّ، كما تتبدّى من الشعور بهول ما لا يغتفر، بعدما خلع معنى إيجابيًا على تجربة غياب الله. أثناء الحديث عن «الرغبة في الله»، حاول نابير وضع يده على «تطلّع الوعي إلى تبرير للذات لا يسعى لأن يظلّ غريبًا عن الاعتراف بوجود الشرّ فينا ومن حولنا» (D 215). هذا الانشغال

هو الذي يجعل تساؤله مناقضًا للتيوديسيا الكلاسيكية التي كانت حريصة على تنزيه الله من ادّعاء مسؤوليته عن الشرّ في العالم.

كان أيوب الذي عانى بصورة مَهولة من غياب الله، مسكونًا على خلاف «علماء الدِّين» من حوله برغبة في الله كانت غريبة تمامًا عن أصحابه. يجب الإقرار بأن الخبرة المَعيشة عن غياب الله «لحظة جوهرية في التجربة الدِّينيَّة» (D 114)، ما دامت «تكشف عن عَلاقة الوعي بذاته عينها، وهو وعي ليس محرومًا من العناصر ومن الرغبات المكوّنة للتجربة الدِّينيَّة، ولكنه محروم فقط من الكينونة أو من الحياة التي تستطيع القصدية المطلقة المحايثة لهذه التجربة أن تخلع عليهما عن حق صفة الإلهي». عندما خَرَّ النبي إرميا يائسًا من هول الأمانة الملقاة على كتفيه، وهي الأمانة التي جعلته «إنسان خِصام ونِزاع لكلّ الأرض» (إرميا 15، 10)، اتهم الله بأنه قد تحوّل بالنسبة إليه إلى «جدول كاذب أو مياه سريعة النضوب» (إرميا 15، 17)، وهنا نجد من جديد أن «الرغبة في الله» هي التي تتكلّم بهذه العبارات المؤلمة التي قد نطبّق عليها ما يقوله نابير عن غياب الله: «أهو فراغ؟ نعم، بالنسبة لحضور نبتهل إليه ونرغب فيه. لكن هذا الفراغ نداء» (D 116).

5. عندما نقارن بين مقاربة نابير وأسلوب الاستدلال الذي اعتمده توما الأكويني في المسائل 2-13 من القسم الأول من كتاب **الشامل في اللاهوت** *Somme théologique*، حيث نَمُرُّ من البراهين على وجود الله إلى تحليل صفاته، وهي نسبة مقابلة لها من الكمالات، ثم إلى إمكان معرفة الله قبل التطرّق إلى معرفة «الأسماء الإلهية»، يتولّد لدينا الانطباع بأن نابير يُحَمِّل قرّاءه ما لا طاقة لهم به. ألا ينهار السؤال المتعلّق بـ «الأسماء الإلهية» بدوره لدى نابير، كي يترك مكانه لما يتعالى عن أيّ ذكر له؟ لو افترضنا أننا نُرجع محمول الموضوع «إلهي» إلى الله رغم كلّ هذا، ألا يكون هذا الله الإلهي الخالص مجرّد «إله بدون خصائص»، بالمقارنة مع إله اللاهوت الفلسفي؟

لكن هل «الله بدون خصائص» موضوعيَّةٍ هو بالضرورة إله «مجهول الهوية» والمتعالي بالضرورة عن أيّ ذكر له؟ إذا ما كانت تأمّلات نابير تتقاطع أكثر من مرة مع طُرق اللاهوت السلبي، فالسبب في ذلك هو أنه قد استوعب جيدًا أن

العبارات الأكثر جذرية التي يُفصح عنها تسير بنا في طريق أبعد من طريقي (الحمل الإيجابي) «kataphase» و(الحمل السلبي) «apophase»، وهما طريقان يظلّان مشروطين معًا بمنطق الحمل المنطقي. هل يجب علينا أن نستنتج من ذلك آنذاك، كما اقترح جان لوك ماريون[30]، أن «الطريق الثالث» هو طريق الابتهالات؟ لا يطمئن نابير إلى هذا الحلّ، بالرَّغم من أنه قد يرتكز على مرجعية **اللاهوت الصوفي** *Théologie mystique*، كما نجده لدى ديونيزوس المنحول. سيكتسي «الطريق الثالث» الذي اختاره صورة «هيرمينوطيقا الشهادات»، استنادًا إلى حُجج سنفحصها فيما بعد.

لن نفهم الفكرة التي كوّنها نابير عن المطلق فهمًا صحيحًا إلّا إذا ما اعتبرنا أنه يشبه الإله الروماني *Janus bifrons* الذي يملك وجهين ينظران في اتجاهين متقابلين في الوقت نفسه: في اتجاه من يتعالى عن ذكره وفي اتجاه التساؤل عن التجلّيات التاريخية **للمطلق**[*] (D 227). المنظور الأول هو منظور المذاهب اللاهوتية السلبية التي تستثمر منهج الحمل السلبي، قصد تخليص **المطلق** من التعيينات الإيجابية التي لا تعدو أن تكون قميصًا إلزاميًا في صورة معطف مَلَكي. ينبني التبصّر نفسه الذي مكّنهم من تمجيد **الواحد الأحد** على فعل الوعي الذي يتعيّن فهم طبيعته، بعيدًا عن أيّ تحديد إيجابي، بعدما أرجعوا إليه وجوده المتعالي الكامل. المنظور الثاني الذي يخرج عن تصوّر الأفلاطونية المحدثة حول وجود إله يتعالى عن أيّ ذكر، هو منظور التجلّيات أو مظاهر «التجلّي الإلهي» للمطلق التي تعرب عن نفسها في **الشهادات**. يدعونا إلى الإقرار بوجود الإلهي داخل «عالم يتعرّض من جهة ثانية للعنف وللأفعال التي ليس لها عذر» (D 221)، بدل أن تستحثنا على «الفرار فُرادى نحو **الواحد**».

اعترف نابير نفسه بأن الالتباس الذي يتجلّى في السير دفعة واحدة في طريقين، أي في طريق الإرجاع اعتمادًا على الحمل السلبي وفي طريق فلسفة

(30) Jean-Luc MARION, *De surcroît*, Paris, PUF, 2001, p.155-195.

(*) Janus bifrons إله روماني يمتاز بالحكمة، لأن الماضي والمستقبل كانا حاضرين على الدوام أمامه. وقد حملت هذه القدرة المزدوجة الرومان على تصويره في صورة إله يحمل وجهين. وقد كانت هذه الصفة امتيازًا خاصًا تتمّ الإحالة إليها باستمرار. [المترجم]

العبارة، وكذلك السير في طريق «التجسّد»، التباس هو لا مفرّ منه ولا يمكن تجاوزه. يجب الدفاع في الوقت نفسه عن فكرة أن المطلق يقع خارج كلّ عبارة، «أي أنه يتعالى عن أيّ ذكر له، لأنه «لا يتجلّى لنا في الحياة الدنيا» ولا يسمح بإدراكه إلّا في «الحياة الدنيا» (D 241). طريق التطهّر ضروري للنجاة من فخ التشبيه. لكن «حركة مذهب التجسّد» (D 247) لا تقلّ أهمية إذا ما وددنا تجنّب تحويل المطلق إلى مجرد مطيّة هروب. لا تجب المحافظة فقط على هذا الالتباس الذي يعتبره البعض تناقضًا بالتمام والكمال، بينما يقدّمه نابير في صورة «توتر مثمر» (D 247)؛ يصبح التكامل بين الطريقين مشروعًا في ظروف سنعمل على توضيحها. إن افتراض «تصحيح مثمر»، أي أن افتراض تكامل «يدخل داخل كلّ واجهة تجربة صدى واجهة مقابلة لها» (D 250)، لا يُهمّ الميتافيزيقا فقط، بل يُهمّ كذلك التجربة الدِّينيَّة. قد نعبّر عن ذلك بالإشارة إلى العظة 86 للمعلّم إيكهارد: «لا داعي للاختيار بين «التأمّل الذي يخطف الأنا من نفسه»، بعد توجيه النظر قِبلة الكائن الذي يتعالى عن أيّ ذكر، و«الأفعال الشاقة التي لا تعرف فيها أشكال السقوط والتراجع أيّ توقف» (D 251).

التجربة الميتاأخلاقيَّة العليا و«الميل المطلق إلى المطلق».

سعى نابير إلى تعبيد الطريق أمام «اللاهوت المؤهّل كي يستجيب في الوقت نفسه لمتطلّبات الفلسفة ولمتطلّبات التجربة الدِّينيَّة» (D 167)، بعد التشديد على التقابل بين الله الذي ينتمي إلى اللاهوت الفلسفي والله المنتمي إلى التجربة الدِّينيَّة. ما هي المنزلة التي يجب علينا أن نخص بها «اللاهوت الدِّيني في معناه الدقيق»؟ أفترض وجود تحديد جديد تمامًا لصِلات الوصل بين الفلسفة والإيمان، وهي صِلات لا تندرج نهائيًا في اللازمة التقليدية للإيمان الذي يقابل المعرفة(*).

(*) المقصود بذلك ثنائية foi et savoir، كما هي حاضرة في فلسفة هيغل الدينية من موقع مخصوص: العقيدة والمعرفة Glauben und Wissen وهي ثنائية تعنى بالسؤال التالي: أين تنتهي حدود العقيدة وتبدأ حدود المعرفة؟ يفيد السؤال بصورة عامة أن العقيدة والمعرفة قد تجتمعان دون حرج في صدر الرجل الواحد، دون أن نعرف بالضبط كيف تجتمعان. تتوفّر العقيدة على مستويات متباينة، انطلاقًا من التصديق ومن الشعور بالثقة =

لا يجب علينا أن نُحَوِّل نابير إلى مدافع عن «الفلسفة المسيحية» ولنتجنّب قراءة كتاب **الرغبة في الله** كما لو كان كتابًا في **علم الكلام المسيحي**. حرص نابير نفسه على التأكيد أن ما ترمز إليه عبارة «اللاهوت الفلسفي» لا تعدو أن تكون «فلسفة أُولى تُهِمّ علاقات الظاهرة **بالمطلق**» (D 167).

إذا ما أضفنا إلى ذلك أن عبارة «اللاهوت الفلسفي» تضع على عاتقها مهمة «المحافظة على الحقوق الكاملة التي يتمتع بها الوعي الفلسفي والاعتراف بخصوصية الوعي الدِّيني» (D 173)، نتساءل هل كانت الطريقة التي فكّك بها نابير اللاهوت الفلسفي لا يجعله يمهّد الأرض **واقعًا** *ipso facto* التي يمكن أن يُقيم عليها فلسفة الدِّين. لكن موقفه ليس هو موقف شلايرماخر. صحيح أنه قد اعتبر بدوره أن وجود الله ليس مشكلة يتوجّب على الوعي الدِّيني طرحها بصفته تلك. تكتشف فلسفة التفكر مهمتها الحقيقية بعد أن تخلّى عن إحداث مطابقة بين مسألة وجود الله ومشكلة الدِّين: «الكشف من داخل الوعي عن العمليات المؤسّسة للتجربة الدِّينيَّة» (D 113). وما يستطيع التَّفكُّر به هو «تخطيط رسم بياني بالحجم الطبيعي للتجربة الدِّينيَّة، من خلال التعميق الباطني للعلاقات التي تؤسّسها وتؤسّس تبعًا لذلك إمكان وعي بالذات» (D 110). هذه العبارة هي البذرة الأُولى لفلسفة الدِّين التي تنبني على مرجعية فكرة «علم معيار الإلهيِّ».

1. نصل هنا إلى النقطة التي اصطدم فيها نابير بدوره بِمُشْكِلة الاتصال بين «أنوار العقل» و«العوسج الملتهب».

كيف يتصوّر فيلسوفنا «نور العقل»؟ من بين العبارات الأخّاذة بامتياز نجد العبارة التالية: الفعل الذي يحرّك «وعي الوعي» هذا، كما يتمثّل في الوعي المفكّر بما «يوحي بوجود نور باطني لصيق دون أدنى شك بالوعي بالذات ولا نستطيع الإحاطة به إلّا من خلال هذا الارتباط والانتماء، ولكننا من خلاله

= وانتهاء بالإخلاص، وما إلى ذلك. ولعلّ تحديد النِّقاط الفاصلة بين هذه المستويات الاعتقادية المختلفة ومستوى المعرفة من بين القضايا الأساس التي تحضر بقوة في الكتابين التاليين: في كتاب هيغل: *Glauben und Wissen* (1802), Felix Meiner, 1986. وفي كتاب هابرماس: *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Sonderdruck, 2001. [المترجم]

وبواسطته نُحسّ بتطلّعنا إلى نور منفصل عن هذا الوعي بالذات، وهو نور النور الذي يوقف لاقابلية فهم الوعي» (D 111).

ما هي صورة «العوسج الملتهب» لدى نابير؟ ليست شيئًا آخر غير «علم معيار الإلهي»! لكننا نعترف بأن مسألة معرفة من يحتجب داخل العوسج، هل هو ملاك الله أم الله نفسه، تظلّ مسألةً معلّقةً. تتصل العبارات التي رصّعت تأملات نابير بصورة مباشرة بمحور «علم معيار الإلهي»، مثل «الاندفاعة الروحية (غير المتناهية)» التي تتجاوز الذات «والتي تتغذّى الذات منها» و«النشاط والاندفاعة والتلقائية بدون حدود معلومة لها» (D 235) و«التلقائية الآتية من مَعين لا ينضب وتتغذّى منها تلقائية الذات المتفكّرة والفاعلة» (D 237) و«التلقائية غير المتناهية والشفّافة أمام ذاتها» و«الاندفاعة الباطنية التي لا نظير لها» التي تمثّل «الحركية ذاتها» (D 245) و«المطلق الضخم الذي لا جوهر له ولا بقاء» (246)، وما إلى ذلك. تشكّل هذه النظرية قطب الرحى في فلسفة الدِّين المعتمدة على مبدأ التَّفكُّر. كلّ هذه العبارات شاهدة على أن الأمر يتعلّق فعلًا بصنف من «العوسج الملتهب» يَشُدُّ إليه نظر الفيلسوف بكلّ قوة، دون أن يتسرّع هذا الأخير في التفطّن إلى وجود «ذات حاملة» لصفات إلهية داخل هذه الظاهرة. بالمقابل، يمتلك وعيًا حادًّا على غِرار موسى، بأننا لا نقترب منه إلّا بعد خلع النعلين، أي بعد الانصياع لمطلب التجرّد الكامل الذي يتجاوز ربما قدرات الأنا.

هذا هو الجانب الذي جعل موقف نابير متميّزًا تمامًا عن موقف برغسون. مقولة الإلهيّ البرغسونية التي تتكوّن من تدفق مستمر يتطابق مع الاندفاعة الحيوية وهي تشبه عربة النار التي تحمل النبي إلياس إلى السماوات العلى (2 R 11-13) أكثر مما تشبه العوسج الملتهب لموسى. وهذا ما قاد نابير إلى صياغة حكم سبق ذكره: «الإله البرغسوني إله غير خالص» (D 207).

2. ما هي التجربة التي تُمدّنا بأوفر الحظوظ لإنجاز أفعال تستحق حمل صفة أفعال «إلهية»؟ هناك ما يُغرينا بالقول إنها التجربة الدِّينيَّة، ولا شيء غيرها! يحظر نابير علينا التسرّع في تجاوز الحدود من الأخلاق إلى الدِّين. المهمة التي تحظى بالأولوية هي تلك التي تسعى إلى فهم طبيعة «الميل المطلق إلى المطلق»،

وهي عبارة ترجع في جذورها إلى فيخته (D 170)، ونجد نسخًا لا حصر لها مكتوبة بقلم نابير. ما هو هذا **المطلق** الذي يكتشفه التَّفكُّر الذي يذهب إلى مداه الأقصى بداخلنا، متعرّفين فيه على تعريف الوعي نفسه؟

تحدَّثَ نابير عن «تجربة ميتا أخلاقية وتتميّز عن التجربة الدِّينيَّة» (D 122)، على خلاف شلايرماخر الذي أحدث مطابقة بين الوعي بالمطلق واعتبار الدِّين شعورًا بالتبعية المطلقة. تظلّ أشياء كثيرة مرتهنة بالفهم السديد لممارسة «وظيفة الميتا» التي تفترض هذه العبارة وجودها. هل يتعلّق الأمر بالتجربة «الميتافيزيقية»؟ نعم، شريطة فهمها طبق روح منهج التَّفكُّر، أي بوصفها تجربة تنتزع الأنا من ذاته.

إن الفكرة التي تفيد منذ البدء أنه سيكون من قَبيل المجازفة الخطيرة أن نعوّض مجالًا محدودًا بمجال لا يقلّ عنه محدودية، هي ما يحول بيننا وبين «الدخول إلى الدِّين» حالما نخترق حدود الأخلاق. بما أنه يتعذّر تجاوز تنوّع الديانات التشريعية، المتكوّنة من «عقائد متصلّبة داخل مذاهب فقهية وطقوس» (D 122)، يحول ذلك التنوّع دون تحقيق «وحدة دينية حقيقية» يتطلّع إليها الفيلسوف. هذا هو ما يولّد إغراء مُلِحًا عمل نابير على تفنيده، وهو إغراء تعويض الديانات التشريعية بديانة خالصة يُفبركها الفيلسوف داخل ورشته. كما يبدو متحفّظًا بشأن استنباط لاهوت فلسفي، أي استخراج فكرة فلسفية عن الله من التجربة التي دعاها تجربة «ميتا أخلاقية». تظلّ هذه التجربة «ملحدة، بل تظلّ تجربة لاأدرية» (D 122) عندما نُقارنها بالتجربة الدِّينيَّة في معناها الخالص.

تتمثّل الصعوبة في تحديد معطيات التجربة التي «تتجاوز الأخلاق»، «دون أن تنتمي بعد إلى الدِّين» (D 122)، بالرَّغْم من أننا كثيرًا ما كنا نسوّي بينهما. توجد إجابة ممكنة تنبني على الخلط بينهما وبين مضامين تجربة التصوف، سيرًا على منوال برغسون. رفض نابير السير في هذا الطريق، مؤكّدًا أن الأمر «لا يتعلّق أبدًا بأيّ تصوف ولا بأيّ مذهب أخلاقي، بقدر ما يتعلّق بالظاهرة الدِّينيَّة بالمعنى الخاص لهذه الكلمات» (D 123).

3. تفرض علينا كلّ هذه التحديدات السلبية مواجهة السؤال نفسه الذي طرحه هايدغر في درسه الافتتاحي لسنة 1929 من جديد: «ما هي الميتافيزيقا؟»، أو بدقة أكبر: هل توجد تجربة استثنائية تفرض علينا طرح السؤال الجوهري عن

الميتافيزيقا: «لماذا يوجد شيء، بدل العدم؟» يعتبر هايدغر أنه «في ليل الغمّ[31] المضيء»، نكتشف أن الكينونة ليست شيئًا كائنًا، أي أننا نكتشف الطبيعة الحقيقية للاختلاف الأنطولوجي. والفكرة التي كوّنها نابير عن الوعي تمنعه من مباركة هذا التأويل، كما رفض ارتقاء «سلّم يعقوب» الذي مدّه هايدغر إلى قرّائه في رسالة في المذهب الإنساني *Lettre sur l'humanisme*، حينما اقترح الانطلاق من حقيقة الكينونة بُغية التفكير في ماهية المقدّس وفي ماهية الألوهة، قبل أن يتساءل «عما يجب أن يرمز إليه اسم الله»[32].

لا يَقِلُّ سلَّم يعقوب، الذي يشيده نابير بكلّ تؤدة في كتاب الرغبة في الله، تعقيدًا عن سلَّم هايدغر. ولكنه لا يتميّز عنه فقط بتصوّره المختلف تمامًا عن التدرّج من المقدّس إلى الإلهي، لكنه يتميّز عنه أولًا بفضل نِقاط الارتكاز لكلّ منهما. يستند رفض الاختلاف الأنطولوجي لدى هايدغر أولًا إلى اختيار «التجارب التي ينبغي لها عند نهاية التحليل أن تتخذ دلالة كلّية بالنسبة للفكر الفلسفي» (D 130). وقد صادفنا خلال البحث الذي قُمنا به بأمثلة كثيرة عن مثل هذه الاختيارات: «الشعور بالألوهي» (أوتو) و«الشعور بالتبعية المطلقة» (شلايرماخر) واكتشاف العالم بما هو «كُلٌّ محدود» (فتغنشتاين) والشعور بالمحدودية والوجود العارض (برتسوارا) و«شجاعة الوجود» (تيليش)، وما إلى ذلك. اختيار نابير مختلف. نستطيع بداية أن نُعرب عن ذلك بطريقة سلبية، قائلين إنه اختيار عدم الاختيار، أي أنه رفض أن نخلع قيمة على تجربة تسمو بها فوق التجارب الأُخرى. أو نقول بالأحرى إنه اختيار «تفجير هذه التجارب» (D 133) من خلال إرجاعها إلى المطلب المطلق المحايث لكلّ تجارب الوعي، بدل ربطها بحَدْس عقلي أو بحَدْس صوفي للمطلق.

4. سعى نابير إلى «تعميق النظر أكثر في بعض التجارب الأساسية، حتى يتسنّى لنا أن نُخرِجُ من هذا التحليل فلسفة المطلق في صِلتها بالفكر وبالتجربة الإنسانية» (D 136)، قبل أن نُدير وجهنا نحو دراسة أشكال التجربة الدِّينيَّة ونحو

(31) Martin HEIDEGGER, Ga 9, 114.
(32) المرجع نفسه، 339.

مضامينها. علينا أن نحترم تعدّد «التجارب الأساسية»، آخذين باعتبارنا أن «الوعي ينحو نحو **المطلق** ويجرّب **المطلق** في كلّ الاتجاهات التي يطرقها قصد تحقيق ذاته» (D 165). تَحَدَّثَ نابير عن قصد عن تجارب مطلقة بصيغة الجمع، بدل الاكتفاء بالحديث عن تجربة **المطلق** بصيغة المفرد. نتجت ضرورة هذا الانتقال من صيغة المفرد إلى صيغة الجمع من فرضية أثرناها سابقًا بخصوص تعدّد مواطن التَّفكُّر التي ترجع إلى ما يقابلها من «مراكز الوعي المتميّزة والمتعدّدة» (D 138). عندما يتشتّت المطلق على هذا النحو، لن يكتسي بعد ذلك وجه **المطلق** المتحقّق بالفعل، وهو ما يصبو إليه التصوف الكامل. اعتبر نابير أننا «في اللحظة التي نحيا فيها التجربة الإنسانية في امتلائها، ينكشف **المطلق** الذي يخلع عليها معنى بداخلها بكلّ يقين وبكلّ وضوح» (D 140).

إذا ما سعينا إلى وصف سِمات إشكالية نابير، سنشرح الشذرة 32 من شذرات هيراقليطس التي أثرناها في مقدّمتنا العامة في المجلد الأول (BA I, 28-29): «**الواحد الأحد، الشيء الحكيم، وهو وحده، يريد ولا يريد أن يُدعى باسم زفس**»، اعتمادًا على الطريقة الجديدة: «المطلق والإلهي، وهو وحده من يريد ولا يريد أن يدعى باسم إله الدِّين». كما كان الشأن مع هيراقليطس، سلّم نابير «بعدم وجود تطابق عقلاني بين فكرة الله وفكرة **المطلق**» (D 145). لا نتحدّث عن ترادف بين «**المطلق**» و«الله»، كما نتحدّث عن ترادف «الكأس نصف الممتلئ» مع «الكأس نصف الفارغ»! لكن ذلك يمنعنا حسب هيراقليطس من وضع التسميتين في تصادم بينهما.

يرجع رفض «إحداث نوع من التعارض بين الله و**المطلق**» (D 150) إلى تأويل أصيل لفكرة هيغل (بدل فكرة نيتشه!) عن «موت الله»، أي لفكرة «جمعة العقل المقدسة» التي تعني أن «البعث [. . .] داخل الله الذي يجسّد **المطلق** بكلّ عمق في نظر الإنسان» (D 150). وما يجعل المطلق الذي تحدّث نابير عنه يتوافق بسهولة مع نسبة عليا من التجارب التي تقابل قدرًا مماثلًا من التحديدات وصور التعبير عن نفس «النزوع الواحد نحو **المطلق**» هو أنه ليس أُقنومًا (D 141). يستدعي هذا التشتتُ «التفكيرَ في الله بصيغة الجمع»، مما لا يعني أننا سنعيد الاعتبار إلى الشرك بالله! يتعلّق الأمر فقط بما يفيد أن الوعي يعرف تجارب متعدّدة عن الإلهيّ، مما لا يصرف «الوعي والإيمان عن التشبّث بإله الرسالة الذي

يعتبر النقطة الحاسمة في الارتقاء بالوعي وبفعالية المطلق» حسب رأي نابير (D 151).

لا شيء يشهد بصورة أفضل على الفكرة التي كوّنها نابير عن العلاقات بين الله والمطلق من موقفه تجاه اللاهوت السلبي. اعتبر أن هذا الأخير «يسعى إلى تجاوز فكرة الله في اتجاه المطلق» (D 151)، بدل أن يكون محاولة لتطهير فكرة الله. ينتمي «القول الفصل» إلى ما يتعالى عن الذكر، إذا جاز القول. لكنه لا مجال لاستيعاب الله داخل المطلق، برأي نابير؛ يتعلّق الأمر بالمقابل «بتحرير الله من أجل الصلاة الحقيقية وافتداء الإنسانية» (D 151).

تظهر النظرية المعيارية للإلهيّ في صورة بائسة للغاية، مقارنة لها بالنظرية القديمة عن الصفات الإلهية. لكن هذا البؤس يمثّل قوتها في الوقت نفسه. بينما تنغلق أفكار أُخرى داخل البديل الذي يُخيّرنا بين إلهيٍّ هو بكلّ بساطة علامة انتقالية على مطلق لا شكل له ولا هيئة وبين إلهيٍّ يصبح إنسانيًا ومبالغًا في إنسانيته، بفضل التجسّد والأنسنة، تؤكّد النظرية المعيارية للألوهة على التكامل القوي بين التوجّهين، وهما توجّهان لا يستغني الوعي الدِّيني عنهما.

5. يصطدم القارئ الحريص على فهم مشروع «علم معياري للإلهيّ» بصياغات متعدّدة تُعطي الانطباع بأن نابير لم يفتأ يتحرّك داخل دائرة لا نعرف جيدًا ما هي **أداة التعريف** *definiens* ولا ما هو **موضوع التعريف** *definiendum*: أهو المطلق أم الإلهي؟ كيف السبيل إلى فهم الأُطروحة التي تفيد أن «الفكر لا ينطلق من المطلق إلى الإلهيّ إلّا عندما يقيم صِلة بالمطلق، بفضل الشعور الإلهيّ وبالتحليل الذي يُفضي إليه الإلهيّ» (D 236)؟ هل نحن في حضور دَوْر مُفرغ منطقيًا، أم أمام دور هيرمينوطيقي وازن؟ إذا ما وقع الاختيار على الحدّ الثاني من البديل، لا نتجنّب التساؤل عن الشروط التي تجعلنا نلج هذا الدَّوْر.

«مع كانط ضد كانط»: مهمّات فلسفة الدِّين المتفكّرة.

تُظهر لنا هذه العبارة «تحرير الله من أجل الصلاة الحقيقية وافتداء الإنسانية» كيف أن نابير قد وضع فلسفة الدِّين بالفعل نُصب عينيه، عندما هَمَّ إلى تحليل التجارب التي تضع وعيًا مخصوصًا على طريق المطلق، وهو «شاهد بذلك

على حضور مطلب مُلحّ مطلق من أجل المطلق» (D 151). يستطيع التحليل المتفكّر وحده إبراز «غياب أية عَلاقة بين الوعي الدِّيني وموضوعه أو بينه وبين المطلق الذي يظلّ متعلّقًا به، أو بينه وبين الله الذي يعتبر مصدره ومركزه، دون أن تكون تلك العلاقة مستندة إلى بنية باطنية في الوعي، وهي البِنية التي لن تكتسب أعلى درجات اليقين، ولا معنى ولا أية صلابة خارجها» (236).

1. ما يُعَزِّزُ خصوصية التجربة الدِّينيَّة هو أنها «لا تنفصل عن فكرة الله والصلاة وعن اتجاه باطني خاص للانتباه والقصد» (D 196). بالرَّغْم من أن نابير قد مال إلى عبارة شلايرماخر التي تدعونا إلى أن نقوم بكّل شيء «انطلاقًا من الدِّين»، (D 227)، اعتبر أن المهمّة التي نطالب فيلسوف الدِّين بفهمها هي الخصوصية الدِّينيَّة لتجربة الإلهيّ expérience du divin، متسائلًا عما «يجعل التجربة الدِّينيَّة كذلك بالمعنى الحق داخل أية تجربة دينية» (D 230).

يفترض هذا الفهم «أن التجربة الدِّينيَّة تتغذّى من تجربة الإلهيّ» (D 197)، دون التمكّن من الاستفراد بها. بالرَّغْم من الفقر الذي يُعاني منه «علم معيار الإلهي»، الذي يدعوه نابير «تحليلية الإلهيّ»، ممتنعًا أثناء ذلك عن إحصاء تنوّع الوجوه التاريخية التي تمّ من خلالها إدراك الإلهيّ وتعظيمه، فإن تلك النظرية تضمّ «خصائص الإلهيّ الجوهرية والدائمة في صفائها الأكمل»، وهي «التي تسمح بفحص القاعدة التي تقوم عليها الديانات التشريعية وبتقويم قيمتها» (D 226).

2. إذا «كان التطلّع المطلق إلى المطلق» يقترن بتبعثر التجارب وبتَعَدُّدِ تمثّلات الأُلوهة، فإن ذلك يقال كذلك وللسبب عينه على تنوّع التجارب الدِّينيَّة التي تظلّ بدورها «متذبذبة في اتجاهات كثيرة متباينة» (D 197). قد تحتمل هذه التجارب المتباينة قيمة إيجابية، بدل قَبولها على مضض، وكأنها شَرٌّ لا بد منه. لكنه لا يجب علينا أن نتجاهل أن المطلق نفسه هو ما يزوّدنا بالمبدأ النقدي للتمييز بين العناصر الدِّينيَّة الخالصة في التجربة الدِّينيَّة والعناصر المنبثقة عن تجربة المطلق. على هذا النحو، نستطيع فصل المقال بين المقدّس والظاهرة الدِّينيَّة، دون أن نُدخِل بذور الصراع فيما بينهما.

3. ظلّ التأويل الفلسفي للتجربة الدِّينيَّة مشروطًا بالتحديد السليم للعَلاقة بين المطلق والله. يُملي علينا هذا التأويل إبطال التقابل الذي أحدثه باسكال بين إله

الفلاسفة وإله إبراهيم. اعتبر نابير أن عبارة «إله الفلاسفة» تتضمّن تضاربًا بين الألفاظ ذاتها *contradiction in adiecto*. ليس «إله الفلاسفة» شيئًا آخر غير المطلق في الوعي الذي نعتبره «ميلًا مطلقًا إلى المطلق»، مما يعني بالمقابل «أنه لا يوجد غير إله واحد: إله الدِّين» (D 157). يمنعنا الفهم السديد للمطلق من تحويل تنوّع الأديان إلى لعنة؛ إن تنوّع الأديان الذي يسمح للدِّين «وهو الذي يقوم بأنسنة المطلق وبتكييفه مع «مطالب الوعي وأهوائه ونداءاته، دون أن يفقد قيمته الموضوعية» (D 146) «بالاستفادة من تجارب تخصّ حضور المطلق أكثر مما تخصّ حضور الله». إله الدِّين «إله يمكن الدخول معه في حوار»؛ يتطلّب المطلق منا الخشوع. والخطأ القاتل هو أننا نتخيّل أننا مطالبون بالاختيار بينهما.

4. إذا كانت «حقيقة الله مؤسّسة على حقيقة المطلق» وإذا «كانت تجربة الله مؤسّسة بدورها على تجربة المطلق» (D 147)، قد نستنتج من ذلك مع نابير أن «تنوّع العلاقات التي تصوّرها هذا التنوّع وعاشها هو ما يبرّر بما يكفي تنوّع التجارب الدِّينيَّة» (D 147). من هذه الزاوية، لا يتميّز موقف فلسفة التَّفكُّر في جوهره عن الموقف المألوف لدى فلاسفة ظاهراتية الدِّين الذين تطرّقنا إليهم في الفصل الرابع من القسم الثالث. تفقد «الحروب الدِّينيَّة» بصيص الأمل في مشروعيتها، منذ اللحظة التي نقاوم فيها الميل إلى خلع طابع الإطلاق الزائف على إله الدِّين، وهو ما منع الديانات، الواحدة بعد الأُخرى، من «التساهل بوجود أشكال أُخرى أو متعارضة من الديانات إلى جانبها». يشترك نابير في هذه النقطة مع ليسنغ في موقفه داخل مسرحية ناثان الحكيم»: «يجب على نسبية إله الدِّين (الذي لا يوجد غيره) أن تسمح بالتوفيق بين الأديان، وأن تحافظ على تنوّعها وتبرّر مشروعيتها بفضل تنافس على مزيد من الطهارة والعمق اللذين لا يتركان مكانًا للحسد والحقد، كلما تأكدنا بالفعل أن كلّ واحدة من هذه الديانات تترجم بطريقتها الخاصة ميلًا مطلقًا إلى المطلق، وهو ميل ينبني بدوره على مطلق يُمكن التفكير فيه، لكن الفكرُ يشيّئه على الفور في شكل مفهوم» (D 159).

لا يتضمّن مطلب التسامح الإقدام على أدنى تنازل أو محاباة، حينما يسير في تواز مع فكرة أن الله بحكم تعريفه، هو «ضامن العلاقة البينية المطلقة» (D 161)، بما أنه هو وحده من يُجَسِّدُ وحدة الأفراد المتعدّدين، وهي الوحدة التي يتحقّق فيها تحصيل الوعي بالمطلق. يظل تَعَدُّدُ الديانات «تعبيرًا عن جمود

وعن تباين في ارتقاء التجربة وعن انقسام الإنسانية على نفسها، حينما لم تستطع التغلّب على أشكال التعارض التي اختلقتها، بعدما عمدت بصورة متحيّزة وقبل الأوان إلى تقنين فكرتها عن الله، وبعدما ربطتها في الغالب الأعم إما بوحي اعتبر وحيًا وحيدًا ونهائيًا، وإما بتمثّل محدّد للكون» (D 160)، بالرَّغْم من أن نابير لا يعتبر تعدّد الأديان شرًا بحدّ ذاته.

5. هل ينبغي علينا أن نستنتج من ذلك أنه يكفي أن نحطّم الحاجز الذي يتمثّل في فكرة الوحي الذي ينحصر في ديانة بعينها، كي نسير من جديد على «طريق وحدة النوع البشري» (D 160)؟ الأمر ليس كذلك بالضرورة! يسمح التمييز بين الله والمطلق بالضبط بتبرير مشروعية فكرة الوحي، الذي نعتبر أنه «تجلّي الله بفضل الإله الباطني الموجود بداخل كلٍّ منا، لكنه إله ارتقى فوق أية مقارنة وفوق أية نسبية» (D 157). إذا كانت فلسفة التَّفكُّر تعتبر أنه لا سبيل إلى إعادة الاعتبار إلى «تفرّد وحي نهائي يُقصي كلّ المعتقدات والتجارب الأُخرى»، فإنها لا تحظر علينا أبدًا تدعيم «الوحي بمحايثة المطلق للظاهرة»، متسائلين عن الشروط التي تسمح لنا بفهم المطلق بوصفه «أبهى تعبير عن المطلق داخل الظاهرة» (D 167). لا تستطيع فلسفة التَّفكُّر تبرير مشروعية فكرة الوحي إلّا بعد امتلاك الحق في إخضاع مضامينه للفحص النقدي «بُغية التمييز بين ما يحمل بصمات بعض العوارض التاريخية العابرة وما يختزن بعدًا أبديًا» (D 192). ينبني هذا الموقف النقدي على الاقتناع بأنه «لا تحظى كلّ الظواهر بالأهمية نفسها في الظروف التاريخية التي ظهرت من خلالها الحقيقة الأبدية إلى الناس» (D 179). استرجع نابير من هذه الزاوية، عبارة فيخته التي تنص على «إمكان توجيه النقد إلى أيّ وحي إلهي» (D 213).

6. إذا كنا نرمز إلى الوحي بعبارة «العوسج الملتهب» وإذا كانت مقتضيات العقل تفترض فيه وجود نور خاص به، يجوز لنا أن نطبّق العبارة التي استثمرها نابير للحديث عن المسافة الفاصلة بين الفيلسوف المؤمن والفيلسوف غير المؤمن على العلاقة الموجودة بين «العوسج الملتهب» و«أنوار العقل»: «قد تكون المسافة الفاصلة بينهما طويلة أو قصيرة كما نشاء» (D 167)! لا تستطيع فكرة الوحي إلّا أن تدمّر «ثقة العقل بخطواته الذاتية التي يقوم بها» (D 167)، عندما نعتبر الوحي «رسالة تنزل من السماء، ولا تستدعي تَدَخُّلًا خلاَّقًا مصاحبًا له ينبثق من الوعي

الإنساني». تصبح المسافة الفاصلة بين «العوسج الملتهب» و«أنوار العقل» مسافة كبيرة، بل تُصبح مسافة مَهولة، إذا تمّ الخلط بين «العوسج الملتهب» وكرسيّ جامعي في موضوع الميتافيزيقا.

على خلاف كلّ تصوّر ما ورائي، لن تظلّ المسافة الفاصلة بينهما بمثل هذا الهول، إذا ما قبلنا بالمقابل أن «الوحي يستدعي منا أن نعتنقه انطلاقًا من فعل الوعي وبناء على اعتراف الوعي ذاته بالتجلّي (المطلق) **للمطلق**، وهو تَجَلٍّ لا يشك أحد في قرابته بتجليّات أُخرى **للمطلق** تلقّاها الوعي من قبل، ويحق للتفكير الفلسفي أن يضعها على محكّ النظر» (D 167-168). لو لم يكن موسى قد «لعب بالنار» من قبل، هل كان مشهد العوسج الملتهب سيخلب لُبُّهُ؟ لا يجب علينا أن نستنتج من ذلك أن الفرق الموجود بين الظاهرتين سيزول في الأخير بصورة نهائية، مهما «كان الفرق متضائلًا بينهما». لو أقدمنا على ذلك، لكان معنى ذلك أننا حتى في الحالة التي «لا يظلّ فيها الوعي غريبًا عن ذاته» داخل التجربة القصوى التي يلتقي فيها الوعيُ الإلهيَّ، يجب على الوعي أن يعترف بوجود ما يطالبه به الوحي وينتزع منه مباركته إياه (D 168).

7. لا يجب على فلسفة التَّفكُّر أن تخشى شيئًا من العوارض التاريخية الطارئة، بما أن «الميل المطلق إلى **المطلق**» لا ينفصل عن تاريخ تحصيل الوعي لدينا. سيرًا على منوال فيخته، تحدّث نابير عن «تاريخ الله» الذي يتضايف مع تحصيل الوعي هذا، وهو تاريخ أصبح فيه «الله نهاية الطريق نحو **المطلق**» (D 158)». استنبط نابير من هذا التاريخ درسًا «أخلاقيًا» أكبر، بدل أن يختتمه بـ «المعرفة المطلقة»: إذا كان الله ذا صلة «بالتعميق الروحي الذي يبدو أن النفس قد أصبحت مؤهّلة له»، نستنتج من ذلك لزومًا أن «حياة الله هي التي أصبحنا مؤتمنين عليها، بمعنى أننا مُلزَمون بالاستمرار في إغنائها، وبمعنى أننا مُلزَمون بالإحساس بهذا الإثراء بفضل الهيمنة المتدرّجة التي يفرضها الميلُ المطلق إلى **المطلق** على وجودنا» (D 159). «التخلّي عن إطلاقية الله واستدراج حياة الله داخل تاريخ الوعي وإحداث صِلة متبادلة بين حياة الله وصيرورة الوعي والتوفيق بين هذه الصيرورة وتحصيل الوعي بالمطلق» (D 160): إن كلّ هذه العبارات التي نجد ما يقابلها لدى هيغل ينبغي لها أن تُقرَأ في ضوء الأُطروحة التي تفيد أن تحصيل الوعي **بالمطلق** «يلتقي هداية الوعي الفردي وإصلاحه العميق» (D 160).

8. لِنُشِرْ قبل النهاية إلى محور أثاره نابير من جديد، وهو «همزة الوصل» الثالثة: يتعلّق الأمر بصلات الوصل بين «الإيمان الفلسفي» و«الإيمان الدِّيني». ظهر هذا المحور في الوقت المناسب الذي عَرَّف فيه نابير من جديد «وظيفة الله»، بمنأى عن ديكارت. بدل أن يجعل نابير من الله الضامنَ لحقيقة العالم الموضوعية (أو إلى «حافظ-الأثاث» بتعبير راسل)، طلب نابير من الله «ضمان قيمة العلاقة البينية بخصوص معنى النزوع المطلق نحو **المطلق**» (D 162).

من يتحدّث عن «العلاقة البينية» يكاد يتحدّث بالضرورة عن المصداقية وعن الثقة وعن الإيمان، دون وجود حُجَج ملزمة. يتعلّق الأمر مثلًا بالثقة التي نحسّ بها تجاه بعض الشهادات. سنرى قريبًا أن اختيار هذا المثال لم يخضع للمصادفة. بهذا المعنى، سَلَّمَ نابير بضرورة وجود «إيمان فلسفي» يتميّز عن أيّ حكم موضوعي. لا يتعلّق الأمر «قريبًا بعالم ما ورائي يعتبر نسخة إضافية إلى عالم الحياة الدنيا وينتقص من قيمته» بل بإيمان بخاصية الخلق التي تظهر في العالم وتُفصح عن نفسها بوساطته» (D 163).

بدل أن يرى نابير في ذلك «نوعًا من الإيمان الدِّيني المُعَلْمَن»، اعتقد أن الإيمان الدِّيني الصادق قد يعتبر «على نحوٍ ما تضخيمًا» للإيمان الفلسفي المُثبت «داخل تاريخ الوعي الذي يجعل منه منذ ذلك الوقت لحظة خاصة وفريدة» (D 163). بعدما أحدثت فلسفة التَّفكُّر قطيعة مع هيمنة الحقيقة الموضوعية، تجاوزت «بديل الحقيقة والإيمان، والعقلاني وغير العقلاني، والعقلاني والإيماني» (D 217). بطبيعة الحال، لا يعني ذلك أن الإيمان الدِّيني معفى من واجب تقديم الأدلة. لكنه لا يجب أن تتخذ هذه الأدلة بالضرورة شكل برهان، أو صورة حكم احتمالي في غيابه.

من الفعل إلى الحدث: الاعتراف بوجود الإلهيّ وهيرمينوطيقا الشهادات التاريخية على المطلق.

تفرض علينا الرغبة في الله الانتقال من الإلهيّ إلى الله كما ينظر نابير إلى ذلك، بدل السير في الطريق المعاكس. يظهر أن الله في هذه الحالة هو من يستجيب «الطلب من جانب الوعي، ويطالب به الوعي بالذات ومن أجله أيضًا، حين نفهمه مطلقًا» (D 264). كيف نوفق بين المتطلّبات المتنافرة في الظاهر بين

الدعوة إلى الإحاطة بالأُلوهة تحت شعار الورع الكامل، وهو ما نجد التعبير المناسب عنه في تجربة التصوف، وبين الإحاطة بالإلهيِّ التي تسترشد بالتّجلّيات التاريخية للإلهيِّ؟ هل يؤوّل مسك الختام في فلسفة الحياة الباطنية إلى «مذهب تصوف» يدير ظهره كاملًا للعالم وللحياة الدنيوية؟ إن هذه الأُطروحة التي اكتشفنا نسخةً مغاليةً لها في الظاهراتية المادية لميشيل هنري، لا عَلاقة لها إطلاقًا بأُطروحة نابير التي تؤمن بالمقابل «بوجود تكامل بين الورع الذي يدخل في صميم تجربة التصوف واقتران الإلهيِّ بالتجلّي التاريخي» (D 267).

إن الفكرة التي كَوَّنَها نابير عن هذا التكامل أَمْلت عليه تخطّي هذا «المعْبَر الضيق» (D 270) في اتجاه هيرمينوطيقا الشهادات. عندما ندفع «الرغبة في الله» إلى حدّها الأقصى، سنعتبرها رغبة في الشهادة على **المطلق** «بصور متزايدة في السمو والحسم» (D 148). كيف نفسّر هذا العبور وما هي رهاناته؟

1. نستطيع تصوّر صِلة الوعي بالإلهيِّ بطريقتين: إما بوصفها إسقاطًا يعتمد كمصدر على الوعي البشري؛ أو بوصفها «تحصيلًا للوعي» بالإلهيِّ نفسه داخل وعي خاص. يُرجعنا ذلك للوهلة الأُولى إلى العبارة المأثورة عن هيغل أثناء تحديد «الديانة المطلقة»: الوعي بالذات الذي يكتسبه **الروح** المطلق من جانب الروح المتناهي، وهو التعريف الذي دعَّمَهُ هيغل بفكرة بولس عن «شهادة الروح». بالرَّغْم من التشابه الصوري الذي يوجد بين العبارة «يتوافق وعي الله بذاته مع إدراك الإلهيِّ داخل الوعي المتناهي ومن طرفه» (D 269)، فإنه لا يجب اعتبار «هيرمينوطيقا الشهادة» التي تَحَدَّثَ عنها نابير إفرازًا جديدًا للهيرمينوطيقا العقلانية التي توجد خلف فلسفة الدِّين الهيغلية أو مثالية برادلي، وهو الفيلسوف الذي اعتاد نابير عدّه مُحَاوِرًا وخصمًا له.

إن مفهومي الشاهد والشهادة متضمّنان مباشرة داخل الطريقة التي ربط بها نابير صِلة بين فهم التناهي والرغبة في الله، بالرَّغْم من أن الشاهد والشهادة لم يُصبحا محور البحث إلّا في القسم الأخير من كتاب الرغبة في الله. بما أنه «لا يوجد معيار يقيني يمكن فصله عن فعل الذوات الواعية القادرة على الارتقاء إلى فهم الدلالة» (D 99). لا ينبغي على نظرة الفيلسوف أن تميل إلى مقولة كائن لا

أستطيع التفكير في كائن أكبر منه *Id quo majus cogitari nequit*(*)، أو جِهة كائن كامل *ens perfectissum*، من أجل اكتشاف علامات حضور المطلق داخل التاريخ. وقد حمله رَفْضُ تَبَنِّي «فلسفة دوغمائية عن المطلق» (D 280) إلى البحث عن هذه العلامات داخل التاريخ، وداخل الإطلاقية النوعية التي تكشف عنها بعض الأفعال.

كلّ من أثبت قدرته على الإتيان بمثل هذه الأفعال شاهد على المطلق. والفلسفة التي تُعطي معنى للمطلق، دون تشييئه، هي وحدها التي تستطيع إعداد الوعي «لاستقبال يَتَمَتَّعُ بحرية أكبر وبدون تحفّظ لاندماج حدث ما، قادر على خلع معنى على التاريخ، داخل التاريخ» (D 222). لا تعتبر التجربة الدِّينيَّة «استثناء في القاعدة التي تُقال عن كلّ التجارب التي تستهدف المطلق» (D 170)، وهي تجربة تفيد أن «المطلق لا يستشعر ذاته ولا يعرف ذاته إلّا داخل الظاهرة ومن خلالها» (D 171). يبقى أن إمكان وجود فلسفة الدِّين بحدّ ذاتها يبقى رهينًا تمامًا بهذا التحديد الإيجابي للعلاقة بين المطلق والظاهرة: «نحن نعيش داخل الظاهرة ولا نَكُفُّ عن البحث عن حقيقة الحياة خارج الظاهرة، بينما تعتبر تلك الحقيقة مُتَضَمَّنَةً ومحتواة داخل الظاهرة» (D 273). بعدما رفض نابير فصل المطلق عن عمليات الوعي، تَجَنَّبَ تحويل الظاهرة إلى مجرّد وِشاح ظاهري يَتَعَيَّنُ البحث من ورائه عن واقع موجود في ذاته وأكثر جوهرية.

2. «لا يمكن وصف التجربية الدِّينيَّة، ولا وصف خصوصياتها المميِّزة لها»، إلّا إذا قبلنا كليًّا «أن الله لا يستشعر ذاته ولا يعرف ذاته كذلك إلّا داخل الظاهرة، [. . .]» (D 171). تتبدّى شجاعة نابير في كونه أقام هرم فلسفة الدِّين بكاملها على قاعدة بالغة الرقة لظاهرة جدّ محدودة مثل محدودية الشهادة التي قد نتساءل بخصوصها هل تُشكِّلُ «ظاهرة مشبعة» بالمعنى الذي يخلعه جان لوك ماريون على هذا المصطلح. ما الذي يُجيز لنا أن نجعل منها إلى ظاهرة بارزة كي تُبثَّ في التَّصوُّرِ الكامل الذي يتعلّق بصِلات الوصل بين الحياة المحايثة

(*) الإحالة هنا إلى عبارة القديس أنسيلم والتي تشير إلى مبدأ وجود إله لا نستطيع التفكير في إله أعظم منه. راجع المجلد الثاني من كتاب العوسج الملتهب، ص620. [المترجم]

والظاهرة؟ يظلّ كلّ شيء مشروطًا بالأُطروحة الميتافيزيقية التي تُفيد أن «المطلق موجود في ظاهرته» (D 164) وبالدلالة الدقيقة التي نخلعها على المُفردة الأخيرة. مَيَّزَ نابير بهذا الخصوص بين «الظاهرة-الحدث» و«الظاهرة بما هي تَجَلّي شيءٍ في ذاته» (D 168). الشيء الحاسم هنا هو الطريقة التي نجحت بها فلسفة التَّفكّر في الانفتاح على الحدث كما يتمثّل في «الأفعال المطلقة» (D 281)، وهي أكثر من أن تُشَكّلَ أفعالًا حرة، كما أنها مثال حيّ على قدرة الاستقلال الذاتي الموجودة لدى المرء.

يساعدنا علم معيار الإلهي على «الاقتراب بصورة حثيثة من الخصائص الكيفية للإلهيّ ومن التجربة التي قد نحصل عليها بخصوصها ومن الأمارات الدالة عليها» (D 166). منذ اللحظة التي نتساءل فيها عن هذه العلامات، نصبح مضْطَرّين لطرح السؤال المتعلّق بمعرفة هل نستطيع أن نكتشف على الصعيد العالمي ومن خلال التحوّلات التي يعرفها التاريخ، «أفعالًا وأقوالًا لا نحتفظ فيها بما هو عارض إلّا من أجل إبراز الظاهرة الروحانية التي تَعْبُرُه بصورة أفضل» (D 166). يتعلّق الأمر بأفعال وأقوال أولئك الذين ندعوهم «شهداء على المطلق». وبما أن تأكيد الإلهي لا ينفصل عن الإقرار به، فإن مشروع علم معيار الإلهي لا يتكلّل بالنجاح إلّا بعد مواجهة «العلاقة المُتبادلة المُنتظمة بين إعطاء الاعتبار للشاهد وفهم الشهادة وبريق هذه الأخيرة بريقًا لا يُضاهى» (D 166).

3. لماذا وبأيّ معنى يتطلّب امتداد علم معيار الإلهي داخل «فلسفة الشهادة» وضع «مذهب هيرمينوطيقي»، وهي نظرية جعلت الشهادة «ظاهرة» «تُثبت وتتحقّق وتُبرهن على وجود مستوى مختلف عنها» (D 273)؟

نذكر في البداية واقع أن «الشهادة تنطلق من فعل إلى فعل» (D 274)، مما يعني أن فهمها مُرتبط بفعل الوعي المؤهّل لاستخراج دلالتها الحقيقية. بعد ذلك، يجب على التفكير المنصبّ على الشهادة أن يربط بين خصوصية الشاهد، الكائن الفريد من نوعه، وعالمية رسالته، بدل استحداث مقابلة بينهما، ساهرين أثناء ذلك على فهم كيف أن «تُخوم الرسالة مرسومة بِيَدٍ فريدة داخل الأقوال والأفعال» (D 179). في الأخير، إن توحيد الأحكام التي نُصدرها على الأفعال والأقوال الفريدة يستتبع دائمًا وجود خطر التأويل، كما تشهد الرهانات الكريستولوجيّة

المتعلّقة بخلق الصورة الأدبية «للإنجيل» في الطوائف المسيحية الأُولى على ذلك بطريقتها الخاصة.

4. تُضيف هيرمينوطيقا الشهادات الدِّينيَّة إلى هذه المبرّرات العامة أفكارًا إضافية تعزّز أكثر مخاطر التأويل. قد نتساءل أكثر من ذلك ألّا تَصِل الهيرمينوطيقا إلى حدودها الذاتية. لا يوجد مكان نكشف فيه «عن شهادة خالصة على إلهيّ خالص، ومنفصلة عن كلّ ما يجعل منها شهادة نُدركها ونفهمها ونؤوّلها بين شهادات أُخرى غير يقينية وتحوم الشكوك حولها» (D 178). والمسيح الذي نرنو إليه من بعيد على امتداد الجزء الثالث من كتاب **الرغبة في الله**، دون أن يذكر اسمه ولو مرة واحدة، ليس هو الكائن الروحاني الكامل الذي أبرزه برغسون أمامنا. فهو على العكس من ذلك الكائن الذي يدعوه كتاب **الرؤيا** Apocalypse: «آمين، **الشاهد** الوفيّ والحق» (Ap 3, 14).

عندما نُترجم هذه التسمية إلى معجم نابير، تتفق آنذاك مع ما يرمز إليه بصفة «شهادة مطلقة عن المطلق» (D 275). تحتمل العبارة معنى بالغ الدقة، بدل أن تظلّ مجرّد حشو: فهي لا ترمز فقط إلى إقرار التطلّع إلى المطلق المتضمّن في مختلف وظائف الوعي (العقلاني والأخلاقي والجمالي، إلخ...)، بل ترمز كذلك إلى شهادة لا تقبل الفهم إلّا إذا ما اعتبرناها تجَلّيًا مطلقًا **للمطلق** نفسه، أي إلى شهادات تشهد على أنها مطلقة لأنها تحتوي على المطلق» (D 278). تهُبُّ هيرمينوطيقا الشهادة لنجدة فكرة **الوحي**، بعد إرجاع هذا المفهوم إلى السؤال التالي: «ما هو الطابع المميّز لشهادة تُعتبَرُ شهادة على المطلق؟» (D 276). هل يتضمّن التاريخ بصمات شاهد نستطيع أن نقول بخصوصه إن **المطلق**، بما هو نشاط خالص، يَمُرُّ مطلقًا عبره وعبر شهادته؟

يُحَدِّدُ التأرجح بين صيغتي الجمع والمفرد، وهو متضمّن في فكرة «علم معيار الإلهي» سِمات مفهوم «الشهادة المطلقة على المطلق» بدوره، وهو المفهوم الذي يُستعمل تارة بصيغة الجمع وتارة بصيغة المفرد. اعتبر نابير أن «الهيرمينوطيقا تُصبح هنا شائكة للغاية، بل يعتبر البعض أنها تصبح مُتَعذِّرةً ومُلْزَمةً بأن تترك مكانها للإيمان» (D 282).

5. ليست هذه هي الصعوبة الوحيدة. بل تعود أيضًا إلى أن هيرمينوطيقا

الأعمال المطلقة تستحضر «مجموع هيرمينوطيقا **المطلق**» (D 283)، وهذه الحالة لا هي حالة المشكلات التي يطرحها علينا تأويل العلامات والرموز ولا هي حالة الشهادات التاريخية. لن تكتفي مثل هذه المدرسة الهيرمينوطيقية بإرجاع العلامات إلى أعمال الوعي التي تَبُثُّ في معناها، ولا تكتفي بفهم ما ترمز إليه الرموز. بلغ التلاحم بين المعنى والعبارة درجة قوية قدر اللزوم داخل هذه المدرسة، مما يُجيز لنا إمكان الحديث عن «تجسّد» المطلق داخل الشهادة وعن الشاهد الذي يتحوّل آنذاك إلى «شاهد مطلق على **المطلق**» (D 293). تضعنا هذه الفرضيّة التي تتجاوز أُفق الفهم التاريخي والتفسير السيكولوجي، مباشرة في مواجهة السؤال الشائك المتعلّق بمعرفة «كيف يتيقّن الوعي من أن التعبير عن **المطلق**، وهو مطلق برأيه، يُمَثِّلُ بحقٍّ تعبيرًا مطلقًا عن **المطلق**» (D 284).

6. كيف نوفّق بين هذا اليقين وواقع أن العلامات التي نستند إليها للقول إننا موجودون «أمام تعبير مطلق عن **المطلق** يتضمّن هامشا معتبرًا من التأويل» (D 285)؟ ألا نجد أنفسنا في وضعية شبيهة بوضع المرء الذي يتشبّث بالسقف، قصد القيام بحركات يعجز عن القيام بها وقدماه فوق الأرض الصلبة، حَسَب صورة مجازية أوردناها عن فتغنشتاين (المجلّد الثاني، 578)؟ ألا يترك «تَبَيُّنُ العبارات المطلقة عن **المطلق**» (D 285) مكانه عاجلًا أو آجلًا «لقرار اعتباطي لا أحد يضمن مرجعيته» (D 289) وألّا يترك مكانه «لقفزة» كيركيغاردية يطلق عليها كلّ من يَسْتَنْكِفُ عن القيام بها لفظ **القفزة القاتلة** *salto mortale*؟

لا ينفي نابير وجود قدر من المجازفة أثناء الاعتراف بوجود الشهادة، لا سيّما حينما يتعلّق الأمر بشهادة نفترضُ فيها أنها شهادة المطلق على **المطلق**. لكنها لا تتضمّن **إيمانًا باللّامعقول** *credo quia absurdum*، بما أن «ما يستجيب أو ما ينبغي أن يستجيب للمطلق داخل الشهادة، هو فعل الوعي الذي يعادل في عمله الباطني إطلاقية الشهادة الملموسة التي تمّ إعلانها كما هي، حتى يصبح فعل الوعي شهادة مطلقة» (D 286). هذا هو الشرط الذي يُمَكِّن هيرمينوطيقا الشهادات من المحافظة على بُعدها النقدي، ومن تجنّب «كلّ فِخاخ الاندفاع والذاتية» (D 287) التي تجد مصدرها في الخلط بين فهم الشهادة ودراسة سيكولوجيَّة الشاهد. على الفور، تُخَلِّصُنا هيرمينوطيقا الشهادات المطلقة من التطرّف السيكولوجي الذي سقط عدد لا يستهان به من مُنظِّري الوعي المسيحي

ضحية له. كما أنها تربط الاعتراف بالشهادة المطلقة «بتزكية باطنية للذات عينها» (D 290)، في الوقت نفسه الذي يعضّد فيه هذا الاعتراف مجهودات الوعي قصد تحصيل أهلية تلقّي مثل هذه الشهادات.

بطبيعة الحال، حينما تتصل هيرمينوطيقا الشهادات المطلقة «بالألوهة، كما تَجَسَّدَت في الشاهد على الاعتقاد»، تتطلب من جانبنا فعل الاعتقاد. لكن الأمر يتعلّق ببساطة بالاعتقاد في إمكان تجلّي المطلق بصورة فعلية داخل التاريخ. إذا كانت النظرية المعيارية للإلهيّ تشترط تجرّدًا مطلقًا خاصًا بالتفكير، فإن هيرمينوطيقا الشهادة تبحث من داخل التاريخ عن علامات على وجود «أفعال مطلقة تصبح ذاتها بمثابة النور الخاص بها» (EE 123). تختتم هيرمينوطيقا الشهادات حركة التفكير التي تركّز على «الرغبة في الله»، من خلال تحويل الشاهد إلى ممثّل «رغبة متأصّلة داخل الميل المطلق إلى المطلق» (D 295)، بدل أن تصبح تلك الهيرمينوطيقا قطعة مجتزأة من النظرية المعيارية. ترتقي بنا شهادة الشاهد إلى مصدر الرغبة ذاتها في الله، على خلاف الرغبة في الله التي تسكن باطن كلّ وعي إنساني، ولو بصورة باهتة.

7. ألا يعني ذلك أننا نجعل الشاهد كائنًا «فوق البشر» أو إلى «إنسان أعلى» (أو «امرأة عليا»)؟ لا يُحَوِّل نابير الشاهد إلى نصف إله، بالرَّغْم من أنه ينهانا عن التغاضي عن «مسألة الإلهيّ والإنسانيّ» الحاضرَيْن في كلّ ما يدعى شهادةً على المطلق» (D 297). يصبح البديل الذي أملى علينا الاختيار بين إلهيّ فوق البشر وبين إنسانيّ مبالغ في إنسانيّته ولا شأن له بالإلهيّ، بديلًا غير مقبول داخل «فلسفة لا تدّعي بأيّ حال أنها تودّ الحلول محلّ، أو تقديم معادل أو جسر سهل إلى الدِّين نتيجة انزياح يتمّ بمقتضاه إزاحة المصطلحات عن مكانها ويتمّ تعديلها» (D 300).

تُمدّ فلسفة التَّفكُّر الشاهدَ «بوعي ملهم بتقرير وجود المطلق»، من خلال توسيع النظرية المعيارية عن الإلهيّ في اتجاه هيرمينوطيقا الشهادات المطلقة على المطلق (D 303)، مما يسمح بالحديث عن الشاهد كما نتحدّث عن «امرئ-إله» (D 310). لكنه لا ينبغي الخلط بين هذه العبارة والفكرة اللاهوتية عن «الإنسان-الإله». حينما يؤكد أنه «لا بريق الشهادة ولا عمقها يُعفيان الشاهد من الاشتغال

على الذات، وهو ما يرفعه إلى مقام الشاهد» (D 334)، وعندما يضيف أن المؤوّل مطالب بعمل مماثل على الذات، حتى ولو كان عملًا مختلفًا، يُبَرِّزُ نابير مشروعية ضرورة نقد الشهادات. لا يثير نابير «ادّعاءً مبالغًا يُقْدِم عليه الوعي العاجز نفسه عن الشهادة» (D 338)، بل يدعو فيلسوف الدِّين، وربما يدعو عالم اللاهوت نفسه، إلى التأمّل من جديد في شعر بول تسيلان: «لا أحد يشهد لمصلحة الشاهد» *«Niemand zeugt für den Zeugen»*.

أسئلة.

كان الهدف من قراءة نابير هو تسليط الضوء على أصالة **طريق العقل إلى الله** *itinerarium mentis in Deum*، وهي الطريق التي دعانا إلى سلوكها، كما تُشكِّلُ الركن الأساس الذي تقوم عليه فلسفة الدِّين التي ظلّت مجرد مشروع. إن سعي الكاتب إلى التوفيق بين فهم الذات عينها والرغبة في الله، وبين النظرية المعيارية للإلهيّ وفكرة الله، تظلّ محاولة محفوفة بالمخاطر، حَسَب قول الكاتب نفسه. يجب على السَّعْي المطلق إلى **المطلق** «أن يبحث عن نفسه بصورة صعبة في البداية، عبر إخفاقات التجارب ونقصانها، حتى ولو كانت أرقى التجارب وأكثرها تَوَهُّجًا، كما يجب عليه البحث عن نفسه بصعوبة، أي يجب عليه تحصيل الوعي بذاته وبتعذّر الوصول إلى منبعه» (D 158).

إن الفكر المتفكّر ليس نقديًا فحَسْب، حينما يهمّ إلى تفكيك كامل لمُقتضيات اللاهوت الفلسفي والتيوديسيا، بل كذلك لأنه لا يتغاضى عن المخاطرات التي يقع فيها كلّ من يسعى إلى صعود سُلّم يعقوب أو النزول منه، وهو السُّلَّمُ الذي عكف نابير على تشييده في خضمّ تأمّل فلسفي متواصل ومكثّف بصورة لا نظير لها. كُلُّ من استعمل ذلك السلّم كما يستعمل السُّلَّمَ الكهربائي الآلي سيكون مخطئًا، بينما يحمل ذلك السُّلّم كلّ ملامح سلّم متكوّن من حبال لا نبلغ درجة عليا منه إلّا بعد صرف مجهود جديد. قد تستند الأسئلة النقدية التي قد نطرحها على هذا الفكر في جانب كبير منها إلى الاعتراضات التي لم يفتأ نابير يوجّهها إلى نفسه بعد تأمّل فلسفي متواصل امتدت فيه الأسئلة الاستفهامية أحيانًا على امتداد صفحات كاملة، وهو فكر كان يحتكم إلى البديل: «الله الذي نحصل عليه ابتداء من الإلهيّ أو الإلهيّ الذي نحصل عليه ابتداء من الله» (D 271).

تَوَدُّ فلسفة نابير أن تصبح «فلسفة محايثة يتشبّث بها بقوة، إلى جانب إثبات الوجود المفارق» (D 140)، على غِرار الظاهراتية المتعالية لدى هوسرل. لن أُعَلِّقَ هنا على مسألة معرفة أكان على حق أو على باطل عندما اعترض على الظاهراتيين، بمن فيهم هوسرل، مؤاخذًا إياهم على عدم احترام «الفرق بين أفعال الذاتية المتعالية في التحليل الظاهراتي وأفعال الوعي المؤسِّس داخل فلسفة التَّفكُّر» (EL 407). أترك كذلك جانبًا مسألة قَبول الظاهراتية للأُطروحة التي تفيد أن «الإشهاد، من أوَّلِه إلى آخره، ظاهرة وأكثر من ظاهرة» (D 273). أكتفي بوضع الإصبع على بعض الصعوبات المتصلة مباشرة على نحوٍ ما بالمشكلة التالية: ما هو المدى الذي قد تبلغه فلسفة الدِّين القائمة على التَّفكُّر دون أن تَتنكَّر للمبادئ الذاتية التي تقوم عليها؟

1. هل تُقْصِي المحايثة المفكّرة كلّ أشكال الوجود المفارق؟ إن تلك المحايثة، على كلّ حال، تحظى بالأولوية داخل الفلسفة التي ترفض الانصياع لحضور العالم الآخر ولا تحتفظ منه إلّا بما «يتفق مع باطنية فعلها» (D 266). اعتبر نابير أننا مُلزَمون بالتخلّص من الثنائية: الوجود المفارق أو المحايث، وهي ثنائية تتشبث بإرادة التمييز «بين ما ينتمي إلى وعيي أو بين ما يقول أنا داخل الأنا وبين ما يتجاوز الأنا» (D 266). تتخلّى فلسفة التَّفكُّر عن «التفريق بين ما يأتي من الذات وما يستجيب في الواقع الفعلي لمطالب الوعي الخالص» (D 215). وكُلُّ تنافس نُحدثه بين الوجود البرّاني والوجود المحايث يصبح مجرّد وهم منذ الآن.

2. هل نستطيع الحديث عن «رغبة في الله»، دون أن نوقظ على الفور شبح فيورباخ الذي رَدَّ كلّ قضية لاهوتية إلى قضية أنثروبولوجيَّة؟ وهذا سؤال كان نابير يطرحه باستمرار على نفسه: «ألن يعتبر المطلق إسقاطًا يقوم به الوعي البشري؟» (D 140)؛ ألا يجب علينا أن نخشى «ألّا يظلّ الله غير إسقاط لرغبتنا من خلال قرار حرّ يعتبر أن **المطلق** قد تَحَقَّقَ في هذا التجلّي أو ذاك **للمطلق**؟» (D 157)؛ بِمَ سنعترض على «التأويل الطبيعي أو الأنثروبولوجي للتجربة الدِّينيَّة» الذي يُرْجِعُ كلّ شيء إلى «إسقاط الرغبات والخشية والخوف، أو إلى أيّ نزوع آخر، كما نشاء» (D 230)؟

لن تحسّ الفلسفة التي تُلِحُّ في القول إن المطلق لا ينفصل عن الوعي الذي نُحَصِّلُه بخصوصه بأدنى صدمة أمام هول هذه الأسئلة. وهي تهتدي إلى الإجابة عن طريق التحليل المفكّر ذاته. لا توجد فرضيّة غريبة عن الفكرة التي كَوَّنَها نابير عن الرغبة في الله من الفرضية التي تُفيد أن الأمر يتعلّق بمجرّد إسقاط يجد مصدره في المخيال البشري. بينما تحدّث فيورباخ عن «إسقاط»، تحدّث نابير عن «التجرّد». الرغبة في الله التي تجد التعبير عنها في «علم معيار الإلهي» هي «تعبير عن أعظم مجهود يمكن أن يبذله الوعي بُغية التجرّد من الظروف التي تَحُولُ بينه وبين الإشباع الكامل، عندما يَهُمُّ في خضمّ تناهيه ذاته إلى تبرير مشروعيته وإلى الاهتداء إلى طهارة كاملة لمقاصده» (D 265).

يمتنع نابير، على خلاف فيورباخ، عن «مباركة اللازمة» «*homo mensura*»، «الإنسان مقياس الأشياء جميعًا» لدى بروتاغوراس. يعتبر من وجهة نظره أنه «لا يجوز في حق الأنا الخالص أن يصبح مقياس الإلهيّ، أو بعبارة أُخرى، إدراك الذات على أنها إلهية» (D 77). لا ينبني الفرق فقط على وجود تصوّر يختلف جذريًا عن الرغبة، بل كذلك على واقع أن فيورباخ قد سعى إلى ترجمة صفات الله إلى صفات تُقال عن الجنس البشري، بينما اعتبر نابير أنه يجب التفكير فيها بوصفها خصائص أفعال ينجزها أفراد فرادى.

3. قد يتخذ التشكيك نفسه صورة أُخرى. لا يتورّع نابير عن التأكيد على أن «الوعي يُنَصِّب نفسه حَكَمًا يَبُتّ في الخصائص الإلهية ويختار إلهه أو آلهته بناء على ذلك» (D 264). ألا يعني ذلك الإقرار بأننا موجودون في صلب «وثنية مفهومية»؟ نقول اعتمادًا على مصطلح آخر إن المؤاخذة التي وجَّهَها نابير إلى نفسه عندما اعترف بأن تحليله قد يُتَّهَمُ بمسخ فكرة الله إلى مستوى الوعي البشري. ولكن فكرة «شهادة مطلقة على المطلق» تبرز لنا كيف أن النظرية المعيارية للإلهيّ لا تتضمّن وجود «محكمة للعقل» تسمح بالحكم من زاوية الأبدية *sub specie aeterni* في التمثّلات التاريخية.

4. كما كان عليه «المقدّس» لدى رودولف أوتو، تظهر «الإلهيّ» في معنى نابير، في صورة شعور مبهم قد يتخذ صورًا تاريخية متباينة. هل «الشعور بالإلهيّ» اسم آخر يرمز إلى «الألوهي» الأثير على قلوب فلاسفة ظاهراتية المقدّس؟ ما دام

الأمر متَعلِّقًا بشعور نُحسّ به في مستويات متفاوتة من الالتباس، من الصعب رسم فصل واضح بين «الألوهي» و«الإلهيّ». اعتبر نابير أن «التفكير في المحمول هو الأساس» (D 253). يقود فعل الوعي، أي يقود «الحُكْم الذي يثبت موضوعًا» إلى إنتاج محمول «إلهيّ»، وهو محمول يتضمّن صلة الذات بما يتجاوزها ويختلف عن التجربة التي تأتي إلينا من خلالها مفردة «مقدّس» إلى الفكرة. يرتبط إنتاج المحمول إلهيّ بصورة كاملة بإمكان «التفكير في الأنا الخالص وفي الحياة والنور، وهو المحمول الذي ننفذ إليه من خلال إنجازه والتفكير فيه» (D 254)، وهو ما يتعذّر تطبيقه على محمول «المقدّس».

اعتبر نابير أن المقدّس يأتي فقط كي يُحَدِّدَ صنف التجربة الدِّينيَّة، دون أن يتماهى معها، من خلال توجيهها وجهة معينة موسومة بسمات ما يَحْظُرُ لمسه وما لا نصل إليه وما لا ندركه. والغرض من تغيير الاتجاه هذا واضح للعيان: الشعور بالمقدّس «ينبثق من المطلق الحيّ» (D 143). يجب البحث عن مصدر الشعور بالمقدّس ذاته «في الأعلى وداخل المطلق وضمن عَلاقة الوعي **بالمطلق**» (D 144).

5. نستطيع صياغة الصعوبة نفسها من خلال البديل التالي: هل يوجد مكان لنظرية معيارية للإلهيّ بين «المقدّس» الذي أضحى زيًا «أنطولوجيًا» كاملًا لدى هايدغر و«القداسة» التي اكتست زِيًا أخلاقيًا كاملًا لدى ليفيناس؟ نجد في كتاب **الرغبة في الله** فقرات كثيرة تشير بوضوح إلى تفنيد نابير للطريقة التي سعى من خلالها هايدغر إلى إحداث موازاة بين حقيقة الكينونة وماهية المقدّس. يرجع نقده إلى رفض فهم هايدغر بشأن الاختلاف الأُنطولوجي الذي لا يعدو بالنسبة إليه أن يكون علامة على «فعل الوعي الذي يتعذّر قياسه بكلّ ما هو موجود». يبحث نابير عن المقدّس، بدل إرسائه داخل حقيقة الكينونة، «من خلال التوجّه إلى ما يشكّل التكريم الاستثنائي والفريد الذي يحظى به الإنسان الذي يُنيره هذا النور» (D 127).

هل يعني ذلك أن نابير يُكَرِّسُ التعارض بين المقدّس والقداسة، بالمعنى الذي يذهب إليه ليفيناس؟ هل أصبح «**الإلهي**» بكلّ بساطة لقبًا آخر يُطلق على «**القدّيس**»، ناظرين إلى هذا المصطلح في معنى «قانون القداسة» الوارد في كتاب اللاويين: «كونوا قدّيسين لأني أنا الرب إلهكم قُدُّوس» (اللاويون، 19، 2)؟

عندما نعتبر الأُلوهة مجرّد محمول يُقال في بعض الأفعال، ألا تختلط الأُلوهة بالمحمول «قدّيس»، بحيث إن كلّ «القدّيسين» من هذه الزاوية (بمن فيهم أنتيغون Antigone وغيرها من الكائنات «الجليلة» التي لا توجد في سجلّ القديسين داخل الكنائس) يكتسبون صفة 'الأُلوهة'؟(*) ما يحظر على نابير تكريس اختيار ليفيناس هو الفكرة التي كان قد كَوَّنَها عن الأخلاق وعن صلتها «بالميتا أخلاق». نقلنا «مبدأ الجلال» الذي تواجهنا به الشهادات التاريخية على المطلق إلى مستوى يتجاوز «المطالبة بالطهارة التي يُفيد قَدَرُها أنها لا تحظى بالإشباع أبدًا، كما تظلّ أملًا ومطلبًا» (D 372). يَسْتَحِثُّنا الشاهد على المطلق على التمسّك بالرغبة في الله، بدل إغلاق الباب على أنفسنا في موقف «الوعي الشقيّ» الذي نُواجهه بنموذج لا مثيل له ولا سبيل إليه أبدًا.

6. هل يُنصف التفكير في شروط إمكان «اعتراف حرّ بالألوهة» (D 59) التجلّيات التاريخية المُتباينة للظاهرة الدِّينيَّة؟ اعتبر نابير أن الخاصّية التي تميّز الوعي الدِّيني هي أنه يُركِّزُ على مشكلة تبرير المشروعية. «لا ننتقل إلى المستوى الدِّيني لأننا متأكدون من وجود كائن أو مطلق مفارق، بل لأننا نشرع في التفكير في أصالة أفعال تعْبُر بصورة جذرية، من جِهة أُولى، مستوى العالم (ما لا يُمكن تبرير مشروعيته) كما تعْبُر، من جهة ثانية، مستوى العلاقات الأخلاقية بوجه خاص» (D 62). عندما نذهب إلى أبعد مدى في تفكيرنا بخصوص إرادة استئناف النظر في ما لا عذر له وفي الشرّ، تقودنا هذه الإرادة إلى جذور الشعور الدِّيني.

إذا ما تَبَيَّنَ أن المقاربة غير المباشرة أكثر خصوبة على المدى الطويل، بعد أن تخلّت عن الانطلاق من أشكال التعبير التاريخي ومن المصادر السيكولوجيَّة للشعور الدِّيني، فالسبب في ذلك هو أن التحليل المتفكّر «يعانق حركة الوعي في ردّ فعله على الشرّ» (D 64). بناء على ذلك، تمّ تجاوز التقابل الذي أراد برغسون إقامته بين «الدِّين الساكن» و«الدِّين الحيوي». لا تطالب الطريق التي اختار نابير السير فيها أبدًا بأي تفرّد، وهي طريق تعميق النظر في مشكلة تبرير

(*) أنتيغون Antigone هي ابنة أوديب التي ظلّت مرشدة له بعدما فقئت عيناه، وقد تمّ دفنها حية بعدما عمدت إلى دفن أخيها، لكنها انتحرت خنقًا أو شنقًا. وقد خَلَّدَ سوفوكليس Sophocle اسمها الذي اعتبر رمزًا للطهارة الأبوية والأخوية. [المترجم]

المشروعية التي تجعلنا على وعي بالمطلق، كما لا تَدَّعِي إقصاء إمكانات أُخرى لتحليل الشعور الدِّيني. استشعر هو نفسه الصعوبات التي تعترض تأسيس فلسفة عامة للدِّين بناء على مثل هذه المقاربة. وهذا هو ما يظهر من الأسئلة التالية: «لِمَ إدراج فكرة الدِّين؟ هل تَتَضَمَّن هذه الدعوى عناصر كافية تسمح بالحديث عن الدِّين؟ ما هو معيار الظاهرة الدِّينيَّة إذا لم نعكف على استخراج مفهومها لا من الديانات الملهمة ولا من اللاهوت بما هو كذلك؟» (D 65). هذه أسئلة حاسمة لتحديد رهانات إشكالية الرغبة في الله بالنسبة لفلسفة الدِّين.

أفصح نابير عن قدر كبير من التبصّر عندما تحدّث عن «دعوى ذات منزلة دينية» (D 66) لا تختلط بالدعاوى المستمدَّة من هذا الدِّين الموجود أمامنا أو ذاك. طالب نابير الدِّين بعدم تكريس الهروب إلى عالم آخر لا سبيل للوصول إليه، بل حثّه على «البقاء داخل العالم ذاته موطنِ الاحتجاج» (D 67)، بعد إبراز أهلية مناهضة نظام العالم من داخل ذات العالم. ليس هذا التحدّي حاسمًا فقط بخصوص إمكان إدماج الوعي الدِّيني داخل الفلسفة؛ يستنهض في البداية فكرة معيّنة عن الوعي ذاته وهي قدرته على مقاومة الوجود العارض للعالم والوجود العارض الذي يقال عن أفعاله نفسها. يجب علينا أن نفهم «الرغبة الجامحة في استئناف القول حول كلّ ما يؤجّج الشرّ داخل العالم بصورة مباشرة أو غير مباشرة»، وهو ما يصبح مصدر الإثبات الدِّيني «المستقى من الوعي ذاته بالشرّ ومن الانتباه إلى الشرّ وإلى ما ليس له عذر مقبول» (D 70). لكن هل ينطبق المفهومان («ما لا يغتفر»، و«تبرير المشروعية») على كلّ الأديان؛ مثلًا، هل يحتفظان بمعنى في ذهن البوذي؟

7. المطلق الذي تحدّث عنه نابير «مطلق مَتَشَتِّتٌ دون وجود أمل في إصلاحه» (D 146). والتجلّي الإلهي الذي يُحيل بصورة أفضل على فكرة النظرية المعيارية للأُلوهة، من بين التجلّيات الإلهية الأُخرى في الكتاب المقدّس، هو لقاء النبي إيليا بالرب في مغارة بجبل حوريب، وهو الجبل الذي لجأ موسى إليه حينما تجلّى الله له. ولم يتجلَّ حضور الرب، أو بالأحرى لم يتجلَّ مروره لا في الريح العاتية ولا في زلزلة الأرض ولا في النار، بل «في صوت منخفض هامس» (الملوك الأول 19، 12). اعترف نابير ذاته بأن السؤال الشائك الذي قد نُوَجِّهُهُ إليه بهدف إلى معرفة هل قد ضاعف من صعوبات الانتقال من الإلهيّ إلى الإله،

أو جعل هذا الانتقال متعذّرًا. ألا يعتبر البحث «عن الله الذي لا يتجاوز مستوى الإلهيّ» أقرب طريق آمن إلى فقدانه؟

أكد نابير صراحة أن «الإلهيّ لا يتضمّن بالضرورة وحدة مصدر الوحي». ولكنه يضيف أنه يجب تجاوز البديل العددي الخالص عن الوحدة والتعدّد، إلى حدّ «استبعاد أدنى تناقض بين وحدة الأُلوهية والتعدّدية الممكنة لتجلّياتها» (D 178). تظلّ علامات الإلهيّ مبعثرة ومتعدّدة وعابرة ولا تقبل القياس في حدودها المتطرّفة، داخل هذه الفلسفة التي لا تفكّر في الإلهيّ إلّا لقاء خطر التبدّد الذي ليس منه مفرّ، فإن علامات الإلهي مبعثرة ومتعدّدة وزائلة، هل بالإمكان تأسيس وحدانية الله بناء على هذه الرمال المتحرّكة؟ ربما كانت الإجابة التي قَدَّمها نابير صادمة أكثر من اللازم، وهي أن السؤال والمُشكل يختفيان، إذا لم تَعُدِ الوحدانية مرتبطة بوحدة «ذات محايثة حاملة المحمولات»، بل أصبحت مُقترنة برفض إلهيّ مبعثر ومنتشر في كلّ اتجاه ومشتتة، بناء على وجود ضرورة باطنية وعقلانية وروحية في الوقت نفسه. وعليه، ليس من المستبعد أبدًا أن نستنبط وحدانية الله من محمول «إلهيّ»، بغية الإجابة عن السؤال: «هل يجوز للرغبة في الله أن تكتفي بما ليس واحدًا أحدًا؟» (D 217).

تحتاج وحدانية الكائن الإلهي إلى القيام باختيار، أي إنها تحتاج إلى فعل إيمان، والمسألة ليست بديهية. لا يُحيل فعل الإيمان إلى اختيارات اعتباطية، بما أنه ثمرة مجهود ورع ينتزع الذات من ذاتها، دون أن يرجع إلى تفضيل ذاتي للغاية. تَصَوَّرَ نابير مسألة الوسطاء بين البشر والله من المنظور نفسه.

8. لا يمكن الحفاظ على الإيمان بالله المتجسّد في شخص «إلّا إذا ما جرّدنا ذلك الإيمان مما قد يشير إلى وجود معطيات ظهرت نتيجة المصادفات، وإلّا إذا رأينا في الإيمان رمز الخشوع الروحي الكامل» (D 191-192). يطفو فرق جوهري على السطح عندما نُقارن أُطروحات نابير بأُطروحات فلسفة الدِّين الهيغلية: الإله الهيغلي إله ثالوث بكلّ تأكيد. وإذا لم نكن متأكّدين بأن «علم معيار الإلهي» يزوّدنا بالوسائل الكفيلة بالتفكير في التوحيد الذي يقوم على الثالوث، لا يُوجد بالمقابل ما يمنع ذلك.

9. «كم يصعب الانتقال من التجربة اليقينية إلى الدعوى الكوسمولوجيّة

cosmique!» (D 104): صيغة التعجّب هذه التي استعملها نابير بخصوص برغسون تنطبق أيضًا عليه شخصيًا. ما هو ثمن رفض التسوية المنطقية بين الرغبة في الله «ورغبة المخلوق الذي يبحث عن التأكّد من صِلته بالخالق، ويعتبر نفسه بصورة متصاعدة مخلوقًا تابعًا» (D 74)؟ حملنا قراءة كتاب روزنتسفايغ **نجمة الفداء** *L'Etoile de la Rédemption* على طرح السؤال المتعلّق بمعرفة هل يوجد مكان تحتله فكرة الخَلْق داخل تصوّر الرغبة في الله الذي يظلّ مرتبطًا تمامًا بالرغبة في تبرير المشروعية. هنا أيضًا يتعلّق الأمر بسؤال تساءل به نابير مع نفسه في ختام نظره في التناهي والشرّ: «هل نتَوَصَّلُ إلى إقصاء مسألة الخلق بعد دفع مسألة تبرير المشروعية إلى حدودها القصوى؟» هل نستطيع تجنّب مواصلة طرح سؤال الشرّ داخل العالم بناء على فكرة خالق؟» (D 72). تُشير بعض تصريحات نابير إلى أن محاولة «التسامي بالرغبة في تبرير المشروعية إلى مستوى إرادة جذرية في الفداء» (D 72) قد عبّدت الطريق أمام الاعتراف بوجود إله فادٍ يجب الاعتراف بأنه خالق كلّ شيء، بينما سُدَّت السُّبل أمام الطريق التي تقود من إله الخلق إلى إله الوحي والفداء.

10. ما هو الحَدُّ الأقصى الذي تستطيع أن تبلغه فلسفة الدِّين القائمة على التَّفكُّر، دون أن تَتَنَكَّرَ لمبادئها الذاتية؟ إذا كانت فلسفة المحايثة تُجيز إمكان وجود «مذهب مسيحي للفيلسوف»، لا ينبغي الخلط بين هذا الأخير و«الفلسفة المسيحية»، ذلك أن فيلسوف التَّفكُّر «لا يمكنه أن يترك حيّزًا خارج ذاته لمُعطيات المسيحية التي لم يستطع استيعابها أو التي لم يستطع الاستناد إليها خلال جهوده من أجل تأسيس الوعي الدِّيني» (EL 390). تساءل ريكور أَلَمْ يقترب نابير من برغسون في سعيه الدائب إلى الابتعاد عن برونشفيغ (Brunschvicg)، في إحالة إلى دراسات نابير لكتاب برغسون **منبعا الأخلاق والدِّين**، ولمقالة برونشفيغ عن «مسيحية الفيلسوف»: «اقترب من برونشفيغ أكثر من قربه من برغسون، في آخر المطاف؟ يفرض السؤال نفسه» (EL XXI) بالفعل!

11. وصل منهج التَّفكُّر والنقد حدّه النهائي الذاتي أثناء مجهود إدماج الشهادة داخل التفكير الفلسفي. بصرف النظر عن التحديد الجديد لصِلات الوصل بين المطلق والظاهرة، تَمَسَّكَ «بفكرة جوهرية» وهي أُطروحة وجود «تطابق مؤسّس بين الدعوى التاريخية للمطلق والدرجات التي يمرّ منها الوعي في ارتقائه

وتحوّله من أجل دعوى أصلية» (D 279). أخلّت الفلسفة الهيرمينوطيقية بهذا التوازن الدقيق، بعد إقدامها صراحة على ترجيح كفة الشهادات التاريخية. ألم تجازف آنذاك بردم الفارق الموجود بين هيرمينوطيقا المطلق ومجرّد هيرمينوطيقا المثال والرمز؟ ستستحوذ هذه المسألة على تأمّلاتنا في الفصلين الأخيرين من استقصائنا.

12. لقد وُسم رفض الإدلاء بأدلة تفكير الفيلسوف بتوجّه مُضَادٍّ صراحة لهاجس الدفاع عن العقيدة: «لسنا هنا داخل مجال أصبح فيه بالإمكان الاستدلال بأدلة» (D 268). ألا يعني ذلك إثبات أننا قد ولجنا مجال «إيمان فلسفي» يجب تحديد منزلته؟ هذا بالضبط هو الجواب الذي تضع بعض مخطوطات نابير معالمه، حيث يتساءل قائلًا: «هل أنا أقرب إلى المؤمن من غير المؤمن، أو العكس؟» نجد لديه التباسًا مقصودًا: لا إلى هذا ولا إلى ذاك أو إليهما معًا في ذات الوقت! «أنا بعيد عن المؤمن نتيجة عجزي النهائي عن الفهم، وبحكم أنه يتعذّر علي تجاوز حيّز التواصل في معناه الدقيق، حتى أتمكّن من الوصول بعد ذلك إلى نقطة لم يَعُد فيها إيمان ذلك المؤمن قادرًا على استيعاب التواصل الموجود بين الكائنات الواعية المتناهية، بل أصبح يعتمد على صلة فَرِيدةٍ تربط الوعي بإلهه المتعالي». سنكون مخطئين لو أننا استنتجنا من ذلك أن ما يبعد نابير عن المؤمن يُحَوِّله إلى غير مؤمن. معنى ذلك أننا نتجاهل اعتراف نابير: «لكنني بعيد عن غير المؤمن مسافة أكبر، منذ اللحظة التي اتخذ فيها موقفًا خاطئًا من الإيمان، باسم مُتطلّبات المعرفة الموضوعية»[33] (نفسه، 180).

قد يتساءل الباحث عن أقوال يقينية نهائية، سواءأ كانت إيجابية أو سلبية: ألا تعتبر هذه طريقة بهلوانية في الجلوس بين مقعدين: بين الإيمان وغياب الإيمان؟ يضع أولئك أصابعهم في آذانهم لتجاهل المسألة المتعلّقة بالصِّلة بين الفلسفة والإيمان، وهو تساؤل لم يتوقّف نابير عن إثارته مع نفسه، وهو ما يُحَدِّدُ بالمثل مقاربته للمشكلة الدِّينيَّة: «إلى أي حدّ يحق للفيلسوف الذي يريد أن يظلّ فيلسوفًا فقط أن يفهم الإيمان بكلّ الصدق والعمق وأن يقترب منه كثيرًا، بغية

(33) P. LEVERT, *Jean Nabert ou l'exigence absolue*, Paris, Seghers, 1971, p.180.

اقتناص اللحظة التي لا يستطيع فيها أن يتظاهر بالوصول إلى الفعل الإيماني الباطني بفضل الإقدام على التعاطف الفكري؟» (نفسه، 182).

يقتضي هذا التساؤل تحصيل تَصَوُّرٍ مخصوص للعَلاقة بين المؤمن وغير المؤمن، وهو تصوّر لا يتجنّب الإشارة إلى الموقف الثالث الذي اتخذته الفلسفة تجاه الإيمان الدِّيني، والذي صَادَرْتُ على أهميته في المقدّمة العامة لهذا الكتاب (BA I, 55-59): «لا يملك التواصل بين المؤمن وغير المؤمن إلّا أن يتحقّق بصورة واسعة اعتمادًا على تبادل حُجج يستطيع كلّ امرئ استيعابها، وهو التواصل الذي يجعل كُلّاً منهما قادرًا على فهم الآخر، شريطة ألا نُقيم وزنًا لذلك الصنف من الاستعلاء الذي يتفشّى كثيرًا بينهما، ويُمَثِّلُ عقبة كأداء أمام أي مجهود للفهم» (نفسه).

يتكثّف الإسهام الذي قدّمه نابير في استقصائنا عن نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين في السؤال البليغ الذي ختم به رفضه للتصوّرات العقلانية عن **المطلق**: «لكنه أليس من الأجمل والأصدق أن نذهب إلى أن الوعي، الذي أصبح مسكونًا بـ «**المطلق**» الذي يستشعره بداخله بوصفه إلهًا، لا يلتمس إلهًا ولا مطلقًا لم يتعرّضا للتشتُّتِ، بل يرتقي بفضل مجهود خلّاق إلى مستوى يتجاوز فيه وضعه البدائي، ويُسْقِط على التجلّي الخاص **للمطلق** خصائص الله؟» (D 164).

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Eléments pour une éthique, Paris, Aubier, 3e éd. 1992 (abrégé: EE); *Essai sur le mal*, Paris, Ed. du Cerf, 3e éd. 1996 (abrégé: EM): *L'Expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, PUF, 1994 (abrégé: EL); *Le Désir de Dieu*, Ed. du Cerf, 2e éd. 1996 (abrégé: D).

لائحة المراجع.

- BAUFAY, J., *La Philosophie religieuse de Jean Nabert*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1974.
- CAPELLE, Ph. (éd.), *Jean Nabert et la question du divin*, Paris, Ed. du Cerf, 2003.
- GREISCH, J., «L'inquiétude du comprendre et le désir de Dieu», *Rev. Sc. Ph. th.* 84 (2000), p.475-488.

- LEVERT, P., *Jean Nabert ou l'exigence absolue*, Paris, Seghers, 1971.

- NAULIN, P., *L'Itinéraire de la conscience. Etude de la philosophie de Jean Nabert*, Paris, Aubier Montaigne, 1980.

—, Le *Problème de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert (1881-1960)*, Clermont-Ferrand, Faculté des Lettres, 1980.

- ORTH, St., *Das Verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricoeur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie*, Fribourg, Herder, 1999.

- RICOEUR, P., «L'acte et le signe selon Jean Nabert», *Le Conflit des interprétations*, Paris, Ed. du Seuil, 1969, p.211-221.

- ROBBERECHTS, L., *Essai sur la philosophie réflexive*, vol. II, *Jean Nabert et après*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1974.

انفجار الوجود. شفرات المطلق والإيمان الدّيني

- كارل ياسبرز-

خلال سنة 1932 نفسها التي نشر فيها برغسون كتابه منبعا الأخلاق والدِّين، أصدَرَ كارل ياسبرز كتابًا من ثلاثة مجلّدات بمدينة برلين تحت عنوان: فلسفة *philosophie*، وهو كتاب يُتوِّج أعماله السَّابقة. يظهر الكتاب في صورة ثلاثية لا تلبث تُذَكِّرُنَا، وهذا ما لا يتغاضى عنه ياسبرز، بالتّقسيم الثلاثي «للميتافيزيقا الخاصّة» لدى فولف (Wolff): كوسمولوجيا عقلانية، تُرَكِّزُ على فكرة العالم، وسيكولوجيا عقلانية تُرَكِّزُ على فكرة النّفس ولاهوت طبيعي يُرَكِّزُ على فكرة الله. لكن إلقاء نظرة خاطفة على لائحة الموضوعات في الكتاب كافٍ لإبراز التحوُّلِ الهائل الذي أدخله ياسبرز على الإشكالية الميتافيزيقية التقليدية. تَحَوَّلت الإشكالية الأُولى في الميتافيزيقا الخاصّة لديه إلى بحث عن «تَوَجُّه داخل العالم»، وتَحَوَّلت الثانية إلى «إضاءة للوجود» وتحولت الثالثة إلى «الميتافيزيقا» بلا زِيادَةٍ ولا نقصان. لا يتعلّق الأمر بإطلاق أسماء جديدة على المفاهيم التّقليدية داخل الميتافيزيقا، من أجل إظهارها في مظهر أكثر حداثةً. ينبني الاصطلاح الجديد الذي ابتكره ياسبرز على تصوّر غير مسبوق للفلسفة وعلى تحديد جديد لمهمّاتها.

منذ المنطلق، رفض ياسبرز تعريف الفلسفة بالرُّجوع إلى مجموعة من المضامين العَقَديَّة، التي يُحتمل أن تدخلَ في تعارض مع المعرفة الموضوعية التي يُمدّنا بها العلم. يَتَطَلّع التّفكير الفلسفي الأصيل المنبثق من قلب الوجود بِوَجْهٍ خاص إلى تغيير الفهم الذي نملكه عن أنفسنا. يبحث ياسبرز، في غياب دعائم دينية، عن «فكر يحمل الحياة ويُنِيرُ الفعل ويُوَجِّهُهُ داخل الحياة الشَّخصية والسياسية» (Pxx). قَدَّمَ نفسه في سيرة ذاتية وفي ذيل الطبعة الثانية من كتابه الفلسفة بوصفه «فيلسوفًا محبطًا». بعدما أصيب بخيبة الأمل في الفلسفة الجامعية، شرع في دراسة العلوم والطب، دون أن يَتَخلّى مع ذلك عن البحث عن فلسفة «ترتقي بمعنى كلّ ما نفعله إلى عتبة الوعي» (P xvi). وقد حاول في البداية التّحقُّق من خصوبة المنهج الظاهراتي داخل مجال علم النفس المَرَضي، بتشجيع

من هوسرل. وقد دَوَّن نتائج هذه المحاولة في كتابه الضَّخم **علم النفس المَرَضي العام** *Psychopathologie générale* الذي نشر سنة 1913. وقد أتبع الكتاب سنة 1919 بكتاب في **سيكولوجيَّة رؤى العالم** *Psychologie des visions du mode*، وكان ذلك إيذانًا بعودة ياسبرز إلى حظيرة الفلسفة، ليس فقط في إطار التَّدريس الجامعي (حينما حصل ابتداء من سنة 1920 على كُرْسِيِّ الفلسفة بجامعة هيدلبرغ، وهو المنصب الذي اضْطَرَّ إلى الاستقالة منه بعد وصول هتلر إلى الحكم)، بل كذلك بمعنى وجودي أكثر عُمْقًا.

وقد لعب كلٌّ من نيتشه وكيركيغارد دورًا جوهريًّا في هذه «العودة» إلى الفلسفة، التي تُوازي في الوقت نفسه ابتكار الفلسفة من جديد، بعدما عبَّد الفيلسوفان في عزلتهما طريق «التَّواصل غير المباشر» - سَجَّلَ ياسبرز بنبرة ساخرة أنه لم يشرع في دراسة الفلسفة إلَّا بعدما أصبح أستاذًا للفلسفة! (P xix). أضف إلى ذلك تأثير ماكس فيبر حيث سمحت «سوسيولوجيَّة الفهم» لياسبرز التمييز بين سيكولوجيَّة الفهم الباطني والتَّفسير السَّبَبِي الخارجي. ولا نتجاهل تأثير أفلاطون والقدِّيس أوغسطين وكانط.

تَحَوَّلَت عبارة «التَّحليل الوجودي» التي استعملها ياسبرز ابتداءً من سنة 1922 في وسط كتاب الفلسفة إلى «إضاءة الوجود» (*Existenzerhellung*). استطاعت هذه العبارة وحدها أن تَعْكِسَ بما يكفي أهميَّة فضل كيركيغارد عليه. إذَا ما انتبهنا إلى أنَّ هذه العبارة تهدف إلى تعويض عبارة «الكشف عن الذَّات الحيوية» المقتبسة من جاكوبي وشيلنغ، نفهم لماذا تَسْتَحِقُّ فلسفة ياسبرز إشراكها في سَعْيِنَا إلى اكتشاف مَمَرَّات تسمح بالعبور إلى النَّموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي للعقل. أُقَدِّمُ السؤالين اللذين يوجّهان قراءتي لأعماله في الصياغة التالية: ماذا يضيف مصطلح «الوجود» في دلالته لدى ياسبرز إلى مصطلح «الحياة» في دلالته لدى برغسون؟ لِمَ الحديث عن «إضاءة الوجود» بدل الحديث عن «التفكير» في دلالته لدى نابير؟

سَأُوَجِّهُ إلى ياسبرز الأسئلة نفسها التي وَجَّهَتْ قراءتي لبرغسون ونابير. ما هو المعنى الذي تَتَلَقَّاه عبارة «أنوار العقل» في أعماله؟ ما الذي يجعل الفكرة التي يُكَوِّنُهَا عن العقل تحتوي مفهوم «الفهم» الذي يُعتبر توطئة العقل

الهيرمينوطيقي؟ هل ترك حيّزًا في تفكيره لـ «العوسج الملتهب»، بمعنى آخر، هل عمل نفسه شخصيًا على استثمار حقل فلسفة الدِّين؟

«أنوار العقل» ومهمّات فلسفة الوجود.

الإجابة التي قَدَّمَهَا ياسبرز عن سؤالنا الأوّل مُدَوَّنة في الدُّروس التي قَدَّمَها بجامعة غرونينغن Groningen بهولندا سنة 1935 تحت عنوان: **العقل والوجود**، وهي المحاضرات التي يَحِقُّ اعتبارها مقدِّمة ممتازة لكتابه **الفلسفة** *Philosophie* المنشور قبل ذلك بثلاث سنوات. في الوقت نفسه الذي كان هوسرل يُلْقِي فيه بمدينة براغ محاضرته الشَّهيرة عن أزمة العلوم الأوروبية والظاهراتية المتعالية، اقترح ياسبرز تأويله الخاصّ للوضعيَّة الفلسفية الرّاهنة، التي تَتَمَيَّز بأزمة جوهرية للعقل. بالرّغم من أنّ المجهود العقلاني من أجل الفهم كان يصطدم دائمًا بآخر العقل، فإنَّ العقلانية تعرف اليوم أزمة غير مسبوقة. اعتبر ياسبرز أنَّ التفلسف اليوم لم يَعُدْ ثمرة الفكر العقلاني الذي «يرى في العقل نفسه **أكثر** من العقل» (RE 11)، بل أصبح تحت إمرة نيتشه وكيركيغارد، وهما الوحيدان اللَّذان حَاوَلا سبر أغوار هذه الأزمة المطبوعة «بتفكُّك كلّ السلطات وبخيبة الأمل الجذريَّة التي عرفها المغترُّون بالعقل» (RE 12).

سار ياسبرز على خطاهما، مُحْدِثًا بدوره قطيعة مع طموح الفلسفة التي تتطلَّع لأن تصبح علمية أكثر من العلم نفسه. هل يعني هذا المعطى ذاته أنَّ الفلسفة تكفُّ عن التَّقَيُّدُ بالصَّرامة؟ هل التَّخَلِّي عن المعرفة المطلقة الهيغلية يعني التَّخَلِّي عن إمكان حبكة معنى قوي للواقع والفرد والكينونة المطلقة؟ القرار الهيرمينوطيقي الذي تنبني عليه فلسفة الوجود لدى ياسبرز هو جَعْل كيركيغارد ونيتشه يُؤَوِّلُ أحدهما الآخر - بالرَّغم من أَنَّهُمَا يُعْلِنَان كلّ واحد بأسلوبه الخاصّ: «يجب الحرص على عدم الخلط بيننا!» - وهو يحرص أثناء ذلك على تنزيل نفسه منزلة مفكِّرين من الطِّراز الأوّل، ووضع كلّ منهما «علامة استفهام على **العقل** انطلاقًا من عمق الوجود» (RE 14). يجوز لنا القول إن هاتين العبقريتين المتناقضتين فيما بينهما تُعيدان إنتاج التَّعارض المحاكاتي بين قابيل وهابيل في سفر التكوين، عن غير قصد منهما: يُضَحِّي الأوَّل بنفسه على مذبح إيمان ملتبس؛ يُعْلِن الثَّاني عن موت إله الإيمان، مجازفًا أثناء ذلك بمحو أُفق أيِّ معنى وأيَّة قيمة.

هل تسمح علامات الاستفهام المطروحة على هذا النَّحو الجذري بتعزيز موقف الشكِّية من جديد وهل تكرِّسُ مذهبًا لاعقليًا مطلقًا؟ سنقول بعبارة أُخرى مجازية أكثر: إذا ما رغبنا في نقد «الثرثرة الجدلية»، هل يكفي لنا الإشارة مع كيركيغارد إلى أنَّ أدوات الإنقاذ جدلية داخل بحر التَّفكير غير المتناهي، دون التَّساؤل بخصوص الحالة التي قد تختفي فيها هذه العوّامات، ألا يعني ذلك أنَّ العقل لن يتعرَّضَ بدوره لخطر الغرق، مثل القارب الثَّمِل؟ وبما أنَّ كيركيغارد قد أَحسَّ بهذا الخطر، طالب من التفكير غير المتناهي حَطَّ الرِّحال على الشَّطِّ. ونحن مُلزَمون، مع ذلك، بتحديد طبيعة هذا الشَّطِّ، وإلَّا حَوَّلْنَا هذا الشَّط إلى كارثة تَحِلُّ بالعقل.

لاَ شَكَّ في أنَّ كيركيغارد ونيتشه هُمَا المفكِّران الكبيران اللذان انكبَّا على فحص أزمة العقل، لكنَّهُمَا لم يُسهما في حَلِّها. فهُما لم يعملا إلَّا على تعميق الأزمة، ما داما يشهدان ويقيمان الدَّليل على «غياب أرض صلبة بديهية بالنسبة إلينا» (RE 34). إذا ما باركنا العود الأبدي لدى نيتشه أو صادقنا على قفزة كيركيغارد داخل الإيمان. اكتشف ياسبرز مُهِمَّتَه الفلسفية الحقيقية من خلال مواجهة هذا التَّحدِّي المزدوج: «تحيين أفكارنا الواقعية في حضور ما يطرح علينا علامة استفهام، أي تحيين الأفكار التي تُنتِج الإنسانيةَ بداخلنا؛ وهي أفكار ممكنة لنا، عندما يصبح الأُفق غير محدود والوقائع واضحة والأسئلة الحقيقية جليَّة» (RE 35).

يشير الزَّوج المفهومي «العقل والوجود» إلى قطبين متطرّفين لتصوّر الفلسفة الذي يتطلَّع إلى «إضاءة المُعتم وضبط الأصل الذي نحيا انطلاقًا منه، دون أن يتمكّن من أن يصبح شفّافًا، بالرَّغْم من أنه يستدعي أعلى درجات العقلانية» (RE 36). لكن هل بالإمكان تَخَيُّل وجود تعايش بين التَّصَوّر الكانطي للعقل وتصوّر كيركيغارد للوجود، أم أنّهما تصوّران متنافران تنافر النّور والظلمات؟ هذه هي الصّعوبة المحوريَّة التي تواجهنا بها فلسفة ياسبرز. والمفردة المفتاح التي يأتمنها على حلِّ الصُّعوبة هي مفردة **المحيط** (*das Umgreifende*). إذا ما كان الفهم مهمَّة رئيسة بالنِّسبة للفكر، فالسَّبب هو أنَّنا محاطون، بطرق متباينة، بـ «أفق» قد نرمز إليه إمَّا باللفظ التقليدي للكينونة وإمَّا وفق الصِّفة التي نوجد من خلالها أنفسنا: نحن كائنات مفردة لا نستطيع وصفها بعدد من الخصائص الثَّابتة.

يدعونا المذهب النَّقدي الكانطي إلى تفضيل المنحى الثاني، دون تغييب المنحى الأول عن الأنظار. يسير ياسبرز على خطاه مُمَيِّزًا بين ثلاث جهات أساسيَّة في المحيط «الذاتي»: **الكائن-هنا** *(Dasein)* **والوعي عامّة والكينونة الروحية**. إذا كان الوجود existence هو الأصل الذي تنبثق منه كلّ جهات المحيط، فالعقل هو القاسم المشترك الذي يربط بينها. والوجود بهذا المعنى هو «القاعدة المبْهَمَة لكينونة الأنا عينها، وهو الوجود المتواري الذي أَتَقَدَّمُ انطلاقًا منه إلى الأمام أمام ذاتي وهو الذي يجعل الوجود المفارق واقعيًّا لأوَّل مرة» (RE 52).

يحتاج الوجود إلى «أنوار العقل» إذا ما أراد فهم ذاته: «لا يصبح الوجود **واضحًا** بالنسبة إليه إلَّا بفضل العقل؛ وليس للعقل **محتوى** إلَّا بفضل الوجود» (RE 55). وبما أنَّ الوجود هو ما يُزَوِّدُ العقل بمضامينه، ما يجب أن يحظى بأعلى درجات الاهتمام هو تَجَنُّب المطابقة بين العقل وجهة خاصّة من جِهات المحيط وإقصاء الجوانب الأُخرى، بل هو تحويله إلى صِلَة مشتركة تمنع الزَّجّ بها في عَلاقة تعارض فيما بينها. لا نتحدَّث عن «أنوار العقل» بصيغة التَّعدُّد بناء على مجرَّد عُرف لغوي بسيط. والإغراء الذي تقع فيه العقلانية هو محاولة اختزال هذا التَّعدّد إلى مُفرَدٍ مهيمن. يهدف ياسبرز إلى إعادة الاعتبار للتمييزات الكبرى التي انبنى عليها **نقد العقل المحض** لدى كانط، في مقابل هذه الغواية العقلانية: إذا كُنَّا نعني بـ «العقل» «الفكر الواضح وضوحًا موضوعيًّا»، يتعلَّق الأمر بالفهم العقلي *entendement* المتحكِّم الأكبر في المقولات. وإذا كنَّا نعني به التَّطلُّع إلى معرفة شمولية، يتَّخذ آنذاك صورة «العقل» *(Vernunft)* بما هو مَلَكة إنتاج الأفكار المنظَّمة.

اعتبر ياسبرز أنَّ «العقل ليس أصلًا، ولكنه يبدو كما لو كان أصلًا تخرج منه كلّ الأصول لأول مرّة إلى النور» (RE 53) بما أنّه رابطة مُحيطة. ما معنى ذلك؟ حقيقة أن الموقف العقلاني يتطلَّع إلى وضوح غير مُتناهٍ، ويعتبر العلم أحد تجلّياته، ولكنه ليس هو التَّجَلِّي الوحيد. لكن العقل الذي لا يعلم كيف يتبيَّن حدود المعرفة الموضوعية يفتقد إلى التَّبَصُّر النقدي، كما يَهُمُّ إلى ذلك العقل الذي يدَّعي امتلاك ذخيرة من الحقائق النهائية التي تُعفينا من مجهود التساؤل. هذا هو السَّبب الذي يُفسِّر لماذا لا يكفّ العقل الفلسفي الحق عن توجيه التعليمات التّالية إلى نفسه: «حافظْ على المساحة الحرّة للمحيط! لا تفقدْ نفسك داخل كينونة-معروفة! لا تسمحْ لنفسك بالانفصال عن الوجود المفارق!» (RE 62).

تجدر الإشارة بخصوص موضوعنا إلى أنّ ياسبرز قد اختار عبارة **العقل والوجود** *Vernunft und Existenz* عنوانًا لمحاضرات غرونينغ، بدل عنوان **الوجود والعقل** *Existenz und Vernunft*. سنرتكب خطأ جسيمًا، كما فسَّر ذلك في درسه الرابع، لو أنَّنا أرجعنا الحَدْس الموجَّه لفلسفة الوجود إلى القاعدة التبسيطية: الوجود أوّلًا ثم التَّعقل ثانيًا *Primum existere deinde ratiocinare*!. لن تستحق فلسفة الوجود حمل لقب «فلسفة» إذا ما تمسَّكت **بالأسبقيَّة الصُّورية** للعقل، سواء في الحقل النظري أو في حقل السلوك. بالمقابل، يصبح العقل فارغًا وصوريًّا خارج المضامين التي يُمدُّه بها الوجود.

تَتَضمَّن دعوى أولويَّة العقل مجموعة من المفارقات. تطفو مباشرة على السَّطح عندما نحصِّل الوعي بالعوائق التي يصطدم بها العقل الرّاغب في توضيح الوجود. نجد من بين المفارقات الصّارخة أنّنا مُلزَمون بالقول «إنّني لست عقلانيًا على وجه الحقيقة إلّا إذا كان كلّ عقلي مبنيًّا في الواقع وحَسَب معرفتي على **اللّاعقل**» (RE 107)، بالنَّظر إلى أنَّ كلّ وجود يتضمَّن جوانب غير عقلانية. لا شكّ في أنّ العقلاني سيتساءل: هل من المعقول الدِّفاع عن أُطروحة مبنيَّة على مثل هذه المفارقة؟ بعدما طرد ياسبرز شيطان اللّاعقل من الباب، ألا يدخله من جديد من النافذة؟ هل يكفي القول إن «حقيقة اللّاعقل غير ممكنة بدون العقل المتحقّق إلى أبعد حدّ» (RE 108) من أجل حلّ الصعوبة؟ اعتبر ياسبرز أن كانط مرة أُخرى هو من يهدينا إلى طريق الحلّ. يُعرِبُ العقل عن الحاجة إلى توضيح غير مُتناهٍ، وهو ليس نورًا مكتسبًا بصورة نهائية: «يجب على العقل أن يتحقَّقَ على الدَّوام من أجل إدراك كينونة-أكبر-من-العقل» (RE 114).

تنبني فلسفة الوجود على «عقلانية» من جنس غير مسبوق على نحوٍ كامل. وتقوم هذه العقلانية على هاجس الارتقاء المنهجي بالعقل، في معناه الواسع جدًّا، إلى وعي واضح بمُهمّاته. «لا تعيش الفلسفة من العقل وحده، لكنها لا تستطيع القيام بأيّة خطوة بدون العقل» (RE 120): لا تكتفي هذه الأُطروحة بتأييد المعنى الذي يَخْلَعُهُ ياسبرز على ٱلْأَوْلَوِيَّة الصُّورية للعقل؛ بل تقوده أيضًا إلى تجديد مشروع منطق فلسفي مكلَّف بعرض الخطوط الموجّهة لهذه العقلانية الموسّعة، وبإبراز ما هي الشّروط التي تجعل نتائجها تقبل التّبليغ إلى الغير.

الوجوه الثلاثة للفهم الفلسفي.

ما الذي يجعل المفهوم ٱلْمُعَدَّل وٱلْمُوَسَّع للعقل يَسْتَنْفِرُ إشكاليَّة «هيرمينوطقية» أصيلة؟ سنعود إلى الكتاب العُمدة الذي نشره ياسبرز تحت عنوان الفلسفة *Philosophie*، قصد الإجابة عن سؤالنا الموجَّه الثاني.

ينبني الكتاب على اقتناع جوهري سيتَّضح أكثر في كتابه عن **العقل والوجود** *Raison et existence*: يجب على العقل أن يكون واضحًا ومضيئًا، ممَّا لا يخلو إمّا أن يكون عقلًا واحدًا أو ألّا يستحق اسمه عن حق. هل كَرَّس ياسبرز المثل الأعلى الذي تطمح إليه عقلانية الأنوار عندما طالب العقل بوضوح لا حدود له؟ كلا، بكل تأكيد، بما أن «أنوار العقل» تظهر بصورة مغايرة حَسَب الوقائع التي يتعلّق الأمر بإضاءتها. يستدعي كلّ جنس من أجناس الكينونة مجهودًا لتوضيح محدّد. لا يُصبح عالم الأشياء معقولاً، ولا الوجود قابلاً للفهم ولا الكائن المفارق قابلاً لفكّ شفرته اعتمادًا على المنظور الواحد نفسه.

نستطيع التساؤل هل إن مفاتيح الحدود الثلاثة التي انْبَنَتْ عليها الفكرة التي نشرها ياسبرز عن الفلسفة: («التوجه داخل العالم») *Weltorientierung*، و(«إضاءة الوجود») *Existenzerhellung* والميتافيزيقا *Métaphysique*، تَسْتَنْفِرُ ثلاثة تصوّرات متمايزة عن الفهم، وهو «الفهم» الذي يُعتبر الكلمة المفتاح في الهيرمينوطيقا الفلسفية.

ما نستخلصه من الكتابات الفلسفية الأُولى لياسبرز هو أنَّ فكرة الفهم لم تكن غريبة أبدًا عن فكره. لم يكن بإمكان كِتابَي ياسبرز **علم النفس المَرَضي العام** *Psychopathologie générale* وعن **سيكولوجيا رؤى العالم** *Psychologie des visions du monde* أن يَرَيَا النُّور لولا التأثير الحاسم الذي مارسه عليه ماكس فيبر. سعى ياسبرز في كتابه **علم النفس المَرَضي** إلى كشف «علاقات الفهم» التي تُجيز إدخال شخصية سيكولوجيَّة ما ضمن فئة الوسواسي أو العُصابي أو الفصامي، إلخ. . . يدخل الكتاب الثاني في إطار علم النفس الوصفي الحريص على فهم الحاجات الإنسانية الأساسية التي توجد خلف اختلاط القِيَم ومعايير السلوك والتمثّلات والغايات التي تتألف منها كلّ «رؤية للعالم». يَتعلّق الأمر بتحديد نمطي للمواقف (*Einstellungen*) وتمثّلات العالم (*Weltbilder*) التي تنتجها، و«للأنماط الروحية» التي تشكّل علامة مُضيئة عليها.

لا يكفي التَّذكير بفضل مفهوم الفهم على ياسبرز: اَلْمُهِمّ هو فهم الدَّوْر الذي يلعبه المفهوم في فلسفة الوجود. يتبيَّن بكلّ جلاء أنَّ المعنى الوصفي لمصطلح «الفهم» لا يكفي للإحاطة بغنى المعنى المتضمّن في فكرة **التَّوَجُّه داخل العالم**. والأدهى أن ذلك المعنى الوصفي يحجب عن الأنظار ما وضعه ياسبرز نصب عينيه، عندما تَحَدَّث عن **إضاءة فلسفية للوجود** وعن **الكشف عن أسرار الوجود المفارق**. قد نتساءل أَلَمْ تكن هذه العبارات الموجَّهة الثلاث تُقَوّي مفهوم الفهم نفسه، بدل أن نفترض أنها تجعله مفهومًا متجاوزًا. هذا هو الافتراض الذي أضعه على محكّ قراءة جديدة لكتاب 1932. نرى في الكتاب نظرية أصيلة عن الفهم وتنبني على قاعدة ثلاثية، وهي الحاجة إلى **التَّوَجُّه داخل العالم** وضرورة **توضيح الوجود** وحركة **التَّعالي**. عندما نَعْبُرُ هذه المستويات من البداية إلى النهاية، نتخطّى ممرًّا عابرًا جديدًا نحو مفهوم «العقل الهيرمينوطيقي».

التوجّه داخل العالم: معرفة الكلّ وحدودها.

يعني التفكير في البداية التَّوَجُّه داخل العالم. اختار ياسبرز بعناية فائقة مصطلح *Weltorientierung*، وهو المصطلح الذي استثمره من أجل الإحالة إلى التوضيح الذي ينصاع له العقل الحريص على إنتاج معرفة موضوعية عن العالم. من الأفضل الحفاظ على عبارة «التوجّه داخل العالم»، كما تفعل ذلك جان هيرش (Jeanne Hersch) في ترجمتها، بدل تعويضها بعبارة «استكشاف العالم» «exploration du monde»، كما يفعل ذلك دوفرين (Dufrenne) وريكور ذلك في تقديمهما لفلسفة ياسبرز، بالرَّغْم من أن الأمر يتعلّق «باستكشاف الكينونة التجريبية للعالم»[(34)] التي تنهض لها العلوم. يجب علينا الانتباه إلى التحديد البالغ لمعنى كلمة «التوجّه» التي سبق لي أن بيّنت مضامينها الهيرمينوطيقية[(35)].

لماذا يتّجهُ فكرنا بصورة طبيعية نحو الأشياء، ولماذا تقوم حركتنا الغريزية الأولى على تكوين تمثّل «موضوعي» عن العالم الذي يُحيط بنا؟ السبب في ذلك ببساطة هو أن كينونة الوعي تنبني على التوجّه القصدي إلى موضوع «يقبل

---

(34) Mikel DUFRENNE et Paul RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Ed. du Seuil, 2000, p.29.

(35) *Le Cogito herméneutique*, p.201-248.

التمثّل»! يتم اقتضاء وجود «وعي عام» (قد نرمز إليه بلفظ «الذات الحاملة للموضوع» «le sujet de l'objet»[36] من وحي العبارة الرائعة التي ابتكرها جوسلين بونوا Jacelyn Benoist) بوصفه «أداة ربط»، أثناء تشييد معرفة تَوَدُّ أن تصبح معرفة «موضوعية»، بحكم أنها تنبني أوّلًا على تمثّلات واضحة ومتميّزة، ثم لأنها تدَّعي الحصول على صلاحية كونية، ولأنها تريد أخيرًا معرفة «كلّ» شيء. المطلب الأول الذي يرفعه الفكر الذي يريد أن يصبح واضحًا هو تأمين موضوعية التمثّل والمعرفة التي تنبثق منه. أضفْ إلى ذلك التَّطَلّع إلى الوحدة النهائية للمعرفة.

نَتَبَيَّن هنا إرث الجدل المتعالي الذي خلَّفه كانط، مع اختلاف بسيط وهو أن ياسبرز لا يكتفي بالاستعمال المنظَّم للأفكار؛ يُسَلِّم كذلك بإمكان معرفة **حقيقية للأفكار**، وهي معرفة تجد التَّعبير عنها في علوم الروح. يتشكَّل مجال بحثها من «قوى الروح» الثلاث الكبرى (بوركهارد Burckhardt) التي يواجهها كلّ وجود: **الدولة والدِّين والثقافة**. لم يكن ياسبرز بعيدًا عن تبنِّي الطريقة التي سعى من خلالها ديلتاي إلى استيعاب «الروح الموضوعي» الهيغلي لخدمة مذهبه الهيرمينوطيقي. تطرح هذه المقاربة المزدوجة، الكانطية والهيغلية، السُّؤال المتعلِّق بمعرفة هل يمكن «صياغة المفهوم الكانطي بالمعنى الهيغلي والمفهوم الهيغلي بالمعنى الكانطي دون خطر الوقوع في اللبس»[37]، وهو سؤال قد نطرحه على ديلتاي بالمثل. توحي تأمّلاتنا السابقة المتعلّقة بصِلات الوصل بين **الكوجيتو** النقدي و**الكوجيتو** الهيرمينوطيقي بأن الجواب يمرّ بقراءة كتاب **نقد مَلَكة الحكم**.

يجب على الفهم العقلي، الذي وضع على عاتقه مهمة إنتاج معرفة موضوعية عن العالم، الإقدام على رهان ثلاثي: رهان **قابلية الفهم** ورهان **التماسك** ورهان **الشمول**. هذا هو الرهان الذي يُبَرِّرُ الحديث عن «التوجّه داخل العالم»، بدل مجرّد الحديث عن معرفة العالم. كان كانط أفضل من ديكارت عندما قدَّر الثمن المرتفع الذي يشترطه الولوج إلى معرفة العالم وما هي المفارقات الناجمة عن

(36) Jocelyn BENOIST, *Kant et les limites de la synthèse: Le sujet sensible*, Paris, PUF, 1996, p.79-90.

(37) Mikel DUFRENNE et Paul RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, p.43.

ذلك. سار التفكير المتعالي حول شروط إمكان المعرفة الموضوعية في موازاة مع اكتشاف حدود المعرفة، وهي ليست حدودًا واقعية فقط، بل هي حدود مبدئية، ما دام الأمر متعلّقًا بالحدود الباطنية المضروبة على التمثّل.

لا يعني التَّوَجُّه داخل العالم فقط أننا نرسم فيه مختلف طرق المعرفة؛ فهو يعني كذلك الانتباه إلى أن مملكة العقل واسعة إلى الحدّ الذي لا يجعل الفهم العقلي قادرًا وحده على احتلالها. ليست المعرفة الموضوعية بالعالم التي يُطلعنا عليها العلم كلّ شيء؛ بعبارة أُخرى، لا تستغرق تلك المعرفة فكرة العالم بما هو كذلك. عندما نذكر «العلم»، نُجازف بتكريس مغالطة يحاول ياسبرز تبديدها: يفتقد «العالم» الذي تعنى به العلوم، إلى وحدة جامعة، بما أنه يتوفّر على أربع «دوائر واقع» لا يمكن اختزالها (P 81). وهي تشكّل «عوالم أصيلة» متمايزة، ويطالب كلٌّ منها بفحص علمي مناسب: عالم المادة الذي يقبل التكميم والقياس وعالم الحياة العضوية المزوَّد بشرايين الغائية الموضوعية وعالم المعيشات النفسية وتجلّياتها وعالم الروح والشواهد عنه: اللغة والمنتجات الفكرية والأعمال التي لا نفهمها إلّا إذا رأينا فيها شهادات على وجود الروح. يتبدّى العالم، بصيغة المفرد، منذ المنطلق في صورة «واقع رباعي» (P 128). يعني كذلك التوجّه داخل العالم القدرة على التَّعرف على كلٍّ مستوى من مستويات الواقع في خصوصيته المميّزة له.

علاوة على ذلك، يفتقر كلّ عالم من هذه العوالم الأصيلة بدوره إلى الوحدة، ما دام بالإمكان إخضاعه للدراسة من زوايا مختلفة. هذا الافتقار إلى الوحدة واضح بوجه خاص في «عالم الروح» الذي يشبه ساحة معركة يطالب فيها كلٌّ من الدِّين والفن والسياسة والاقتصاد والحق بمكانة مهيمنة له. ينبني الصراع بينها على أن «الروح، من خلال فهمه نفسه لذاته، يُقيم وجوه تمييز في صلبه» (P 135). تُبرِزُ الصَّفحات التي خَصَّصَها ياسبرز «لدوائر الروح» (P 135-142) أن مختلف علوم الروح تُقيم برأيه عَلاقة متوتّرة بعضها مع البعض الآخر. لا يحتمل «صراع التأويلات» هذا تحكيمًا نظريًا. تحول طبيعة الروح ذاتها دون إيجاد مخرج نهائي من هذا الصراع. وضع ياسبرز على عاتق الوجود الذي أَقَرَّ «بتجلّيه داخل الروح» (P 142) مسؤولية إيجاد حلّ لذلك الصراع.

إذا كنا عاجزين عن إرجاع الواقع الرباعي للعالم إلى صِلَة وَصْل مشتركة، هل نستطيع على الأقل المطالبة بأن يكتسب العلم صورة نَسَق؟ اعتبر ياسبرز أن هذا الحلم الكبير وهم كبير، على المستوى النظري وعلى المستوى العملي أيضًا. ليس عالم العلم أكثر اتّساقًا من الواقع نفسه. لا يتعلّق الأمر فقط بالفرق العميق الذي يظلّ قائمًا بين علوم الطبيعة الخاضعة لقانون التفسير السّببي وعلوم الروح التي تلجأ إلى الفهم. بصورة عامة، يجب علينا الإقلاع عن إرادة أن نطبّق على العالم العلمي ما يذكره أفلاطون عن الرابطة *koinonia* بين الأفكار، والتي تجد مصدرها في فكرة الخير. لا يحتكم التعايش بين مختلف العلوم إلى علم أسمى وضامن لوحدتها، ويفرض عليها نموذجًا قانونيًّا.

يجب علينا أن نُحَدِّدَ وجهتنا داخل العالم الذي لا تستطيع المعرفة استغراقه كاملًا، مما يعني كذلك أن نقبل العيش داخل عالم لا تَتَحَكَّم فيه التقنية. من الصَّعْب علينا اليوم أن نتقبّل البواعث المبدئية، وهي لم تكن أسبابًا واقعية فحَسْب، التي صرفت ياسبرز عن المصادقة على القول الديكارتي الذي يفيد أن الإنسان «مالك الطبيعة وسيدها»، داخل العالم الراهن الذي يتغيّر بوتيرة متسارعة وبطريقة لا رجعة فيها تحت تأثير السّلوك التكنولوجي. أشار ياسبرز إلى الطب والتربية والسياسة، للتدليل على رفض يوطوبيا تنظيم محكم للعالم.

سنخطئ قصد ياسبرز بتمامه إذا ما أردنا تأويل هذه الأُطروحات بوصفها نقدًا للعلم بما هو علم. إذا ما تعلّق الأمر هنا بالنقد، سيتعلّق بالنقد في معناه الكانطي، أي كما يؤكّد ياسبرز ذلك، بتفكير فلسفي حول المشروع العلمي نفسه. لا يظهر هذا العلم إلّا إذا ما تبيَّن لنا أنه «لا وجود للعلم إلّا إذا كنا إزاء معرفة ملزمة» وإلّا إذا تبيَّن في الوقت نفسه أن العلم أكثر من ذلك. يعني التَّوَجُّه داخل العالم محاولة فهم هذه «الزيادة» في العلم (P 100)، بمعنى فهم كيف أن العلم يشكّل الاقتضاء الذي لا مندوحة عنه في التَّوَجُّه الفلسفي داخل العالم. بالرَّغم من أن ياسبرز لا يتوانى عن تأكيد حدود على حدود المعرفة، لا نستشفّ منه أيّ تحامل على العلم بما هو علم. نستطيع القول على أبعد تقدير إنّ العلم لا يقترب أكثر من الفلسفة إلّا حينما يتحفّظ من الفلسفة ومن الميتافيزيقا. تظهر آنذاك فقط صِلة الوصل المشتركة التي يشترك فيها العلم مع الفلسفة: «**الإرادة الأصيلة في المعرفة**» (P 247). تمنع تلك الصِّلة المشتركة التَّوَجُّه الفلسفي

داخل العالم من أن يتطابق مع المعرفة العلمية، أو من ادِّعاء سدِّ الثَّغَرات المفترضة فيها.

لن تنصبح الفلسفة متطابقة مع نفسها بصورة كاملة إلّا إذا ما طالبت بأن تصبح أكثر من العلم وأقلّ منه. هي أقلّ من العلم، ما دامت تهتمُّ بالمنبع الأصلي في الرغبة في المعرفة؛ وهي أكثر منه، ما دامت تهتمُّ بما يجهله العلم: حركة التعالي. وألْمُبَرِّرات التي تحظر على الفلسفة التلاحم مع العلم هي المبررات نفسها التي تفرض عليها دخول الحرب من أجل العلم ضد النزعة العلموية التي تعطي لنفسها الحق في الاستفراد بالمعرفة، وكذلك ضدّ كلّ فلسفة تدّعي الحلول محلّ العلم، وفي الأخير ضدّ كلّ الأيديولوجيات الشمولية التي تستغلّ العلم لخدمة مصالحها الخاصة. اعتبر ياسبرز أن الفلسفة التي تخوض «حربًا ضروسًا ضدّ كلّ قوى العقائد التي تسعى على هذا النَّحو إلى استعباد العلم» هي «حليفة العلم الحقيقي وحليفة كلّ إيمان يُسَلِّم بأولويَّة الحرية والأسئلة التي يطرحها البحث» (P 225).

فهم الأصلي بدواخلنا:

إضاءة الوجود.

يُؤَيِّد ياسبرز الحَدْس ألْمُوَجِّه للميتافيزيقا الأرسطية التي تنطلق من الرغبة في المعرفة، عندما ائتمن الفلسفة على مهمة التَّوَجُّه داخل العالم، بوصفه «المجموع الشَّامل لكلِّ ما هو موجود في الواقع الإمبيريقي» (P 21). يتغيَّر كلّ شيء ابتداء من اللحظة التي نهتمُّ فيها بالنبع الذي تتدفَّق منه هذه الرغبة في المعرفة، والتي نكتشف فيها أنَّ هذا النبع لا يقبل المعرفة. هذا النَّبع هو النفس التي يُزَوِّدُهَا هيراقليطس بلوغوس بلغ درجة عمق تسمح بإيجاد مخرج له[38]، وقد استثمر ياسبرز أثناء ذلك لغة أطلق عليها صفة لغة «أُسطورية» (وهي لغة تنطبق بالمثل على مجموع السيكولوجيا العقلانية). اختار ياسبرز الإحالة إلى ما لا يمكن الإحاطة به من خلال لفظ «الوجود». ليس هذا «الأصيل بدواخلنا» أقل واقعية من عالم الأشياء.

(38) HÉRACLITE, fr. B 45.

بناء على تصوّر العالم الذي يختلط فيه الواقع بالوقائع التجريبية، أي «بالعالم الذي يتعيَّن معرفته» (P 267) يتعذّر علينا الالتقاء بشيء من قبيل «الوجود، بما أنه لا يمتلك غير واقع افتراضي خالص. لا يمكن تفسير الوجود ولا فهمه داخل اللغة التي نستعملها لمعرفة عالم الأشياء. لم يكن «قابلًا للإثبات كواقع موجود في العالم» (RE 105) كذلك لا نستطيع التّعبير عنه بلغة قضويَّة (propositionnel) تُسَجِّلُ ما هو متحقّق بالفعل.

هل يستطيع الوجود أن يَتَحوَّل إلى موضوع التفكير الفلسفي، أم يجب اللُّجوء إلى خطابات أخرى، مثل خطاب الأدب أو «الخطاب المشيِّد» في الروحانيات، بالمعنى الذي ذهب إليه كيركيغارد؟ لقد دَوَّنَ ياسبرز الإجابة المبدئية التي قَدَّمَهَا عن هذا السؤال في دروسه الثلاثة المنشورة سنة 1938 تحت عنوان: **فلسفة الوجود** *Existenzphilosophie*. اعتبر ياسبرز أن الانتقال من «العالم الذي يتعيَّن معرفته» إلى الوجود ليس **قفزة قاتلة** *salto mortale* داخل اللّاعقل، بل قفزة تنجزها الفلسفة بالضرورة، بناءً على مُبَرِّر بسيط وهو أنَّ الوجود هو هذه «القفزة» *(Sprung)* وهذا «الانبعاث الأصلي» *(Ursprung)* ذاته. يُغَيِّرُ العقل وَجْهَهُ من خلال إنجاز الوجود: لم يَعُد **الفهم** يعني فقط التَّوَجُّه داخل العالم، بل **إضاءة الوجود**.

المفارقة التي يواجهنا بها التَّطَلّع إلى «**إضاءة فلسفية للوجود**» هي أنَّ الوجود لا يوجد إلّا في صيغة **المفرد**، بينما تطمح الفلسفة إلى الكونية. كيف السبيل إلى إلقاء خطاب كوني عن المفرد على نحوٍ لا رجعة فيه. الإجابة الوحيدة المُمكنة هي القول إن الوجود لا يريد فقط **أن يتحقَّق**، بل كذلك **أن يُفهَم**، أي أنّ الوجود يتطلّب أن نُفَكِّر فيه كما هو.

لكن ما هي الشروط التي تجعل الوجود يقبل التَّفكير، أو بعبارة أُخرى، ما هي **المقولات** التي تسمح بفهمه دون خيانته بناءً على المعطى نفسه؟ في مرحلة أُولى، نستطيع أن نُطَبِّق على الوجود القاعدة الديكارتية: **القناع** *larvatus prodeo*. وقد استطاع كيركيغارد ونيتشه، وهما من سادة التَّواصل غير المباشر، الإحاطة بالدّلالة الوجودية للقناع والاسم المستعار. سيرًا على منوالهما، نستطيع أن نُسقط على الوجود ما قاله القدّيس أوغسطين عن الله: يسهل علينا أن نقول عن الوجود إنه ليس كذا وكذا، من أن نقول أكثر ما هو حقًا. لا يختلط الوجود بالذّات

التّجريبية التي نصادفها، سواء أكانت فاعلًا رئيسًا أو ثانويًا، أو سواء لعب دور مأساة أو ملهاة (أو هما معًا) فوق مسرح الحياة. نستطيع تقديم وصف إمبيريقي وموضوعي لهذا المشهد، دون أن نلتقي فيه أبدًا «موجودات حاضرة صوريًا»، أي دون أن نواجه الوجود. العلامة الوحيدة الدّالّة على حضوره هو الشعور بالإحباط الذي يوحي به هذا الوصف في نفسي، وهو ما يحملني على التساؤل: «هذا هو كلّ ما يمكن قوله بخصوصه؟» لقد وقفنا عند شهادة جد مؤثِّرة وتحمل أكثر من معنى عن هذا الشعور بالإحباط في نهاية كتاب **الرسالة** لفتغنشتاين، حينما لاحظ هذا الأخير أنه حتى لو تمَّ إيجاد حلّ لكلّ المشاكل العلمية، تظلّ مسألة معنى الحياة بدون إجابة. اعتبر ياسبرز أنه يجب التعامل بجدِّيَّة مع هذا الإحباط، بدل الاستهانة به. حتى لو كان لا يبرهن على شيء، لكنه **يدلّنا** على شيء ما يتطلّب التوضيح. تظهر على هذا النّحو ملامح المهمة الثانية الأساسية التي تنهض لها الفلسفة: «إضاءة الوجود».

لم يَعُد الفهم العقلي الذي يسدي إلينا خدمات جُلَّى قصد التَّوَجُّه داخل العالم، يُفيدنا هنا بأيّ شيء. نحتاج هنا إلى «صندوق أدوات» من نوع آخر، حتى نُحسن إنجاز عمل الفهم الذي ينتظرنا هنا. لم يكن هذا المشروع سيحظى بالنَّجَاح لو لم نَتَمَكَّن من الاستناد إلى «علامات وجودية» (P 278) تنتسب إلى الوجود مثل نسبة الوقائع إلى العالم. كان من الأفضل الحديث عن آثار أو عن مُؤَشِّرات بدل الحديث عن «علامات». يُخَلِّفُ الوجود وراءه في كلّ مكان آثارًا دالَّة عليه، وتتطلّب الفهم والتأويل، رغم تعذّر الاقتراب منه.

لهذا السَّبب، فإن «إضاءة الوجود» تستنفر «مذهبًا هيرمينوطيقيًّا» ينبني في هذا المقام على إرجاع هذه المؤشّرات إلى الوجود الذي أنتجها. يظهر البُعد الهيرمينوطيقي لهذه الخطوة الثانية في الفهم بوضوح، حينما أكّد ياسبرز على أن كلّ تجلّيات الوجود ملتبسة في طبيعتها، وعلى أن كلّ الملفوظات والمقولات التي تضيئه تغذّي سوء التفاهم (P 280). يمكننا الخلط بسهولة بين اللغة التي تتحدّث عن الوجود واللغة «السيكولوجيَّة»، التي تفصل القول في «أحوال النفس»، كما أن اللغة التي تُشير إلى توتّر العلاقات قد تفتح المجال أمام مقاربة سوسيولوجيَّة، وما إلى ذلك.

عندما يفتقر المرء إلى أدوات تُرشده كبوصلة تُساعده على الاهتداء إلى الأشياء، يسقط آنذاك داخل الغَمّ. يُمَكِّن الغَمّ المرء لأوّل مرّة من تحصيل الوعي بذاته، بدل أن يعتبر خطرًا قاتلًا (وإن كان كذلك غالبًا). لا تتمّ إضاءة الوجود إلّا في «ليل الغمّ المضيء» (هايدغر) - وإن كان ذلك لا يعني أن كبار المُكتئبين هم بالضرورة كبار الفلاسفة! هناك فرق بين مهمّة اكتشاف المرء لذاته الأصيلة ومهمة التفكير في شروط وجود وشروط ذات عينها ipséité أصيلة، وإن كانت المهمّتان لا تنفصلان.

تُرَكِّزُ الإضاءة الفلسفية للوجود لدى ياسبرز على ثلاثة محاور: هذه هي العناصر الثلاثة الأساسية للوجود: **التّواصل الوجودي والتّاريخية الوجودية والحريّة الوجودية**. لا يتضمَّن ترتيب دخول هذه العناصر إلى الواجهة وجود تراتب في الأهميَّة. ولذلك، بالإمكان كذلك الاقتراب منها وَفْق التّرتيب المعاكس، كما يَهُمُّ إلى ذلك دوفرين وريكور في شرحهما للكتاب.

1. إذا كان ياسبرز قد ابتدأ «بالتواصل»، فربّما يرجع السّبب في ذلك إلى أنّه يسعى منذ البدء إلى فصل فهمه للوجود عن الفهم الذي ارتضاه كبار المتوحّدين لأنفسهم، مثل نيتشه وكيركيغارد. اكتسبت مشكلة التّواصل بالنسبة إليه أهميَّة خاصّة، خصوصًا وأنَّه سعى إلى التفكير في الاستثناء دون المطالبة بمنزلته الاستثنائية. تظهر رهانات التَّواصل عندما نتساءل ماذا يحصل لفكرة التّواصل منذ اللحظة التي نُلصق به صفة «الوجودي». لا يكفي لهذا الغرض التّذكير بأنّنا ننتمي جميعًا إلى جماعة أكثر امتدادًا وتسبق مجيء المرء إلى العالم، ولا التّذكير بأننا نستعمل علامات لغوية تنتمي إلى لغة لم نقم نحن بابتكارها. تُمَثِّل الشفرات والأعراف الاجتماعية حظوظًا بقدر ما تُمثِّل عقبات أمام التّواصل الوجودي الحقيقي. قد تكون عبارة مجاملة أفضل تمهيد للتّواصل الحقيقي، كما قد تجعل التّواصل مُتَعَذِّرًا عندما نواجه المخاطَب بـ «تهذيب بارد» تَدُلُّ في الحقيقة على الرغبة في إنهاء الحديث.

ومع ذلك، لا نحصل على الوعي بأنفسنا ولا على الوعي بذاتنا عينها ipséité إلّا إذا ما امْتَثَلْنَا لألعاب التّواصل الخطيرة، وهي ذات لا زوال لها ولا تتطابق أبدًا مع استمرارية طبعنا mêmeté ولا مع الدّور الذي نلعبه داخل

المجتمع، بصرف النّظر عن مدى أهميته. لم يجانب جاك لاكان (Jacques Lacan) الصّواب حينما عرَّفَ الأحمق بأنه شخص يعتبر نفسه مَلِكًا، دون أن يكون كذلك في الواقع؛ لكنه يُضيف أن الملك الذي يعتبر نفسه مَلِكًا لا يقلُّ عنه جنونًا عندما ينسى بُعده الإنساني. ليس هناك ما هو أسهل من أن نعلن في الفراغ: «لا أُوجد إلّا بالقدر الذي أتواصل فيه مع الآخرين»، ونحن نجترّ أثناء ذلك العقيدة الأساسية لمجتمع التواصل؛ ليس هناك ما هو أصعب من ذِكْر جنس التواصل الذي يُسهم في إضاءة الوجود. اعتبر ياسبرز أننا لا نستطيع الحديث عن تواصل وجودي إلّا ابتداء من اللحظة التي يَهُمُّ فيها كلّ وجود من الوجودَيْن إلى مواجهة الآخر بحقيقته من خلال مواجهة حقيقة الآخر، بينما يعلم كلٌّ منهما علم اليقين أنه وجود يظلّ على الدَّوام وجودًا وحيدًا. نلج آنذاك عَلاقة يدخل فيها «**الأنا مع الأنا الآخر في صِلة ابتكار متبادلة**» (P 311).

عندما تحدَّث هيغل عن «الصِّراع من أجل الاعتراف»، كان على بُعد خطوات من وضع الإصبع على هذه المفارقة الوجودية: ولكنه كان من الواجب عليه أن ينتبه إلى أنَّ هذا اللقاء لا يُخَلِّصنا من عبء العزلة والتَّوَحُّد، كما لا يمكن رفع هذا العبء *Aufhebung* في لحظة جدلية أعلى تُنتج أوجه وعي أسمى. لا يقلّ الوصف الذي قَدَّمه ياسبرز عن التَّواصل الوجودي جدلية عن جدلية هيغل. تُواجهنا تلك الجدلية بأربع مُفارقات أساسية.

أ. توجد في البدء مفارقة **الوحدة والتَّواصل** التي تُقصي أية عَلاقة انصهار. يعتبر ياسبرز أن «التَّواصل يتحقَّق كلّ مرَّة بين كائنين يَتَّصِلَان فيما بينهما، لكنهما مُلزمان بأن يظلَّا اثنين، ويقتربان الواحد من الآخر من منطلق عزلتهما، لكنهما لا يعرفان العزلة إلَّا لأنهما يدخلان في تواصل» (P 316).

ب. المفارقة الثانية هي مفارقة **الانفتاح والتَّحقيق**. التَّواصل هو الانفتاح على الذات عينها في الوقت نفسه الذي ننفتح فيه على الآخر، وعلى هذا النَّحو فقط نُصبح ما لم نكن عليه من قبل: نصبح ذاتنا-عينها.

ج. المفارقة الثالثة هي مفارقة «**الحب المقاتل**». لا يتعلَّق الأمر فقط بطبيعة الحال بحبٍّ خاصّ بالمناضلين المجتمعين في الحرب للدفاع عن قضيَّة مشتركة.

يتعلّق الأمر بـ «الصراع الذي يخوضه الكائن الإنساني المعزول من أجل الوجود، في الوقت نفسه من أجل وجوده ومن أجل وجود الآخر» (P 317). لا يمكن ردّ التّواصل بين وجود ووجود إلى هذه الصُورة أو تلك من بين صور التبادل الخاضع لقانون «المعاملة بالمثل». وهذا لا يعني أبدًا أنَّ التَّواصل يرجع بكامله إلى اتِّصال خالص، كما يُسَلِّم بذلك حلم روسو التّوّاق إلى شفافية لا يوجد حجاب يُكَدِّرُهَا، كما لا يعني أن التَّواصل يسبح في نعيم عَلاقة لا يوجد قصد دنيوي وراءها، مستنكفًا بذلك عن إثارة مصادر التوتر.

د. تستحضر المفارقة الأخيرة **المطلق والنسبي**. لا ينبغي على عَلاقة عشق بين كائنين، حتى وإن كانت تحتمل دلالة «مطلقة»، أن تتجاهل أنها تُهمّ فَرْدَيْن معزولين يتعرَّفان على نفسهما في عزلتهما الخاصّة بهما. لا يتحدّث ياسبرز، كما فعل هايدغر ذلك، عن «الوجود-مع-الآخر» (*Mitsein*) ولا عن «وجود مشترك» (*Miteinandersein*)، بل عن «وجود-الواحد-في-اتجاه-الآخر» (*Zueinander*) بين وجودين. لنحترس من التَّسرّع في استنتاج ضرورة الاختيار بين الواجهتين. بالفعل، لا يجب علينا أن نتناسى التوجه الأنطولوجي في تحليليَّة **الدازين** لدى هايدغر. جوهر الأمر لدى هايدغر هو تَبَيُّن مرجعيَّة المقولات الوجودية في كلِّ تواصل متبادل بين الأفراد: «الوجود-مع **الدازين**» (*Mitdasein*) هو الذي يُؤَسِّسُ إمكان أن يدخل كائن-هنا (*Dasein*) في عَلاقة بكائن-هنا غيره.

اعتبر ياسبرز على العكس من ذلك أن النقطة البارزة في تفكيره تُهمّ طبيعة العلاقة التي تُوَجِّهُ وجودًا وِجهة وجود آخر، أي أنها تتعلّق بشرط إمكان تواصل يستحقُّ حمل لقب تواصل وجودي. نجد على هذا المستوى فرصة استئناف وجودي «للصّراع من أجل الاعتراف» لدى هيغل. نعجز عن تجاوز التأرجح بين هاجس الحفاظ على «الانهمام بالذات» «quant-à-soi» لكلّ كائن موجود، والحبّ الذي يتطلّع إلى الاتِّصال. «بما أن الحبّ موضوع تفكير بما هو وحدة، لا يتوقف عن الوجود في الحياة الدنيا بما هو ثنائية: نحن ذات واحدة من زاوية الأمل، إذا ما قبلنا أن نكون اثنين من زاوية الواقع؛ لو أننا وددنا أن نصبح ذاتًا

واحدة منذ الآن، بناء على نوع من الانصهار الشهواني، لتخلِّينا عن أن نكون نفس الذات الواحدة إلى الأبد»[39].

ما يَصْدُقُ على عَلاقة «الأنا» بـ «الأنت» يَصْدُقُ كذلك على الحياة الجماعية. تَتَحَوَّل كلّ جماعة بناء على ذلك إلى جماعة شمولية، سواء أكانت جماعة أُسرية أو دينية أو اجتماعية أو سياسية، تَوَدُّ التَّحرّر من هذه الجدلية الأساسية. على هذا المستوى، يجب الاحتراس مما يدعوه ياسبرز «التصوّر المتجانس للعالم» (P 347). الأنا الاجتماعي ليس هو ذاتي الحقيقية؛ لَكِنَّنِي لا أُضاعف حظوظ الاهتداء إلى ذاتي الحقيقية لحظة تجاهل المجتمع. تَتَضَمَّن الحياة الاجتماعية في كلّ صُوَرِها بُعدًا صراعيًّا لا مندوحة عنه: «رهان هذا الصراع ليس هو مكانتي الاجتماعية، بل هو هويّتي أمام نفسي. الدّور الذي ألعبه والرأي الذي أُكَوِّنه عن ذاتي يفرضان نفسهما إلى الدرجة التي تجعلني أحققهما بداخل نفسي؛ أميل إلى أن أصبح على النحو الذي يتوقّعه الآخرون مني؛ وعليه، يجب عليّ مواجهة هذا الضّعف طيلة حياتي [. . .] وهي حرب متطابقة مع الحرب التي أقودها من أجل التّواصل الوجودي» (P 341).

تحتمل هذه الأُطروحات التي تخصُّ التّواصل الوجودي لدى ياسبرز رهانات متعلّقة في الوقت نفسه بالدِّراسة النقدية لاشتغال الجماعات الدِّينيَّة وغايات الحياة الجماعية وبتحليل العلاقة بين الأستاذ والتلميذ. نختصر الأمر القطعي المتعلّق «بالتوجّه الروحي» الذي يأبى التّلاعب بوعي الآخرين في الوصية التالية: «لا تُقَلِّدني، بل سِرْ في نهجك الخاصّ بك!» هذه غاية مُثلى سامية، وليست في المتناول، إذا ما استخلصنا النتائج الكاملة من الأُطروحة التي تُفيد أن كينونة-الذات عينها تملك القدرة على إحياء الذات-عينها للآخرين. قد لا يكون التأثير الذي مارسه المؤسّسون الكبار داخل الدِّيانات غير الاستثناء الذي يؤكّد القاعدة، ويجعل التَّواصل الوجودي ثمينًا بقدر ما هو نادر. يحدِّد هذا التَّواصل كذلك الفكرة التي كوّنها ياسبرز عن تبادل الأفكار داخل الفلسفة، بوصفه خِصام الأحبّة من أجل الشيء عينه *liebende Auseinandersetzung um die Sache selbst*

(39) Mikel DUFRENNE et Paul RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Ed. du Seuil, 2001, p.166.

مما حمله على إعادة استثمار الفكرة التي روّج لها فريدريك شليغل عن «symphilosopher»[40](*).

ليس الفهم بديهيًّا وليس مكتسبًا بصورة نهائية على مستوى الجماعة الوجودية. لكننا نستطيع تحديد شروط إمكانه المنطقية (الوعي عامة) والسيكولوجيَّة (الشعور بالانتماء المشترك إلى الجنس البشري) والمثالية (وحدة الروح) والدِّينيَّة (وحدانية الله). لا تستطيع الجماعة التاريخية، أيًّا كانت، أن تُمَثِّلَ وحدها الجماعة الكونية التي تدخل فيها كلّ الموجودات. وبما أنه لا توجد جماعة شفَّافة تمامًا أمام نفسها، فإن عمل الفهم المتبادل يفتقد إلى غاية معلومة. يعتبر ياسبرز أنه لا توجد «جماعة كائنات موجودة إلَّا إذا استمَرَّت كينونة-الذات عينها في تحمّل فهم ذاتها داخل المجال غير المفهوم في وضعيتها التاريخية وبطريقتها الخاصة» (P 599).

2. العنصر الثاني للوجود هو عنصر «التاريخية». هنا أيضًا، تتعلَّق الصُّعوبة بفهم ماذا يُسديه مصطلح «الوجودي» إلى الفكرة التي نُكَوِّنُهَا عادة عن وضعيتنا بوصفنا كائنات تاريخية. يرتبط «الوعي التاريخي» كما نعرفه اليوم بالمعرفة التي زَوَّدتنا بها أدبيات الوصف التاريخي التي تستكشف الماضي، واضعة على عاتقها إعادة بنائه كما كان بالفعل. بناء على هذا التَّوَجُّه الإبستيمولوجي،أعتبر نفسي مُتَفَرِّجًا غير متحيِّز على أحداث الماضي التي أسعى إلى فهم تسلسل أحداثها بصورة موضوعية. أتظاهر آنذاك بكوني أجهل أن التاريخ جزء لا يتجزّأ من كينونتي ذاتها وأنني لا أستطيع فهم ذاتي إلّا من خلال رجوعي إلى هذا التاريخ الذي ينتمي إلى تاريخي الخاص بي. بهذا المعنى، تحدّث ياسبرز عن «الوعي

(40) Denis THOUARD (éd.), *Symphilosopher, F. Schlegel à Iéna*, Paris, Vrin, 2002.

(*) المقصود بلفظ symphilosophie إمكانات تبادل التجارب الهيرمينوطيقية، والتجاوب مع فلسفة العصر، وهي تجربة يمكن مقارنتها بتجربة التقاء الآفاق لدى غادامير، حيث يُحدِثُ التراث تأثيره من خلال التقاء أفقه بأُفق العصر الراهن. راجع بشأن شليغل كتاب زوفكو الفهم وعدم الفهم لدى شليغل: Jure ZOVKO: *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel.* Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik: Frommann-Holzboog, 1990.

الوجودي بالخاصّية التاريخية، حيث تكتشف الذات عينها تاريخيتها الخاصة بها، وهي وحدها ما يجعلها شيئًا واقعيًا» (358).

ما يُمَيِّز الوجود هو أن أسئلته الأكثر جذريَّة تنبعث من قلب **الوضعية** الخاصّة التي تخصّه بالذات. هنا يكتشف الوجود عمقه التاريخي، أي عمق تاريخه الخاصّ المفرد. ماذا يختزن مفهوم «الوضعية»، كما هو مستعمل هنا؟ هل يمكننا إدخاله في صلة بمفهوم «الوضعية الهيرمينوطيقية»؟

أجد نفسي مُتَوَرِّطًا في «الوضعية» عن غير قصد منّي ولا رغبة في ذلك، ومع ذلك فهي الوضعية التي يجب عليّ أن أفهم نفسي بالرجوع إليها. تحملني الحياة على الانتقال من «وضعية» إلى «وضعية»، بعضها مريح وبعضها منفّر، دون أن أبوّئ نفسي منزلة المتحكّم الأكبر في مسارات حياتي أو أن أجعل نفسي مخرجًا سينمائيًا يتحكّم في مشاهد حياته كما يشاء. توجد أوضاع معيّنة من بين الأوضاع المختلفة التي أتحكّم فيها في الأقل نسبيًّا، بينما تحملني أوضاع أُخرى على مواجهة لغز فكري ليس له حلّ ولا مندوحة عنه عمليًّا. هذه هي الأوضاع التي يرمز إليها ياسبرز بلفظ **«الأوضاع في حدودها القصوى»** «*situations limites*». ترفع هذه الأوضاع تحدِّيًا جذريًّا أمام رغبتنا في الفهم عن طريق المعرفة وأمام قدرتنا على التَّدَخُّل في وضعية معيّنة من أجل تغييرها.

الخاصيَّة التاريخية، بما هي كذلك، موقف الحدّ الأقصى، ما دامت تواجهنا بمجموعة من المفارقات: كيف السبيل إلى الربط بين الوضع التجريبي العارض ومعنى الوجود، بين الحريَّة والضّرورة وبين التغيّر الزماني واللحظة «الأبدية» في القرار (بالمعنى الذي تتخذه المُفردة لدى كيركيغارد)؟ يُهيمن مفهوم «موقف الحدّ الأقصى» - أي تلك الأوضاع التي نُصبح بمقتضاها وحدها على وعي بكينونتنا ذاتها - على المسيرة الفكرية لياسبرز منذ كتابه **علم النفس المَرَضي**. لكن الوصف الذي وصفها به قد تطوّر بعد ذلك بصورة محسوسة. فقد أكّد في كتابه **الفلسفة** أن المهمَّة الأخلاقية الكبرى التي ينبغي على كلّ وجود مواجهتها - أن يصبح ذاته عينها - تتطلّب منه أن يتقبّل تاريخيته الخاصّة به، بما في ذلك أوضاع الحدود القصوى التي تَتَمَثَّلُ في الموت والمعاناة والحرب والخطيئة.

يُصبح معنى الوجود ذاته موضوع رهان داخل كلّ وضعيَّة خاصّة من بين هذه الأوضاع.

إن الغِيَاب المادّي ليس هو الخطر الحقيقي الذي يُمَثِّلُه **الموت** بالنِّسبة للوجود، بل يظهر خطر الموت، كما تفطَّن كيركيغارد إلى ذلك، في الحياة التي قد يحياها المرء وهو ميِّت بين الأحياء ولا يتجاوز مجرّد الحفاظ على رمق الحياة. نحن لا نكفّ عن التَّطلُّع إلى السعادة على امتداد حياتنا، مع العلم أننا لن نظلّ بمنأى عن هذا الدرس المرّ الذي تقدِّمه **المعاناة** ويقدِّمه **درس الألم** *pathei mathos* المستمد من المآسي. أن تكون موجودًا، معناه أن تعيش داخل عالم يحمل بصمات العنف في كلّ أرجائه، سواء أكانت بصمات ظاهرة أو باطنة، بداخلنا أو خارج النفس، أو كانت بصمات الآلام التي يُخَلِّفُها.

يظلّ لغز الخطيئة هو اللّغز المحيِّر بامتياز ضمن كلّ مواقف الحدود القصوى. لم يُفَسِّر ياسبرز الخطيئة بأخطاء فردية نرتكبها. اعتبر، على غرار كيركيغارد وهايدغر اللذين يتحدّثان عن وجود «كَينونة مَدِينَةٍ»، أن الخطيئة هي إحدى أوجه القدر الذي يوازي مقولة **حب القدر** *amor fati* في الكتابات التراجيدية. حين نفهم الخطيئة بهذا المعنى الوجودي، لا ترجع في مصدرها إلى الإرادة السَّيِّئة أو إلى خبث القلب البشري، كما ترمز الصُّورة الأسطورية للشّيطان إلى ذلك. بالرَّغْم من أن شبح التَّصرّفات الشيطانية يُخيّم على بعض الأفعال البشرية، تَعَلَّم الدرس الكانطي الذي استفاده من دراسة **في الشرّ الجذري**: الإنسان ليس هو إبليس بحدّ ذاته، حتّى ولو كان شيطانًا في ذهن الآخرين. وحتّى نفهم ما الذي جعل الخطيئة «موقف الحدّ الأقصى»، من الأفضل لنا أن نسترشد بأبيات رامبو Rimbaud: «*Ô saisons, ô châteaux/quelle vie est sans défaut?*». «**أيتها الفصول، أيتها القصور/ أية حياة لا تشكو من نقصان؟**».

3. العنصر الثالث الأساسي للوجود - «العلامة التي تُمَيِّزُهُ بامتياز» - هو عنصر **الحرية الوجودية**. يشهد الغَمُّ إلى أيِّ حَدٍّ يعتمد فيه كلّ وجود بصورة جذريَّة على نفسه، مع أنَّه يواجه الغربة المطلقة للعالم. عندما نفهم الحرية في معناها الجذري، لا تتماهى لا مع حريَّة الاختيار، أي مع القدرة على الاختيار بين إمكانين، ولا مع المفهوم الكوسمولوجي للحرية، بما هي قدرة على الشُّروع

في سلسلة جديدة من الظَّواهر داخل العالم. يتعلَّق الأمر بدل ذلك بتأويل أصيل للحرية الأخلاقية الكانطية، وهي قدرة أن يُزَوِّدَ المرء نفسه بتشريعه الذاتي.

الحريَّة الوجوديَّة هي القرار الذي أصير بموجبه ذاتي عينها. مثلًا، تلك الحريَّة هي التي جعلت أخت بولينيس (Polynice) تَتَحوّل إلى أنتيغون (Antigone) الفريدة. قد لا يظلّ لفظ «الحرية الوجودية» مُجَرّد حشو، ما دام أنَّ الأمر لا يتعلّق بشيء آخر غير الفعل الجوهري للوجود. تلك الحرية هي التي تحملنا عل فهم ما يضيفه مفهوم **إضاءة الوجود** *Existenzerhellung* إلى مفهوم **التَّوَجُّه داخل العالم** *Weltorientierung*. يُلقي الوضوح المنبعث من القرار الوجودي نورًا جديدًا على الحياة بكاملها، في الوقت نفسه الذي يُشعِرنا بضرورة القيام بقفزة جديدة نحو الوجود المتعالي.

الحرية الوجودية مرادفة على الدَّوام لاختيار الذات نفسها، بصرف النظر عن الموضوع الملموس الذي نَتَّخِذ قرارًا بشأنه (في حالة أنتيغون، قرار وضع أخيها في كفن، متحدّية بذلك المنع الذي فرضه كريون Créon). تَنْجُمُ نتيجة مهمّة عن ذلك بالنِّسبة لفهم الحقيقة. إذا كانت الحرية الوجودية موجودة، فلا بُدَّ آنذاك من وجود **حقيقة وجودية**. لكلّ وجود حقيقته الخاصّة به. هل نستنتج من ذلك وجود نسبية جرى تعميمها؟ أبدًا، شريطة الانتباه إلى صفة الحرية «الوجودية!» لا تتعارض «حقيقة» أنتيغون مع «حقيقة» كريون، بالمعنى نفسه الذي تتعارض فيه القضيَّة «القطّة جالسة فوق العتبة» مع القضيَّة «القطّة ليست جالسة فوق العتبة». والسّبب بسيط: لا تختزل الحقيقة الوجودية إلى الرأي الذي يتعارض مع رأي آخر. وهذا ما قاد ياسبرز إلى إعلان ولائه لكيركيغارد، حتى يتخلَّى عن منظورية التأويلات التي يعتمدها نيتشه، بالرَّغم من أنه يعترف بأهمية هذا الموضوع لدى نيتشه.

التعالي: عالم الشفرات والبحث عن الواحد.

إذا كان مفهوم «إضاءة العالم» يُشَكِّلُ لُبَّ فلسفة الوجود، سنكون مخطئين لو تَخَيَّلْنا أن الوجود هو ذاته هدفه الخاص. ليست إضاءة الوجود مِسْك ختام الاشتغال على الفهم الذي ترومه الفلسفة. لا ريب في أنَّنا نستطيع أن نُطَبِّقَ على الوجود العبارة الشهيرة للنص المأثور عن سيلسيوس (Silesius)، *Pèlerin*

chérubinique، ويُفيد أن «الوردة بدون سؤال لماذا». الوجود يخلو كذلك من التّساؤل عن السَّبب. ولكن الوردة نفسها «التي تُزهر لأنها تُزهر» تحتاج إلى النُّور كي تتفتَّح. نكتشف الدلالة الثالثة «لأنوار العقل» التي مَيَّزَها ياسبرز، بفضل فحص تجلِّيَات الوجود المفارق في قلب الوجود. تلتقي تلك الدلالة مع تصوّر جديد للفهم ويستحق اعتباره تصوّرًا هيرمينوطيقيًا لأسباب ستظهر بوضوح أكبر كلّما ذهبنا بعيدًا داخل الجزء الثالث من كتاب الفلسفة *Philosophie*.

يجب علينا الاهتمام الآن بالوجود المفارق، أو قُلْ «بالتعالي» «transcender». ليس الإدراك بديهيًا بذاته، بل يحتاج إلى توجيه النَّظر وجهة جديدة لا يملك كلّ الناس أهلية إنجازه. من يعتبر أن التفكير لا يعني شيئًا آخر غير التَّوجُّه داخل العالم، يعتبر أن التوجيه الجديد للنظر غير مضبوط. لا يستطيع الإقبال عليه إلّا من أقبل من قبل على العمل الشاق المتعلّق بإضاءة الوجود ومن كان منتَبهًا من قبل إلى إمكاناته. وبالرَّغم من ذلك، لن يتمكّن من ذلك إلّا وَفْق شروط يتعيّن تحديدها الآن.

لا يدخل البُعد الثالث الذي يتَّخذه الفهم في باب الكماليات الروحية التي نتجاوزها دونما عَناء. من تخيّل أنه يملك الاختيار بين القيام بقفزة نحو الوجود المفارق أو عدم القيام بها، سيرتكب خطأً جسيمًا. يوجد فعل التعالي ضمنًا في التَّوَجُّه داخل العالم وإضاءة الوجود. خلع ياسبرز على فعل «يتعالى» وزنه المستحق وبريقه الكامل، بعدما تعرّف فيه على الحركة الجوهرية للوعي الذي ينقلنا إلى ما لا يقبل التمثّل وإلى ما لا يقبل مطابقته عامة بأيّ موجود غير واقعي. حينما أَكَّد أَنَّ تَأَهُّب الفلسفة «يحملنا إلى ما أبعد من الوجود»، مَيَّزَ فلسفته في الوجود عن الوجودية، في الوقت نفسه الذي أعاد فيه تشغيل «وظيفة الميتا»، التي تدور حول محور الدّال «التعالي» «trancsendance»، وهو دالّ لا يجدر بنا مطابقته بفكرة الله.

يظلّ الوجود واقعًا افتراضيًا خالصًا، بالمقارنة مع واقع العالم، ونتوجّس أنه يحمل بهذا المعنى شبهة «اللّاواقع». ينطبق الشيء نفسه على «الكينونة» التي لا يكفّ الوجود عن الرجوع إليها في حركة رَمزَ إليها ياسبرز بلفظ «التعالي». يضطر الوجود إلى التساؤل عن معنى الكينونة، وهو سؤال ينبثق من «أوضاع

الحدود القصوى»، في الوقت نفسه الذي يظلّ فيه موضوع بحثه بعيد المنال وغير مضبوط، على غِرار الحرية الوجودية. يقول ياسبرز «إن بحثي عن الكينونة هو حريتي نفسها، وهو مدفوع بها، أبحث عن الكينونة في كلّ مكان، وأصطدم بالحدود في كلّ مكان» (P 612). ينبثق البحث من مصدر أوّل للمعنى ومن أساس مطلق من قلب هُوّة سحيقة تُحدث الدُّوار والغَمّ. الأساس المطلق هو ما تستهدفه «الميتافيزيقا»، بما هي إنجاز وجودي «لوظيفة الميتا».

كَرَّسَ ياسبرز التعريف التقليدي «للميتافيزيقا العامة»، بعدما أدخل تغييرًا جذريًّا على شروط ممارستها. اعتبر أن «التعالي فرض نفسه على الدَّوام على الوجود بما هو إمكان افتراضي متلازم معه» (P 613) داخل ابتلاء التناهي الملموس الذي لا يَكُفُّ عن مواجهتنا بالتمزّق المطلق الذي عرفته الكينونة. هل نستطيع امتلاك معرفة بخصوص ما يتعالى على كلّ معرفة موضوعية وبخصوص ما لا يتجلّى في البداية إلّا في صورة شعور بالنقص وعدم الإشباع؟ هذا ما يدعو إلى الشكّ بطبيعة الحال. ولكننا نستطيع المراهنة كذلك على واقع أن هذا الشُّعور لا يظلّ أخرس، بل يخلق لغته الخاصة به، كما دُوِّن في «الغنى غير المحدود لأساطير التاريخ والميتافيزيقا والعقائد الدِّينيَّة» (P 615).

لا يكفي دراسة مختلف هذه اللّغات من الزاوية الموضوعية لمؤرِّخ الأفكار، بالرَّغم من أن تلك اللغات في الوقت نفسه لا تقبل القِيَّاسَ فيما بينها ولا ينفصل بعضها عن بعض، بما أنّ الوجود ملزم بأن يتمَلّك من جديد حركة التعالي نفسها. بالرَّغْم من أن ياسبرز لا يستعمل هذه العبارة، فإن عمل التَّمَلُّك هذا يستحقُّ دون أدنى شكّ حمل صفة التملّك «الهيرمينوطيقي». و«كما أنَّ مسألة التعالي لا تنبثق إلّا من الوجود الافتراضي، كذلك فإن الإجابة ليست مفهومة إلّا من خلاله» (P 621): ماذا عسانا نقول عن ذلك؟ من زاوية سلبية، يعني ذلك أن موضوع الميتافيزيقا لا يحمل صفة موضوع! لا يمكن التَّوَغُّل في مجال بحثه إلّا من داخل اللغة الرمزية للأُسطورة (الميثولوجيا) ومن داخل الخطاب اللاهوتي، الذي يلجأ إلى الوحي الإلهي، ومن داخل الميتافيزيقا الفلسفية التي تبحث، وَفْق الشروط الإمبيريقية، عن تخيُّل التعالي معتمدة في ذلك على الأفكار التي تنفذ إلى جذوره البعيدة وحدوده القصوى» (P 630).

نستطيع مقاربة التعالي من منظور ثلاثي: من منظور «وجودي»، بما هو حركة يُنجزها الوجود؛ ومن منظور «موضوعي» بما هو نزع الحجاب عن آثاره في الوجود؛ ومن منظور صوري، بما هو وصف «لوظيفة الميتا»، أو لما دعاه ياسبرز «فعلًا متعاليًا صوريًا» (P 636).

1. يَهْتَمُّ **التعالي الصوري** بالمشكلة نفسها التي اعتنى بها أرسطو في **الميتافيزيقا**: تَعَدُّد معاني الكينونة الذي لا يمكن إرجاعه إلى وحدة. بناء على التَّحليل الذي اقترحه ياسبرز للمقولات، تَتَضَمَّن كلّ مقولة من مقولات الفكر - **الموضوعية عامة** (الكينونة-العدم؛ الوحدة-الثُّنائية؛ الصورة-المادة؛ الإمكان-الضرورة-المصادفة؛ العلّة، العموم-الخصوص، المعنى)، **والواقع** (الزمان والمكان والحياة والنفس) **والحرية** - عملية تعالٍ، حالما أخذنا في اعتبارنا أنه لا توجد أية مقولة تستطيع استغراق معنى الكينونة بما هي كينونة.

شيئًا فشيئًا، يُجبرنا ذلك على التساؤل ألّا يقود التعالي الصوري إلى تنزيل الله منزلة مطلق عابر للمقولات. لا يجب علينا أن ننسى، حَسَب رأي ياسبرز، أن الأُلوهة التي نُسَوِّي بينها وبين التعالي الصوري، لا تتضمّن جوهرًا ماديًّا. فهي وظيفة عقلية خالصة وفارغة من أيّ محتوى، كما يشهد على ذلك التعريف الكانطي «للغاية المتعالية». «الله» الذي يتعلَّق به الأمر هنا إله «خفيّ» ولا يمكن إدراكه بحكم تعريفه. إن عالِم اللاهوت، الذي لا يكتفي بالله الذي يحبّ الاختفاء، كما تحبّ الفيزيس *physis* ذلك أيضًا لدى هيراقليطس، والعالم الذي يعتبر الله «نور معرفتنا» و«القاعدة التي يقوم عليها الواقع» و«الخير الأسمى» (P 662)، يصبح مُلْزَمًا بأن يُطَبِّقَ على الله مقولات المنظومة المنطقية ومقولات الواقع والحرية، إذا ما أراد تأسيس إمكان معرفة الله.

2. إذا ما تَمَّ تَصَوُّر التعالي من منظور **العلاقات الوجودية** بالوجود المفارق داخل أوضاع الحدود القصوى، تصبح مسألة الله حاضرة في هذا المنظور بصورة أقوى من حضورها في التعالي الصوري. درس ياسبرز صِلَات الوَصْل هذه من زاوية توضيح رباعية ومحتكمة كلّ مرّة إلى التقابل الجدلي بين موقفين.

أ. يستحضر التَّقابل الأوّل موقف التَّمَرُّد و«تقديم الذات الواثقة هبة لمن يَتَعَذَّر على الفهم» (P 666). التَّمَرُّد أكثر تعقيدًا مما يُوحي به تأويل سطحي

للإنسان المتمرِّد. لا يتعلّق الأمر في التَّمَرُّد بتأويل سطحي فقط لشعور الاستنكار تجاه واقع خاضع لمصادفة عمياء، ولا بانتفاضة قد تقود إلى الانتحار كآخر رمز على الاحتجاج. تُبرِزُ صورة بروميتيوس أن إرادة المعرفة بحدِّ ذاتها فعل انتفاضة، ما دام أن «المعرفة تجعلني أعرف ما يعتبر واقعه غير محتمل» (P 669). لكن هذا الفعل إقرار بالعجز في آخر المطاف. وهو يُشبه «قبضة يد مغلقة لا يحق لها الانفتاح ولا يمكنها كذلك السقوط» (P 670).

انتبه ياسبرز هنا إلى إمكان آخر، وهو إمكان «هبة الذات» التي قد يكون من الأفضل أن نرمز إليها بلفظ «الرِّضى» «consentement»، كما فعل ريكور ذلك في كتابه **الإرادي واللاإرادي** *Le Volontaire et l'involontaire*. وهذا هو ما يوحي به التّعريف الذي اقترحه ياسبرز له: «من يَهَبُ ذاته يصبح مستعدًّا لقَبول الحياة كيفما كانت، ومستعدًّا لحمل أعبائها، مهما حصل» (P 671). وبما أن الرِّضى ليس بديهيًّا بذاته، يبحث لنفسه عن مُبَرِّرات تأخذ صورة «تيوديسيا» بالمعنى العام الذي خَلَعَهُ ماكس فيبر على هذا اللفظ. يشمل هذا اللفظ العقيدة الهندية بالكارما Karma والعقيدة المانوية كما الغَنُوصِية التي تجعل من العالم مسرح الصراع بين إلهي الخير والشر، أو مذهب الجبرية. لا تستطيع المعرفة حلّ مشاكل التيوديسيا، مهما كانت قوتها. تنجح هِبَةُ الذات في إنجاز التعالي بصورة أفضل من نجاح التشاؤم المتبصِّر في المسعى نفسه: «إن الخضوع، وهو الوثوق الإرادي، يستهدف التعالي بواسطة اللّا-معرفة» و«هذا الوثوق، الذي لا يملك له مُبَرِّرًا، هو جرأة الحياة» (P 673).

لكن «هبة الذات» (أو الاستسلام للكينونة) لا تعتبر صادقة إلّا إذا لم تغمض عينيها أمام إمكان التَّمَرُّد. «لا وجود لاستسلام صادق إلّا أمام تَمَرُّد مجاوَزٍ» (P 674). أخطأ إرنست بلوخ (Ernst Bloch) لَمَّا قَدَّم أيوب في زيّ «بروميتيوس يهودي» (BA I, 605)؛ لكن من لم ينتبه فيه إلّا إلى وجود فرد حكمت عليه سلبيته بالعجز عن التَّمَرُّد، سيرتكب خطأً جسيمًا أكبر. إذا كان يتعذّر إصلاح تمزّق الكينونة على أيّ مستوى من مستويات تجلّيه، كما سَلَّم ياسبرز بذلك، يترك التمزّق آثارًا لا تندمل كذلك داخل الوعي الدِّيني. أثار ياسبرز في هذا السياق صور التعبير الدِّيني عن جدلية التَّمَرُّد والخضوع. يعتبر في نظره أن التَّمَرُّد مظهر إنساني خالص تتخذه الحرية، ويجب أن يتسامح معه الله. وسيكون

من الجنون أن نمنع إمكان التَّمَرُّد بدعوى الوثوق مهما كانت الظروف في السَّرّاء والضَّرّاء: «لا يمكن للوثوق أن يكون صادقًا من خلال فعل هبة الذات، ما دام الوثوق حكمًا مسبقًا راسخًا أُشَيِّدُ خلاصي فوقه؛ لا وجود له إلّا من خلال تحصيله داخل الإحساس بالرعب اليائس كما تُمليه الظروف الإمبيريقية الواقعية» (P 675). يجب على أيّ موجود أن «يواجه في يوم من الأيام النظرة الثابتة للغورغون Gorgogne»(*)؛ ولم يَنْجُ ابن الله نفسه المُعبَّر عنه عند الإنجيليين من ذلك. يجب قراءة تصريحات ياسبرز هذه على خلفية تمييزه بين ثلاثة مواقف جوهرية: القنوط من الخضوع دون وثوق، وفقدان الله، سواء أتعلّق الأمر بالعبارة المجازية المتعلّقة «بموت الله» بالمعنى النيتشوي، أو تعلّق بالوجود دون إله.

ب. تستحضر جدلية وجودية ثانية حركات **السقوط والنهوض**. تعكس هذه الخطاطات المكانية أحكام القيمة التي يُصدرها الوجود عن ذاته، حينما تُحَرِّكُه رغبة أن يصبح تامًّا و«مجموعًا» كاملًا. وأوجه التَّجَسُّد الكلّي totalisation النّاجمة عنه جدّ متعدّدة. بإمكانها أن تقال في الوقت نفسه على كلّية الكون الكوسمولوجي، كما قد تُقال على الوحدة السردية لحياة امرئ ما. هنا أيضًا يُملي علينا تَمَزُّقُ الكينونة الاعتراف بأن المفارقة الموجودة بين الحركتين مفارقة لا تقبل التجاوز: «لا أستطيع أبدًا أن أكون قريبًا مباشرة من المتعالي، داخل ظرف وجودي الزماني، بل أستطيع فقط أن آخذ نفسي من أجل الاقتراب منه، أو فقدانه أثناء سقوطي. لو كنت بجوار المتعالي، لَوَصَلَت الحركة حدّ النهاية، ولتحقّق مسك الختام، ولن يظلّ للزمان وجود. يجب على لحظة الوعي المطلق الخالص، داخل الزمان، أن تسترجع بالضرورة التوتر والحركة مباشرة بعد ذلك» (P 691).

ج. تُحْدِثُ المفارقة الثالثة، التي تلعب دورًا جوهريًّا داخل فكر ياسبرز، تقابلًا بين **«قانون النهار»** و**«شغف الليل»**، وهو تقابل أرجعه نيتشه الأول إلى صورتي أبولون وديونيزوس. «قانون النهار» هو قانون «أنوار العقل» الذي يعكس مطالب النظام

(*) يفيد اسم الغورغون داخل الأسطورة وجود ثلاث أخوات يملكن القدرة على تحويل كلّ من ينظر إليهنّ إلى حجر. وقد أصبح الاسم عنوانًا صارخًا داخل الأدب على خصائص العنف والترهيب والخبث. [المترجم]

والوضوح والوثوق، وهو مطلب ضروري لحسن تدبير مشاريعنا وأفعالنا. يعتبر الموت بالنسبة لقانون النهار، مجرد حدّ نظري خالص، وبدون واقع مادي يجسّده: «أفكّر في الحياة أثناء الفعل ولا أفكّر في الموت» (P 691). نكشف كذلك داخل كلّ وجود عن واجهة ليل تتميّز «بِصِلة وَصْل عاشقة ومرتعشة أمام الموت، صديقًا كان أو عدوًّا» (P 691). لا يصعب علينا تمامًا تَبَيُّنُ الأمارات والتجلّيات التي تبرهن على أنني «لم آتِ إلى نفسي إلّا انطلاقًا من الليل» (P 693)، بالرَّغم من أن أيّ سعي إلى وصف مباشر للشغف بالليل يتكلّل بالفشل، كما يرى ياسبرز ذلك. من بين العناصر المنتمية إلى «الشغف بالليل» نجد الارتباط بالأرض والأم والعلاقات الدموية والسلالة. تتطلّب منّي كلّ قوى الليل هذه «أن أنكفئ على نفسي وعلى كلّ ما جعلني أولد، بدل الإمساك بالحقيقة كما تتحقّق في التّواصل الوجودي في واضحة النهار، اعتمادًا على هذه المرجعية المعطاة» (P 693).

كان الأمر سيصبح بسيطًا لو كان بالإمكان الاكتفاء بالتنكّر «لشغف الليل» سعيًا إلى تجاوزه. والحال أنَّ الانتصارات التي يحصدها الورع لا تعدو في الغالب أن تكون مجرّد انتصارات غير جدّية à la Phyyrrhus. بالفعل، «عندما نكتفي ببساطة بمهاجمة الليل، من أجل الدِّفاع عن الذات، ومن أجل تدميره، نكتشف أنَّ هذا السلوك ينصاع لقانون هذا الأخير، إذا ما ظلَّ خارج الزمان مثل الليل نفسه، دون التَّوصُّل إلى نهار الكائنات الوجودية داخل الخاصّية التاريخية» (P 695). يَتَضَمَّن الأدب الروحاني وأدب التصوف شهادات غريبة عن حضور الشغف بالليل في قلب الرغبة في الله الأكثر تَوَهُّجًا. نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن الصور المتطرّفة التي تَتَّخِذُها مجاهدة النفس: اعتبر ياسبرز على غرار نيتشه، أن مجاهدة النفس ضد الليل تتحوّل «لا محالة إلى تدمير وتسقط داخل الليل الذي حاولت محاربته» (P 695).

أراد ياسبرز الحفاظ على كامل قوة فكرة أن «اللَّيل هو حدُّ النَّهار» (P 697). والوجود المضطر إلى فهم ذاته بالرجوع إلى مواقف الحدّ الأقصى، لا يمكنه إلّا أن يعترف بوجود هذا الحدّ، دون أن يستسلم مع ذلك للسّحر اَلْمُبْهَم الذي يمارسه علينا. يُفصح موقف «التحفّظ» الذي يَخُصُّ مفعول التطهير في المأساة اليونانية عن هذا الإقرار: «يتَّخذ الوجود لنفسه موقف تحفّظ في مواجهة النهار. يتهرّب من أيّ اعتداد بالذات ولا يزهو بسعادته. يعرف الوجود ألم الحياة

المطلق الذي لا يتعمّق إلّا داخل عتمته، حتى ولو أضأنا ما فيه، وهو الألم الذي يحقّق في صمت ما لا تفسير له» (P 697).

لقد خَلَّفَت هذه المفارقة الثّابتة على حالها بدورها آثارًا متعدِّدة في الخطاب الدِّيني والأُسطوري: «أثق في الله بوصفي مخلوق النهار، وإن ظللت مكتئبًا للغاية أمام القوى الغريبة التي تظلُّ خارج المتناول. راكعًا أمام اللّيل، أستسلم للعمق السحيق حيث يتحوّل الليل من خلال تدميري إلى حقيقة تلتهمني بالقدر الذي تشبعني فيه» (P 699). يتلقّى هذا الصراع الوجودي ترجمة عقلانية أو مجرّدة في الثُّنائية التي سبق ذكرها وفي المِلَل المشركة التي تضع الآلهة الخالقة والمدمِّرة جنبًا إلى جنب، على غرار شيفا Shiva، بل وكذلك في محاولات توطين الليل داخل الأُلوهة نفسها، كما نجد ذلك لدى شيلنغ (Schelling).

د. تستحضر الجدلية الوجودية الختامية ثراء **المتعدّد** وبساطة **الواحد**. تجدر الإشارة إلى أهمية الاعتراف بالأصل الوجودي في التطلّع إلى **الواحد**، قبل أن أتصوّر هذه الجدلية من المنظور العقلاني المجرّد لوحدة العالم وتحديده المنطقي أو اللّاهوتي. يوجد أشبه ما يدعى دورًا بين الواحد الوجودي وإثبات وحدانية الله، وهو ما يجب تحديد طبيعته: «ما دمت أعرف نفسي بطريقة غير مشروطة انطلاقًا من الواحد داخل الحياة، أستطيع الإيمان بالإله الواحد. يفيد واقع أَنَّني وجود يتعالى في اتجاه الواحد داخل الواقع التاريخي لحياتي، أَنَّ هذا التعالي هو الشّرط الذي يسمح لي بالتعالي في اتجاه الأُلوهة الواحدة. على العكس من ذلك وبعد القيام بهذه الخطوة، إن كوني أحيا مع هذا اليقين في الإله الواحد هو المصدر الذي يسمح لي كذلك، وبطريقة غير مشروطة، بإدراك الواحد داخل العالم الذي هو عالمي» (P 705).

تَسْتَحِثُّ هذه الأُطروحة على التَّفكير في دلالة الشِّرك بالله والإيمان بالإله الواحد، دون إغفال سرّ التوحيد القائم على التَّثْليث، كما تدعو إليه العقيدة المسيحية. اعتبر ياسبرز أن قضايا التَّوحيد والشِّرك قد تفتح المجال أمام جهود تفكير طويلة «ستصبح صادقة إذا ما كانت صور التَّعذّر التي تَتَضَمَّنها تنتج فعل التعالي، لكنها قد تكون كاذبة إذا ما زعمنا تثبيتها في صورة شهادات على الإيمان» (P 708).

ينتبه فيلسوف الدِّين بصورة خاصة إلى الطَّريقة التي سعى ياسبرز من خلالها إلى استجلاء الدلالة الوجودية للإيمان بالإله الواحد. أفهم معنى الإله الواحد من المنظور الوجودي بوصفه «اليد التي تستجيب لي منذ اللحظة التي أصبح فيها أنا ذاتي في حقيقتي» (P 708)، بصرف النظر عن التعريف العقلاني لوحدانية الله[41]. إنه إله الورع الطفولي الذي تجسّده إصحاحات المزمور 131: «ولكنّي سكنت نفسي وهدأتها، فصار قلبي مطمئنا كطفل مفطوم مستسلم بين ذراعي أمه». هذه الثقة المطلقة التي تُعرب عنها هذه المفردات كافية بحدِّ ذاتها. على كلّ حال، قد لا تكون هذه الثقة في حاجة إلى الصلاة لله، ما دامت أدعية الصلاة تعتبر «ولوجًا متطفِّلًا إلى قلب السِّر، وهو الفعل الذي يُقدم المرء على القيام به، عندما يغوص في أعماق الوحدة والحاجة» (P 709).

ومع ذلك، لا ينبغي لهذه الوثبة التَّوَّاقة إلى الواحد الأحد أن تَتَحَوَّلَ إلى هروب نحو ضفة الأمان والتجانس، مما سيصرفنا عن الانتباه بصورة نهائية إلى تَعَدُّدِ العالم الذي هو عالمنا وإلى تعقّده وإبهامه. والقرب الذي نشعر به من الواحد الأحد، وهو قرب «يبدو أنه يأتيني من عالم آخر، لا ينبغي له أن يُنسيني المسافة البعيدة التي تفصله عنا، وهذا هو السَّبب الذي يجعل هذا العالم يوجد على هذا النحو في تمزّقه» (P 709).

3. يَجْعَلُنَا تَحْدِيد التعالي الوجودي نَتَلَمَّسُ معالم رهانات أفكار ياسبرز بالنسبة لفلسفة الدِّين. من زاوية نظر هيرمينوطيقية، يتعلّق الأمر بموضوع آخر ينبغي له أن يسترعي انتباهنا. نحن مُلزَمون بمواجهة المفهوم الحاسم للكتابة المشفَّرة، منذ الشروع في الحديث عن «التعالي»: «يتعالى الفكر، بعد تجاوز الواقع الإمبيريقي المُستلهَم من التوجّه داخل العالم ثم الحرية المتحقّقة بالفعل التي توجّه نداءها داخل إضاءة الوجود، إلى حدّ أنَّ الفكر يقرأ أية كينونة كما لو كانت مكتوبة بكتابة مشفَّرة حول التعالي الذي يستطيع الوجود فكّ شفرته» (P 637).

ينبني هذا التَّصور على نظرية اللغات الثلاث التي ذكرناها أعلاه:

---

(41) Stanislas BRETON, *Unicité et monothéisme*, Paris, Ed. du Cerf, 1981.

أ. «اللغة» الأُولى هي لغة **الواقع الإمبيريقي**. تكشف لنا هذه اللغة داخل الظروف التي تظلّ خاصّة على الدّوام، عن شيء ما بخصوص الكينونة ذاتها. يتعلّق الأمر في هذه الحالة «بتجربة ميتافيزيقية» لا تقبل تحققًا خارجيًّا، على النَّحو الذي لا يوجد فيه منهج آمن يسمح بفكّ شفرتها: «كلّ ما هو موجود يمتلك ذبذبات غير محدَّدة، أي أنه يمتلك 'لغة' يبدو أنها تدلُّ على شيء ما، دون أن نعلم لماذا وبخصوص أيّ موضوع» (P 742). نستطيع تقريب هذه الفكرة من التَّصور السيميوطيقي «للجبر الكلّي للعلاقات» (بيرس C. S. Peirce) أو من كتاب مايير عن **الهيرمينوطيقا العامة** *Précis d'herméneutique générale*. لكن هذه المقارنات قد تُفضي بنا إلى نسيان أن الأمر يتعلّق بقدرة تعبيرية مشابهة للملامح التشريحية الخارجيَّة. «المشهد» الذي «يُكَلِّمني» لا يشبه علامة ولا رمزًا؛ إنه «ينظر إليّ» على غِرار الوجه. فهو «شفرة» «يلتهب عند الاتصال بالمعرفة، دون أن يتحوّل ذاته إلى معرفة» (P 734). وإذا دَلَّ ذلك على شيء، فإنه يَدُلُّ على فساد المماثلة بالمذهب السرّي الباطني، وهو المذهب الذي كان ينتمي إلى عصر النهضة وكان يُغْرِق في التخمينات حول المماثلات الكونية سعيًا إلى وضع أركان المعرفة السرّية. «رؤية كيف يتخذ الكائن الذي يتجاوز الأفهام هيئة وشكلًا، بفضل فهم ما لا يقبل الفهم، وهذا ما يسمح بلمس التعالي بفضل الشفرة، في اللحظة التي يصبح فيها ما يتجاوز الأفهام شفّافًا» (P 734). يقطع هذا التصريح الطريق على التأويل الباطني والسريّ الذي يُسَلِّمُ بوجود نظام داخل عالم الشفرات، وهو المؤهّل لأن يصبح موضوع معرفة سرّية.

ب. اللغة الثانية هي لغة صور **الفكر الأُسطوري** و«**الوحي الدِّيني**» والواقع الذي أصبح «أُسطوريًّا» من جديد في الفنّ، كما كان الشأن في أعمال كبار الرسّامين مثل فان غوخ (Van Gogh) أو كبار الشعراء مثل هولدرلين أو ريلكه. يتعلّق الأمر في كلّ مرة بترجمة اللغة الأُولى ترجمة مخاطرة، سواء من خلال نقل الشفرة الأصلية إلى موضوعية مخصوصة «في أشكال التقمّص والرؤى وروايات الحَدْس والتحديدات العَقَدية» أو سواء من خلال «إنطاق الواقع بما هو واقع، وخلع شكل ونبرة عليه، مما يحوّل واقعه إلى شفرة» (P 719). يعتبر ياسبرز أن الرّسالة المُلقاة على الفنّ هي بالضبط «نقل مضمون الشفرات المقروءة داخل الطبيعة، إلى داخل التاريخ والفنّ» (P 761).

ج. اللغة الثالثة هي لغة **التَّأمُّل الفلسفي**. تَتَجَلّى رسالته في التفكير في التعالي كما هو، أي في التفكير في فهم كيف يشكّل العالم والتعالي «وحدة دون هُويَّة». هنا اقترب ياسبرز أكثر من هيغل، بعدما سلَّم بأن اللغة الثالثة تقودنا بعيدًا عن التحديدات الإيجابية للفهم العقلي في اتجاه «الهُوّة الحقيقية للتعالي» (P 721) الذي يسمح التأمّل العقلي وحده بالكشف عنه. تحتفظ الأدلة على وجود الله بقيمتها، بالرَّغْم من فشلها التاريخي، كما أجاد كانط تحليلها بصورة باهرة، ما دام أنها «تنطلق من شيء ما موجود بحكم شكلها من أجل بلوغ التعالي» بينما يَتَمَثَّلُ «معناها الحقيقي في توضيح الوعي بالكينونة» (P 767). إنها أشبه ما تكون متاهة، بالمعنى الذي يخلعه هايدغر على مفردة *Holzwege*: وهي الطُّرق التي «لا ترشد إلى مخرج»، أي أنها لا تهدي إلى قلب «منعرجات» الكينونة! نستطيع أن نؤوّل مبدأ أنسيلم **ما لا أستطيع التفكير في كائن أعظم منه** *id quo majus cogitari nequit* الذي اختار كانط تأويله بوصفه **كائنًا واقعيًا** *ens realissimum*، بغية أن نُحَوّله إلى **أداة تعريف** «الأنطو-تيو-لوجيا»، معتبرين إياه شفرة أصيلة ترمز إلى التعالي، وهي «لغة يمكن تحقيقها كلّ مرة من خلال إعطائها الكلمة» (P 769).

لكن هذا التَّحقيق لا يتحوَّل إلى برهان صوري، لأننا «لا نُبرهن على التعالي، بقدر ما نشهد عليه». وهذا ما يصدق في الآن نفسه على الدَّليل على وجود الموجود الإنساني وعلى وجود الله. نجد أنفسنا من هذا الجانب أو ذاك أمام الأسباب نفسها لإخفاق البرهان: «لا يسمح تعالي الكينونة البشرية المتفلسفة بتقديم برهان على وجوده، بالقدر نفسه الذي لا يسمح به إله الدِّين الذي نجده داخل العبادة» (P 770).

يعتبر ياسبرز أن السؤال: «لماذا توجد شفرات؟» لا يحتمل غير إجابة مقبولة فلسفيًّا: «**تُعتبر الشفرات بالنسبة للوعي الوجودي الشكل الوحيد الذي ينكشف من خلاله التعالي أمام ذاته، وهي علامة على واقع أن التعالي محتجب، بالنسبة للوجود، لكنه ليس مختفيًا**» (P 771).

ماذا تعني مفردة «الشفرة» «chiffre»» في هذا السياق؟ يعرِّفها ياسبرز بوصفها «الكينونة التي تحقّق التعالي دون أن يضطر التعالي إلى اتخاذ هيئة موضوع ودون أن يضطر الوجود إلى أن يَتَّخذ هيئة ذات» (P 718). تتميَّز هذه

الشفرات بوجود «جدلية لا سبيل إلى سَبْر أغوارها»، وهي جدلية تَحُولُ بيننا وبين المقابلة بين التعالي والمحايثة، بوصفهما مقياسين متباينين. إن «المتعالي المحايث» هو ما يُتيح التفكير فيه، في ضوء مصطلح «الشفرة». على غِرار الوجه، «تنظر» إلينا الكينونة التي لا تأخذ أبدًا هيئة موضوع، كما تُقال دائمًا بمعانٍ مختلفة: «داخل الشفرة، تُواجهني الكينونة وجهًا لوجه، وهي الكينونة التي تَتَّصِلُ بجذور كينونتي الخاصّة بي، دون أن تَتَّحِدَ بي» (P 730).

تَتَمَيَّز الكتابة المشفرة بإبهامها الكامل الذي يمنع تمييز الرموز عَمَّا ترمز إليه. يعود مصدرها إلى واقع أن «الوجود الحاضر أمام نفسه يصادف أثناء الفهم ما يتعذّر على الفهم، ويقابل الكينونة من خلالهما» (P 731). يجب على تأويل الشفرات تَجَنُّب عثرتين: عثرة إحداث مطابقة بين الكينونة وما يمكن تعقّله، وعثرة جعل الكينونة مُعتمة تمامًا ولا تقبل الفهم. يجب علينا فكّ شفرات ما يحمل معنى في ذهن الوجود اعتمادًا على ثنائية الجليّ-المُعتم التي تُفصح عنها شفرات التعالي. لا يجب أن تتحوّل قراءة الشفرات إلى معرفة بالكينونة، أي إلى أُنطولوجيا. «**تفتح الشفرات الوحدة الحقيقية أمام الوجود بالفعل**، دون أن تحجب على مستوى الفكر تَمَزُّق الكينونة من أجل المعرفة» (P 738). والفلسفة هي الضمانة النهائية على وجود هذا التَّمَزُّق الذي لا علاج له، من خلال تحويل الأنطولوجيا - وهي خطاب حول الكينونة - إلى «أُنطو-هيرمينوطيقا».

يتقاطع هنا طريق ياسبرز مع طرق الهيرمينوطيقا، بالرَّغْم من أنه لا يتحدّث عن **تأويل الرموز**، بل عن **قراءة الشفرات**. يجب علينا ترك الشفرات على حالها بدل إرادة ترجمتها داخل لغة تزوّدها بوضوح أكبر مما تتضمَّنه بالفعل. اعتبر ياسبرز أن هيرمينوطيقا الرموز قد أخطأت موضوعها. حقيقة أنه «منذ أن وُجِد الإنسان، لم يَكُفّ عن تأويل التطوُّر المذهل الذي عرفته الهيئات والأفكار» (724). لكنه بالإمكان مضاعفة كلّ هذه التأويلات، سواء أكانت فلسفية أو واقعة خارج الفلسفة، كما نشاء، مما يعني أنها تأويلات اعتباطية وتشتغل حَسَب مبدأ الفندق الإسباني الذي لا يحصل فيه الزبون على غير ما حمله معه من خارج. جَسَّدَ ياسبرز هذا الإغراء بعبارة بيير بايل (Bayle): «التأويلات المعتمدة على استعارة المثل هي عيون الروح، ونستطيع مضاعفتها إلى ما لا نهاية وتسمح بالعثور في أيّ شيء على كلّ ما نرغب فيه» (P 724). هذا هو ما يتوافق من

زاوية هيرمينوطيقية مع «اللّامتناهي الفاسد» الموجود لدى هيغل، والذي نَدَّد به ياسبرز، على نحو الوقوع في سحر «الغرق داخل رمزية كونية غير محدّدة المعالم» (P 725). المفارقة هي أن هذا الاتهام لا يستهدف فقط التأويلات المبالغة للأساطير أو الأحلام في التحليل النفسي، بل تستهدف كذلك كتاب علم المنطق لدى هيغل!

اعتبر ياسبرز «أنه ليس بالإمكان وجود علم للرموز؛ لا نملك إلّا أن نضبطها وأن نُبدع بعضها» (P 725). بهذا المعنى، أحدث مقابلة بين «الرمزية موضوع التأويل» و«الرمزية موضوع التأمّل». تجتهد الأُولى في الفصل بين العلامة والمعنى وتتحقّق باسم نظرية جاهزة. تحترم الثانية وحدتها الجوهرية، دون ادّعاء وضع اليد على معنى نهائي. يبدو أن ياسبرز قد أحدث تعارضًا بين الادّعاءات التأويلية في الهيرمينوطيقا والنظرية *theoria* القديمة. اعتبر أن النظرية الحقيقية ليست شيئًا آخر غير فنّ قراءة الشفرات: «النظرة التي تقرأ الكتابة المشفّرة تخترق اللوغوس وتنفذ إلى الأساس الذي يقوم عليه. يَتَحَوَّل كلّ تأويل إلى لغة شفرة معيّنة، ويستطيع الوجود قراءتها، وهو الوجود الذي يدرك في تلك اللغة الكينونة التي يؤمن بها بوصفها كينونة متعالية» (P 726).

ألا زلنا هنا داخل إشكالية هيرمينوطيقية، أم أنه يجب التخلّي عنها من أجل الرجوع إلى النظرية القديمة وإلى مقابلها الحديث لدى شيلنغ، وإلى فكرة علم مصاحب للخلق *Mitwissenschaft der Schöpfung* (BA I, 185-186)؟ بمعنى ما، يسترجع ياسبرز فكرة ذاكرة ميتافيزيقية، أي يسترجع استذكارا مؤهّلًا لأن يستخرج من الماضي آثار ماهية لا يمكنها أن تمحى بتلك الصفة (*das Wesen ist, was*» *gewesen ist*»)، وأن يستخرج من الحاضر إمكانات مستقبل لم يوجد بعد. لكن هذا «التأمّل الوجودي» (P 730) لن يَتَكَلَّل أبدًا بالمعرفة. لم يتوقف ياسبرز عن التنديد بتأويل يسعى إلى استخلاص معرفة موضوعية من الرموز، دون أن يُنكر أن اشتغال التأويل لا مندوحة عنه في جميع الأحوال. تحتاج الشفرات الأصلية بدورها إلى تأويل، بالمعنى الذي تطالب فيه تلك الشفرات بتملّك وجودي «يُدخل تعديلًا على المتناهي إلى كتابة مشفّرة» يُكتب بها اللّامتناهي (P 727).

يصادف ياسبرز المنظورية perspectivisme غير المتناهية للتأويلات لدى نيتشه، من خلال مراهنته على «الالتباس غير المتناهي الذي تُفصح عنه كلّ الشفرات»

(P 728)، مع الحرص على تجنّب المخلّفات المدمّرة التي تُفضي إليها تلك المنظورية. اعتبر على غِرار نيتشه أن تملّك شفرات التعالي يتضمّن «مجازفة وجودية» (P 732) يمكن اعتبارها شهادة على الإيمان، بالرّغم من تعذّر ترجمته إلى جُمَل. يتطلّب منا هذا المذهب «الهيرمينوطيقي» الفريد من نوعه ألّا يغيب عن أذهاننا في أية لحظة أن الاقتراب أكثر من الكينونة لا يتحقّق أبدًا إلّا بفضل تجربة الإخفاق. لا يصدق ذلك على فشل مشاريع الحياة فقط، بل يصدق كذلك على حدود عمل التأويل الذي ينبغي له أن يأخذ باعتبارهغياب الوثائق وتبَدُّدَ البصمات، وأن يواجه إمكان لا-معنى ختامي ووجود أفعال لا تغتفر بمعنى نابير.

وَدَّع ياسبرز قرّاءه بوصية: «القيام في خضمّ الفشل بتجربة الكينونة» (P 796)، في اختتام رحلة طويلة فرض عليهم متابعته فيها داخل كتاب الفلسفة. هل يمكن الاكتفاء بذلك؟ إذا كان الفشل هو الشفرة الأخيرة التي تتحدّى أيّ تأويل، ألا تُصبح ضحكة الاستهزاء الماكرة هي الموقف الوحيد المتطابق مع «الشفرة التي لا نجد عذرًا مقبولًا لها بخصوص الإخفاق الكوني» (P 794)؟ هل نحن متورّطون في آخر المطاف داخل قصة يحكيها معتوه، لا يعدو أن يكون كلّ مضمونها غير «ضوضاء وجنون»، كما يوحي بذلك قول شكسبير؟

يجب مواجهة الأُطروحة الختامية التي طرحها ياسبرز في كلّ قوتها: «عندما أقرأ الشفرات، لا تستطيع الشفرات الارتقاء إلى عتبة إدراكي إلّا إذا احتفظت بالحُطام في ذهني، وهو الدَّمار الذي يَخْلَعُ على أيّ شفرة مخصوصة نبرتها الخاصة بها من خلال شفرة إخفاقي» (P 794). عندما نفهم 'ما ليس له عذر مقبول' بهذا المعنى، يخطر آنذاك على ذهننا من خلال إحساس انفعالي خاص: «الغمّ المدَمِّرُ» (P 795). يسلّمنا الغمّ، كما فهمه هايدغر بدون حول منا ولا قوة إلى غرابة العالم والكينونة، لكنه ليس غمًّا مدمّرًا. يعتبر ياسبرز بالمقابل أننا لا نستطيع القيام بالقفزة الخطيرة التي تقود إلى السلام الآمن الذي يحمل اسمي «حب الحياة» و«اليقين في الكينونة» إلّا بعد عبور «ليل الغمّ المضيء»: «كما هو الشأن بالنسبة لرؤية الواقع، يجب علينا الإحساس في باطن الذات عينها بالغمّ الأكثر سوداوية، وهذا الغمّ وحده هو ما يسمح بإنجاز هذه الوثبة المهولة في صعوبتها والمستعصية على التصوّر، إلى أن نصل إلى السلام الذي يستمر فيه الواقع الذي أصبح بذلك عاريًا أمام الأنظار» (P 795).

العوسج الملتهب: الإيمان الفلسفي أمام الواقع الدِّيني.

بالرَّغْم من الأصالة المُذهلة التي تُفصح عنها القراءة الجديدة **للجدل المتعالي** لدى كانط التي انبنى عليها كتاب **الفلسفة** لدى ياسبرز، نستطيع أن نطبّق عليها العبارة التي استثمرناها لوصف المشروع الكانطي: نجد أنفسنا هنا أمام عملية «تفكيك»، وليس أمام هدم اللوحات الثلاث «للميتافيزيقا الخاصة». أراد ياسبرز ربما، على منوال كانط، الحدّ من مجال المعرفة من أجل فسح المجال «للإيمان» - في معناه الوجودي بطبيعة الحال! يقودنا ذلك إلى التساؤل عن المصير الذي تخصّ به فلسفة الوجود السؤال الثالث الموجّه لدى كانط: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» هل فتحت الطريقة التي فكّك بها ياسبرز اللاهوت الطبيعي الباب أمام مجال فكري يمكن أن تنبني عليه فلسفة هيرمينوطيقية للدِّين؟

أفصح ياسبرز مُبَكِّرًا، منذ كتاباته الأُولى، عن احتراسه من أيَّة فلسفة «نبويَّة» لا تعدو دائمًا أن تكون «بديلًا شاحبًا للدِّين». كما ظلّ اقتناعه راسخًا بأن التوتر بين الإيمان الدِّيني والفلسفة لا يمكن تجاوزه. اعتبر ياسبرز أن المرء الصادق في تديّنه يستطيع، دون أدنى شكّ، أن ينتقل دون إحداث طفرة إلى اللاهوت، لكنه لن ينتقل أبدًا إلى الفلسفة، على النَّحو الذي لن يصبح فيه الفيلسوف، بما هو فيلسوف، من أتباع ملّة محدّدة (I, 294). لا يرجع سبب هذه الاستحالة إلى مضامين العقيدة الدِّينيَّة، بل إلى أننا نصبح أمام عبادة، وطائفية وأُسطورة (G 1, 26)، كلما وجدنا أنفسنا أمام ديانة، وهي أشكال حياتية تمثّل خطرًا قاتلًا على الوجود الفلسفي.

فسَّر ياسبرز في الفصل الحادي عشر من سيرة ذاتية المُبَرِّرات الشخصية التي دفعته إلى التأكيد على استقلالية الفعل الفلسفي، دون أن يُحَوِّله ذلك إلى مستنير *Aufklärer* يندِّد بالفلسفة وبصُوَر الشعوذة التي تُجَسِّدُها. سَجَّلَ في الكتاب أنه قد اكتسب طَوَال مسيرته الثقافية، وعيًا متزايدًا بالاحترام الذي تستحقه الظواهر التاريخية والثقافية المهمّة على قدر أهمية الكنائس ولاهوتها، وهو اكتشاف متدرّج لعبت فيه زوجته دورًا لا يستهان به.

نجد في كتاباته المتأخرة «عناصر متفرّقة لفلسفة في الدِّين» (J. Paumen) تجد محورها في التعارض بين «الإيمان الفلسفي» والعقيدة الدِّينيَّة الموجودة في

الوحي الإلهي. لماذا يلعب «الإيمان» دورًا أساسيًا في فكر الوجود؟ يكفي إثارة اسمي نيتشه وكيركيغارد حتى نتخيّل الإجابة. جعل ياسبرز الإيمان، منذ سنة 1935، جزأ لا يتجزأ من الوجود. لا يتطلّب تصوّره لأنوار العقل التمييز فقط بين معانٍ متعدّدة للحقيقة الخاضعة لشروط قابلية تواصل وقابلية تحقّق مخصوصتين؛ يحظر علينا أيضًا أن نحوّل الإيمان إلى أكبر عدو للعقل. يحتاج الكائن-هنا إلى براهين عملية، ويحيا الوعي عامة من البداهة التي تزوّده بها الأفكار الواضحة والمتميّزة، بينما تتبنى الأفكار الروحانية على اقتناعات. عندما أقوم بخطوة إضافية، أصبح مضطرًا إلى التسليم بكوني «وجودًا يكتشف الحقيقة داخل **الإيمان**» (RE 82).

الحقائق الوجودية حقائق فردية وتظلّ كذلك؛ كلّ امرئ حرّ في اكتشاف (أو ابتداع) حقيقته الخاصة به، مؤدّيًا ثمن ذلك! هل معنى ذلك أن كلّ الحقائق متكافئة فيما بينها، كما يوحي بذلك المفهوم الرخو عن التسامح الذي نُرَوِّج له خلال هذه الأيام؟ أبدًا! يعتبر ياسبرز بالفعل أن «التسامح الحقيقي هو التسامح الذي يستمع ويأخذ ويَلِج السيرورة غير المحدّدة في التواصل الذي يضع حدًّا للعنف ويصل المرء فيه السمو الذي يمكنه بلوغه، انطلاقًا من جذوره» (RE 91). عندما نفهم التَّواصل على هذا النَّحو، يصبح غير قابل للاكتمال بحكم تعريف التواصل نفسه. لكن هذا القصور لا يعادل الإخفاق: بل هو علامة إيجابية على التعالي. لا يجوز لأيّ امرئ ادّعاء امتلاك حقائق أخيرة ونهائية؛ تدلُّ خاصيَّة التناهي التي تميِّزُنا على أننا مجرّد باحثين عن الحقيقة: «إذا كان الله **أبديًا**، فإن الحقيقة بالنسبة للإنسان أشبه بحقيقة وليدة، وأشبه بحقيقة تتحوّل إلى تواصل» (RE 14).

يُوَاجِهُ كيركيغارد ونيتشه الفلاسفة، وهما كائنان استثنائيان، ببديل يُخَيِّرُنَا بين إيمان الوحي والإلحاد. إن فلسفة مثل فلسفة ياسبرز «واعية بأنها تتحرّك بين هذين الإمكانين اللذين يحظيان لديها بأهمية جوهرية ويضعان علامة استفهام باستمرار عليها» (RE 119). بل أضفْ إلى ذلك: أنّ الفلسفة لا تحمل صفتها عن حق إلّا إذا ما واجهت هذا الإمكان المزدوج. قد تشكّك بها المرجعية الدِّينيَّة الرسمية بأنها لا تعدو أن تكون نسخة مبطّنة لإنكار وجود الله؛ ولا يرى الإلحاد الدوغمائي أو الأيديولوجي في هذا الفكر الذي لا يكفّ عن استدعاء التعالي غير ارتعاشة أخيرة بدأت تدبّ في أحشاء أيديولوجيَّة دينية محتضرة. يجب على

الفلسفة، في مقابل هذين الموقفين، أن تطالب بأصلها الخاص بها، حتى ولو أدّى ذلك إلى التعرّض لردود غير مفهومة.

ألا يعني ذلك الإقرار بأن الدِّين والإلحاد يظلّان غير مفهومين إلى الأبد داخل الفلسفة؟ هذا هو ما يبدو أن ياسبرز يوحي به حينما قال: «لا يستطيع البحث الفلسفي الذي يريد أن يظلّ وفيًا لأصله، أن يفهم على وجه الحقيقة لا الدِّين الموحَى به ولا الإلحاد» (RE 128). إذا كان من اللازم علينا التوقّف عند هذه الدعوى، لن يصبح بالإمكان وجود «فلسفة الدِّين»، للسبب نفسه الذي يجعل من العبث الحديث عن «فلسفة الإلحاد».

هل من المعقول أن يكون هذا هو القول الفصل في الموضوع؟ لا يجب علينا أن ننسى أن هذا التمييز يفرض نفسه في سياق الفكر الذي يُعتبَر فيه كيركيغارد شاهدًا على الإيمان المَعيش ويُعتبر نيتشه فيه شاهدًا على الإلحاد. وبما أن ياسبرز سارع إلى إضافة «أن الفيلسوف يتأثّر بما لا يفهمه، كما لو كان يتأثّر بشيء ما يُهِمّه بوجه خاص»، فإن ذلك يُبرِزُ بوضوح أن الأمر لا يتعلّق بعدم فهم مطلق، ويفيد عدم الفهم آنذاك أن المؤمن والملحد عاجزان معًا عن التفكير: يتعلّق الأمر ببساطة بعجزنا عن «الحلول مكانهما»، وهو المكان الذي لا يشغله الفيلسوف ياسبرز. ولهذا السبب بالضبط، أصبح الدِّين والإلحاد مُحَاورين لا غنى عنهما، ولن يفهم الفيلسوف المكان الذي يقيم فيه شخصيًّا بصرف النظر عنهما.

«تظلّ الفلسفة باستمرار في حضرة هذين الشكلين من العقيدة، ولا تستطيع الفلسفة أن تتحوّل إليهما دون أن تفقد منبعها الذي تعود إليه، ولكنها لا تستطيع بالمثل أن تتجاهلهما، وأن تعتبرهما موقفين خاطئين ولا اختلاف بينهما في العمق، دون أن تفقد حياتها الخاصة التي ينبغي لها أن تبقى في الوقت نفسه من خلال طرح علامات الاستفهام، حتى تتأكّد من وجودها بطريقة أصيلة» (RE 129). هل يُصبح بالإمكان انطلاقًا من هذه الأُطروحة وضع أركان مذهب هيرمينوطيقي فلسفي للمواقف الدِّينيَّة؟

الدلالة الفلسفية لمؤسّسي الأديان.

تُزَوِّدُنَا القراءة الأصيلة التي اقترحها ياسبرز عن تاريخ الفلسفة بعنصر أول في الإجابة. تتخذ هذه القراءة شكل إشادة بالعظمة التي يجب البحث عنها في البداية داخل حياة المفكّرين أنفسهم، قبل إرجاعها إلى مذاهبهم أو نظرياتهم. تتوزّع هذه القراءة بين ثلاثة محاور: «أولئك الذين جسّدوا مقياس الإنسانية» (سقراط وبوذا وكونفوشيوس ويسوع)؛ والمفكّرون الذين دأبنا على وصفهم بِصِفَة «فلاسفة»، وينقسمون بدورهم إلى فئات صغرى كثيرة، ابتداء من أولئك «الذين يُنشئون الفلسفة ويستمرون في إنجابها» (أفلاطون والقدّيس أوغسطين وكانط) ومن المبدعين الكبار للأنساق، مرورًا عبر «أولئك الذين يملكون فكرًا باهتًا عن الأصل» وكبار المُشاغبين والمُبدعين؛ ونجد في الأخير أولئك الذين حقّقوا منجزات فكرية في الحقل المتاخم للفلسفة.

إن المفكّرين الكبار الذين عرفتهم الإنسانية «يستمدّون قيمتهم الكاملة من حضورهم نفسه ومن تفرّدهم، ويرتبطون جميعًا بصورة لا رجعة فيها بعموم الفهم العقلي، مع تجاوزه، وهم معجزات العظمة التي تجسّدت في رجال لا يصيبهم النسيان ويحقّقون في حياتهم وأفعالهم كلّ ما يظلّ ممكنًا فقط من زاوية المعرفة» (G 1, 10). بناء على هذه القراءة التي يجوز لنا أن نُقرِّبها بصورة فعلية من قراءة «الآثار المعمارية»، بالرجوع إلى المفاهيم الثلاثة التي بسط نيتشه القول فيها في كتابه الثاني من **ملاحظات قبل الأوان** *Considérations inactuelles*(*). يظلّ كلّ واحد من هؤلاء المفكّرين معاصرًا لنا «بفضل أعماله وكينونته، ويظلّ فريدًا ولا يمكن تجاوزه في جانب ينِدُّ عن أيّ تعريف له» (G 1, 11)، بالرَّغْم من أنه يعتبر ابن زمانه.

هل يجب علينا أن نستنكر ضَمَّ يسوع وبوذا في هذا المقام إلى كونفوشيوس وسقراط؟ يجب البحث في البداية عن الإجابة في التعريف الذي عرَّفَ به ياسبرز

(*) صدر الكتاب الثاني *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben: Reclam 1970* نهاية سنة 1873 وهو يوجّه فيه نقدًا لاذعًا للمذهب التاريخي Historismus، كما تجلّى في فلسفة التاريخ الهيغلية ورؤية العالم السائدة آنذاك. [المترجم]

العظمة. توجد العظمة «حيثما أدركنا بكل احترام وتبصُّر ما نصبح بفضله موجودين بصورة أفضل مما كنا عليه من قبل» (G 1, 22). لا شيء يسَوّغ اعتقاد أن «إضاءة سرّ الكينونة والوجود» (G 1, 30) يظلّ حكرًا على الفلاسفة المحترفين، والأدهى أن تظلّ وقفًا على أساتذة الفلسفة! بالرَّغْم من أن ياسبرز قد اعتبر سقراط وبوذا وكونفوشيوس ويسوع ممثّلين رئيسيين لفئة من المفكّرين التي «تَضُمُّ رجالًا حدّدوا معالم الكينونة البشرية داخل التاريخ بفضل حياتهم وأعمالهم، كما لم يفعل ذلك أحد غيرهم» (G 1, 47)، لكنه أَقَرَّ بأننا قد نتردّد كثيرًا في إطلاق نعت الفلاسفة عليهم. ولا يمنعنا هذا من تأكيد الحظوة التي يتمتعون بها في الفلسفة، وهي حظوة منقطعة النظير.

ليس من نافلة القول التذكير بالطريقة التي حدَّدَ بها ياسبرز الدلالة الثابتة التي اكتسبتها هذه الوجوه الأربعة الكبرى، دون الدخول في تفاصيل تأويلها، وهو ما قاده إلى صياغة مجموعة من المبادئ الهيرمينوطيقية.

أ. تُملي القاعدة الأُولى حدودًا مضبوطة على المقاربة النقدية والفيلولوجيَّة أو التاريخية لهذه الكائنات الاستثنائية: «لا يمكن الإحساس بالواقع التاريخي لهؤلاء العمالقة، ولا يمكن معرفته بصورة محتملة، إلّا بفضل القوة الاستثنائية التي جعلت كينونتهم تفرض نفسها على محيطهم وبفضل الصدى الذي خلّفته تلك القوة على الأجيال التالية» (G 1, 295). لم تكن عظمتهم مجرّد إفراز من إفرازات التراث الذي أعلن ولاءه لهم، بمعنى أن تلك العظمة لم تكن مجرّد وهم أسقطناه عليهم في الماضي انطلاقًا من الحاضر، بل كانت تلك العظمة موجودة منذ البدء.

ب. يتطلّب المبدأ الثاني الاعتراف بكلّ وجه من خلال تفرّده، دون التيه وراء تَصَيُّد تشابهات سطحية. عندما خلع نيتشه لقب «بوذا اليهود» على يسوع، ابتدر مقارنة تحمل أكثر من معنى، لكنها تحتوي مغالطة. يجب على الفيلسوف الذي يلتزم بنِطاق منظور محايث تمامًا أن يبحث عن عظمة هذه الوجوه في «التجربة الأساسية التي كوّنوها عن الشرط الإنساني وفي التأييد الذي قدّموه للمهمة التي ينهض لها» (G 1, 313). كانوا يمثّلون كائنات فريدة متفرّدة لا تكفّ من هذه الزاوية عن مساءلة الفلاسفة المحترفين: «لقد تحوّلوا إلى روافد البحث الفلسفي والحثّ على المقاومة التي لا يستطيع المقاومون بدونها رؤية أنفسهم بوضوح. لا نزال

نتساءل إلى حدّ اليوم عن طبيعة صِلة الوصل التي تربط الفلسفة بهم، كما نتساءل عن العلاقة التي تربط بعضهم ببعض بالنسبة لمن يستمع إليهم، عن الدلالة التي يحملونها في ذهن من يعتبر أنهم هم المؤسّسون، وأصحاب السلطة فيها، في استقلال عن الأديان الرسمية» (G 1, 313).

ج. بعدما أقرّ ياسبرز بأن كلّ شخصية من هذه الشخصيات «تشبه سؤالًا حيًّا مطروحًا علينا وترفض تركنا لحال سبيلنا في راحة» (G 1, 314)، تخطّى عتبة فلسفة الدِّين التي تبتدئ، وهذه هي المفارقة، بتحصيل الوعي بأننا «لا نسير وراء أيٍّ منهم في واقعنا الخاص بنا» (G 1, 314). يبدو أنه يتعَذَّرُ تبنّي موقف التلميذ الذي يظهر بصور متباينة في حالة سقراط وكونفوشيوس وفي حالة بوذا ويسوع.

سقراط هو مبدع فكر حرّ غير متقيّد، كما تحوَّل هو نفسه إلى سؤال عريض، مما استدعى «الحاجة إلى أن نؤَسِّس الحياة على ما يرتقي داخل الفكر وداخل الفكر فقط» (GP 1, 163). الفكر السقراطي «لا يُجيز للإنسان الانغلاق على نفسه. وهو لا يقبل تَهَرُّب من يأبى أن نلمسه عن قرب، وهو يُقلق إرادة السعادة العمياء، وإشباع النزوات ومحدودية المصالح الحيوية. فهو فكر يفتح عيونكم ويتطلّب الإقدام على ركوب أهوال هذا الانفتاح» (G 1, 165).

إنَّ الصَّفحات التي أفردها للدلالة التي يكتسبها كلٌّ من بوذا والبوذية في أذهاننا قد افتتحت واختتمت بتنبيه وجَّهه إلى أتباع شوبنهاور: «يجب علينا أن لا أبدًا ننسى أنَّ نَبْعًا يسيل في قلب بوذا والبوذية ولم نجعله يسيل من أجلنا، وهنا يتوقّف فهمنا عند حدٍّ ما» (G 1, 203). اعتبر ياسبرز أن «الفرق لا يأتي من المواقف العقلانية بقدر ما ينبثق من معنى الحياة نفسها ومن الطريقة في التفكير» (G 1, 204). يرى من جانبه أن أيّ حوار بين آسيا والغرب يصطدم بعدم وجود قياس بين العالمين الروحيين: «فجأة، ينتابنا الإحساس بوجود بَوْنٍ، حتى في العلاقات الشخصية أحيانًا، رغم الصداقة، والعلاقة الحميمة، ومشاعر الثقة، والقَبول الحسن، كما لو أن نوعًا من الانزياح المختلف قد حدث بين الذات عينها والآخر، وهما اللذان انفصل أحدهما عن الآخر بعد أن تعذَّر عليهما أن يصبح كلٌّ منهما غير ما هو عليه» (G 1, 205).

هل يستطيع الفلاسفة وهل من الواجب عليهم أن يُصغوا إلى صوت يسوع وهو يدعو أتباعه إلى «السير عل خُطاه»؟ يقرّر ياسبرز أن ما لا يرتقي إلى عتبة

فهم الفيلسوف بما هو كذلك، يتجاوز مضمونه ليصل إلى أسلوب حياته وتفكيره، كما فعل في خِتام سعيه إلى الاقتراب من الواقع الإنساني ليسوع عبر ستائر التراث، كما هو الشأن بالنسبة للواقع الإنساني الذي يرتبط به بوذا. وقد اعتبر أن الاعتراف المتبصّر بعجزه عن أن يصبح أحد أتباع يسوع خير من أن يصبح اعتناقه لهذا الدِّين ناتجًا من تأويلات مشوّهة. لم يمنع ذلك الفلاسفة قط من البوح بتبجيل الأتباع المُخلصين لبوذا والمسيح. المهمة الذاتية التي يقوم لها الفلاسفة، هي مهمة التفكير في شروط مثل هذا الصنف من الانتماء وفي نتائجه. يستطيعون بهذه الطريقة تحقيق مُنجزات في فلسفة الدِّين.

الإيمان الفلسفي والإيمان الدِّيني: توتّر لا يُمكن تجاوزه.

قبل فحص عناصر الإجابة التي نجدها في آخر مؤلّفات ياسبرز، من المفيد توضيح الافتراضات الضمنية التي تضمّنتها مساءلته.

هذه الافتراضات مضاعفة: من جِهة أُولى، يستند الفيلسوف، على غِرار الإنسان المتديّن، إلى تراث من الشهود الذين سبقوه، وهو تراث الباحثين عن الحقيقة؛ من جِهة ثانية، لا يقوم هذا التراث على مدوّنة من العقائد ولا على المعرفة، بل يستند إلى إيمان مشترك بمؤهّلات العقل. إن هذا «الإيمان الفلسفي» الذي يقول عنه ياسبرز «إنه هو ما يوجد داخل العقل أكثر من العقل» (RE 130) يتطلّب المقارنة بالإيمان الدِّيني. كما هو الأمر بالنسبة لهذا الأخير، نستطيع تصوّر ذلك الإيمان في شكل موقف باطني خالص، لكننا مُلزَمون كذلك عاجلًا أو آجلًا بالاهتمام بترجمته إلى ممارسة في الواقع الفعلي للوجود. يتعلّق الأمر بالنسبة لياسبرز «بحياة الوجود التي تفرّغت لاستقصاء الكينونة ولقراءة شفرات الكائن-هنا وأنماط الكينونة التي ألتقيها والتي أتطابق معها أنا أيضًا» (RE 131).

تدعونا هذه العبارة إلى العودة إلى كتاب الفلسفة. من أجل معرفة الزاوية التي يُعالج من خلالها ياسبرز الظاهرة الدِّينيَّة. وقد أصبحت محور البحث ثلاث مرات.

أ. تبرز إلى الوجود منذ لحظة تحديد الفلسفة بما هي «توجّه داخل العالم». يعتبر الدِّين أسلوبًا في التوجّه داخل العالم، على غِرار العلم والفنّ. تكتشف

الفلسفة رسالتها الذاتية عندما تقيس نفسها بهذه القوى الروحية الكبرى الثلاث، وعندما ترفض التطابق مع أيٍّ منها: «تفقد الفلسفة ذاتها إذا ما فقدت تلك القوى، كما أنها عاجزة بالمثل عن التوحّد معها» (P 228).

يكتسي هذا الصراع من أجل خصوصية الفعل الفلسفي وجها مغايرًا كلّ مرة، وهو الصراع الذي يُمكن رفعه تحت شعار مأثور عن نيتشه «تجنّبوا على الخصوص أن يختلط عليكم الأمر بشأني!». لا تَتَّخِذُ الفلسفة موقعها بالطريقة نفسها أمام العلم والفنّ والدِّين. فيما يخصّ العلاقة بالدِّين، يتعلّق الأمر بصراع من أجل الاعتراف، وهو صراع لا يتخذ نبرة مأساوية أقل من النبرة التي يُفصح عنها هيغل في فصل شهير من كتاب **ظاهراتية الروح**. اعتبر ياسبرز أن الدِّين، أكثر من العلم والفنّ، هو آخَر الفلسفة. ولكنه أضاف قائلًا إن هذا الآخَر «من طبيعة معينة، بحيث يَحمِل الفلسفة على استبعاد ذلك الآخر بصورة نهائية، بعد محاولة الدخول في تواصل معه، قبل أن تجد نفسها مجتذبةً إليه مباشرة بعد ذلك من جديد؛ لا يتركها الدِّين في راحة، وهي لا تفكر إلّا بالنظر إليه» (P 228). ما يبرّر هذا التأويل الصراعي الذي تطغى عليه «خصومة» ثابتة - يجب تجنّب تأويلها اعتمادًا على مصطلحات سيكولوجيَّة خاصة بالنفور وعدم تلاؤم الأمزجة - هو اقتناع ياسبرز الذي يفيد أن «الفيلسوف بما هو كذلك قد يمتلك إيمانًا، لكنه لا يتبنّى دينًا» (P 229).

يتماهى الدِّين، كما نحياه في الواقع، مع الصَّلاة والعبادات والإيمان بالوحي الإلهي الذي يقوم عليه الميثاق الذي يجمعه بالمؤمنين، كما أن الدِّين يصبح موضوع معرفة لاهوتية. ولهذا السبب، تظهر الفلسفة في صورة الآخَر الجذري الذي يقابل الفلسفة. بدل أن تلجأ الفلسفة إلى الوحي، لا تستند إلى شيء آخر غير الطاقة التي تختزنها مساءلتها الخاصة بها، وهي مساءلة لا تجد في متناولها معرفة غير المعرفة التي يزوّدها بها العلم.

لا يثني ذلك عزم ياسبرز عن التَّسليم بأن الدِّين قد يتضمّن صوره الذاتية عن الوجود الأصيل. وبالرَّغم من إمكان وجود تضامن بين الوجود الأصيل في الدِّين والوجود الأصيل في الفلسفة، يوجد فرق جذري بينهما. علاوة على ذلك، قد يكون الواقع الإمبيريقي للديانات أيّ شيء إلّا أن يكون أصيلًا: وأفضل ما

يجب على الفيلسوف القيام به هو تجنّب ذلك الواقع؛ لكن أسوأ ما فيه هو أن يضطر إلى محاربته. لكن هل يعني ذلك أن الفلسفة بحَدِّ ذاتها أصيلة، كما توحي بذلك الصورة النرجسية التي يميل الفلاسفة إلى إسقاطها على أنفسهم؟ لا يوجد ما هو أقلّ يقينًا من ذلك!

ب. تَتَحَوَّلُ صِلَة الفلسفة بالدِّين، عندما ننظر إلى تلك الصلة من زاوية إضاءة الوجود، إلى مواجهة لا مفرّ منها. ينتهي القسم المتوسط من كتاب الفلسفة بموضوع «إيمان ضد إيمان». لا يتعلّق الأمر بالمواجهة بين معتقدات تجد مصدرها في الإيمان الدِّيني ومعتقدات أُخرى تمثّل ذُروة التفكير الفلسفي. بناء على هذه الفرضية، تتعارض العقائد السائدة الدِّينيَّة نقطة بعد نقطة مع العقائد الفلسفية، والعكس صحيح. يتعلّق الأمر بالكشف عن المواقف الوجودية المتنافرة فيما بينها خلف هذا الصراع العَقَدي.

بصرف النظر عن الخلافات الدِّينيَّة، لا يوجد انسجام مسبق بين حقيقتي الوجودية التي أتبنّاها والحقيقة التي يتبنّاها الغير. لا توجد مواجهة بين يقينين اثنين، بل يوجد بين معتقدين لا تستطيع أية آلية حِجاجيَّة البتّ فيهما، مهما كانت تلك الآلية «عقلانية». وأفضل ما قد نفعله هو أن نجعل اعتقاداتنا واضحة أكثر، أي أفضل من زاوية التفكير فيها. وهذا ما يتطلّب منا بذل مجهود مُضْنٍ لفهم الذات والغير: «الإيمان وحده يفهم الإيمان. أن أفهمه ليس معناه أنني أتبنّاه، أو، لا يعني أنني لا أفهمه إلّا في مضمونه، بل إن فهم الإيمان، في الحدود القصوى للفهم، هو الإحساس بأُلفة الذات عينها، وهو ما يتجاوز الأفهام وهو الإحساس في الوقت نفسه بغربته، بناء على الاختلاف الأصلي الموجود داخل الإيمان» (P 604).

يدور الصراع داخل أنفسنا، قصد الاعتراف بوجود هذا الاختلاف الأصلي قبل أن نواجه الآخرين. يتعلّق الأمر في البداية بنضال من أجل المحافظة على اندفاعة الإيمان ضد الشرّ الجذري بداخلنا. يتحوّل هذا الصراع على مستوى التواصل بين الكائنات الوجودية إلى السعي لمزيدٍ من التسامح. والعزوف الأساسي الذي نرتضيه لأنفسنا هو التخلّي عن مطلب أن يكون غيري مشابهًا لي، في الأقل على مستوى اقتناعاته، إذا لم يكن الأمر كذلك أيضًا على مستوى

مزاجه. ينبني المبدأ العقدي الأساسي للتسامح على بند واحد: «أحب ما هو موجود، حتى وإن كنت نفسي عاجزًا عن أن أكون كذلك» (P 605).

يعتبر ياسبرز أن كلّ رؤى العالم والمعتقدات المُتصلة بها تزعم احتكار الحقيقة: «تلجأ كلّ رؤية للعالم، كلٌّ بطريقتها الخاصة بها، إلى ترويج الدعاية من أجل تأمين السلام للجميع. فهي تحمل في ذاتها بذرة عدم التسامح التي تقودها إلى استعمال أشكال الإكراه الموضوعة في متناولها كلّ مرة، من أجل فرض نفسها بالعنف على الآخرين، بصرف النظر عن مقدار السلطة الذي استطاعت الظفر به. بهذا المعنى، تسعى إرادة كلّ رؤى العالم تلك لأن تصبح عالمية» (P 606). وحدها فلسفة الحرية، والصور الدِّينيَّة المقابلة لها، قادرة على مواجة مثل هذا الإغراء الذي لا يمكن اجتثاثه. هذا ما قاد ياسبرز إلى أن يقترح إسقاطًا وجوديًا للاحترام الكانطي في الصياغة الثانية للأمر القطعي: «أريد أن يصبح كلّ واحد منا متطابقًا مع ما أبذل كامل جهدي كي أحقّقه: أريد من كلّ واحد أن يوجد على حقيقته» (P 606).

لا شيء يضمن منذ البدء أن الغير سيحرص على الظهور في وجهه الحقيقي. من المحتمل جدًّا أن يستحوذ عليه خوف قاهر، وهو ألّا يكون شيئًا آخر غير ذاته نفسها! هذا هو الإمكان المقلق الذي يجب إدماجه داخل عمل الفهم، وهو إمكان لا يقتصر أبدًا على حالات الاستلاب المَرَضية والتلاعب الأيديولوجي بالإرادة وغسيل المخ. من الأفضل لي أن أتذكّر أنني «من خلال المحبة أرتبط بحدّ ذاتي بالآخر كما هو، بدل أن أكتفي بردّ فعل اتجاه امرئ أزعم أنه مجرّد «متعصّب»، وأفرغه من الحيّز الذي تشغله حياتي كما لو كنت أنجز مهمة «إفراغ برنامج معلوماتي من داخل الحاسوب» (P 606).

اعتبر ياسبرز أن «احتمال نشوب صراع الإيمان ضد الإيمان يظلّ قائمًا حتى عند وجود رابطة أكثر حميمية» (P 606). لا توجد جماعة دينية في مأمن من الصراعات، بما فيها الجماعة المسيحية الأُولى بالقدس، والسبب في ذلك لا يعود فقط إلى أنها قد شهدت وجود مرتدّين وهراطقة، بل لأنها عرفت تعايش تصوّرات كثيرة ومختلفة عن العقيدة المسيحية تطلّبت عقد أول مجمع كهنوتي (Ac 15, 1-35)! المحصّلة هي أنه لا يجب اختزال كلّ هذه الصراعات إلى بُعد

مذهبي خالص. اعتبر ياسبرز أن الصراع المحتدم بين إيمان كائن ما وإيمان كائن آخر يتعالى على بدائل الصدق والكذب والخير والشر والإيمان والكفر. بما أن الأمر يتعلّق بصراع بين وجود ووجود، فهو يستنفر لا محالة القوى المضادة للحب والكراهية.

يعتبر التسامح واللاتسامح واللّامبالاة مواقف وجودية يعكس كلٌّ منها «إيمانًا» مخصوصًا. يجوز لنا إيجاز الطريقة التي بلور بها ياسبرز المشكلة كالتالي: «إذا ما قلت لي ما الذي تتسامح معه، وما الذي تعتبر أنه لا يقبل التسامح معه، وما الذي تُحسّ اتجاهه باللّامبالاة، سأقول لك آنذاك بماذا تؤمن». يعتبر أن التسامح هو المؤهّل لإنجاز قفزة في اتجاه التعالي. بهذا المعنى، فإن التسامح يتجاوز كلّ ذلك: «تنفتح قوة الإيمان على التواصل وتستفزّ الاستعداد وإرادة السماح بوضع علامة استفهام على الذات، ووضع الذات نفسها على المحكّ داخل الإيمان، وإرادة الارتقاء إلى الذات عينها في الهواء الطلق، حيث تتوفّر كلّ عقيدة سماوية على إمكان إثبات الذات، حتى ولو كنا نحاربها» (P 608).

ج. كيف يظهر الدِّين من منظور شفرات التعالي؟ تستحدث الأُطروحة السلبية، وهي لا تحظى بالإجماع، عَلاقة تضادّ بين «التأمّل الوجودي» والصلاة «التي توجد في تخوم فعل التفلسف وخارج متناول الفلسفة، وهذا هو جوهر المشكلة فيها» (P 730).

هل الأمر كذلك بخصوص الصلاة؟ ليس الأمر مؤكّدًا، كما توحي بذلك أُطروحات عدد كبير من الظاهراتيين الذين تعرّضنا لهم في المجلّد الثاني (BA II, 241-291)، أو كما فعل فتغنشتاين ذلك عندما يُعَرّف الصلاة بوصفها «تفكيرًا حول معنى الحياة» (BA II, 386-387). اعتبر ياسبرز على العكس من ذلك، «أن الإنسان حين يتوجّه إلى الأُلوهة بالصلاة، تحتلّ الأُلوهة بالنسبة إليه موقع الأنتَ الذي يتمنّى أن يدخل معه في تواصل، بالرَّغم من إحساسه بالضياع في عزلته. تصبح الأُلوهة آنذاك وجهًا شخصيًا بالنسبة إليه، تصبح وجه الأب والملاذ والمشرّع والحكم». بالرَّغم من أن هذا التجسيم الأُسطوري قد يعتبر شفرة التعالي، «فإن الوعي الأصيل بوجود التعالي يمنع التفكير في الإله المطلق في هيئة شخص».

اعتبر ياسبرز أن الفيلسوف المنساق وراء اندفاع تحويل الأُلوهة إلى أنتَ يلحق ضررًا بالتعالي. ولذلك أبطل التمثّل الشخصي لله حينما تجسّد في الذات: «سعيًا إلى تحاشي أن يُلحِق الضرر بالأُلوهة وإلى أن يكون التعالي نفسه وَفْق الصورة التي يجب أن يكون عليها، يجب المحافظة على طهارة التعالي الخفي والبعيد والغريب. يبحث الفيلسوف عن السلام الحق بقرب الكينونة من خلال قراءة الشفرات التي كتبها أو تلقّاها نفسه، وليس من خلال الاستكانة إلى كينونة وهمية غادرت العالم» (P 742).

العوسج الملتهب شفرة التعالي:

مشكلة الوحي.

نشر ياسبرز خلال سنة 1962 بعد بلوغ سنّ الثمانين كتابه الأخير الضخم والمنهجي، وهو **الإيمان الفلسفي في مقابل الوحي** *La Foi philosophique face à la Révélation*. قدَّمَ في هذا الكتاب نبذة مختصرة في خطوطها الموجِّهة عن مقاربة الدِّين، كما وضع معالمها في دروس ألقاها سنة 1947 بمدينة بال تحت عنوان: «الإيمان الفلسفي». يُشير عنوان الكتاب الثاني إلى الطريقة التي تصوّر ياسبرز من خلالها اللقاء بين «أنوار العقل» و«العوسج الملتهب». يجب على الفلسفة المسؤولة والمستقلة أن تُدير ظهرها في الوقت نفسه «للإيمان الحصري **بالوحي**» و«للعلم الذي تحوّل إلى شعوذة» (G 1, 10). يوجد تقابل بين أساليب مختلفة من أساليب الإيمان، بدل أن يظهر بين العقل الذي ينتقد لاعقلانية الإيمان باسم العلم والإيمان الذي يطالب العقل بالاعتراف بسلطة **الوحي** بصورة حصرية. بكلمة واحدة: كان ياسبرز يقابل منهجيًّا بين «قوة الإيمان» الكتابيَّة، التي انبنت على فكرة **الوحي** الإلهي، وبين «ضعف الإيمان» الفلسفي. وهكذا، زوّدنا بترجمته الأصيلة للعبارة التي اختتم بها فرويد كتابه عن **مستقبل وهم** *L'Avenir d'une illusion*: «قد يكون الإله اللوغوس أقلّ عصمة من آلهة أخرى، لكننا لا نملك إلهًا غيره يتمتع لدينا بالحظوة»[42]!

---

(42) «صوت العقل ضعيف، لكنه لا يستريح طالما لم يظفر بجمهوره. وفي الأخير، بعد سيل من الشتائم، يجد من يستمع إليه [...]. لا يحقّق إلهنا اللوغوس إلّا رغباتنا التي =

لا ينفصل فعل الإيمان (*fides qua*) عن مضمونه (*fides quae*) داخل «الإيمان الفلسفي». ورث عن كانط شعورًا حادًا بحدود المعرفة، وهي حدود تحملنا على التعالي على الهُوّة الموجودة بين الذات والموضوع في اتجاه المحيط (*das Umgreifende*) الذي يُحيط بالذات والموضوع. وهذا المحيط هو «الموضوع» الحقيقي في الإيمان الفلسفي. وقد جعلت السِّمة المُلتبسة لهذا «الموضوع» الإيمان الفلسفي يتخلّى عن أيّ معتقد دوغمائي ويعزف عن مباركة المَعيشات المباشرة، أيًّا كانت. لم يرتَحْ ياسبرز إلى التعريف الذي اقترحه شلايرماخر عن الدِّين، كما لم يرتَحْ لتعريف الدِّين لدى هيغل.

أرشد كيركيغارد ياسبرز إلى إمكان تجاوز هذا البديل. ما يُعَزِّزُ التعريف الشخصي للإيمان الفلسفي، كما اقترحه علينا كالتالي: «الإيمان هو الحياة التي ترجع إلى المحيط، والإيمان هو أن تسترشد به وتمتلئ به» (G 1, 20) هو فهم صِلات الوصل بين العالم والوجود والتعالي ومجموع التقاطبات polarités التي تتصل به (الكائن-هنا والوعي عامة والروح، إلخ). وبما أن الإيمان الفلسفي يفترض وجود تحالف مُبهم بين الحرية الجوهرية والوجود غير المشروط، يتعارض مع بداهات الحسّ المشترك الذي يظلّ قصير النظر، بمعنى أنه لا يتعرّف إلّا على الأشياء الموجودة أمام أنفه. نستطيع من هذه الزاوية أن نطبّق على الإيمان الفلسفي صورة هيغل عن «العالم المقلوب».

بالرَّغم من أن الإيمان الفلسفي يتضمّن مجموع أوجه المحيط، بما في ذلك الأوجه التي يلبس بموجبها المحيط قناع العدم، لا يُحَوِّل الإيمان الفلسفي الفيلسوف إلى بهلوان ميتافيزيقي. بما أن الإيمان الفلسفي يُحجِم عن أيّ سند

= تُجيزها الطبيعة خارجًا عنا، ولكنه لا يحقّق ذلك إلّا بصورة متدرّجة، وداخل مستقبل غير معلوم، ولجيل جديد من بني آدم؛ بينما لا يَعِدنا نحن الذين نعاني معاناة حقيقية من الحياة بأيِّ جبر للضرر [...]. قد لا يكون إلهنا اللوغوس شديد الجبروت؛ قد لا يَفِي إلّا بحظ قليل ممّا وعد به سلفه من قبله؛ إذا ما وَجَبَ علينا التسليم به، لن نقبله عن طيب خاطر». راجع:

(Sigmund FREUD, G.W. XIV, p.377-379; S.E. XXI, p.53-54, trad. Marie Bonaparte: *L'Avenir d'une illusion*, Fontenay-aux-Roses, Denöel et Steele, 1932, p.145-149).

مؤسساتي ولا ينبني وجوده على جماعة، وليس مدوَّنًا في الكتب المقدسة، يتميز عن أيِّ إيمان ديني. هل معنى ذلك أن الإيمان الفلسفي يخلو من أيِّ تماسك تاريخي؟ كلا، ذلك أنه يستند إلى تراث تاريخي وإلى رهط من الشهود الذين قد نعتبر بعضهم (مثل سقراط وبويس Boèce) وبرونو Bruno) شهداء هذا الإيمان، على غِرار ما نعهده في الإيمان الدِّيني.

هل يمكننا تحديد مجال هذا الإيمان تحديدًا قَبْليًا على نحوٍ ما؟ نستطيع تحديد مجال اشتغاله اعتمادًا على أربعة أسئلة توجيهية: «ماذا أعلم؟ وماذا يوجد حقيقةً؟ وما هي الحقيقة؟ وكيف أعلم؟» (PG 25). ليست الصِّلة التي تربط هذه الأسئلة الأربعة بعضها ببعض صلة بديهية.

أ. تُحيلنا الإجابة على السؤال الأول إلى التمييز الكانطي بين **المعرفة والتفكير**. والمعرفة لا تخلو إما أن تكون «موضوعية» أو ألّا تكون شيئًا؛ لهذا السبب، تتضمّن المعرفة تناهيًا يتحوّل إلى «سند محتمل للقفز في اتجاه التعالي» (G 1, 26).

ب. يحملنا السؤال الثاني على تحصيل الوعي بـ «الاختلاف الأُنطولوجي»، بالمعنى الذي ذهب إليه هايدغر. لا نستطيع إيجاد حلّ لسؤال معنى الوجود ولا فهم الكينونة بما هي **لوغوس** من خلال إحصاء التحديدات الفيزيائية للكائنات. يطالب الفلسفة، التي تتفرّغ لمهمة توضيح مختلف واجهات المحيط، بالتفكير كذلك في المطابقة بين الكينونة الحقيقية والتعالي أو الله.

ج. بما أن كلّ واجهة من واجهات المحيط تتوافق مع معنى مخصوص **للكينونة-الحقيقية**، نفهم ما هي الشروط التي تجعل الإيمان الفلسفي يتحول إلى **إيمان بالحقيقة**. ما يتطلّب وجود الإيمان، ليس هو حقيقة الحضور الحسّي لما هو قائم هنا، ولا هو حقيقة مبدأ عدم التناقض الذي يَسِم الوعي عامة ولا الكينونة المقتنعة بحقيقة الأفكار، بل هي الحقيقة الخاصة بالوجود.

د. يُهمّ السُّؤال الأخير تجربة الشك واليقين: «الإيمان الفلسفي» من هذه الزاوية هو الوعي المتبصّر بوجود اختلاف لا يقبل التجاوز بين «الحقيقة» و«المنهج».

تجد هذه النقطة الأخيرة شهادة عنها في موقف ياسبرز من الأدلة على وجود الله، وهو موقف سبق لنا التلميح إليه أعلاه. بالرَّغم من أنه يعتبر من وجهة

نظره أن تلك الأدلة قد جُرِّدَت منذ كانط من أية قيمة إثبات بصورة نهائية، لا شيء يُجيز لنا التسليم بأن الأمر يتعلّق بمجرّد مغالطات. يتعلّق الأمر بمحاولات «البرهنة على الإيمان بتوسّط استدلالات تُزَوِّدُ من يُنجزها، حينما تتجلّى بصورة أصلية، بقوة اقتناع شخصية مشابهة لأعمق حدث في الحياة، وهي استدلالات تمَكِّن من استئناف الاقتناع عندما نكرّرها بذكاء» (G 1, 30).

عندما نتصوّر الوجود من منظور السلوك الحرّ، يُصبح الوجود بما هو كذلك في مواجهة متطلّبات غير مشروطة ويتعذّر تبريرها بدعوى وجود مصالح أو بحكم الرجوع إلى إملاء سلطات خارجيَّة. يجب «الإيمان بذلك» مثل الإيمان «بالمطلب الذي يوجّهه الأنا الأصيل بداخلي إلى الكائن-هنا في ذاتي» (G 1, 32). بالنسبة إلى ياسبرس، لا الله ولا الوجود في متناول لغة المعرفة الوحيدة التي نملكها، وهي لغة المعرفة الموضوعية والسلوك في العالم.

هل يملك الإيمان الفلسفي محتوى إيجابيًا، وهو الإيمان الذي يَتَخَلّى عن هذا القيد المضاعف، أم يَتَعَلَّق الأمر فقط بموقف صوري خالص؟ بُغية تجاوز هذا الاعتراض، اقترح ياسبرز فرضيَّة هيرمينوطيقية ومثقلة بمخلّفاتها على التأويل الفلسفي للدِّين: لا تعود محتويات التراث الفلسفي الغربي في جذورها إلى أثينا فقط، بل تعود كذلك إلى أورشليم. إن النفاق الجوهري الذي تُفصح عنه الثقافة، حَسَب معنى النفاق في اصطلاح ليفيناس، حينما تُعلن الثقافة في الوقت نفسه ولاءها لموروث الفلاسفة اليونان ولأنبياء الكتاب المقدّس، وجَّه ياسبرس إلى التسليم بإمكان أن نتبنّى حقيقة الكتاب المقدّس باسم الإيمان الفلسفي، إذا لم نذهب أبعد من ذلك إلى حدّ القول بضرورة تبنّيه: «كلّ من يعجز عن الإيمان بأيّ وحي، كما يظهر كوحي، يستطيع بالمقابل أن يتبنّى مصدر الكتاب المقدّس وأن يتشرّب حقيقته بوصفه إنسانًا، بصرف النظر عن أيّ وحي» (G 1, 34). بعدما اقتنع ياسبرز بأن هذا النص الأدبي الفريد ليس ملكية خاصة تنتسب إلى مِلَّة أو إلى ديانة مخصوصة، وضع له معالم تأويل يتكوّن من سبع نقاط نستطيع اعتبارها خيطًا ناظمًا يوجّه مقاربة جدلية للإيمان الكتابيّ، وهي مقاربة تشعر في الوقت نفسه بحساسية خاصة تجاه الشغف الأصلي للإيمان وتجاه مخلّفاته المرضية.

إذا كان إيمان الكتاب المقدّس بالإله الواحد الخالق يزوّد الإنسان بحرية

جديدة تجاه العالم في مجموعه، فإنه قد يُفضي إلى إنكار سَعَة الحياة الدنيا وتعقّدها. ليس هذا الإيمان شيئًا يُذكر دون الشعور بتجربة الميثاق المعقود مع الإله الشخصي الذي نتوجّه إليه بكلّ ثقة قائلين: «فلتكُنْ مشيئتك!». والمُغريات التي تصحب كلّ «إيمان يصلي» تختزل الله إلى الحاجات البشرية وإلى التعصّب والاستيهام العاطفي. كذلك، فإن الخطر الذي يسير في موازاة مع «خَلْقنة» «moralisation» فكرة الله، وهو ما يضع الأوامر الإلهية على رأس مبادئ الأخلاق، هو أن نغرق في نظرة حريصة على ضمان الشرعية.

يوجد تحديد جوهري موجود في إيمان الكتاب المقدّس، وهو ما استرعى اهتمام ياسبرز، وهو الاعتقاد في وجود تاريخ للخلاص يجعل كلّ ما يحدث مُقَدَّرًا من الله. قد يقود هذا الاعتقاد إلى إغراء يفيد من جانب المؤمن أنه قد يعتبر نفسه «فاعلًا منفِّذًا» للعناية الإلهية، كما قد يقود بالمقابل إلى إغراء التهدئة بما يؤدّي إلى التحلّل من مسؤوليتهم التاريخية. فيما يتعلّق بالتدبير الدِّيني لمشكلة المعاناة، فإن ياسبرز يُرجعها أكثر إلى صورة العبد المتألِّم في أشعيا الثاني وإلى آلام المسيح بدل محنة أيوب. إذا كانت هذه الصورة، من جهة أُولى، تجسّد إمكان «استثمار» هيغلي للتراجيديا اليونانية، فإنها تتضمّن خطر النكوص إلى مَقولات سحرية أو إلى انحرافات سادية-مازوخية، وتجعل من الله أكبر كائن شاذ. أما بالنسبة لأيّوب و«حربه من أجل الله ضد الله» (G 1, 36)، فإنه يبرز أن إيمان الكتاب المقدّس يقبل مواجهته بما لا يقبل حلًّا، مع وجود مخاطر اليأس والعدمية والتمرّد غير المُتناهي.

بما أنَّ الأشباح الملازمة لهذه الانحرافات تُرافق تاريخ الديانات، تُصبح المقاربة الفلسفية للدِّين ملزمة بأن تُصبح نقدية. والقاعدة التي توجّه الفكرة التي كوّنها ياسبرز عن **نقد الدِّين**، هي التمييز الذي استوحاه من كانط بين العقل والفهم العقلي. تقوم المهمّة الملقاة على عاتق العقل، وهو الموضوع الصوري للإيمان الفلسفي، على إرجاع كلّ معاني الحقيقة بعضها إلى بعض. فالعقل هو «المحيط بداخلنا، دون أن يكون له أصل على وجه الحقيقة، لكنه الأداة التي يتوسّل بها الوجود» (G 1, 39). والإشادة بالعقل التي يقوم بها ياسبرز في هذا السياق، تجعله أداة لا بديل لها في التواصل الكوني الحق. من هذه الزاوية،

يُختصر الإيمان الدِّيني في بند واحد أساسي: «الحقيقة هي صِلة الوصل من جديد، كما تجد مصدرها في التواصل» (G 1, 40).

يجب على الإيمان الفلسفي بالعقل، كما هو الشَّأن مع الإيمان الدِّيني، أن يُواجه بدوره مشكلة العلاقة بين **الإيمان والأعمال**. إذا ما تساءلنا عن ثمرات الإيمان الفلسفي، قد يكون من المفيد أن نُلقي نظرة متأمّلة على التصريح التالي الذي يزوّدنا بالمقابل الفلسفي لنشيد **تعال أيها الروح الخالق** *Veni Creator Spiritus*. يُنتِج العقل ما يحفّزنا في الوقت نفسه، «حبّ الكينونة وحبّ شفافية أيّ كائن بما هو كائن، وهو شاهد بكلّ جلاء على انتمائه إلى الأصل. يوسّع العقل قدرتنا على الاستماع، ويلَطِّف استعدادنا للتواصل، ويؤهّلنا لمباركة التحوّلات قصد تحصيل تجارب جديدة، ولكنه يقوم بذلك لأنه يجد ملاذه داخل قاعدة لا تتذبذب في وفائها، من خلال المحافظة على يقظة ذاكرة كلّ ما كان موجودًا فعليًا يومًا ما» (G 1, 39).

تُقَدِّمُ هذه العقيدة الفلسفية إجابة مخصوصة عن السؤال: «ما هو الإنسان؟» لا يستطيع العلم أن يُمدَّنا بإجابة نهائية. أصبح الإيمان الفلسفي مُؤَهّلًا لفهم تناهي الإنسان الذي لا يُمكن تجاوزه، ومؤهلًا كذلك لفهم كيف أن الكينونة الإنسانية لا توجد إلّا بفضل هِبة (أو بفضل «نعمة») التعالي الذي يُرجعه إلى نفسه. والنتيجة هي وجود مهمّة لا يمكن الانتهاء منها، وهي مهمّة أن يتحوَّل المرء إلى نفسه، وهي ٱلْمُهِمَّة الفلسفية التي تجد ما يُوازيها في الفكرة الدِّينيَّة عن الدعوة *vocation*.

ما هي الإجابة التي اقترحها ياسبرز حقًا عن السؤال الثالث الموجّه لدى كانط: «ماذا يَحِقُّ لي أن أرجوه؟» دَوَّن ياسبرز هذه الإجابة في الدرس الرابع الذي يفحص صِلات الوصل بين الفلسفة والدِّين. نستطيع أن نقرأ فيه معالم فلسفة الدِّين التي عرفت بعض موضوعاتها تطوّرًا جوهريًا ملموسًا أكثر في كتاب 1962، دون أن تطرح علامة استفهام على القرارات المبدئية.

قَدَّمَ ياسبرز صِلَة الوصل بين الفلسفة والدِّين من زاوية سِجالية، بل في صورة حرب دامية. لم يُخلَق الدِّين والفلسفة من أجل التفاهم فيما بينهما، بالرَّغم من أنهما كانا يسيران في الظاهر جنبًا إلى جنب إلى حين ظهور الحداثة. قد

يتمثّل الخطأ في تأويل التقابل الموجود بينهما على غِرار عَلاقة عِداء متبادل لا يقاوم. لا يحتمل شعار «يجب القضاء على النذالة!» أيّ معنى بين شفتي فيلسوف الوجود. بالنسبة لمن يعتنق مفهوم الإيمان الفلسفي «لا يعتبر الدِّين عَدُوًّا له، بل شيئًا يُهمّه ويُقلقه في الجوهر» (G 1, 61). يجد هذا القلق المتسائل مصدره في الوعي الذي يتزايد حدّة بأن الفلسفة والدِّين نجمان مُتباينان. وهذا ما نستخلصه من حوارات الصمّ المتعدّدة بين الفلاسفة وعلماء اللاهوت التي يُلَمِّحُ إليها ياسبرز بمرارة لا تخفى على أحد: «تنتمي إلى آلام حياتي التوّاقة إلى الحقيقة تجربة تفيد أن الحوار يُخفق مع علماء اللاهوت بخصوص أصعب القضايا المُلتهبة» (G 1, 61). يتضاعف القلق أكثر عندما ننتبه إلى أننا «نكتشف أن الإنسانية قد عاشت بكاملها تقريبًا حياة دينية، كلما رجعنا بذاكرتنا التاريخية إلى الوراء، وهو ما يشكّل مؤشرًا لا جدال فيه على حقيقة الدِّين وعلى طابعه الجوهري» (G 1, 62).

نستطيع آنذاك تعريف فلسفة الدِّين بوصفها محاولة لتوضيح هذه الوجوه المتباينة التي تفيد أن «الدِّين يتحوّل في ذهن الفلسفة إلى سِرٍّ مكنون لا سبيل لها إلى فهمه». تُحَوِّل فلسفة الدِّين إلى موضوع للبحث مفاهيمَ «العبادات، وادّعاء الكلام باسم الوحي، ومزاعم امتلاك سلطة مستمدة من طائفة مستندة إلى الدِّين، كما هو الشأن بالنسبة لتنظيم الدِّين وسياسته ولهبة المعنى التي يعلن الدِّين عنها» (G 1, 60). حيثما وجدنا ديانة، وجدنا العبادة والأُسطورة، وهما شيئان تفتقر الفلسفة إليهما. يكفي أن نُذَكِّرُ بهذا المعطى البديهي حتى نفهم الفارق العميق الموجود بين الموقفين.

لم يَحُلْ ذلك دون وجود اتِّصال في قلب هذه العلاقة المقلوبة. وهذا ما تشير إليه التأمّلات التي خصّصَها ياسبرز للتصوّر الدِّيني والفلسفي عن وحدة الله. إن موضوع الفهم هو كيف استطاعت مذاهب التوحيد المُنتسبة إلى اليونان وإلى العهد القديم أن يُؤوّل بعضها بعضًا. يدفع السبب نفسه إلى عقد مقارنة بين الصلاة التي تُشَكِّل لدى ياسبرز حدًّا تعجز الفلسفة عن تجاوزه والتأمّل الفلسفي. إن التقابل الموجود في آخر المطاف في قلب هذه العلاقة المعكوسة بين الإيمان الدِّيني بالوحي الإلهي والرهان الفلسفي الذي يُفيد أن «ما يخصّ به الوحيُ

الإنسانَ بما هو إنسان، قد يتحوَّل، والمقصود هو ذلك التقابل، إلى مضمون الفلسفة وقد يحافظ على صلاحيته حتى خارج الوحي» (G I, 66).

تُبرِزُ الطريقة التي يُؤوِّل بها ياسبرز هذه المقولات الموجّهة للفكر الدِّيني أنه يرفض مباركة برنامج نقد الدِّين الذي وُرث عن عصر **الأنوار**. إن المبادئ الكبرى لهذا النقد التي نجد صداها كذلك في الفصل الخاص «**بالإيمان والأنوار**» من كتاب هيغل عن **ظاهراتية الروح**، تنبني على خمسة اتهامات أساسية: 1. يبرهن تنوّع الديانات أن أيًا منها لا يتطابق مع الحقيقة؛ 2. يشبه الدِّين صندوق باندورا Pandore تخرج منه آلام البشرية: التضحيات الإنسانية، والحروب الصليبية، والحروب المقدّسة، والحروب الدِّينيَّة؛ 3. الدِّين مصدر دائم للاكتئاب والرعب؛ 4. يُعَبِّد الإيمان الدِّيني الطريق أمام التملّق. 5. يحجزنا الدِّين داخل عالم ورائي مقدّس يحط من شأن العالم الحقيقي، أي من حياتنا.

اعتبر ياسبرز أن هذه الاتهامات تحتاج إلى مراجعة نقدية، لأنها تركّز نظرها على انحرافات مَرَضية لا تنتمي إلى ماهية الدِّين بما هو دين. ليس الأمر كذلك بالنسبة للمبدأين اللذين يتحكّمان في تحديد صِلات الوصل بين الإيمان الفلسفي والإيمان الدِّيني لدى ياسبرز (يتعلّق الأمر على الخصوص بالإيمان الكتابيّ).

أ. يرسم المبدأ الأول تمييزًا واضحًا بين الحقيقة **غير المشروطة** والحقيقة **الحصرية**. يتعلّق الإيمان الدِّيني بحقائق غير مشروطة، كما هو الشأن بالنسبة للإيمان الفلسفي. ولكن الصلاحية غير المشروطة التي تتمتع بها حقيقة ما من بين الحقائق، لا ينبغي لها أن تحجب عنا أنها موجودة في متناول فرد واحد. لا يحق لنا أن نخلع عليها خاصّية كونية المعرفة: «لا يجوز لنا أن نعتبر مضامين الإيمان المؤهّلة لأن تتخذ صورة قضوية يقينياتٍ كليةً؛ إن الخاصية غير المشروطة التي تكشف عنها الحقيقة، كما هي موجودة في متناول الإيمان، تختلف في جوهرها عن إدراك الصلاحية الكلّية لليقينيات التي تظلّ جزئية دائمًا بخصوص المعرفة. لا ينبغي الخلط بين ما هو غير مشروط تاريخيًا والصّلاحية الكونية التي تتخذها تجلّياته داخل الخطاب والعقيدة والعبادات والطقوس والمؤسسة» (G I, 71). كلما غاب هذا التمييز عن أذهاننا، فإن عدم التسامح والآلام التي يحدثها يطرقان الباب. يعتبر ياسبرز أن عدم التسامح لا يحتمل غير إجابة واحدة: لا يقبل تسامحًا!

ب. المفارقة هي إمكان الإقدام على هذا الصراع ضد عدم التسامح، باسم الكتاب المقدّس. يُرجعنا المبدأ الثاني الحاسم لدى ياسبرز على نحوٍ ما إلى كتاب اسبينوزا: **رسالة في اللاهوت والسياسة**. يعتبر ياسبرز أن الكتاب المقدّس مجال شاسع من القوى، ويتضمّن مجموع التقاطبات التي لا سبيل للوجود الإنساني إلى تجاوزها، إلى حدّ أن الغرب (بما في ذلك فلسفته) لا يقبل الفهم إلّا إذا ما أوضح الدِّين الرمزي الذي يدين به لهذه «**المدوَّنة القانونية الأساسيَّة**» التي لا بديل لها. لا ينبغي على الفلاسفة أن ينسوا أن كلّ فلسفة عظيمة، بما في ذلك فلسفة نيتشه، تقتضي معرفة عميقة بالكتاب المقدّس؛ علاوة على ذلك، تتضمّن عَلاقة الإثبات أو العلاقة السِّجالية التي تُقيمها الفلسفة مع الدِّين «وجود التزام تجاه دين الكتاب المقدّس» (G 1, 85)، وهو التزام مبنيّ على الاقتناع بأن «مضامين الكتاب المقدّس لا تقبل كتابًا آخر بديلًا منها» (G 1, 86).

ألا يتعرَّض الامتياز «الهيرمينوطيقي» الذي خصَّ به ياسبرز الكتاب المقدّس لمؤاخذة تُفيد بعدم الملاءمة بين هذا الامتياز ورفض أي شكل من أشكال الحصرية؟ لا يصدق هذا الاعتراض إلّا إذا صدّ قلوبنا عن الانتباه إلى وجود ثقافات روحانية مغايرة. وبما أن الفلسفة، حَسَب ياسبرز «تتعالى على إيمان الكتاب المقدّس»، يجب عليها الانفتاح على التراث الهندي الذي يعود إلى الأوبانيشاد Upanishad والبوذية، أو على التراث الصيني لدى كونفوشيوس أو لاو-تسو (Lao-Tseu). لكن وعيه بالتاريخانية المؤسّسة لكل إيمان ديني منعه من الاقتداء بفلاسفة **الأنوار** بعدما سعوا إلى اكتشاف الديانة الحقّة من خلال انتقاء ما يوافق هواهم بصورة أفضل داخل كلّ ديانة تاريخية. اعتبر ياسبرز أن مثل هذه المقاربة غير التاريخية محكومة بالفشل: «بما أن الإيمان يحمل بصمة التاريخ، فإنَّ حقيقته لا تظهر عند استظهار أركان الإيمان، بل تظهر داخل أصل يُعرب عن نفسه تاريخيًا في وجوه متعدّدة. تقود الديانات الكثيرة بالفعل إلى الحقيقة الفريدة، لكنه ليس بالإمكان الولوج إليها مباشرة، إلّا إذا سِرْنَا في مسالك تمّ ارتيادها بالفعل من قبل، ولا يمكن الذهاب فيها في الوقت نفسه وبالطريقة نفسها» (G 1, 86).

يُؤَكِّدُ هذا التَّصريح الحاجة إلى أن نُبلور فهم الواقعة الدِّينيَّة بالرجوع إلى وضعية هيرمينوطيقية مخصوصة تحتكم إلى النداء الوافد من تراث محدّد المعالم

وإلى مهمّة التملّك التي تنتج عنه (وهي ما يستلزم بالضرورة الدخول في حوار نقدي). لا تُوجد شهادة أوضح على مهمّة التملّك الفلسفي لمضامين إيمان الكتاب المقدّس من شهادة الوصايا العشر التي قدّمت الفرائض الأساسية المطلوبة في العمل الأخلاقي وفي الأوامر الإلهية على السواء.

الإيمان الفلسفي والإيمان بالوحي:

هل هو لقاء مستحيل؟

نستطيع قراءة الأقسام السبعة التي يتألف منها كتاب **الإيمان الفلسفي في مقابل الوحي** *La Foi philosophique face à la Révélation* بناء على هذه الخلفية. تمثّل هذه الأقسام تعقيبًا هيرمينوطيقيًا على التحليل الهيغلي «للديانة المطلقة» وعلى الانقلاب الأنثروبولوجي الذي عرفته في كتاب فيورباخ **عن ماهية المسيحية** *L'Essence du christianisme*(43).

طرح ياسبرز أُطروحة تاريخية عند نقطة الانطلاق: وهي أن التراجع المتزايد عن الاعتقاد في الوحي مُعطى أساسي تعرفه المجتمعات الحديثة، مما لا يعني استبعاد القدرة على القيام بتملّك جديد لمحتوى الحقيقة التي لا يعوّضها شيء داخل الكتاب المقدّس. نستطيع القول على نحوٍ ما إن هذا التملّك لم يكن يومًا ما مطلبًا مستعجلًا بالقدر الذي نعرفه اليوم. يعيش الإنسان الحديث منذ كانط داخل عالم لم يَعُدْ يستنير بنور آخر غير النور الذي ينبعث من الظواهر. أصبح الاعتقاد في **الوحي**، في هذا العالم، ظاهرةً تاريخية وثقافية يجب على الفيلسوف أن يتعامل معها بجدّية، في الأقل في واقعها الظاهراتي. رفض ياسبرز الحلّ السهل الذي تمثّل في اختزال الإيمان بـ **الوحي** إلى شعوذة تُفرزها العقول البليدة. كان أوغسطين وتوما الأكويني ونيقولاس الكوزانيّ (Nicolas de Cuse) من

---

(43) نجد تمهيدًا لهذا التأويل في إسهام ياسبرس في كتاب «Mélanges Heinrich Barth» المنشور سنة 1960: **الإيمان الفلسفي بالنظر إلى الوحي المسيحي** «Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung» في كتاب *Philosophie und christliche Existenz. Festschrift Heinrich Barth*, Bâle, Helbling-Lichtenhahn, 1960, trad. M. Méry: *Foi philosophique ou Foi chrétienne*, Gap, Ophrys, 1975.

عمالقة الفكر الذين كان إيمانهم إيمانًا يفكّر، ويريد أن يصبح «عاقلًا قدر الإمكان».

إن ما أجَّجَ فكر ياسبرز هو أن المطلب الذي رفعه الإيمان المسيحيّ - أو قُلْ الكنيسة المسيحية المتمزّقة منذ بداية الحداثة بين مجموعة من «الطوائف» المتباينة - وهو مطلب الاستفراد بالوحي الإلهي الوحيد، لم يَعُدْ مطلبًا مقبولًا، بدل أن يكون المصدر التاريخي المعقّد لمفهوم الوحي إنما هو ما حرَّك فكره، وبدل التذرّع بالواقع الذي يعرفه مؤرخو الديانات والذي يفيد أن نسبة كبرى من الأديان التي تدّعي العالمية تلجأ إلى ذلك التصوّر. اعتبر ياسبرز أن مناقشة مطلب الإيمان المسيحيّ مناقشة فلسفية تتطلّب منا العودة إلى مصادر الديانات الكتابيَّة من أجل «فحصها تاريخيًّا في كلّ التباساها ومعالمها غير الواضحة، من أجل التعرّف بعد ذلك (بالرَّغْم من كلّ الرعب المصاحب لها) على الصحة غير المحدودة وعلى جذوة الحب وعلى الحرية التي كانت متحقّقة فيها». تظلّ التوجيهات الطائفية بدون أهمية تُذكر داخل مثل هذا البحث الذي يُنجزه فيلسوف الدِّين. إن «الدِّين الكتابيّ الذي أصبح متّقدًا بجذوة العقل والذي لا يعتبر ملكية شخص بعينه» (PGO 54; 47) هو الدِّين الوحيد الذي يحظى بالأهمية.

عندما نُترجم الاختيار الهيرمينوطيقي الأوّلي الذي همّ إليه ياسبرز إلى المعجم الذي تظهره صورتنا المجازية الموجّهة، نستطيع الإفصاح عنه كما يلي: إن المسيحية المتشظّية إلى عدد كبير من المسمّيات الطائفية قد حوَّلت العوسج الملتهب للإيمان الدِّيني إلى رماد: لا سبيل إلى تعبيد الطريق أمام تحديد جديد لصلات الوصل بين الإيمان والعقل، كما هي واردة باختصار في عبارتي **الإيمان بالوحي والإيمان الفلسفي**، إلّا إذا خرجنا من المسالك المعتادة في علم الجدل controverse داخل اللاهوت (ومن آثاره أيضًا داخل الحقل الفلسفي).

العلامة الثانية التي تُمَيِّز الوضعية المعاصرة هي أن الحوار لم يَعُدْ يتخذ صورة مناقشة ثنائية بين الفلاسفة وعلماء اللاهوت، بل أصبح يقوم على خلفية الملامح الإبستيمولوجيَّة الحديثة، حيث يتطلّب الأمر من الفلسفة واللاهوت مواجهة السلطة الإبستيمولوجيَّة التي يفرضها العلم. يجب على الفلاسفة أن يوضّحوا ما يُمَيِّزُ مشروعهم عن مشروع العقلانية العلمية: **الإيمان الفلسفي**،

تحديدًا! يجب على الفلسفة أن تتساءل بناء على الواقع نفسه عن علاقاتها بالإيمان الدِّيني بـ الوحي، بعدما اعترفت بأن ما يميّزها عن العلم يدخل في مستوى «الإيمان». أصبح هذا السؤال سؤالًا تراجيديًا، لا سيّما وأن ياسبرز قد اجتهد في فهم ما يعتبر أنه يتجاوز القدرة على الفهم، من زاوية اختياراته الوجودية الشخصية: «من يَسْعَ إلى الفهم، وهو يميّز بين ما يفهمه وما لا يفهمه، لا يجب أن يُصبح ما لا يفهمه عدمًا خالِصًا في ذهنه» (PGO 106; 105). الخطأ هو التَّسوية بين ما لا يمكن فهمه واللّامعنى.

إن التأويل «اللاهوتي» الذي يُفيد أن هذا العجز عن الفهم يرجع في جذوره إلى حدود «العقل الطبيعي» تأويل غير مقبول. لا يتطابق «الإيمان الفلسفي» مع أنوار العقل «الطبيعي»، كما نقول، لأن هذا الإيمان يتضمّن، بحكم طبيعته ذاتها، فعل هداية أساسي يفتح العقل على أُفق التعالي. إذا كان ياسبرز يرفض التأويل اللاهوتي لفكرة الوحي، فليس السَّبب في ذلك هو أنه لا يؤمن بالله. ينبني التحديد به لصِلات الوصل بين «الإيمان» و«العقل» على اقتناع مختلف (وهو التحديد الذي يفترض بدوره وجود «إيمان»): «يجب على الإيمان الفلسفي أن يتخلّى عن الوحي الواقعي، وأن يعوّضه بالشفرات في حركية التباسها، بالنظر إلى الحقيقة الموجودة في متناوله وإلى مسافة التعالي المتوجّهة من عمق سِرِّها وإلى النّاس. لا يرفع هذا الإيمان الفلسفي نفسه إلى مقام سلطة أو عقيدة، بعدما ظهر في صور متنوّعة، بل يظلّ مَدينًا في وجوده لفضل التواصل بين الناس الذين يضطرون إلى تبادل الكلام بعضهم مع بعض، دونما حاجة إلى أن يُصلُّوا معًا» (PGO 110; 109).

يشكّل مذهب شفرات التعالي في آخر المطاف، ساحة معركة تشهد تصادمًا بين الإيمان الدِّيني بـ الوحي والإيمان الفلسفي. هنا أيضًا، يبتدئ ياسبرز ببلورة رهان هيرمينوطيقي محدّد: لم تَعُدْ «السذاجة الأُولى» مقبولة، حينما نصَّت على الإقامة داخل عالم مخصوص من الشفرات، دونما طرح أيّ سؤال بخصوصه. لا يعني ذلك أن الأمر يتعلّق بجزيرة أُسطورية فقدناها إلى الأبد، مثل جزيرة أتلانتيد Atlantide. «تستمر الشفرات التاريخية في مخاطبتنا اليوم، شريطة أن نحافظ لها على طابعها الانسيابي، محيطين بها في أعماقها القريبة مِنّا، وكذلك شريطة ألّا نُحوّل مضامينها إلى وقائع ولا إلى معارف إجبارية. هذه هي الحالة الوحيدة التي

تُضيء فيها الشفرات مساحة وجودنا وتسمح بسطوع لغة التعالي فيها، في اللحظة الحاسمة التي تظهر فيها قدرتها على الإشعاع» (PGO 154 ; 159 trad. mod).

بما أنه لا يجوز خلط «الشفرات» **بالظواهر** *phénomènes* التي تعتبر موضوع المعرفة ولا بـ **العلامات** (أو «رسوم») الوجود التي يَتَعَلَّق الأمر بتوضيحها، يطرح تأويلها مشكلة هيرمينوطيقية مخصوصة، وهي المشكلة التي أثرناها أعلاه: «ما قيل من قبل عن الحرية بواسطة العلامات لا يوجد في متناول أيّ عقل كان، لكن كينونة الوجود عينها هي وحدها ما يتعرّف عليها، أيّ على الحرية. وما تقوله الشفرات لا يفهمه عقل، بما أن العقل يطمئن إلى التجربة الواقعية للحواسّ، كما يطمئن إلى الأدلة؛ ولا يوجد من يفهم ما تقوله تلك الشفرات خارج حرية الوجود التي يطلع عليها التعالي نفسه بوساطة هذه اللغة» (PGO 158 ; 163). إن القراءة-المؤوّلة للشفرات محكومة بالسير جيئة وذهابًا بين الظواهر وعلى امتداد البصمة التي تتجاوز المستوى الظاهراتي، بما أن «الحياة مع الشفرات هي حياة الوجود المؤمنة التي ترجع بواسطتها، أثناء التفكير، إلى الواقع الذي لا ينتمي إلى العالم» (PGO 166 ; 172). إنها تَتَحَرَّك فوق مرتفع ضَيِّق فاصل بين هُوَّتَيْن: إغراء تحنيط الشفرات أو إغراء الإسهام في محوها، بحكم العجز عن ربطها بإحالات مرجعية في العالم الظاهري. ولا يركب هذه المغامرة غير المتناهية إلّا من اقتنع بأن «المعرفة والفهم لا يشهدان على حقيقة الشفرات، بقدر ما تشهد عليها قدرتها المُنيرة داخل التاريخ الوجودي للأفراد» (PGO 173 ; 180).

قاد ياسبرز حملة قوية استهدفت قبل كلّ شيء مذهب اللاهوت الجدلي الذي وضعه كارل بارت، كما استهدفت «مذهبه الوضعي عن الوحي»، قصد الحفاظ على صفاء مملكة الشفرات. تَوَجَّسَ ياسبرز في أن بارت لم يستثمر المنهج الجدلي إلّا من أجل الحفاظ بصورة أفضل على التَّصَوُّر الوضعي والواقعي عن الوحي. اعتبر ياسبرز أن «الجدل ينير الوعي في صورة انسياب مفتوح، بما أنه يتماثل مع الشكل الذي تتخذه حركة الفكر داخل فعل الفهم. لكن الجدل أصبح فاسدًا بعدما تحوّل إلى أداة نشر الظلامية عندما يدّعي قذف الإنسان داخل وقائع زمانية ومكانية رُفِعت إلى قيمة مطلقة، أي إلى الله حيث سنكون مُلزَمين بالخضوع لها على نحو يكاد يكون غير جدلي» (PGO 182 ; 191).

لا يعني هذا العزوف عن الانقياد وراء اللاهوت الجدلي أن الفيلسوف يستنكر دَوْرَ أنسيلم بخصوص الإيمان الذي يسعى إلى الفهم، وبخصوص الفهم الذي يتطلّب الإيمان، معتبرًا أن هذا الدور حلقة مفرغة. بالفعل، إن فكرة شفرات التعالي ذاتها تتضمّن بدورها «حلقة هيرمينوطيقية» من طبيعة مغايرة تمامًا كما أكّد ياسبرز ذلك: «تتشكّل الشفرات سِرًّا آخر، بعيدًا عن سِرِّ اللغة» (PGO 183; 193). لا تُعتبر الحلقة التي ينبني الإيمان بـ الوحي عليها مختلفة فقط عن الحلقة التي ينبني عليها الإيمان الفلسفي؛ فضلًا عن ذلك، لا ندخل تلك الحلقة بدورها بالطريقة نفسها. يتعجّل ياسبرز بعض الشيء في اختزال حلقة الإيمان الدِّيني إلى صورة لوثر وبارت عن «القلعة الصامدة» التي نجد صدى قويّا عنها في أناشيد باخ. أما بالنسبة «للحلقة» الفلسفية، فهي تنبني، وهذه هي المفارقة، على فَكِّ شفرة الشفرات بوساطة شفرات أخرى، مما يعني مواجهة سرّ الكينونة المكنون. بالنسبة لياسبرز «يمكننا تأويل الشفرات على نحو يَتَعَذَّرُ علينا معه استغراق دلالتها بكاملها ويجعل التأويل ينبني في العمق على شفرات أُخرى» (PGO 192; 203). نتعرّف هنا مدى المنظورية اللّامتناهية لنيتشه.

لا يكفي القول إن الشفرات تَتَطَلَّبُ تَأْوِيلًا؛ اَلْمُهِمّ هو أَنَّ هذا التأويل لا يمكنه التَّحقق منه إلَّا بناء على المجازفة بوجود المؤوّل: «لا يستطيع تأويل الشفرات التوصّل إلى الحقيقة إلَّا إذا ما وجدت مصدرها في اَلْمُؤَوِّل. يجب عليه أن يحظى بقرابة بالأصل التي انبثقت منه تلك الشفرات أو أُدركت من خلاله» (PGO 188; 198).

تحمل الهيرمينوطيقا التي يدعو ياسبرز إليها نكهة كيركيغاردية قوية، لأنها مرادفة للتملّك الذي يتطلّب عملًا مضنيًا يطرح علامة استفهام على معتقداتنا اليقينية، بمعنى أنه يتطلب «هداية».

بالرَّغْم من أن ياسبرز لم يستعمل عبارة «صراع التأويلات»، تَحْتَلُّ هذه الفكرة مكانة مهمّة في مذهبه الهيرمينوطيقي، وهي فكرة تقودنا إلى ساحة صراع تعرف حربًا ضارية بين العمالقة، على جبهتين. تُهمّ الجبهة الأُولى طهارة مملكة الشفرات. لا يتعلّق الأمر بمعركة المُحايثة ضد التعالي، أو العكس، أي أن الأمر لا يتعلّق بحرب «أنوار» العقل ضد ظلمات «الإيمان»، بقدر ما يتعلّق بمعركة

الإيمان الفلسفي ضد الإيمان **بالوحي**، وهي معركة تراهن على واقع التعالي. الجبهة الثانية هي المعركة التي تقود الشفرات رحاها. لا يحتكم عالم الشفرات إلى عناية مُسبقة تجعل بعض تلك الشفرات يدعم بعضها الآخر على نحوٍ متبادل؛ كما لا يُشبه كذلك **الرابطة** *Koinomia* الموجودة بين الأفكار الأفلاطونية التي تتعايش بسلام فيما بينها تحت راية فكرة **الخير**. كلّ من يسعى إلى تملّك الشفرات، يكتشف أكثر من مرة أنها تُضمر إمكانات تتعارض فيما بينها وتوجب عليه الاختيار فيما بينها، مما يعني أنه مُلزم باستبعاد إمكانات أُخرى.

لم تخضع هذه الصور الحربية إلى مزايدات بلاغية، كما ظهر ذلك في القسم الخامس من الكتاب الذي تفرّغ لحرب الشفرات فيما بينها. نستطيع أن نقرأ هذا القسم كما لو كان تعقيبًا على القسم الثاني من كتاب فيورباخ **ماهية المسيحية** *L'Essence du christianisme*. من اللازم علينا التقريب بينهما على الخصوص لما نفحص الطريقة التي قَدَّمَ بها ياسبرز شفرات التعالي التي أرجعها إلى ثلاث أفكار موجّهة: **الوحدانية الإلهية** والاعتقاد في وجود **إله شخصيّ** والاعتقاد في **تجسّد الكلمة**، وهو ما نجد الدليل عليه في مقولة **الإيمان الباحث عن العقل** *fides quaerens intellectum* لدى أنسيلم. سيكون هذا العمل عقيمًا لو لم تكن الشفرات العقلانية منبنية مسبقًا على شفرات أكثر تأصّلًا: «إذا لم يكن العالم يتغنّى، وإذا لم يكن الظّاهر شفّافًا وإذا لم يكن الفكر مُنْبَهِرًا، لن توجد أدلة على وجود الله»(44).

يُواجه ياسبرز شفرات التعالي بشفرات المُحايثة التي أرجعها بدورها إلى ثلاث أفكار موجّهة: العالم المكاني («الطبيعة»)، والتيار الزماني («التاريخ») ونظام العالم («العقل»). تحملنا كلّ شفرة من هذه الشفرات على ركوب مغامرة فحص العلاقة الشائكة بين واجهة العلم (الفيزياء والتاريخ والمنطق) وواجهة التأمّل العقلي الفلسفي.

تعتبر فلسفة الدِّين أن الطريقة التي قَدَّمَ بها ياسبرز الجبهة الثالثة، وهي جبهة «شفرات الوضعية الوجودية» تكتسي أهمية خاصة، لا سيّما وأن الأمر يتعلّق

(44) Mikel DUFRENNE et Paul RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, p.375.

بشفرات تسعى إلى إضاءة أوضاع الحدّ الأقصى. ظلّ ياسبرز وَفِيًّا لكانط، بالرَّغْم من أنه سَلَّمَ بوجود مقاربات أُخرى مُمكنة، ما دام أنه فضّل بدوره الشفرات التي تدخل في فحص مشكلة الشر والشقاء. نكتشف في كلّ أرجاء الطبيعة ما كان شوبنهاور قد دعاه «ظاهرة نهب كلّ شيء من قِبَل أي شيء على المستوى الكوني»، بالرَّغْم من جلال المشهد الذي تقدّمه لنا الطبيعة. رغم ذلك، ليس هذا «الشرّ الموضوعي» شيئًا يذكر أمام مشهد الهول الذي لا يتوقّف بنو البشر عن إخراجه.

وضع التاريخ الثقافي وتاريخ الديانات في متناولنا بدائل واسعة من الشفرات التي حاولت تقديم إجابة عن السؤال الحاسم من بين كلّ الأسئلة: *unde malum?* ما هو مصدر الشّر؟ في الوقت نفسه الذي يشهدان فيه على عمق صراع التأويلات في هذا المجال. وهذا ما يفسّر المكانة المهمّة التي أفردها ياسبرز لكتاب **أيوب**، كما كان الشأن أيضًا مع كانط. أعتبر ما أقوله صدى للجملة التي أشرت إليها أعلاه بخصوص الحُجج على وجود الله: لو لم يكن العالم يُصدر أنينًا، ولو لم يكن الظاهر معتمًا، ولم يكن الفكر يُحسّ بالاستنكار، لما استدعت الحاجة إلى وجود تيوديسيا[45].

لا يخرج أحد مُظَفّرًا بصورة نهائية من معارك العمالقة التي تدور رحاها في «مملكة الشفرات». هل معنى ذلك أن القول الفصل يعود إلى أُسطورة سيزيف في هذا المذهب الهيرمينوطيقي؟ ليس هذا هو الاستنتاج الذي استخلصه ياسبرز، معتبرًا أن الوعي الحادّ المتزايد بأن الصراع يظلّ بدون حلّ، يجعلنا نتلمّس وجود «ما بعد كلّ الشفرات». يتقاطع مذهب الشفرات، في هذه النقطة بالذات، مع مسالك اللاهوت السلبي ومختلف إسقاطاته التي يشهد عليها فكر **الواحد** ما بعد الكينونة لدى أفلوطين و«صحراء الأُلوهة» لدى إيكهارد و«التوفيق بين المتناقضات» لدى نيقولاس الكوزانيّ بالغرب، كما يشهد عليها **التاو** *Tao* بالصين **وبراهمان** شانكارا بالهند، **والنيرفانا** البوذية بطبيعة الحال، وهي التي وجدت

(45) أحيل إلى دراستي «هل يجب تفكيك التيوديسا؟»:
Jean GREISCH : «Faut-il déconstuire la théodicée ?», *Archivio di Filosofia* LVI (1988), *Teodicea oggi?*, p.647-673.

التعبير المعماري عنها في معبد بوروبودور Borobudur في جزيرة جافا. إن الأطروحة التي تفيد أن هذا «الفكر الآخَر» (PGO 416; 457) يظهر في كلّ الثقافات وفي كلّ عوالم الشفرات تشكّل الأُفق النهائي لفلسفة الدِّين لدى ياسبرز.

سنكون مخطئين لو أننا رأينا فيها مجرّد تعبير عن صعوبة عقلية. في الواقع، لا يتضمّن الصراع بين التأويلات رهانًا نظريًا فحَسْب، بل يحتمل رهانًا عمليًا أيضًا: يتعلّق الأمر بفهم مخصوص «لطريق الحرية الباطنية» (PGO 430; 474). عندما ننظر إلى الأمر من هذه الزاوية، لا يختزل صراع التأويلات كما يصفه ياسبرز إلى خيار صعب يفرض علينا الاختيار بين الإنسان ٱلْمُتَمَرِّد والإنسان المستسلم. إذا جاز لي اقتباس معجم نيتشه، كما ورد في المجلّد الثاني من كتابه عن **الملاحظات قبل الأوان** *Considérations inactuelles*، أرى أن ياسبرز لا يبارك المدافعين عن التاريخ المحنّط *antiquaire* (الذين لا يندرجون جميعًا بالضرورة داخل الحقل الدِّيني) ولا المنافحين عن التاريخ النقدي؛ يفتح أُفقًا أصيلًا على التاريخ **المعماري**، وهو التاريخ الذي يشجّعنا على العمل من أجل مزيد من الحرية. أفهم أُطروحته المُبهمة من هذه الزاوية: «يتمثّل شرط حريتنا في إلقاء نظرة تتجاوز الشفرات، على مجال خالٍ من الشفرات ولا سبيل لنا أبدًا إلى ولوجه، ولكنه المجال الذي تَفِد منه لغة الشفرات التي نستمع إليها - دون كلل - وهي تحيط بنا في صراعاتها وأشكالها المبهمة» (PGO 443; 488).

اقترح ياسبرز علينا تصوّره الشخصي للصورة المجازية عن جناحي الإيمان في الرسالة البابويَّة العامّة (**الإيمان والعقل** *Fides et ratio*)، وهو تصوّر يعتبر امتدادًا لأُطروحته عن الإيمان والعقل (BA I, 291-300). «زوّدت الفلسفة بجناحين، حيث يُخفق الأول مدفوعًا بقوة الفكر الذي يقبل تبليغه، في تدريس المفاهيم العامة، بينما أصبح الجناح الآخر مسكونًا بمثل هذا الفكر داخل وجود المرء. إذا ما سعت الفلسفة إلى الإقلاع، عليها أن تستخدم جناحيها معًا» (PGO 472; 519).

اعتبر هايدغر أن الشعر والفكر قد يصلان إلى توافق فيما بينهما، بالرَّغْم من أنهما يسكنان قِمّتين متقابلتين، نتيجة غياب ما يفصل بينهما. نجد الفكرة نفسها من جديد في القسم السابع المخصّص للموضوع من كتاب الإيمان الفلسفي

في مقابل الوحي: ما هي الشروط التي تجعل الإيمان الفلسفي والإيمان الدِّيني يلتقيان؟ يستدعي أحدهما الآخر من أعلى الهُوّة التي تفصل بينهما. لكن هذا الاستدعاء يكتسي سِمة أكثر مأساوية من الاستدعاء الذي تحدّث عنه هايدغر. توجد هنا نسبة لا حصر لها من أوجه سوء التفاهم، كما لا يعتبر إمكان التفاهم المتبادل مُعطى بديهيًا. المثال النموذجي لذلك، هو سوء التفاهم الذي ظهر مع باسكال حين أحدث تَقَابُلًا بين إله الفلاسفة المجرّد والبعيد والإله الحيّ، إله ابراهيم وإسحق ويعقوب، ويسوع المسيح على الخصوص. اعتبر ياسبرز أن الإيمان الفلسفي، على غِرار إيمان الكتاب المقدّس، يتميّز بتوجّهه المضاد تمامًا للأوثان. «لا يستطيع الإيمان الفلسفي فقدان الإله الوحيد الحق والإله البعيد داخل شفرات الآلهة القريبة، ولكنه يدّعي الإحساس في أعماقه بالإله البعيد في الشفرات القريبة» (PGO 483 ; 531).

يبدو لي أن ياسبرز قد تَلَمَّسَ بطريقته الخاصّة معالم موقف ثالث للعقل الفلسفي تجاه الإيمان الدِّيني، على هَدْي الاعتراف بوجود غيرية لا بديل لها، وهي فرضيّة كنت قد أشرتُ إليها في المقدّمة العامة لهذا الكتاب (BA I, 55-59). يتعلّق الأمر بجدلية الاعتراف التي لا يُمكن تجاوزها، وهي الإجابة الوحيدة المُمكنة عن مُفارقة باسكال. من هذا الجانب أو ذاك، تتطلّب صرف الذهن. يتخذ هذا التخلّي، من جانب الإيمان الدِّيني، صورة الاعتراف بتعدّد الاختيارات الأساسية تعدّدًا لا مندوحة عنه. ويتطلّب من زاوية الإيمان الفلسفي أن يقبل الفيلسوف «الاعتراف بالإيمان الغريب بوصفه حقيقة ممكنة وافدة من مصدر آخر، بالرَّغْم من عجزه عن فهمه» (PGO 533 ; 587).

تمثّل هذه المنزلة الصعبة بين المنزلتين المجال الذي يستقبل فلسفة هيرمينوطيقية للدِّين، حينما تصبو إلى الانسجام مع مقتضيات فلسفة الوجود. بالنسبة لمثل هذه الفلسفة التي لم تَقْبَل إمكان التوفيق الجدلي أو إمكان الرفع *Aufhebung* بالمعنى الهيغلي، اقتُبس شعار المواجهة من اللغة الدِّينيَّة، كما تمثّل في مفردة *Anfechtung*، وهي مفردة تُفيد الإغراء والوضع على المحكّ، بما في ذلك معنى الفضيحة والاستفزاز الواردين فيهما. إذا كانت الفلسفة تظلّ إغراء دائمًا في ذهن المؤمن المتديّن، فإن العلاقة المعاكسة صحيحة كذلك: يظلّ

إمكان الإيمان الدِّيني إغراءً فعليًا باستمرار في ذهن فيلسوف الوجود. لا يستطيع الفيلسوف ولا المؤمن أن يلتقيا في رابطة الإنسانية المشتركة بينهما إلّا إذا هبَّا بكلّ تبصّر لمواجهة الإغراءات المؤسّسة للجدلية المفتوحة من أجل الاعتراف.

أسئلة.

يعتبر ياسبرز أن «الفلسفة الحقة لا تقوم في الأصل على المجادلة» لأنها «تؤمن بالذي جاءت منه والغاية التي تسير إليه، وتراقب المصدر الحاضر في كلّ إنسان». وبما أنها لا تطمئن إلّا «لِتَجَلّي الحقيقة وسكينتها، كما تتجلّى فيها» (RE 136)، لا تحتاج لأن تتزيّى بحُلّة البلاغة اللامعة أو ببريق الجدل، بُغية دفع أيّ هجوم. للسبب نفسه، لا تستطيع التمتّع بالحصانة ضد الأسئلة النقدية التي يمكننا إلقاؤها إليها. نشير في الختام إلى بعض هذه الأسئلة النقدية التي تدخل في إطار سعينا إلى تأسيس نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين.

«ما هو الشرط الذي يجعل فلسفة الوجود ممكنة»[46]؟ إن هذا السؤال الذي تصدَّى للتأمّلات النقدية الواردة في القسم الرابع من الكتاب الذي خصّصه كلٌّ من ميكيل دوفرين وبول ريكور سنة 1947 لفلسفة الوجود لدى ياسبرز، لم يفقد شيئًا من أهميته الراهنة. يُوضح الشارحان تفاصيل هذا السؤال الأساسي بعد تتبّعه في اتجاهات ثلاثة:

1. يُهمّ الاتجاه الأول طبيعة الفرق بين **المنهج الوجودي** لدى ياسبرز و**تحليلية المقولات الوجودية** لدى هايدغر. هل يستطيع قرّاء ياسبرز المصادقة على العبارة التي صاغ بها ياسبرز تميّز مشروعه من مشروع كيركيغارد ونيتشه: «نحن نتفلسف، **دون أن نُصبح استثناء، لكن النظرة تظلّ مثبتة على الاستثناء**» (RE 118)؟ هل يجب عليهم، على العكس من ذلك، أن يروا فيه مجرّد استثناء إضافي يجب الاعتراف بخصوصيته، وهذا ما ينزع عنه أيّ بُعْدٍ كوني؟

(46) Mikel DUFRENNE et Paul RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, p.326.

يؤاخذ هايدغر ياسبرز على تسرّعه في الهرولة في اتجاه «أوضاع الحدّ الأقصى»، بدل التأنّي أمام ظواهر تؤيّد مفهوم الوجود(47) خلال مراجعته النقدية لكتاب **سيكولوجيا رؤى العالم**. بالرَّغْم من أن هذه المؤاخذة تتضمّن قدرًا من الصواب، قد يبدو من الصعب قول الشيء نفسه عن كتاب **الفلسفة**. وما يثير الاستغراب هو أن الشخص نفسه هايدغر قال خلال سنة 1941، في تصريح كان بكلّ تأكيد ردّ فعل على كتاب ياسبرز هذا، أنه قد تخلّى عن معجم الوجود مباشرة بعد نشر كتاب **الكينونة والزمان**، بما أن هذا المصطلح ينتمي برأيه بصورة حصرية إلى ياسبرز(48). اعتبر هايدغر أن خط فلسفات الوجود، التي لا يمتّ إليها بصِلة حَسَب رأيه، قد انطلق مع كيركيغارد وانطفأ مع ياسبرز.

بطبيعة الحال، كان هايدغر واعيًا بعِظم الفضل الذي يعترف به تجاه كيركيغارد عليه، كما سنرى ذلك في الفصل التالي، كما ظهر ذلك في القول التالي: «كيركيغارد هو الذي سدَّدَ إليّ اللكمات»(49) لكن ذلك لم يمنعه من أن يجرّد كيركيغارد من صفة الفيلسوف. اعتبر أن كيركيغارد «لا ينتسب إلى الفلسفة ولا إلى اللاهوت» بل «ينتسب فقط إلى شخصه»(50). إذا ما أخذنا بعين الاعتبار السياق الذي ظهر فيه هذا التصريح، يجوز لنا أن نتساءل أَلَمْ يكن هايدغر نفسه قد أصدر الحكم نفسه ضمنيًا في حق ياسبرز. إذا لم يكن ينتمي إلى اللاهوت، لمبرّرات واضحة للعيان، قد لا يكون منتميًا أيضًا إلى «الفلسفة»، أي بالتأكيد إلى الفلسفة التي تتأمّل ذاتها بوجه خاص من موقع مسألة الكينونة.

لكن هل نحن مُلزَمون بقَبول مثل هذه النتيجة الهدّامة؟ يفيد ردّ الفعل الإيجابي أنّنا نتجاهل أن ياسبرز لا يحدِّثنا بوساطة الجنس الأدبي المعروف في «المذكّرات» أو «السيرة الذاتية النفسية»، كما أنه لا يتخفّى وراء أسماء مستعارة من وحي كيركيغارد. يُحَدِّثُنَا عن الوجود بما هو وجود، مستعينًا لتحقيق ذلك

---

(47) Martin HEIDEGGER, «Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauungen'», *Wegmarken*, Ga 9, p.10.

(48) Martin HEIDEGGER, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, Ga 49, 54.

(49) Martin HEIDEGGER, *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität*, Ga 63, 1.

(50) Martin HEIDEGGER, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, Ga 49, 19.

باللغة الكونية للفلسفة. لو ظهرت هنا صعوبة على السطح، لكانت آنذاك صعوبة المفارقة المصاحبة لكلّ فلسفة وجود في جوهرها[51]، وربما المفارقة المصاحبة بصورة عامة لكلّ فلسفة تطمح إلى جعلنا أكثر «حكمة»، أي أكثر تبصّرًا ويقظة. تتحرّك مثل هذه الفلسفة حتمًا بين منطقتين خطيرتين: منطقة «الذات نفسها» «mêmeté» المُحايدة في البِنيات الأساسية ومنطقة «الغيرية» «altérité» الجذرية في الاستثناء الفردي. تحتلّ الفلسفة **الربع الخالي** «في فلسفة الشبيه»[52] التي لا تكفّ عن التقاطع مع الكلّي والفردي.

يُصبح «العقل» مُلزمًا، بحكم تعريفه، بالسير في الوقت نفسه في اتجاهين متعارضين، وهو العقل الذي لا يُدير ظهره للوجود المفرد على الدوام، بل ولا يُحجم عن الرغبة في بلوغ الكلّي. وبما أنه يستنكف عن قَبول فكرة النسق، يجب عليه الاحتراس من إغراء التعبير عن حقائق الوجود داخل مجموعة من الحِكَم. والمشكلة التي يجب إيجاد حلّ لها هي مشكلة «الكلّي الذي يتناسب مع الحرية الملموسة» (نفسه، 343).

2. أَرْجَعَتْنَا هذه الصُّعوبة المنهجيَّة إلى مشكلة جوهريَّة أعمق، وهي مشكلة تحديد صِلات الوصل بين الحقيقة والكينونة والعلاقة بين الوجود والتعالي. ما هي الشروط التي تجعل الاتصال بين الوجود والتعالي يرجّح كفة الانفصال؟ ليست الإجابة بَدَهية، لأن فكرة الحقيقة ذاتها قد تغيَّرت في معناها بصورة جذرية أثناء الانتقال من «التوجه داخل العالم» إلى «إضاءة الوجود». الحقيقة الوجودية ثمرة اختيار شخصي للموجود. إن «حقيقتي» هي حقيقتي الخاصة بي التي لا أستطيع ترجمتها إلى حقيقة موضوعية، ونطالب كلّ كائن عقلاني بتبنّيها. لا تُحَوِّلُنِي ياء المتكلم، في مفردة «حقيقتي»، إلى «مالك الحقيقة». لن يكون الأمر كذلك إلّا إذا كنت أملك القدرة على خلق ذاتي، مما سيُحوّلني إلى كائن علّة ذاته *Causa sui*. إن «الحقيقة التي هي أنا» والتي أتمتع أنا وحدي بكينونتها ليست كذلك إلا لأنها تضعني بصورة جذرية يتخذها الواقع في مواجهة الكينونة. تسلبني

(51) Laurent COURNARIE, *L'Existence*, Paris, Armand Colin, 2001.

(52) Mikel DUFRENNE et Paul RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, p.331.

الحقيقة من أنا-ذاتي، من أجل وضعي كاملًا في مواجهة الواقع الذي يتجاوز مجرّد الفكر. لا تتجنّب فلسفة الوجود تحويل التوتر بين إضاءة الوجود وتفكيك شفرة شفرات التعالي إلّا من خلال التمسّك بهذا التناوب بين التركيز على الذات عينها والانزياح عن المركز بواسطة الكينونة.

تَتَكَوَّن فلسفة ياسبرز، على خلاف فلسفة هايدغر، كما يُؤَكِّد دوفرين وريكور ذلك، من بؤرة مزدوجة. تفترض إضاءة الوجود وفعل التعالي أحدهما الآخر، إلى درجة أن «الوجود والتعالي يُمَثِّلان المحيط، واحدًا بعد آخر» (نفسه، 362). يقودنا ذلك إلى طرح سؤال حاسم، سيصاحبنا كذلك في قراءتنا لهايدغر: هل يجب علينا اختيار مذهب هيرمينوطيقي لا يقبل غير بؤرة واحدة، حيث تُحيل باحة التناهي الجذري باستمرار إلى ذاتها، من جِهة، أو اختيار فلسفة ذات بؤرة مزدوجة ينتزعنا فيها التعالي من العالم، من جِهة ثانية؟ اختار ياسبرز بكلّ تأكيد الحدّ الثاني من البديل، والذي يفيد أن العالم أصبح موضوع تفكير «بما هو موقف الحدّ الأقصى قبل أن يُصبح موضوعًا». عندما نفهم العالم على هذا النحو «يُصبح بمثابة المحكّ الذي يُوضع عليه الوجود الإنساني، والذي يمتلك منذ البدء ما يمكّنه من الفوز عليه بصورة غير متناهية» (نفسه، 362).

3. إن السُّؤال الكانطي الذي غاب تمامًا عن فكر هايدغر «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»، سؤال يضع هذا الشرط للحصول على معنى وجودي وعلى حيّز دقيق: يبرز هذا السؤال على أبعد تقدير أثناء الانتقال من إضاءة الوجود إلى شفرات التعالي. بناء على هذا الواقع، تَتَضَمَّن هيرمينوطيقا الشفرات تحوّلًا يجعل مواجهة التحوّل الدِّيني ضرورة حتمية. لا يعني ذلك بالضرورة أنهما يُحيلان إلى الشيء نفسه. نستطيع وصف التحوّل الوارد في الإيمان الفلسفي كالتالي: «ثمن الزهد الذي يتمّ التعالي به على هذا العالم هو تَحَوُّل جوهر العالم أمام الأنظار المُنبهرة بالوجود» (نفسه، 371). بالرَّغم من أننا في عالم الإعجاب لا نلتقي بمن يتكلم في العوسج الملتهب، يجب علينا الاعتراف به بوصفه شفرة أصيلة للتعالي، شريطة أن نفكّر في الشفرة بما هي «هِبة واتصال يستجيبان لاستقبال ما ولتواضع ما» (نفسه، 372).

يَقُوْدنا ياسبرز على هذا النَّحو إلى العتبة التي قد تُراودنا من خلالها فكرة تأويل فلسفي للدِّين. لا يجب علينا أن نسارع إلى تَخَطِّي هذه العتبة، قبل أن

نتساءل سلفًا عن الثمن الذي يجب دفعه مقابل فلسفة تتوفّر على بؤرة مزدوجة مثل فلسفة ياسبرز. إذا ما قمنا بذلك بتغيير ما يجب تغييره *Mutatis mutandis*، فإن هذه المسألة تترك صداها أيضًا في فكرة الهيرمينوطيقا الفلسفية التي تُوَجِّهُ أبحاثنا الحاضرة. تَتَميَّزُ هي الأُخرى بؤرة مزدوجة، بما أنه لا يمكن الكشف عن التجربة المؤسِّسة التي تُصَرِّحُ بولائها لها إلّا بواسطة تقاطبات جدلية: هيستيا وهرمس، والألفة والغرابة، والقريب والبعيد، والتمالك والمباعدة، إلخ.

من هذه الزاوية، يظلّ درس «كيركيغارد» هو المغزى الأساسي الذي استفاد ياسبرز منه. ليست المفارقة فخًّا أوقعنا الفكر فيه، بل هي نقطة انطلاق دفعتنا إلى تفكير أكثر عمقًا لم يكن التّسليم بهذه المفارقة أمرًا بديهيًّا. إن ذلك يفترض بالمقابل موقفًا وجوديًّا وثقافيًّا ما، بل يفترض فضلًا عن ذلك موقفًا روحانيًّا. دفعنا هذا الموقف إلى «الانتباه إلى أن الفيلسوف لا يستطيع أن يصبح غير شاهد على وجود بِنيات وأنماط وأشكال كينونة، مما تطلّب منه أن يُحَصِّل درجة انتباه ومحبة فكرية تتجاوز الفهم العقلي المحنّك والنزيه إلى أبعد الحدود» (نفسه، 374). التفكير إلى حدّ المجازفة بالوقوع في المفارقة ليس مجهودًا هيِّنًا يوجد في مُكنَة أيِّ كان. يتنامى الوعي أكثر بالمخاطر المُحدقة إذا ما انتبهنا إلى وجوب قَبول وجود المفارقة على مستويين: على مستوى «أُنطولوجيا الكينونة المتمزّقة» (نفسه، 374) وعلى مستوى «الأكسيولوجيا الخاضعة للمفارقة» (نفسه، 376)، أي على مستوى ما قد ندعوه مع ماكس شيلر: «تعدّد آلهة القِيَم».

4. تطرح هنا مسألة عويصة على فلسفة الدِّين: «هل يمكن تزويد الفلسفة [. . .] بشُعلتين دون أن تعرف مصالحة مخصوصة؟» (نفسه، 378). غنيّ عن البيان أن الفلسفة التي حكم عليها في الأخير بالفشل لا تستطيع أن تعتبر نفسها فلسفة المصالحة، على غِرار فلسفة هيغل. لكنه لا ينبغي لها أن تتجاهل أن هذه المفردة تحتلّ مكانة محورية في اللغة الدِّينيَّة. وقد كان ياسبرز أول من اعترف بذلك. مع ذلك، يبدو الأمر كما لو كان يريد تخصيص الإيمان الفلسفي بلغة المصالحة، بعدما وضع الإيمان الفلسفي بصورة حصرية تحت إمرة التمزّق. قبل التعرّض لمسألة الكشف عن دلالة الخطاب الدِّيني عن المصالحة، تطرح المسألة التمهيدية الخاصة بمنزلة الإيمان الفلسفي نفسه لدى ياسبرز. من هذا المنظور، سأتبنّى أُطروحة دوفرين وريكور: «ربما كانت ماهية الإيمان هي الإيمان بأولوية

المصالحة في مقابل التمزّق، وربما كان إمكان الفلسفة قائمًا على هذا الإيمان المبدئي» (نفسه، 388-389). لنحترسْ من أن نتسرَّع في تحويل فرضية بسيطة إلى أُطروحة عقدية!

5. ما هي النتائج المتعلّقة بتحديد أفضل لصلات الوصل بين الإيمان الفلسفي والإيمان الدِّيني؟

أ. لِنَعُدْ أوَّلًا إلى سؤال طرح أعلاه، لكنه ظلّ معلّقًا: هل الإيمان الفلسفي إيمان أصيل بحكم تعريفه، على خلاف الإيمان الدِّيني الذي لن يصبح كذلك إلّا في النادر، مثل حالة المتصوفة الذين كان بعضهم أيضًا من كبار المفكّرين؟ ما يفنّد هذه الغاية النرجسية المُختالة هو أن نلقي نظرة واقعية على حياة الفلاسفة. فهي تفرض علينا الاعتراف «بأن أية فلسفة اختيار فريد، لأنها في الآن عينه ثمرة امرئ يعيش حياة قصيرة ويَتَمَيَّز بطبع مُتَسَلِّط ويتوفّر على معلومات محدودة الأُفق، ولأن انفعالاته تتذرّع بجسده نفسه من أجل استعمال الظنّ لتغيير معالم الإيمان ومن أجل الخلط بين ما يسمو على العقل وما هو أدنى منه» (نفسه، 378).

يضاف إلى ذلك مبرّر لا يقِلُّ أهمية ويرتبط مباشرة بالفكرة التي كوّنها ياسبرز عن الإيمان الفلسفي. ربما ألقينا نظرة غير كافية على الدرس الخامس حول الإيمان الفلسفي، وهو الدرس الذي عكف فيه ياسبرز على فحص صِلات الوصل بين الفلسفة و«اللّا-فلسفة» (PG 90-116). لا ترمز هذه المفردة إلى أشكال حياة غير فلسفية في العلم والفنّ أو الدِّين. يتعلّق الأمر على العكس من ذلك «بالفلاسفة المزيّفين» الذين يعودون في أصلهم إلى إنكار الافتراضات التي يقوم عليها الإيمان الفلسفي نفسه. لا يكفّ شبح اللا-فلسفة عن مرافقة الإيمان الفلسفي، بالضبط لأنه إيمان: على هذا النَّحو نستطيع التعقيب على النسخة الشخصية التي اقترحها ياسبرز لـ «مذهب الكراهية» «misologie» التي استنكرها أفلاطون.

أشار ياسبرز إلى ثلاثة أصناف تميّز الحِقبة المعاصرة، بعيدًا عن ادّعاء تقديم تصنيف يستوفي كلّ الحالات: «الإبليسيَّات «démonologie» والوثنية الأنثروبولوجيّة والعدمية» (PG 91). يتعلّق الأمر بإغراءات ماكرة إلى حدّ أنها ليست مجرّد هفوات، بل يتضمّن كلٌّ منها قدرًا من الحقيقة.

يقدّم لنا «العلم الشيطاني» مرادفًا لما دعاه ماريون «وثنية مفهومية». يتعلّق الأمر بالنسبة لياسبرز بغواية تقديس المُحايثة، بعد أن طبّق لغة القوى عليها. قد تتخذ هذه الغواية الأساسية صورًا متباينة: صورة النكوص الذي يحنّ إلى العصر الذهبي المزعوم الذي عرفته الأسطورة، وابتكار أساطير جديدة، وتقديس الغرائز الحيوية، وما إلى ذلك. يجب على الإيمان الفلسفي، كما فهمه ياسبرز، أن يحارب في البداية شياطينه الذاتية التي تحمل أسماء: نفي التعالي، وإلغاء البعد الإنساني، ورفض التوحيد، والنزعة الطبيعية، وأسبقية الموقف الجمالي على الموقف الأخلاقي. إذا ما أردنا بسط هذا النقد الموجّه إلى الإبليسيّات على مجال الفلسفة المعاصرة، يجب الاهتمام بكلّ تأكيد «بالعلم الشيطاني» الخاص ببعض خطابات ما بعد الحداثة.

الوثنية المفهومية واضحة بصورة سافرة أكثر في الغواية الثانية المتمثّلة في التقديس المتحمّس لبعض الكائنات البشرية. بصرف النظر عن مجال التجربة، لا يوجد شخص بمنأى عن «النجومية» وعن التّقديس الذي نخصّ به بعض النجوم. لا شيء يُجيز لنا افتراض أن الفيلسوف يوجد بمنأى عن الانحراف. قد تراود الفلاسفة على الدوام فكرة احتلال مواقع الصخب الإعلامي في استوديوهات التلفزة داخل مجتمع تُهيمن عليه وسائل الإعلام إلى حدِّ التُّخمة. اعترف ياسبرز بأن هذا العامل يمارس سحرًا خاصًا على الفلسفة التي تخلق المتعصّبين لحقيقتها، متسائلًا أثناء ذلك عن مدى إسهام هذا العامل في تطوّر الديانات الكبرى.

كُلّما دعا المرء غيره من الناس إلى تبجيل مُثُله العُليا الخاصَّةِ به وحينما يرفض ألّا يكون الناس جميعًا مُجبرين على التفكير مثله، نُصبح هنا أمام «واقع غياب العقيدة» «incroyance factuelle». وهو ما يجب أن يحاربه الإيمان الفلسفي، لا سيّما إذا ما ظهر في حقل الفلسفة: «يكشف الإيمان الفلسفي عن خرافة عبادة الأصنام التي يهمّ إليها البشر، أيًّا كانت الصورة التي تتّخذها تلك العبادة. لا ينسى في أية لحظة تناهي البشر ونقصانهم» (PG 102). لا تستبعد هذه اليقظة النقدية «هيرمينوطيقا الشهادة» بالمعنى الذي ذهب إليه نابير. بالرَّغم من أن ياسبرز يرى أنه «لا يوجد أيّ امرئ يستطيع أن يصبح نائبًا لنا عن الله داخل العالم، لا يستبعد ذلك أن نجد من بين البشر من يحسن الإصغاء الحرّ إلى الله، ويُقيم الدليل بفضل ذلك على ما هو موجود في مُكْنَةِ البشر وعلى ما يرفع بذلك معنوياتنا» (PG 103).

تَتَّخذ العدميَّة صورة غياب إيمان مقصود، على خلاف الغوايتين الأُوليين اللتين تقدِّمان بديلًا للإيمان: «أصبحت كلّ مضامين الإيمان متجاوزة بالنسبة للعدمية، كما كشفت عورة سائر تأويلات العالم والكينونة بوصفها مجرَّد وَهْم؛ كلّ شيء مشروط بالنسبة إليها ونسبي؛ لا توجد أرض صلبة ولا يوجد كائن غير مشروط، ولا توجد كينونة في ذاتها. كلّ شيء إشكالي ولا شيء حقيقيًّا، كلّ شيء مباح» (PG 103). يوجد فرق جوهري يُمَيِّزُ العدميَّة المريحة لدى الجهلة عن عدمية نيتشه التي تجد مصدرها في الرّهبة التي يوحي لنا بها المشهد المرعب الذي يقدّمه لنا العالم والإنسان. وبما أن العدميَّة، في معناها الحقيقي، غير محتملة، تحتاج إلى الاحتماء بالإبليسيَّات أو بالوثنية الأنثروبولوجيَّة.

بالرَّغْم من أنّ ياسبرز يُدين هذه الإغراءات الثلاثة إدانة صريحة، يعتبر أن «الإيمان الفلسفي» لا يُصبح مسألة جدّية إلَّا إذا ما واجهها بصورة فعلية. لا تُهِمّ هذه الواجهة المضامين فقط، بل كذلك أشكال التفكير المتلازمة معها. استخرج ياسبرز منها خمسة أشكال رئيسة: الإطلاقية الزّائفة، والأنطولوجيا المتجاهلة لواقع أن الكينونة لا تسمح بسجنها داخل المفهوم، والتفكير الفارغ والأُطروحات الطائفية الأحادية وتضحية العقل التي تتخذ صورة الإيمان باللّامعقول *credo quia absurdum* (PG 111-113). تنبني أشكال التفكير هذه على مواقف لا تقبل الاجتثات، على النحو الذي لا تقبلها فيه «الأوهام المتعالية» لدى كانط: تنبني على «تعصّب الحقيقة» العاجزة عن التّساؤل عن معنى الحقيقة، وعن معانقة الحركة الدورية للجدل (أو بلغتنا: العجز عن القفز داخل «الحلقة الهيرمينوطيقية»)، وتنبني على المطابقة بين المُحيط وتجلّياته الخاصة.

ب. يجب تصوّر الطريقة التي قَدَّم ياسبرز من خلالها السِّجال بين الإيمان الفلسفي والإيمان بالوحي في ضوء هذه المعركة البطولية بين الفلسفة والفلسفة الزائفة. السؤال الأول الذي طفا آنذاك على السَّطح هو «أَلَمْ تكن فكرة الإيمان الفلسفي نفسه غير سراب ضحل اليوم، كما كان الأمر في كلّ زمان» (PG 84). نستشفُّ خلف هذا السؤال شبهة ألَّا يقوم تصوُّر الإيمان الفلسفي على غير نقل «الدِّين الطبيعي» إلى داخل مناخ فلسفة الوجود. يبدو لنا أن ياسبرز قد أقرّ بصواب رأي مُنتقديه حينما اعترف بأن توسيع أُفق النظرة الذي تحقّقه الفلسفة يُجازف بحجب خصوصية الموقف الدِّيني: «انطلقت نظرته من مِلَّة مُحَدَّدة،

لتنطبق على ديانة الكتاب المقدّس المحيطة أكثر، ثم تتساءل الفلسفة عن حقيقة كلّ الديانات الأُخرى انطلاقًا من هذه الديانة. عندما تقوم الفلسفة بذلك، تفقد ما يميّز الديانة الفعلية. عندما تعتقد الفلسفة أن الامتداد في اتجاه الكوني يسمح لها بالغوص في أعماق الدِّين، تستهين بالتجلّي العياني للدِّين بلحمه وعظمه. تظلّ الفلسفة بعيدة عن صورة التَّجَلِّي العياني للإيمان، بالرَّغْم من أنها ترى أن هذا التَّجَلِّي العياني الذي نشهد به داخل الجماعة في حضن تراث مخصوص هو الصورة التي يتخذها الدِّين لزومًا، لأنها عاجزة عن إنجاز ما تراه، أو بالأحرى عاجزة عن فهمه بكلّ بساطة» (PG 85).

ج. هل هذا إقرار بالفشل؟ ليس الأمر كذلك بالضرورة! ربَّما يتعلّق الأمر من جانب ياسبرز بمحاولة رسم الحدود الفاصلة بين **فلسفة الدِّين والفلسفة الدِّينيَّة**. بالرَّغْم من أن إدراج معيار «الإيمان الفلسفي» يغيّر ما نعرفه عن هذا الفرق، سنكون مخطئين لو اعتبرنا أن تلك الحدود ستختفي نهائيًّا. وهذا ما أبرزته الطريقة التي أدار بها ياسبرز ظهره للدِّين، كما أداره للإلحاد. يعتبر المُلحد لزومًا أن ياسبرز يسير فوق «جبل جليد لا يلبث أن يذوب بدوره» (نفسه، 389) طالما تشبّث بالإحالة إلى المتعالي الذي لم يَعُدْ يتطابق مع إله الدِّين. أمّا بالنسبة للمؤمن أو عالم اللاهوت، فإنه يتوجّس في الفيلسوف الذي «يفضح الأساطير ويطلب ودّها في الوقت نفسه» أنه أشبه «بزير النساء (دون جوان) على مستوى الدِّين» (نفسه، 391).

د. لا يجوز لنا أن ننسى أن «مشكلة الإيمان بالنسبة للمؤمن، ليست مشكلة سلطة في المقام الأول، بل هي مشكلة الخلاص»، بمعنى أنها مشكلة «استرجاع الحرية»، بالرَّغْم من الانتقادات المتكرّرة التي ما فتئ ياسبرز يُوَجِّهُهَا إلى تسلّط أحبار الكنائس. والحال أن ياسبرز، كما يبدو للوهلة الأُولى، لا يُقيم وزنًا كبيرًا في تأمّلاته للصفح وهي أسمى صور المصالحة. «ما لا يستسيغه المؤمن، هو فصل مذهب الخطيئة عن مذهب الصَّفح» (نفسه، 392). تدعونا كلّ هذه الاعتراضات، التي تسترجع الصفحات الأخيرة من كتاب دوفرين وريكور، إلى تعميق الحدود الفاصلة بين الإجابة التي قدّمها ياسبرز عن السؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» والإجابة التي أدلت بها الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين عن السؤال نفسه.

هـ. لنتذكَّرْ في الأخير الطريقة التي رَسَمَ بها ياسبرز الحدود الفاصلة بين الفلسفة والدِّين والعلم والفنّ في كتابه الفلسفة! لماذا يُلِحُّ على التوتر المطلق الذي يميّز الفلسفة من الدِّين، بينما يؤكّد من جِهة ثانية أن الفلسفة قد «تتفق مع العلم» كما أنها تملك الحق في محبة الفنّ، إلى درجة أنها قد تَتَعَرَّف فيه على «شكل قد تُحسّ بوجودها ذاته بداخله» (P 228)؟ هل سيكون الفيلسوف مخطئًا تمامًا لو أنه سعى إلى «المصالحة مع الدِّين»، أو لو طالب عند الحاجة بحقه في محبته، بوصفه شكلًا يُحسّ بوجود ذاته بداخله، وهذا هو المطلب الذي تنبني عليه مقالات شلايرماخر؟ لماذا التفكير في عَلاقة الفلسفة بالدِّين من موقع الإقصاء المتبادل، مثل قطعة مغناطيسية لا يملك القُطبان الإيجابي والسلبي فيها إلا أن ينْفُرَ أحدهما من الآخر، بدل التفكير فيها من زاوية موقعين مختلفين في البيضة نفسها، كما يوحي شلايرماخر بذلك في مراسلاته مع جاكوبي (Jacobi)، أي من زاوية «الإدماج داخل الإقصاء» (P 228)؟ هذا هو السؤال الحاسم بامتياز الذي أودّ توجيهه إلى ياسبرز في خِتام جولتي داخل مؤلفاته.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Allgemeine Psychopathologie, Berlin, J. Springer, 1913, trad. A. Kastler, J. Mendousse : *Psychopathologie générale*, Paris, Alcan, 1928 (abrégé : PG), *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, J. Springer, 1919 (abrégé : PW) ; *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin, W. de Gruyter, 1931 ; trad. J. Ladrière, W. Biemel : *La situation spirituelle de notre temps*, Paris, Desclée de Brouwer, 1951 ; *Philosophie*, vol. I, *Philosophische Weltorientierung*, vol. II, *Existenzerhellung*, vol. III, *Metaphysik*, Berlin, J. Springer, 4e éd. 1973, trad. J. Hersch : *Philosophie, Orientation dans le monde. Eclairement de l'existence, Métaphysique*, Paris, Berlin, Springer, 1989 (abrégé : P) ; *Vernunft und Existenz*, Groningen, J. B. Wolters, 1935, trad. R. Givord : *Raison et existence*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1978 (abrégé : RE) ; *Nietzche*, 1936, trad. J. Wahl : *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1978 ; *Nietzsche und das Christentum*, 1938, trad. J. Hersch : *Nietzsche et le christianisme*, Paris, Ed. de Minuit, 1949; *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*, Munich, Kösel 1947 ; *Der philosophische Glaube*, Munich, Kösel 1948, trad. J. Hersch et H. Naef : *La Foi philosophique*, Paris, Plon, 1953 ; *Einführung in die Philosophie*, 1950, trad. J. Hersch : *Introduction à la philosophie*, Paris, Plon, 2e éd. 1999 (abrégé : I) ; *Philosophische Autobiographie*, 1957, trad. P. Boudot : *Autobiographie philosophique*, Paris, Aubier, 1963 ; *Die grossen Philosophen*, 1957, trad. J. Hersch et al. : *Les Grands philosophes*, Paris, UGE, 1962-1967 (abrégé : G1 [tome I]) ; *Philosophische Aufsätze*, Francfort-Hambourg, 1967 ; trad. L. Jospin : *Essais philosophiques*, Paris, Payot, 1970 ; «Der philosophische Glaube angesichts der Christlichen Offebarung», *Philosophie und christliche Existenz, Festschrift Heinrich Barth*, Bâle, Helblig-Lichtenhahn, 1960, trad. Méry : *Foi philosophique ou Foi chrétienne*, Gap, Ophrys, 1975 ; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Munich, Piper, 1962, (abrégé : PGO), trad. P. Kamnitzer : *La Foi philosophique*

face à la révélation, Paris, Plon, 1973; *Notizen zu Martin Heidegger*, éd. par Hans Saner, Munich-Zurich, R. Piper & Co., 1978.

لائحة المراجع.

- BEAUFRET, J., *Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger*, Paris, Denoël, 1971.
- COURNARIE, L., *L'Existence*, Paris, Armand Colin, 2001.
- DUFRENNE, M. et RICOEUR, P., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Ed. du Seuil, 2001.
- HEIDEGGER, M., «Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauungen», *Wegmarken*, Ga 9, p.1-44.
- HERSCH, J., *L'Illusion philosophique*, Paris, Plon, 2e éd. 1964.
- HOMMEL, C. U., *Chiffer und Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers*, Zurich, EVZ-Verlag 1968.
- KREMER-MARIETTI, A., *Jaspers et la scission de l'être*, Paris, Seghers, 2e éd. 1974.
- LOHFF, W., *Glaube und Freiheit. Das theologische Problem der Religionskritik von K. Jaspers*, Gütersloh, Bertelsmann, 1957.
- PAPRONY, Th, *Das Wagnis der Philisophie, Denkwege and Diskurse bei Kart Jaspers*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 2003.
- PAREYSON, luigi, *La philosophia dell'esistenza e carlo Jaspers*, Naples, 1940.
- PAUMEN, J., *Raison et existence chez Carl Jaspers*, Bruxelles, Ed. du Parthénon, 1958.
- RICOEUR, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Ed. du Seuil, 1947.
- SALAMUN, Kurt, *Karl Jaspers*, Munich, C. H. Beck, 1985.
- SANER, H., (éd), *Karl Jaspers in der Diskussion*, Munich, R. Piper, 1974.
- SANER, H., *Karl Jaspers*, Hambourg, Rowohlt, 1970.
- SANER, H. et Piper, R., (éd.), *Erinerungen an Karl Jaspers*, Munich, Piper 1974.
- SCHILPP, P.-A. (éd.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, La Salle, Open Court, 2e éd. 1981.
- TILLIETTE, X., *Karl Jaspers. Théorie de la vérité. Métaphysique des chiffres. Foi philosophique*, Paris, Aubier, 1960.
- WISSER, R., et EHRLICH, H., *Karl Jaspers' Philosophie. Gegenwärtigkeit und Zukunft*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.

العَوْسَج المُلتَهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدّين

النَّمُوذَج الإبْدالي الهِيرْمينُوطيقي

III/B

Original Title: Le buisson ardent et les lumières de la raison,
L'invention de la philosophie de la religion,
Tome III: Vers un paradigme herméneutique,
by Jean Greisch
Copyright © Les Éditions du Cerf, 2004

جميع الحقوق محفوظة للناشر بالتعاقد مع دار سيرف - فرنسا

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية سنة 2004
© دار الكتاب الجديد المتحدة 2020

الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير 2020

العَوْسَج المُلتهِب وأنوار العَقْل: ابتكار فلسفة الدِّين
الجزء الثالث: النَّمُوذَج الإبْدالي الهِيرْمينُوطيقي
ترجمة عزالعرب لحكيم بناني
موضوع الكتاب فلسفة الدِّين
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
الحجم 17 × 24 سم
التجليد فنّي مع جاكيت

ردمك ISBN 978-9959-29-505-7 (رقم المجموعة)
ردمك ISBN 978-9959-29-508-8 (رقم الجــزء)
رقم الإيداع المحلي 2009/353
(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + خليوي 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت - لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

جميع الحقوق محفوظة للدار، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس - ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + نقال 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com

الفصل الرابع

أي إله ما زال في مستطاعه إنقاذنا أيضًا؟ المنعطف الأُنطولوجي للهيرمينوطيقا ومخلَّفاته

- مارتن هايدغر -

يَتَعَيَّنُ عَلَيْنَا أن نفحص كيف عَمَدَ مُفَكِّرَانِ معاصران أَعْلَنَا مَعًا عن ولائهما معًا للظاهراتية الهيرمينوطيقية إلى حطّ الرحال بضفة النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي للعقل، وأرسيا فيه دعائم مقاربة جديدة للظواهر الدِّينيَّة، بعدما قضينا ردحًا من الزمن صحبة الفيلسوفين اللذين يمثّلان همزة وصل بالحياة والتفكير والوجود، وهما مارتن هايدغر (1889-1976) وبول ريكور. كنت قد رسمتُ، في كتابين سابقين، معالم عرض «موضوعي» لإسهامهما في ظهور الظاهراتية الهيرمينوطيقية عامة وفلسفة الدِّين بوجه خاص[1]. يتبيّن لي ألّا شيء يصرفني عن بسط التفكير حول «الأشياء ذاتها»، في هذين الفصلين الختاميين، مجتهدًا في الكشف بصورة أفضل عن إمكان حدوث اتصال بين أنوار العقل الهيرمينوطيقي و«العوسج الملتهب» في أعقاب بعض الأسئلة التي سمح لنا الحوار مع برغسون ونابير وياسبرز بِتَلَمُّسِ معالمها.

---

(1) Jean GREISCH, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir, Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne*, Paris, Ed. du Cerf, coll. «Passages», 2000, chap. VIII-IX, p.185-258; *Paul RICOEUR: L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Million, 2001, chap. XIII, p.397-434.

أستشهدُ بداية بهايدغر. يجب الابتداء بسؤال تمهيدي، بما أن تساؤلنا يُهِمّ بوجه خاص شروط إمكان ظاهراتية هيرمينوطيقية إلى أبعد الحدود: عندما يطرق الفيلسوف باب هايدغر، هل يَتَوَجَّه بذلك إلى العنوان المناسب؟ حقيقة أن دروسه الأولى بجامعة فريبورغ -في- برسغاو كانت فرصة سانحة للاستئناس بحقل فلسفة الدِّين، لكننا سنجد دائمًا من سيعترض علينا بأن تَدَخُّلَ هايدغر في هذا الحقل كان عابرًا، وهو لم يتجاوز سنة 1920–1921. يبدو لي أنه من اللازم القيام بجولة واسعة في صفحات **الأعمال الكاملة** لهايدغر *Gesamtausgabe*، حتى نستخرج منها بعض القضايا التي تُهمّنا، إيجابًا أو سلبًا، في البحث الذي نقوم به، دون أن نقبل تطبيق لازمة هايدغر الشاب المنصبّة على صِلته باللّاهوت والتي تقول: (يظلّ الأصل دائمًا هو المستقبل) *Herkunft bleibt stets Zukunft* في محاضراته عن ظاهراتية الدِّين. هنا أيضًا، يجب السّهر على إخضاع قراءتنا «لتيار التوتر المرتفع»، مُلْتفتين في الوقت نفسه إلى تصوّر هايدغر للظاهراتية الهيرمينوطيقية، وإلى الظواهر الدِّينيَّة التي يتعيّن «إنقاذها» - علاوة على تلك التي لم يوفّق هايدغر في إنقاذها!

كنت قد اقترحتُ في مقدّمتي العامة أن أستبعد المناقشة التي قام بها هايدغر ومن جاء بعده لـ «التأسيس الأنطو-تيو-لوجي» للميتافيزيقا من الحقل الإشكالي لفلسفة الدِّين (BA I, 37-39). والأُطروحة التي تبرِّر مشروعية هذا الاستبعاد تفيد أن إله الأنطو-تيو-لوجيا، الذي يتطابق لدى هايدغر مع الموجود علّة ذاته *Causa sui*، لا صلة له بالإله الحيّ الذي يواجهه الوعي الدِّيني: «هذا الإله، لا يستطيع الإنسان أن يصلّي له، ولا أن يقدّم له القرابين، ولا يملك أن يسجد له بقلب وجل، ولا أن يداعب حبال آلات موسيقية، ولا أن يبتهل لله أو يرقص له»[2]. لنحترس من أيّ استنتاج يُفيد أن هايدغر المنتمي إلى مرحلة «النضج» لن يُهمّ فيلسوف الدِّين في شيء. بالفعل، لا يجوز لنا أن نتجاهل تَتِمَّة الفقرة التي سُقناها أعلاه: «وهكذا، ربما قد يكون الفكر الخالي من الله، الذي يُحسّ أنه مضطر إلى استبعاد إله الفلاسفة، واستبعاد الإله علّة ذاته، أقرب إلى الله الإلهي. لكن ذلك لا يعني شيئًا آخر غير القول إنّ مثل هذا الفكر أكثر انفتاحًا بالنسبة إليه مما قد تُوحي به الأنطو-تيو-لوجيا». (نفسه).

---

(2) *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, p.64, trad.: Questions I-II, p.306.

لا شك في أننا سنُظهر قدرًا كبيرًا من الاستهتار لو أننا تجاهلنا عبارتي «ربّما» وصفة «الإلهيّ»، واستنتجنا على الفور من كلامه، أن هايدغر قد أدخل إله الدِّين من النافذة بعدما طرد إله الفلاسفة من الباب! لكن ذلك لم يمنع هذا القول من أن يفتح أُفقًا يخرج فيلسوف الدِّين من اللامبالاة.

تُزوِّدنا نظرة مُقتضبة مُلقاة على التطوُّر الفكري الذي عرفه هايدغر بفكرة أولى عن الظروف والملابسات التي حملته على العناية بمشكلة الدِّين. سأُنجز الاستقصاء الحالي على امتداد خمس محطات، بالرجوع إلى خلفية سيرته الذاتية.

1. ترجع المحطة الأُولى إلى أُسس دروسه الأُولى بجامعة فريبورغ (1919-1923)، حيث سيكون مركز الثقل في الدروس المجتمعة في المجلّد 60 من **الأعمال الكاملة** *Gesamtausgabe* تحت عنوان **ظاهراتية الحياة الدِّينيَّة** *Phénoménologie de la vie religieuse*، وفيها وضع هايدغر الخطوط الأساسية لتأويل الحياة الدِّينيَّة من خلال التركيز على مذهب تصوف العصر الوسيط وعلى رسائل بولس (لا سيّما على رسالتيه إلى مؤمني تسالونيكي وإلى مؤمني غلاطية) وعلى كتاب **الاعترافات** للقدّيس أوغسطين. تستنهض هذه القراءات تصوّرًا مخصوصًا للهيرمينوطيقا، يرمز إليه هايدغر بعبارة «هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي vie facticielle». يضع تأويلنا لهذا المتن هدفا مضاعفًا نُصب عينيه: الكشف من جِهة أُولى عن الدلالة الإيجابية لهذه الهيرمينوطيقا في أُفق البحث الذي نقوم به، وإبراز حدودها كذلك؛ ومن جهة ثانية، تحديد الدور الذي لعبه توغّل هايدغر داخل مشتل فلسفة الدِّين في تعميق فكرة «هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي».

2. تُعنى المحطة الثانية بالدروس التي ألقاها بجامعة ماربورغ (1924-1928)، والتي توافق مرحلة تدوين كتاب **الكينونة والزمان** (1927) بصورة متدرّجة. خلال هذه الفترة، عمل على تدقيق الفكرة التي كوّنها عن مهمّات «**تحليلية الدازين**» التي ولّت وجهها بحزم متزايد نحو إعادة تأسيس ظاهراتي للمسألة «المنسيَّة» عن معنى الكينونة، وهي مسألة لا تصبح معقولة إلّا عقب بلورتها في أُفق الخاصّية الزمانية. قد يلوح لنا أن النصوص المُنتمية إلى المرحلة قد حكمت علينا بالتّيه الطويل في صحراء، بعد أن لاذت بصمت مُطبق بإزاء الظواهر الدِّينيَّة. يُثير هذا الصمت نفسه علامة استفهام: ما هي المبرِّرات الحقيقية

التي منعت تحليلية الدازين من تنزيل الظواهر الدِّينيَّة منزلة مكشوفة للعيان أمام الجميع؟

3. ترجع بنا المحطة الثالثة إلى مرحلة وجيزة بقدر ما هي حاسمة، ما بين عالي 1928 و1934، وهي مرحلة اجتهد هايدغر خلالها في وضع أركان «ميتافيزيقا الدازين» في أعقاب معالم الأنطولوجيا الأساسية التي كان قد اختتم بها القسم المنشور من كتابه حول **الكينونة والزمان** *Sein und Zeit*. توجد حجتان برَّرتا القيام بهذا الاستقصاء:

أ. من جِهة أُولى، هذه هي المرحلة التي أهملها الشّراح المنكبّون حاليًا على دراسة هايدغر، مقارنة بالمراحل الأُخرى، حينما انصبّ جهد معظمهم إمّا على «هايدغر الأول» «السابق للميتافيزيقا» و«الظاهراتي»، أو على «هايدغر الأخير» المنتمي إلى مرحلة «ما بعد الميتافيزيقا»، كما تجلّت في **رسالة في المذهب الإنساني** *Lettre sur l'humanisme*. برأيي، لن نفهم أبدًا بما يكفي الدّواعي التي حملت هايدغر على تجاهل الميتافيزيقا، كما تظهر من خلال أجناس الأنطو- تيو- لوجيا، إذا لم نتجشّم عناء القيام بتحليل مُسبق للطريقة التي بحث من خلالها عن **الدخول إلى الميتافيزيقا** في درسه الافتتاحي بجامعة فرايبورغ: «ما هي الميتافيزيقا؟» وفي درسه الافتتاحي عن ما هي الميتافيزيقا Qu'est-ce que la métaphysique?، وفي كتابه **كانط ومسألة الميتافيزيقا** وفي الدروس ذات الصِّلة بها.

ب. من جِهة ثانية، تستنهض «ميتافيزيقا الدازين» تأويلًا أصيلًا للأسئلة الأربعة الكبرى التي وجَّهت كانط: يستدعي منّا ذلك إثارة تساؤل عن المصير الذي خصّ به هايدغر السؤال: «ماذا يحق لي أن أرجوه؟»، وسنتساءل بناء على ذلك عن مآل الدِّين في أُفق «ميتافيزيقا الدازين».

4. سنُواجهنا المحطة الرابعة من بحثنا بأعوص مشكلات التأويل. يتعلّق الأمر بمتن النصوص التي تعود إلى «منعطف» 1936، وهو التاريخ الذي فرضت فيه حتمية ابتكار قول وتفكير مُتوافق مع حقيقة الكينونة نفسها على ذهن هايدغر، على حدّ قوله. والدالّ تَمالُك(*) هو الدالّ الأساس الذي تدور حول محوره هذه المحاولة الساعية

(*) اقترحنا لفظ تمالك، بحكم وجود تملّك متبادل بين الدزاين والوجود. إذن، الصيغة الصرفية هي صيغة تفاعل/ تمالك («Appropriement») Ereignis.

إلى «استئناف آخر للفكر»، وهو استئناف يُدير ظهره بصورة نهائية «للميتافيزيقا» في مختلف صورها، وإن كان هذا الاختيار مؤلمًا بالفعل. في السياق نفسه، استلهم هايدغر أناشيد هولدرلين بغية اقتراح تأويل جديد «للمقدّس». أخيرًا، أثار في بعض النّصوص صورة ملتبسة لإله يدعوه: «الإله الأخير» *der letzte Gott*، (أو بالأحرى، «الإله الخاتِم»، لأنه الإله الجذري). يتبيّن بكلّ جلاء أنّ هذا الإله يشكّل بديلًا للإله **علّة ذاته** *Causa sui* في الأنطو-تيو-لوجيا، وهو الإله الذي أعلن نيتشه عن موته النهائي. أقتصر هنا على الأسئلة التي يبدو لي أنها تخلّف وقعًا مباشرًا على فلسفة الدِّين، من بين الأسئلة الكثيرة التي تطرحها هذه الصورة.

عندما يُصَرِّح هايدغر في الحوار الذي أجرته معه المجلة الأسبوعية دير شبيغل *Der Spiegel* عام 1969 قائلًا: «وحده إلهٌ يستطيع إنقاذنا بعد اليوم»[(3)]، يتعلّق الأمر بشهادة على إيمان يعود بي، من جِهتي أنا على الأقل، مباشرة إلى «الإله الأخير» المحفوظ في كتاباته التي قد ندعوها كتابات «باطنية غريبة»، ما دامت لم تعرف طريقها إلى النشر إلّا عقب وفاة المؤلف. أهو إله «يمكن تصديقه»؟ كيف السّبيل إلى تحديد صِلته بإله الإيمان الدِّيني، الذي نسجد له ونتوجّه له بالدّعاء، والذي نتقرّب إليه بالقرابين ونصدح أمامه بالابتهالات وبتوسّل النعمة؟ كلّ هذه الأسئلة تدفع فلسفة الدِّين إلى الاهتمام بهذا المتن[(4)]، دون أن يظلّ الاهتمام مقتصرًا على اللاهوت الفلسفي.

5. سأفحص أخيرًا بعض النصوص المتأخرة، التي تصدّى فيها هايدغر لمسألة الشّر من خلال مفهوم «الخطر» «Péril». ما يحظى باهتمامي هنا هي جملة المبرِّرات التي حملت هايدغر، على خلاف ياسبرز ونابير، على عدم استئناف الحديث عن «الشرّ الجذري»، وهو سؤال يشكّل الإطار الأساس لكانط، من أجل هيرمينوطيقا فلسفية للرجاء، وهي الطريقة الوحيدة الممكنة من أجل

---

(3) *Ecrits politiques*, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 1995, p.260.

(4) Bernard SICHÈRE, *Seul un dieu peut nous sauver? Le nihilisme et son envers*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.

لم تتوقف الأُطروحات التي يُدافع عنها هذا الكاتب الذي لا يستند إلى كتاب *Beiträge* ولا إلى المجلّدات ذات الصّلة في الأعمال الكاملة *Gesamtausgabe* عن مصاحبتي بصمت أثناء القراءة الذاتية التي أقوم بها لنصوص هايدغر المكتوبة بعد «المنعطف».

استقبال الدِّين «داخل حدود مجرّد العقل». يُسعفنا تحليل تأويل هايدغر للشرّ في فهم أفضل لما يستطيع فيلسوف الدِّين أن يتعلّمه داخل مدرسة هايدغر، وفي فهم المسوِّغات التي صرفته عن متابعة محاولته الأُولى من أجل وضع أركان ظاهراتية هيرمينوطيقية أصيلة للدِّين.

من ميسكيرش (Messkirch) إلى توتناوبيرغ (Todtnauberg)

أصل لا مستقبل له؟

سأعمل على توضيح بعض الخطوط الموجِّهة في السِّيرة الذاتية، التي يجب علينا استحضارها في الذهن، قبل الشّروع في تقديم تقويم نقدي لإسهام هايدغر في المقاربة الهيرمينوطيقية للظواهر الدِّينيَّة، من خلال الاستناد إلى المقالات والشهادات الواردة في المجلّد 16 من **الأعمال الكاملة**، والذي صدر سنة 2000 (المجلّد التاسع والخمسون من نشرة تتضمّن مائتين!) والذي أهداه هيرمان هايدغر إلى هانس جورج غادامير «من بين أوائل التلاميذ وأكثرهم وفاء»، احتفاء بمرور مائة سنة على ميلاده.

تشهد الإفادات المدوّنة النادرة المتبقّية من سنوات التكوين، من سنة 1910 إلى 1922، على تعقّد المسيرة الثقافية التي قطعها ابن خادم الكنيسة بقرية مسكيرش *Messkirch*، إلى أن وصلت اللّحظة التي بدأت تنتشر فيها الشّائعات الأُولى التي جعلته «الملك المنتظر» ملك الفلسفة المنتظر» في الفلسفة الألمانية لذلك العهد. شرع هايدغر، وهو طالب في تخصّص علم اللاهوت، في توقيع مراجعاته الأُولى ونشرها ابتداء من 1910 بالمجلة الكاثوليكية **الأكاديمي** *Der Akademiker*، كما نشر بها بعض القصائد الشعرية.

كان القسم الأعظم من هذه المراجعات يدور حول قضايا دينية، وهي تعكس حالة ذهنية كانت تناهض الحداثة دون مواربة، كما تحاملت بعنف على الميل إلى الفردانية في العصر الحديث، وهو الميل الذي كان يعتبر العلّة الرئيسة التي تسبّبت في الأدواء التي نخرت المجتمع الحديث. لقد تبنّى الجامعي الشاب باندفاع كبير مواقف فريديريك فلهلم فورستر (Förster) بخصوص الصّراع بين السلطة والحرية. تخلّى على غِرار هذا الأخير عن «التّعصب الضَّيّق الذي أبداه

التّصوّر الطبيعي والاشتراكي للحياة الذي جعل الواقع وَلِيًّا له»، كما تخلّى عن «فلسفة المحايثة التي تبتكر عوالم أفكار وقِيَم وجود جديدة». اتّهم ذلك التّصور وهذه الفلسفة معًا بالنهل من النبع نفسه: «من استقلالية ذاتية لامتناهية» تجد التعبير الفلسفي والدِّيني عنها داخل الحداثة. كانت الكنيسة الكاثوليكية مُحِقّة عندما استجارت «بالحكمة القديمة المنتمية إلى التراث المسيحي» بُغية «التخلّي بكلّ قوة عن التأثيرات المدمِّرة التي خلّفتها الحداثة» (Ga 16, 7). يمتدح هايدغر، ضدّ النّزعة الذّاتية subjectivisme، كلّ أولئك الذين يؤمنون بأنهم يمتلكون حقيقة أبدية متخلصة من عوارض الزمن، ويعبرون الحياة وهم مسلّحون «ببهاء الحقيقة المشرق» الذي نفوز به بعد «إفناء أصيل للذات *[Entselbstung]* على نحو عميق وجدّ مشروع» (Ga 16, 8).

لقد اتخذت لهجته نبرة نضالية أكثر اندفاعًا في مقالته «التَّوجُّه الفلسفي من أجل الجامعيين». اتَّهم هايدغر التوجه الحديث المضادّ للفكر بتهمة اختزال الفلسفة إلى «مَعيشات» وإلى آراء ذاتية خالصة- بل وإلى مجرّد آراء ذاتية خالصة، إذا جاز القول، وهي الفلسفة التي نفترض فيها أنها أصبحت «مرآة الأبدية». طالب هايدغر بأن تفرض رؤية العالم أسلوبَ حياةٍ معينة على الذات، بدل قولبة «رؤية العالم» داخل قالب «الحياة»، وهذا ما لن يتحقّق إلّا إذا ما قبلنا استرجاع الذات *[Selbsterrafung]* قبل الزهد فيها *[Selbstentäusserung]*. لا يمكن إحياء «الرغبة في أجوبة حاسمة ونهائية عن الأسئلة النهائية بخصوص الكينونة» (Ga 16, 11)، داخل النفس الحائرة والتّائهة إلّا بعد قبول هذا المنعطف الأخلاقي والروحي والثقافي. نجد النبرة نفسها المضادة للحداثة في المراجعات التي أنجزها هايدغر عن سيكولوجيّة الدِّين، ونجد من بينها أعمالًا حول وليم جيمس وبوترو (Boutroux) وفوندت (Wundt). تظهر مفارقة غريبة بين غرضين مختلفين، بين هذه المُراجعات التي تُوحي بصورة باحث عن الحقائق الموضوعية المتقاطعة مع الاهتمام الذي يُبديه بالمنطق والرياضيات وعلوم الطبيعة، من جِهة أُولى، وبين الأشعار التي نَظَّمها في حينه وتظهر بالمقابل روحًا مستعدة «للانغماس في آفاق لا متناهية قريبة من الله»، من جِهة ثانية (Ga 16, 17).

تَحْمِلُ «السيرة الذاتية» التي حرَّرها هايدغر بمناسبة إعداد شهادة الأهلية سنة 1915 بعض المؤشّرات المُهِمَّة الدالة على «الآباء الروحيين العباقرة» الذين

صاحبوه أثناء سنوات التكوين، في المنحى الدِّيني، نجد كونراد غروبر (Conrad Gröber)، وهو أسقف كنيسة الثالوث بمدينة كونستانس وإليه يعود الفضل في قراءته المبكرة عام 1907، لأُطروحة برنتانو عن **الدلالات المتنوّعة للكائن لدى أرسطو** *Les multiples significations de l'étant chez Aristote*، وهي القراءة التي اعتبرها هايدغر فيما بعد بمثابة الشعلة المبكّرة التي خطفت لُبَّهُ وحدّدت اتجاهه الفلسفي. أضف إلى ذلك كتابات الدفاع عن الدِّين لهيرمان شيل (Hermann Shell) (1850-1906) والتأثير الحاسم الذي مارسه كارل بريغ (Carl Braig) (1853-1923)، وهو أستاذه في اللاهوت وعلم العقيدة الذي وجَّه قراءاته الأُولى لتوما الأكويني وبونافنتورا (Bonaventure). كما وجَّه هايدغر التحية من جديد إلى بريغ بوصفه آخر ورثة مدرسة التأمّل العقلي بتوبنغن école spéculative de Tübingen (Ga 1, 57)، في مقدّمة المجلّد الأول من **الأعمال الكاملة** *Gesamtausgabe* التي حَرَّرها أيّامًا قليلة قبل وفاته. أمّا في المنحى الفلسفي، كان أساتذته الكبار من أمثال إدموند هوسرل وهاينريش ريكرت (1863-1936) الذي أشرف على رسالته للأهلية. اعترف هايدغر بفضل هوسرل عليه في مساعدته على تجاوز تشكيكه المبكِّر في التاريخ، وعلى إثارة فضوله للاطّلاع على أعمال ديلتاي.

قَدَّمت «السيرة الذاتية» التي حرّرها سَبْعَ سنوات بعد ذلك بمناسبة ترشّحه لمنصب أستاذ «غير رسمي» بالجامعة (كوتنغن Göttingen وماربورغ) تدقيقًا أكبر حول النضج الدِّيني الذي عرفه هايدغر خلال هذه المرحلة. نكتشف من خلال ذلك أن الفيلسوف الشاب كان يهتمّ بمشكلات تفسير العهد الجديد، ممَّا حمله على الاستئناس بأعمال مدرسة تاريخ الأديان (رايتزنستاين Reitzenstein، وبوسيه Bousset، وغونكل Gunkel، وفيندلاند (Wendland). وبأُطروحات التفسير التي اقترحها ألبير شفايتسر (Albert Schweitzer). نُضيف إلى ذلك قراءة هارناك (Harnack) وأطروحات أوفربيك (Overbeck) (1837-1905)[5] التي تَخصُّ المسيحية الأولى. لعبت هذه التأثيرات دورًا لا يستهان به في الطريقة التي استثمر بها هايدغر حقل فلسفة الدِّين في مستهلّ عشرينيات القرن العشرين.

(5) Franz OVERBECK, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Leipzig, E. W. Fritzsch, 1873.

تُقَدِّم «سيرة» 1922 صورة عن العوامل الفكرية التي حملت هايدغر على الانقطاع عن دراسة علم اللاهوت. بينما كان هايدغر قد تذرَّع سنة 1915 بإصابة في القلب أقعدته عن شغل وظيفة كنسية، يحتجُّ الآن برفض «القَسَم المضاد للحداثة» (Ga 16, 41)، ممَّا لم يمنعه من الإيمان بإمكان «التوفيق بين البحث العلمي وتصوّر أكثر ليبرالية للكاثوليكية» (Ga 16, 42). لكنه يعتقد أنه قد اكتشف منذ بداية دروسه، أن «البحث العلمي الأصيل، الذي يتجاوز أيّ قيد فكري وأيّ مهمّة سرّية، غير ممكن أبدًا لمن حافظ بالفعل على وجهة نظر العقيدة الكاثوليكية». بعدما أرجع تخلّيه عن العقيدة الكاثوليكية إلى المخلَّفات المدمِّرة التي نجمت عن أبحاثه عن «المسيحية الأُولى بالمعنى الذي ذهبت إليه المدرسة الحديثة لتاريخ الأديان» (Ga 16, 43)، أشار هايدغر إلى أن هذا كان من بين العوامل التي أدّت إلى منع طلبة علم اللاهوت من متابعة دروسه.

تشهد الرسالة التي بعثها إلى مستشار الكنيسة إنغلبرت كريبس (Engelbert Krebs) المؤرخة بتاريخ تاسع يناير/كانون الثاني 1919، أنه قد أعلن في هذا الوقت عن ارتداده عن الكنيسة الكاثوليكية، وعن قطيعته مع «المنظومة» العقدية التي أصبح عاجزًا عن تبنّيها. المفارقة هي أنه قد شرع في تقديم دروسه عن فلسفة الدِّين في الفترة نفسها. نجد صدىً مباشرًا لهذه الرسالة في تأمّلات المجلّد الخاص بـ **ظاهراتية الحياة الدِّينيّة** (Ga 60)، وهي تأمّلات تُبرز كيف انتقل خلال عشر سنوات من تحامل عنيف على الحداثة إلى التَّوجُّس في أن علم العقيدة، في منظومته الرسمية، يمثّل تهديدًا قاتلًا ضد التديّن الحيّ. أعلن آنذاك أن مثل هذه المنظومة «تستبعد نهائيًا إمكان أن تعرف بداخلها معيشًا ينبني على قِيَم دينية أصيلة. بالرَّغْم من ذلك، عندما تنفجر قوة المَعيش الأوّلية داخل شخصية تتبنّى مثل هذه المنظومة، لا يبلور المَعيش القائم على القِيم مفعوله إلّا بعد إقصاء المنظومة كلما تعلّق الأمر بمجال المَعيش، وهو ما يَفرض البحث عن تماسك من جنس جديد» (Ga 60, 313).

اعترف هايدغر في مذكّراته التي كتبها سنة 1938 عن «مساره الذي قطعه إلى الآن» أن قطيعته مع الديانة الكاثوليكية، ديانة آبائه، كانت جرحًا مؤلمًا لم يندمل، وتطلّبت منه بذل مجهود فكري أكثر مشقة باستمرار: «ومن يريد أن يُنكر

أن كلّ هذا المسار الذي قطعته إلى الآن كان مرافقًا ضمنيًا بسجال مع المسيحية - وهذا السجال ليس 'مُشكلًا' ظهر كيفما اتفق، إذ لم يكن الأمر كذلك، بل حافظ على الجذور الأصيلة المتأصّلة وهي البيت الأبوي والوطن والشباب - وهو في الوقت نفسه التَّحلُّل المؤلم من كلّ هذا؟ من كان ضاربًا بجذوره داخل عالم كاثوليكي مَعيش بالفعل هو من يملك فكرة عن الضّرورات التي طبعت مسار تساؤلي الذي قطعته إلى الآن، كما لو كانت هزّات أرضية». سارع هايدغر إلى القول، كما لو قال أكثر من اللّازم، بعدما استدرج إلى هذا الاعتراف: «قد يكون من غير اللائق الحديث عن هذه المُساجلات الأكثر خصوصية التي لا تُهمّ قضايا علم العقيدة أو أركان الإيمان، بل تخصُّ مسألة فريدة وهي إن كان الله يتخلّى عنّا الآن أم لا، وإذا كنّا أنفسنا لا نزال نستشعر ذلك استشعارًا حقيقيًا، أي ما دمنا مُبدعين» (Ga 66, 415). إن ما كان جدلًا وجوديًا ينتقل في حالة هايدغر، المفكِّر المبدع، إلى أرضيَّة أخرى ظلّت «مُحاطة بالصّمت» مع ذلك، بما أنّ النُّصوص التي تُمثِّل أفضل تمثيل هذا السِّجال الثقافي الذي يعكس هذه الأزمة الوجودية، لم تُنشر أبدًا في حياة هايدغر.

ينبني هذا التصريح على أساس مغامرة مؤسفة تمثّلت في تقلُّد منصب العمادة سنة 1933، وهي مغامرة لا تزال تُغَذِّي الجدالات والمناقشات المحمومة إلى اليوم(*). كما كان منتظرًا، أدّى نشر **المقالات وشهادات أُخرى** *Discours et autres témoignages* عن مسيرة حياة تضمّنت كلّ الوثائق المتعلّقة بعمادة جامعة فريبورغ، إلى إشعال فتيل المساجلات من جديد. نفهم ما هو السبب: يُحسّ القارئ بتضايق متزايد عندما يطّلع على مختلف التّصريحات والمواقف والقرارات الإدارية التي اتخذها العميد هايدغر. ليس هذا هو المكان المناسب للاستطراد في دراسة عميقة لهذه الوثائق، من أجل فهم المبرّرات التي حملت هايدغر على اللّعب بالنار وعلى الاحتراق بلهيبها. بالمقابل، إن هذا القرار ومختلف

(*) يُلمّح غريش إلى كتاب إمانويل فاي *L'Introduction du Nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*: Albin Michel, Paris, 2005. Emmanuel Faye [المترجم]

التفسيرات والمبرّرات التي أوردها هايدغر في حِقبة ما بعد الحرب ليست بعيدة عن موضوعنا. كلّ من يُلقي نظرةً موضوعيةً على الوثائق الكاملة المتضمّنة في المجلد 16 من **الأعمال الكاملة** *Gesamtausgabe* لا يملك إلّا أن يقتنع بذلك.

رفض هايدغر سنة 1930 مُقترح تعيينه بجامعة برلين لخلافة ترولتش. تَذَرَّعَ بمتطلّبات الجُهد الفكري المُضني الذي يتابعه «دون تبنّي رؤية مخصوصة للعالم أو موقف سياسي أو عمومي» (Ga 16, 62). تُقدّم الرسالة التي وجَّهها إلى إليزابيث بلوخمان (Elisabeth Blochmann) بتاريخ 30 مارس/آذار 1933 معلومات كافية عن حالته النفسية عندما تأهّب لتقلّد منصب العمادة. لم يَعُدْ هايدغر يعتبر نفسه «موظّفًا في خدمة الثقافة»، كما أصبح مقتنعًا بعبثية «القِيَم»، ولم يَعُدْ يجد أرضية إيمان ويقين يستند إليه غير رؤيته للتاريخية المؤسِّسة لـ **الدازين** الذي لا يعترف بمهمّة أُخرى غير التي تنتج عن شرح جديد للكينونة (Ga 16, 71). وبما أن أحلامه قد تبدَّدَت في إدخال إصلاح جذري على الجامعة، ربط جامعة المستقبل بمهمّة «تأسيس عالم روحي جديد للشعب الألماني»، كما أوصى بذلك في دورية وجَّهها إلى كلّ الأساتذة بمناسبة تخليد «اليوم القومي للشغل»، (Ga 16, 82).

أخبر هايدغر أخاه يوم 4 مايو/أيار 1933 بخبر التحاقه بالحزب النازي، وقد اتَّخذ هذا القرار بذريعة «اقتناعه العميق وكذلك نتيجة الوعي بأن هذا هو الطريق الوحيد الذي يسمح بتطهير الحركة وإبراز معالمها بصورة تامة». وقد دعا أخاه إلى السَّير على منواله، داعيًا إيّاه إلى «عدم النَّظر إلى الحركة من أسفل، بل من منظور **الفوهرر** وطموحاته الكبرى» (Ga 16, 93). أنذر هايدغر الطَّلبة الجدد المسجّلين بالجامعة، يومين بعد ذلك، في خطاب وجّهه إليهم بقوله إن «مفهوم الحرية الأكاديمية قد فقد الجدوى من وجوده خلال الفصل الصيفي من سنة 1933 الخالدة» (Ga 16, 95). الحرية الوحيدة المشروعة بعد الآن هي التي تُوَحّد من يضعون أنفسهم بكلّ حزم في خدمة «أُمَّة القتال والتربية التي يشكّلها من يعتبرون أن الرسالة الروحية للشعب الألماني هي فاتحة كلّ شيء وخاتمته» (Ga 16, 96).

توجّه العميد بالقول إلى كلّ من يخلطون بين هذه الرسالة الروحية والكونية

المجرّدة، مذكّرًا بأنه لا توجد «جذور أُخرى للروح» غير الجذور التي تشبّعت بها أمة (*Volkstum*) ساكِنةِ الغابة السوداء. لم تَعُد «الغابة السوداء» ما كانت عليه من قبل، منذ أن خلع عليها «الواقع السياسي» الجديد دلالة جديدة. من يتحدّث عن «الغابة السوداء»، يتحدّث عن «الجبال والغابات والهضاب المألوفة لدى ألبير ليو شلاغيتر (Albert Leo Schlageter) (Ga 16, 207). إن الأُسطورة التي نسجها البطل الشاب عن النازية تذهب الآن إلى حدّ تضخيم الوقائع الطبيعية المألوفة، أي إلى حدٍّ تحويل الغابة السوداء إلى ما يُشبه الأرض المقدّسة في ذهن القومية الألمانية. تسترجع عبارات مباركة النار التي نطق بها هايدغر خلال الاحتفال بعيد الانقلاب الصيفي بملعب فريبورغ يوم 24 يونيو/ حزيران النبرة نفسها: «أيّها اللَّهب ليعلن توَهُّجُكَ على أسماعنا: «الثورة الألمانية التي لا تنام، وهي تُلهبنا من جديد وتُضيء أمامنا الطريق الذي لا نملك عنه رجعة» (Ga 16, 131).

سنرتكب خطأ جسيمًا لو أننا قلَّلنا من أهمية هذه الشهادات بحجّة أنها كانت مجرد صُوَرٍ بلاغية محمومة خاطب بها الطَّلبة المتوتّرين. استرجع هايدغر الأفكار نفسها في خطاب ألقاه بمناسبة تخليد الذكرى الخمسينية لإنشاء معهد التشريح الطبي بالجامعة. بعدما ذكر بأن التمييز بين الصحة والمرض كان يحمل دلالة أُخرى في اليونان القديمة وفي الحضارة المسيحية وفي عالم البورجوازية الحديثة، أعلن قائلًا: «تبلور كلّ أمة وكلّ عصر صيغة القانون الذي يحدّد ما هو سليم وما هو مريض»، في صياغة مُوازية للعظمة الباطنية ولامتداد وجودها العيني (Ga 16, 151). يتضمّن استدعاء السّبق اليوناني دلالة ماكرة في هذا الموقع بالذات: «بالنسبة لليونانيين، كانت 'الصِّحَّة الجيدة' تعني أن تكون متأهِّبًا وقويًّا للعمل داخل المدينة. ولم يعد يَحِقُّ للطبيب عيادة من لم يَعُد يستجيب لشروط هذا العمل، حتى في حالة 'المرض'» (Ga 16, 150).

تتقاطع هذه التّصريحات الظّرفية مع بعض موضوعات الخطاب الشهير: «الجامعة الألمانية وإثبات الذّات» (Ga 16, 107- 117)، وهو النّص السّياسي الأساسي الذي يعود إلى فترة العِمَادة. يُقَدِّم هايدغر نفسه في هذا النّص بوصفه الزّعيم النازي للجامعة الجديدة، وهو زعيم يسترشد ذاته «بصرامة المهمة الروحية التي تُملي على مصير الأمة الألمانية الانصياع لما يُمليه تاريخها عليها» (Ga 16, 107). المفارقة هي أنّ المصير الروحي للأمة الألمانية يرجع إلى بدايات

الفلسفة باليونان. إذا ما صدَّقنا الأُسطورة التي ما فتئ هايدغر يستمرئ ترديدها، يظهر أن الفلسفة اليونانية قد ابتدأت بحركة التَّمرد الذي أقدم عليه بروميتيوس. لما حمله أخيل على القول «إن المعرفة أكثر ضعفًا من الضّرورة»، يعني ذلك بالنِّسبة لهايدغر أن أية «معرفة بالأشياء مُعَرَّضة سَلَفًا لسلطان القدر القاهر وهي تسقط في مواجهته» (Ga 16, 109). «لا توجد هذه البداية وراءنا، كما لو كانت شيئًا وَلَّى إلى الأبد منذ مدة طويلة، بل لا تزال تنتظرنا في الأُفق» (Ga 16, 110)، مستبعدين أن يكون التأويل المسيحي واللاهوتي للعالم قد وضع حدًّا لهذا التّصور عن المعرفة.

يُحدِّد هايدغر وضعية الإنسان المعاصر بالرُّجوع إلى إعلان نيتشه: «مات الله»، وهو «آخر فيلسوف ألماني لم يزل يبحث عن الله». ينتج عن ذلك «ضرورة التَّعامل بجدّية مع ضياع الإنسان المعاصر داخل الكائن» (Ga 16, 111)، والتفكير في ماهية المعرفة بالرجوع إلى هذه التجربة التاريخية الأساسية. عندما نفهم المعرفة على هذا النَّحو، لن نسمح بسجنها داخل خانات مباحث مستقلة؛ يجب عليه بالمقابل أن يصطدم من جديد «بخصوبة ومباركة كلّ القوى القادرة على تشكيل عالم في صلب الدزاين الإنساني والتاريخي، مِثلَ: الطبيعة والتاريخ واللغة، ومِثل الأمة والأعراف والدّولة، ومثل الشعر والفكر والإيمان، ومثل المرض والجنون والموت، ومثل الحق والاقتصاد والتقنية» (Ga 16, 111).

يَتَطلَّبُ كُل ثالوث داخل هذه اللائحة تحليلًا صارمًا، لاسِيَّمَا وَأَنَّ القسم الثاني من خطاب الجامعة محكوم بالثالوث السياسي الذي يتمتّع بصورة محسوسة أكبر مما تتمتّع به الخدمات «المتأصّلة سويَّة» التي يجب على الجامعة أن تُسْدِيها إلى الدولة: «*Arbeitsdienst*، *Wehrdienst*، *Wissensdienst*» (Ga 16, 113) [«الإخلاص للشغل والخدمة العسكرية وخدمة العلم»]. أنهى هايدغر خطاب الجامعة بعبارة استقاها من جمهورية أفلاطون: «كلّ ما هو عظيم يصطدم بالعاصفة». ما لم يُثِرْ ارتياب هايدغر خلال تلك الفترة، هو أن العاصفة التي خلبت لُبَّه قَدْ عَصَفَتْ به نفسه.

حمل الخطاب الذي ألقاه أمام الطَّلبة في مستهلّ الدورة الخريفية من سنة 1933-1934 والخطاب الذي ألقاه يوم 23 نوفمبر/تشرين الثاني 1933 بمناسبة مراسيم تسجيل الطَّلبة الجدد انبهار هايدغر أمام الواقع السياسي الجديد إلى ذُروته. أبرز هايدغر في هذا الخطاب أن «الثورة النازية تُفضي إلى انقلاب كامل

في وجودنا-الحيّ الألماني» وإلى «خلق جديد» لا يستطيع الطَّلبة المشاركة في الانقلاب إذا ما اكتفوا بالانصياع لمبادئ عَقَدية لا «لأفكار»، بل «إذا ما انصاعوا للفوهرر وحده الذي لا شريك له» (Ga 16, 184). لم يَعُد طالب الجامعة الجديدة مواطنًا يتمتّع بمجموعة من الحقوق والواجبات، بقدر ما تَحَوَّل إلى عامل في خدمة الواقع الألماني الجديد، وهو واقع دولة جنينية تطمح إلى «إرجاع الأمة إلى حقيقتها الفعلية» (Ga 16, 201).

إن «بدائية» الشباب ليست عيبًا يجب أن تتخلّص منه التربية ومبحث المعرفة. فهي امتياز يحظى به من يضعون أنفسهم بثبات وبصورة حصرية في خدمة القضية الوطنية، وهي القضية الوحيدة التي تسترعي الاهتمام. يظهر «الإخلاص للعمل» هنا بوصفه ترجمة سياسية لما دعاه هايدغر في كتاب **الكينونة والزمان** «الهمّ» «souci». عندما نفهم العمل على هذا النحو، «يحدّد منذ الآن، من البداية إلى النهاية، **الوجود الحيّ** *Dasein* للإنسان» (Ga 16, 205). يسوق هايدغر أُطروحة يونغر (Jünger) التي تُفيد أن العامل هو أبرز وجه شهده العصر الحالي. هو وحده من «يقود الأمة إلى حقل فعالية كلّ القوى الجوهرية للكينونة، مؤدّيًا إلى تلاحمها معه» (Ga 16, 205). لم يَعُد **روح العصر** *Zeitgeist* يَتّخِذُ هيئة قائد الجيش الذي يعتلي حصانه، كما نجد ذلك لدى نابوليون، بل أصبح يتقدّم في الزيّ الأزرق الذي يزهو به عامل الفولاذ بعدما أفرغ كامل جهده في ابتكار الواقع الجديد، وفي صنع الأسلحة الضرورية من أجل ظهور الواقع الجديد.

بعد مُضِيّ أشهر على ذلك، لَمْ يَعُدْ يخالج هايدغر أدنى شكّ في أن حلم التحوّل إلى مُرشد فكري لألمانيا الجديدة لم يَعُد يملك أمل التحقّق، وفي أن هذا الحلم قد أصبح ألعوبة بين يدي من استحوذوا آنذاك على السلطة. وقد تلقّى الدرس القاسي من ذلك، فاستقال من منصب عمادة الجامعة. لكن ذلك لم يَحُلْ بينه وبين تغذية حلم التحوّل الكامل للقِيَم، مرورًا عبر اختبار نار الصراع الذي يُعتبر حَسَب هيراقليطس «أبا كل الأشياء» بالمعنى المضاعف لمبدأ كلّ جديد وللصراع الضروري من أجل المحافظة على مَاهِيَّتِهَا ذَاتِهَا (Ga 16, 283). لا شيء يشير إلى أن استقالة هايدغر قد أملت عليه وضع علامة استفهام على خطاب الجامعة؛ يلوح أن كلّ شيء يدلّ على العكس. وهذا ما تشهد عليه الدروس التي ألقاها هايدغر في شهر أغسطس/آب سنة 1934 أمام الطَّلبة الأجانب، حين

استعرض الفكرة التي كوّنها آنذاك عن رسالة الجامعة. اعتبر هايدغر أَنَّ الجامعة لم تكن مؤهّلة للظهور في مستوى الوضعية الجديدة التي دشّنتها الثورة النازية من الناحية التاريخية والسياسية، بالرَّغْم من أنه لم يتوانَ عن تذكيرنا بأن الجامعة الألمانية قد استنكفت منذ القرن التاسع عشر عن التَّحَوُّلِ إلى «مدرسة للتكوين المهني».

انْقادَ هايدغر أثناء تلك الدروس إلى تمجيد الروح الجماعية الجديدة التي دعا هتلر إليها، وهو التوّاق إلى «إعادة تأهيل جوهر الأمة الألمانية في كلّيتها، من أَجْلِ تحقيق غاية فريدة: إرادة تحقيق إجماعها ووحدتها الخاصة بها». عندما ننظر إلى **الدولة** من هذه الزاوية، «لا تُصبح جهازا آليًا ومجرّد أداة تشريعية موجودة إلى جانب مؤسسات أُخرى، مثل الاقتصاد والفنّ والعلم والدِّين، بل تعني الدولة النظام الحيّ المحكوم بالثقة والمسؤولية المتبادلتين، وهي ما يسمح للأمة بتحقيق وجودها التاريخي الخاص بها» (Ga 16, 302) وللجامعة أيضًا دور للقيام به في «إعادة تربية الشعب بوساطة **الدولة** لجعله شعبًا» (Ga 16, 304). والكلمة المفتاح السائدة فيها آنذاك هي العمل من أجل خدمة **الدولة**، وهو عمل لا ينبغي اعتباره استعبادًا، بل يجب قبوله على أنه «تشريف» و«رسالة».

قاد هذا الاقتناع هايدغر إلى بلورة ما يُشبه «**العقيدة السياسية**» التي وَجَّهَتْ موقفه قبل سنوات الحرب وأثناءها، حينما تفرّغ بالكامل للتدريس: «لا تختزل الروح الجديدة للأمة الألمانية إلى وطنية متعصّبة ومتعطّشة إلى السلطة ومتطلّعة إلى الحرب، بقدر ما تشكّل اشتراكية وطنية. لا تعني مفردة 'اشتراكية' مجرّد تغيير يدخل على الموقف الاقتصادي، كما لا تعني مساواةً جوفاء ولا تمجيدًا للتفاهة. كما لا تعني الاشتراكية الاندفاع الفوضوي إلى إرادة تحقيق الحياة الكريمة المشتركة. الاشتراكية هي هاجس النظام الداخلي لأمة الشعب بكامله. ولذلك، تسعى الاشتراكية إلى نظام هَرَمي للرسالة والعمل، كما تسعى إلى كرامة كلّ عامل وشرف الوجود التاريخي للأمة الذي لا يُمسّ (Ga 16, 304).

عندما نتساءل ما الذي جعل هذه **العقيدة السياسية** موجودة خلف الفكرة التي كَوَّنَهَا هايدغر عن مهمّات الفلسفة، والعكس بالعكس، نكتشف إجابة صريحة بوجه خاص في محاضرة كان قد ألقاها يوم 30 نوفمبر/تشرين الثاني 1934. يجب على الفلسفة أن تدبّر موروث المفكرين الثلاثة الرئيسيين المُنتمين

إلى القرن التاسع عشر، وهم هيغل وكيركيغارد ونيتشه، بعدما عرّف الفلسفة على أنها «تساؤل حاسم بخصوص الكينونة وتجلّي ما هو كائن وما ليس بكائن» (Ga 16, 316). يُقيم كلٌّ منهم صِلَة أَسَاسِيَّة بالمسيحية. وقد كان هيغل، الذي استطاع بمفرده إنتاج منظومة فلسفية حقيقية، تَوّاقًا إلى «توحيد حقيقة المسيحية مع حقيقة الفلسفة داخل المعرفة المطلقة». وقد ثار «الوجود المسيحي» في شخص كيركيغارد ضد «المعرفة المطلقة باسم إيمان موجود أعزل». أما نيتشه فهو النَّفْيُ الذي دخل على كيركيغارد وهيغل اللذين عَبَّدَا الطَّريق أمام «العدمية الأوروبية» التي تنبني على «مبدأ أساسي وهو أن القِيَم العُليَا فقدت قيمتها، كما لم تَعُدْ توجد غاية ولا إجابة عن مسألة لماذا» (Ga 16, 317).

يعتبر هايدغر أن الفلسفة التي لا تكتفي بِالتَّأَرْجُح بين هذه التيارات الثلاثة مُطالبة بقبول أن تُصبح «غير مناسبة» في جوهرها (Ga 16, 318)، كما كان عليه نيتشه، وأكثر من ذلك هولدرلين «الذي ينتمي إلى ألمانيا بصورة أرقى من سائر الألمان» (Ga 16, 334). أصبح هولدرلين، ابتداء من هذه الفترة، محاورًا رئيسًا لهايدغر، و«ملاكه الحارس» - وهو الذي وجّهه كذلك في مجهودات المحاضرات - التي اعتبرها بعد ذلك في نظرته الاسترجاعية «أنها شديدة القرب من الحوار الذاتي الذي يقوم به الفكر الماهوي مع ذاته» (Ga 16, 389) - من أجل تقديم إجابة عن الأسئلة الثلاثة الجوهرية الخاصة بمعرفة «ما هو التاريخ وما هي الحقيقة وما هي اللغة» (Ga 16, 334)، وهي الأسئلة التي يقودنا كلٌّ منها إلى السؤال الجوهري المتعلّق بمعرفة «من نحن».

تَفْتَتِحُ المخطوطة التَّدبُّر *Besinnung*، التي حرّرها خلال 1938، على سبعة نصوص شعرية. يجوز لنا قراءة القصيدة الشعرية الثالثة الموسومة: *der Sprung* («القفزة») بوصفها ما يشبه «العقيدة الفلسفية» التي توجز الفكرة التي كان يكونها هايدغر آنذاك عن المهمّات الأساسية للفلسفة:

احمل بين يديك
الواحد مَنْ؟
الأحدَ الذي؟
من هو الإنسان؟
قل دون هوادة

الواحد ما؟
ما هي الكينونة؟
لا تحتقر أبداً
الواحدَ كيف؟
كيف هو ميثاقهم؟

[Ga 66, 5.]

مباشرة بعد انتهاء الحرب، مَنَعَتْ سلطات الاحتلال هايدغر من متابعة التدريس، كما أمرته بتبرير علاقاته المشبوهة التي نسجها مع النازية. وعليه، وَجَب عليه آنذاك مواجهة سؤال من جنس آخر: «من أنتم يا سيد هايدغر؟» والمبرّرات التالية التي ما فتئ هايدغر يُدلي بها بخصوص فترة عمادة الجامعة 1933-1934 كانت بمثابة دفاع لا ينتهي عن حياته *Apologia pro vita sua*، وهي ٱلْمُبَرِّرات التي سيظهر صداها في حواره مع دير شبيغل *Spiegel* وفي التقائه المؤثر بالشاعر بول تسيلان (Paul Celan) بالبيت الصغير بقرية توتناوبيرغ Todtnauberg. عمل هايدغر منذ سنة 1945 على أن يُؤوِّل انخراطه في ضوء الشعلة القياموية، كما تجسّدت في «الرؤية العالمية للتاريخ» مطبوعة «بالهيمنة الكونية لإرادة القوة» (Ga 16, 334) التي لا تستثني شيئًا، لا الديمقراطية العالمية ولا الشيوعية أو الفاشية ولا حتى المسيحية. يعتبر أن «موت الإله» بالمعنى الذي ذهب إليه نيتشه يُفيد أن «العالم الذي يتجاوز الحسّ، وعلى الخصوص عالم الإله المسيحي، قد فقد قوة التأثير في التاريخ» (Ga 16, 376).

إذا ما قبِلْنَا هذه «الطريقة في الدفاع عن الذات»، سنقرأ آنذاك خطاب الجامعة بما هو محاولة من أجل «تطهير» و«إنقاذ» و«تهدئة» الحركة النازية، من خلال «المحافظة على تقليد بداية المعرفة الغربية من قلب الموروث الروحي اليوناني» (Ga 16, 378). «بِصَرْفِ النَّظَرِ عن كلّ مظاهر النَّقْصِ والتَّصَرُّفَات الدَّنِيئَةِ التي أقدمت عليها 'الحركة' التي تسلّمت السلطة»، كانت فترة عمادة الجامعة، كما يتبادر إلى الذهن، محاولة شقية من أجل «اكتشاف عبء المُضيّ بتلك الحركة إلى رحاب أبعد، وهو ما هداه يومًا رُبَّما إلى التركيز على الماهية التاريخية للألمان» (Ga 16, 389). بدل أن يعترف هايدغر بكلّ تواضع بالمواقف العمياء التي اتخذها وبرحلات الضياع السابقة، اعتقد أن قرّاء خطاب الجامعة لسنة 1933 لم يكونوا

مؤهّلين لمواجهة الأُفق الجوهري الذي يَتَحَرَّكُ فكره بداخله، وهو فكر ظَلَّ مَهْوُوسًا بواقعة أساسيَّة وهي أنَّنا «قد وصلنا نقطة اختتام العدمية، وهي أن الله قد 'مات'، وأن مكان الأُلوهة وزمانها يقبعان الآن تحت الأنقاض» (Ga 16, 390). إنَّ رحلات الضياع السابقة التي تاه فيها هايدغر، إذا ما نظرنا إلى أساس مثل هذه النظرة «الأثرية» للتاريخ، «لا تسترعي أيّ اهتمام، مثل الإقدام بصورة عقيمة على إثارة المحاولات السابقة والتعليمات التي أمليت في الماضي، وهي لا تحظى بأدنى أهمية إلى درجة أنها لا تستدعي منا أن نعتبرها وقائع صغيرة، إذا ما نظرنا إليها من زاوية الإطار العام الذي تتحرّك فيه إرادة القوة العالمية» (Ga 16, 390).

تَحْجُبُ عَنَّا هذه اللوحة العملاقة التاريخية-العالمية مسألة المسؤولية الأخلاقية التي يَتَحَمَّلُهَا صُنَّاعُ التاريخ، بعد أن أبرزت تلك اللوحة أن هتلر نفسه لم يَعُدْ أن يكون قزمًا لا قيمة له داخلها. يبدو أن فهم هايدغر للتاريخ يتحرّك بناء على أُطروحة «مكر العقل»، كما فهمه هيغل، وإن كان ذلك لمبرّرات أُخرى. لم يَعُدْ يتعلّق الأمر بمكر العقل الذي جعل منه هيغل محرّك التاريخ العالمي، بل يتعلّق بمكر الكينونة ذاتها التي تُسلمنا إلى قدر لا يتحكّم فيه أحد. تسمح هذه الرؤية التاريخية لهايدغر بتقديم نفسه بوصفه «مقاوم الروح» (Ga 16, 402).

يُؤَوِّلُ هايدغر من المنظور نفسه الأمر الذي صدر إليه «بالتنصّل من النازية»، ولم يجد في هذا الأمر غير ردّ فعل يُعادي كلّ ما يتضمّنه فكره من «عناصر مُشاكسة ومُقلقة» (Ga 16, 421). يبدو له أن التهميش الذي وقع ضحية له يجب أن يقبل بوصفه حتمية منقوشة في الكينونة ذاتها. يبدو كذلك أنه قد انتبه إلى البقعة السوداء التي يتضمّنها هذا الخط الدفاعي عن الذات، وهو الخط الذي لم يتخلَّ عنه أبدًا، ولذلك، اعترف بالرَّغم من كلّ شيء «أنه ينبغي للإنسان أن يظلّ يقظًا هنا وأن يحترس من المقالب التي قد نسقط فيها من جراء اعتدادنا بالذات، بالرَّغم من كلّ صرامة النقد الذاتي» (Ga 16, 421).

أجرى هايدغر عشرين سنة بعد ذلك، يوم 23 سبتمبر/أيلول 1966 حوارًا مع المجلة الأسبوعية دير شبيغل، وقد أَجْمَلَ هايدغر في هذا الحوار ورسّخ الصورة النهائية التي وضعها هايدغر عن علاقاته بالنازية. وقد كانت «مواجهة التقنية في ملامحها الكونية ومواجهة الإنسان الحديث» (Ga 16, 667) هي الكلمة

المفتاح التي تُهيمن على القسم الثاني من هذا الحوار. يرى هايدغر أن «الحركة الكونية التي عرفتها التقنية الحديثة، هي قوة يصعب علينا المبالغة في تقدير عظمتها بالنظر إلى الطريقة التي توجّه بها التاريخ» (Ga 16, 668). لا يستطيع أيّ نظام سياسي، سواء أتمثّل في الديمقراطية أو في أيّ نظام آخر، أن يتحكّم في تلك الحركة الكونية، لسبب بسيط وهو أن «التقنية في ماهيتها تُمَثِّلُ ما يظهر أن الإنسان عاجز عن التَّحَكُّمِ فيه» (Ga 16, 669).

يشترك الفكر الفلسفي مع الإنسان في العجز أمام مثل هذا الخطر المَهول. بعدما تسلّح هايدغر بهذا الاقتناع، أعلن أمام الصحافيين المُنبهرين: «وحده إله هو من يستطيع إنقاذنا. أرى أن الإمكان الوحيد الذي يُوصلنا إلى قارب النجاة يتمثّل في الاستعداد الفكري والشعري لقابلية تجلّي الله أو لغياب الله عند الأُفول» (Ga 16, 671). إن هذا التصريح المُبهم، كما أن الطريقة التي وضع بها هايدغر هذا التصريح في سياقه، يوجّهان الآن الخطّ الذي نسير فيه في قراءتنا الجديدة لأعماله.

تسترعي ثلاثة خصائص اهتمامنا في هذه النظرة السياقية: 1. الخاصيَّة الأولى هي الأُطروحة التي تُهيمن بصورة شمولية على فكر هايدغر ٱلْمُتَأَخِّر، وهي تُفيد أن الماهية التي لا تزال غير مفكّر فيها في التقنية تُمَثِّلُ المجازفة الأكثر خطورة. 2. الخاصيَّة الثانية هي الاقتناع الراسخ الذي يُفيد أن «الكينونة أو انكشاف apérité الكينونة تحتاج إلى الإنسان، كما أَنَّ الإنسان بالمقابل ليس إنسانًا إلَّا بقدر ما يلزم مكانه في انكشاف الكينونة» (Ga 16, 704). 3. أخيرًا، يعتبر هايدغر أن «أكثر الأشياء إثارة للقلق في هذا العالم المُقلق الذي ننتمي إليه هو أننا لا نعلم كيف نفكّر» (Ga 8, 22).

عندما ننقل هذه التَّحديدات الثلاثة إلى لغة «متديّنةٍ» أكثر، يُمكن التعبير عنها كالتالي: رسالة الفكر الآخر في حِقبة ما بعد الميتافيزيقا، هي النظر إلى خطر التقنية وإلى الهلع الناجم عنها وجهًا لوجه، من أجل الانفتاح على نعمة الكينونة وعلى الخلاص الآتي من «الإله الأخير».

هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي في مواجهة المسيحية الأُولى

قَدَّمَ هايدغر في «سيرته الذاتية» «Vita» لسنة 1922 المحور الذي وَجَّهَ بحثه الفلسفي بالعبارات التالية: بلورة «تأويل منهجي وظاهراتي-أنطولوجي للظواهر الأساسية في حياة الوجود الواقعي، بوصفها حياة 'تاريخية'. يتعلّق الأمر بتوضيح تحديدها المَقولي بناء على الواجهات الأساسية لعلاقتها بالعالم وفي حضن هذا العالم (العالم المحيط والعالم المشترك والعالم الذاتي)» (Ga 16, 44). لن تُصبح هذه الصيغة مفهومة إلّا إذا رجعنا بها إلى المحاضرات التي ألقاها **الأستاذ المساعد** *Privatolozent* هايدغر بجامعة فريبورغ خلال سنوات 1919-1923، حينما كان مساعد هوسرل. أُحيل هنا إلى التحليل المفصّل لهذا المتن في كتابي **شجرة الحياة وشجرة المعرفة** *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*، وأكتفي هنا بعَرْض تركيبي يقتصر على إشكالية فلسفة الدِّين.

هَيْمَنَ اسمان على البحث الفكري الذي قام به هايدغر خلال المرحلة الأُولى من نضجه الفكري: هوسرل وديلتاي؛ يقول عن هوسرل إنه «زرع فيه العينين حتى يتمكّن من الرؤية» (Ga 63, 1). وكان هوسرل هو من ساعده على التحرّر من أساتذته الكانطيين الجدد، ومن ريكرت (Rickert) على الخصوص الذي أشرف على رسالته في الأهليَّة. إذا كان هوسرل قد زَوَّدَهُ **بالمنهج الظاهراتي**، فإن ديلتاي قد زَوَّدَهُ بالمحور الموجّه: **التفكير في الحياة**. تتقدّم الحياة أمامنا دائمًا بناء على **وجود عارض** facticité تاريخي، يقاوم مجهود التنظير ويعترض على كلّ تحليل منطقي. ومع ذلك، يظلّ الوجود الواقعي التاريخي قابلًا للفهم؛ يقبل الفهم إذا ما أخذنا بعين الاعتبار بعض الشروط. يجب على هيرمينوطيقا الوجود الواقعي أن تلتحم بحركة التأويل الذاتي للحياة نفسها. يتحوّل السؤال الكانطي: «ما هو الإنسان؟»، بالنسبة لديلتاي ولهايدغر من بعده، إلى تساؤل يتعلّق «بإمكان الوجود التاريخي وبمعناه» (Ga 16, 49).

الظاهراتية الهيرمينوطيقية

بما هي «علم أصيل في الحياة».

نستطيع الاقتراب كذلك من هذا الجزء من العمل المدوّن بصورة جوهرية في الدروس، من خلال مَدْخَلَيْ فلسفة الوجود لدى ياسبرز وفلسفة الحياة لدى برغسون.

1. يفتتح هايدغر المقالات التي جمعها بين دفتي كتاب *Wegmarken* (**معالم في الطريق**) [Ga 9] بمراجعة نقدية لكتاب ياسبرز **سيكولوجيَّة رؤى العالم**، وهي المراجعة التي حرَّرَها خلال سنوات 1919-1921 ثم بعثها إلى هذا الأخير في يونيو/حزيران 1921. لا يشهد هذا النَّصُّ الذي نُشِرَ في مرحلة جدّ متأخرة على وجود سوء تفاهم منذ البداية بين «فلسفة الوجود» لدى ياسبرز والفكر الذي لا يزال يبحث عن نفسه لدى هايدغر فقط - وهو سوء تفاهم حوَّله منصب العمادة بالجامعة إلى هُوّة سحيقة لا يمرّ عليها جسر من هذا الجانب أو ذاك - بل يُلقي فضلًا عن ذلك ضوءًا كاشفًا على الافتراضات النظرية التي تُوجد خلف مقاربة هايدغر للظواهر الدِّينيَّة.

يُقَدِّمُ هايدغر نفسه في هذا النَّصّ بوصفه تلميذ هوسرل، ويَتَبَنَّى غائية «النقد الظاهراتي»، أسوة بمعلمه (Ga 9, 4). يؤكّد أن إرادة «الذهاب إلى ’الأشياء ذاتها‘ وهي المهمّة التي تضعها الفلسفة على عاتقها، طريق طويل للغاية، بدل أن يرفع شعار القاعدة «الرجوع إلى الأشياء ذاتها!»، كما لو كانت شيئًا بديهيًّا، إلى درجة أن التساهل الشديد الذي يتعامل به بعض الظاهراتيين المتأخرين مع الحدوس الأيدوسية يُثير القلق وينسجم بصعوبة مع ’الانفتاح‘ و’الاستعداد‘ اللذين لا نكفّ عن التبشير بهما» (Ga 9, 5). قد يستهدف هذا السجال المذهب الحَدْسي الظاهراتي الموجود لدى شيلر، والذي سيصبح أحد الأهداف الرئيسة التي تستهدفها انتقادات هايدغر في محاضراته عن **ظاهراتية الحياة الدِّينيَّة**.

كان اللقاء الشخصي الذي جمع هايدغر بهوسرل هو الذي جعله «يُقيم معه عَلاقة حيَّة ومُثمرة مع التحقيق الفعلي للمساءلة وللوصف الظاهراتي»، إذا ما صدّقنا شهادة تعود إلى سنة 1946. لكنه يوضح أنه «منذ البداية وبصورة دائمة، كنت أضع نفسي خارج الموقف الفلسفي الذي تبنّاه هوسرل بوصفه فلسفة متعالية

للوعي» (Ga 16, 423). كانت المحاضرات الأُولى التي ألقاها بجامعة فريبورغ تؤكّد أن الأمر يتعلّق بسوء تفاهم متأصّل يتعلّق بالمسألة الشائكة الخاصة بمعرفة «كيف تستشعر الحياة ذاتها» («*wie Leben sich selbst erfährt*») [Ga 58, 254]. يستنفر هذا السؤال، الذي كان الإشكالية التي وجّهت ميشيل هنري بدوره (BA II, 334-369)، تصوّرًا محدّدًا عن الظاهراتية، وهو التَّصوُّر الذي يطلق عليه هايدغر عبارة «هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي vie facticielle».

وبالنسبة إليه، فإن «الواقع» *(Faktizität)* «facticité» أو بعبارة أدق «حياة الوجود الواقعي» لا تُختزل إلى «الواقعة» *(Faktum)* «*fait*» التجريبية الخام والعمياء، وإلّا اعتبرنا الحياة بناء على هذه الفرضيّة مجرّد فوضى لا شكل لها. والحال أن «الحياة ليست سيلاً مختلطًا [*Wirrsal*] من التغيّرات المُبهمة، ولا هي مبدأ قوة مظلم [*dumpf*]، ولا هي وحش [*Unwesen*] خارق يلتهم كلّ شيء، ولكنها ليست كذلك إلّا لأنها هيئة ملموسة مزوّدة بمعنى» (Ga 58, 148). إذا كانت الفلسفة تنطلق من «حياة الوجود الواقعي بما هو واقعة [fait]» (Ga 58, 162) لا يمكن اختزالها، فإن وصفها الظاهراتي مطالب بتجنّب عقبتين: من جِهة أولى، لاعقلانية شوبنهاور التي امتدَّت إلى نيتشه؛ من جِهة ثانية، الإغراء الذي لا يجعلنا نرى فيها غير تطبيق معيّن لقانون عام لـ «منطق الحيّ». ما يُهمّ الظاهراتية هو الطريقة التي تقوم بها الحياة المَعيشة بتبيان بُعد «الواقعة» وكذلك بُعد «المعنى».

2. «ما كانت الفلسفة تحتاج إليه هو الدقة. لَمْ تُفصَّل الأنساق الفلسفية على مقاس الواقع الذي نحيا فيه. فهي أنساق أكثر اتساعًا مما يحتاج إليه الواقع»[6]. قد لا يختلف هذا التأكيد الذي يفتتح به برغسون كتاب **الفكر والمتحرّك** *La Pensée et le mouvant* عما قد يذهب إليه هايدغر الشاب نفسه. ما يسعى إلى استجلائه هو «الواقع حيث نحيا»، أي «حياة الوجود الواقعي». يتمّ تعريف الظاهراتية التي تُعنى بهذه «الظاهرة الأصلية» على أنها «هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي».

(6) Henri BERGSON, *Œuvres*, édition du centenaire, Paris, PUF, 1970, p.1253.

ما الذي يُبَرِّرُ هذه العبارة التي تعتبر الخيط الناظم الذي يجمع بين آراء هايدغر الأولى؟ نجد في البداية وعيًا حادًّا بواقع يُفيد على خلاف الظاهر، أنه لا يُوجد ما هو أصعب من الكشف عن تجلّيات الحياة نفسها، ومن إيجاد لغة تظلّ أمينة لها. بالرَّغْم من أنه يشترك مع ياسبرز في حساسيته اتجاه «فلسفة الحياة» التي تزهو بادّعاءات متحمسة ومجّانية في الوقت نفسه. يعتقد هايدغر، على خلاف أحكام الإدانة النهائية التي أطلقها ريكرت، «أنه يجب الحفاظ على إبهام معنى المُفردة-المشكلة 'الحياة'، بُغْيَةَ القدرة على تحديد الظواهر التي نستهدفها فيها» (Ga 9, 15).

تَحَوَّلَ برغسون في ذهن هايدغر إلى مُحَاوِرٍ لا غِنى عنه، بقدر ما هو مُبْهَم أيضًا. يعتبر أنه لا يكفي أن نُلحَّ على أن الإدراك المفهومي والترجمة اللغوية لتيار «الديمومة الباطنية» الجارف ستنتهي عاجلًا أو آجلًا إلى حجب حركة الحياة نفسها. يحتاج التقابل نفسه الموضوع بين التصلّب التحليلي للمفاهيم وسيولة الحُدوس إلى تدخّل النقد الظاهراتي. والامتياز الذي يحظى به ياسبرز هو أنه قد وضع التساؤل في مكانه الحقيقي، وهو مجال الوجود existence، بالرَّغْم من أن هذا المفهوم الأخير يحتاج بدوره إلى استجلاء ظاهراتي أكثر عُمْقًا.

وضع هايدغر أركان ظاهراتية جديدة تحمل صفة «هيرمينوطيقية» بعدما أحدث قطيعة مع الاقتضاء الذي يتضمّنه المذهب الحَدْسي الموجود لدى هوسرل وبرغسون. بينما كان المذهب الحَدْسي intuitionnisme يَدَّعِي الذهاب مباشرة إلى الأشياء ذاتها، مُسَلِّمًا بإمكان الولوج المباشر إلى الظواهر، يتساءل هايدغر هل كانت الطُّرق الأكثر مباشرة في الفهم، داخل الفلسفة، تتمثّل بالفعل في المُنعرجات الطويلة عبر التاريخ. «بالإمكان دائمًا أن تكون طرق الولوج إلى أشياء الفلسفة، بالنسبة إلينا، قد تعرّضت للطمس، وربما كنّا في حاجة إلى تفكيك وإلى إعادة بناء تراجعية جذريين [*eines radikalen Ab- und Rückbauens*]، وفي حاجة إلى حوار حقيقي مع التاريخ كما نشكّله 'أنفسنا'» (Ga 9, 5). تشغل فكرة «التفكيك» «déconstruction» (التي يجب علينا تحديد دلالتها الظاهراتية!) مكانة محورية في نقل الظاهراتية المُتعالية باتجاه الظاهراتية الهيرمينوطيقية[7]، بدل أن

(7) Jean GREISCH : *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, p.77-109.

تلعب تلك الفكرة مجرّد دور ثانوي في تصوّر الظاهراتية الهيرمينوطيقية. يستدعي هايدغر قرارًا حاسمًا بخصوص فكرة منهج الظاهراتية، كما يستنفر تأويلًا مخصوصًا للظاهرة الأصلية للحياة.

«المعنى الإحالي» و«معنى المحتوى» و«معنى الإنجاز»: وجوه القصدية الثلاثة.

يَتَّخِذُ التمييز المنهجي الأول صورة مكثّفة في العبارة التالية الموجودة في «ملاحظات حول ياسبرز»، وهي عبارة تظهر بصور مختلفة في دروس هايدغر الأولى بفرايبورغ. «يُحيط المعنى التَّام لظاهرة ما بصفتها الخاصة بالإحالة، والفحوى والإنجاز» (Ga 9, 22). إذا ما نظرنا إلى مفهوم هوسرل عن القصدية في كلّ سعته، يجب علينا ربطه بهذه الأبعاد الثلاثة. يتطلّب كلّ فعل قصدي فهمه بالرجوع إلى «الأشياء» التي يُحيل إليها («المعنى الإِحَالي») وإلى دلالته المحايثة («معنى المحتوى») وإلى الطريقة التي يجد المرء نفسه متضمّنًا فيه («معنى الإنجاز»). بالرَّغم من أن المقارنة قد تصبح مضلّلة، نستطيع تقريب هذا الثالوث المنهجي من سيميوطيقا تشارلس موريس (Charles Morris)، الذي يعتبر أننا قد نَتَصَوَّر الدالَّ من المنظور **الدلالي** في علاقته بالموضوع الذي يُحيل إليه، ومن المنظور **التركيبي** في العلاقة التي يُقيمها الدالّ بدوالّ أُخرى، ومن المنظور **التداولي** في استعمال المستعمل إيّاه.

يُرَكِّزُ هايدغر بصورة أساسية على البُعد الثالث، وهو «معنى الإنجاز». يَتَمَثَّلُ الخطأ الفادح في الخلط بين **الإنجاز** accomplissement **والتطبيق المجتهد** application. لا تَتَمَثَّل المشكلة في تطبيق معنى قصدي مُدَجَّج بالسِّلاح من الرّأس إلى القدمين على وضعية مُعطاة، بُغْيَةَ التَّسَاؤُل عَمَّا تعنيه الظاهرة في هذا المقام المحدّد. في الواقع، لا تُصبح دلالة الظاهرة ذاتها معقولة إلّا من خلال إنجازها، *in actu exercito*، كما كان هايدغر يقول خلال تلك الفترة، في إحالة إلى الاصطلاح المُنتمي إلى العصر الوسيط. هذه الظاهراتية الهيرمينوطيقية هي المُرادف الدقيق لأُطروحة غادامير التي تُفيد أن التطبيق ليس عملية إضافية وثانوية تُضاف إلى فنّ الفهم وفنّ التفسير *subtilitas intelligendi et explicandi*، بقدر ما

ينتمي إلى جوهر الفهم نفسه. يفرض هذا التقارب نفسه، لا سيّما وأن أُطروحة غادامير تشكل بكلّ تأكيد صدى بعيدًا لآراء هايدغر الأُولى.

«الإشارة الصورية»: كيف السبيل إلى «الصورنة» دون «تعميم»؟

يجب علينا إيراد مصطلح آخر لعب دورًا حاسمًا في الهيرمينوطيقا المُبَكِّرَة لدى هايدغر وفي تحليلية الدازين التالية، من زاوية منهجيَّة دائمًا: «الإشارة الصورية (*formale Anzeige*). يَخْتَتِمُ هايدغر الشاب المقدّمة المنهجيَّة للدرس الأول عن ظاهراتية الدِّين في الفصل الشتائي 1920–1921 (Ga 60, 55-65) بهذا المفهوم الذي سلّطت الدِّراسة التي قام بها تيودور كيزل (Theodore Kisiel) له ضوءًا كاشفًا عليه، حينما اعتبره «السلاح المنهجي الخفيّ» الذي تسلّح به هايدغر الشاب. يعتبر هايدغر أن الأمر يتعلّق بمفهوم محوري في «خطاب المنهج» الظاهراتي. الظاهراتية، سواء أكانت مُتعالية أو هيرمينوطيقية، هي في جوهرها **مسألة تبصّر** *discernement*. بدون مَلَكة التمييز هذه، سيُصبح السعي نفسه إلى «إنقاذ الظواهر» من خلال فهمها خاليًا من أيّ معنى. يتبنّى هايدغر محاولة أرسطو الذي سعى إلى تمييز الدلالات المتعدّدة للكينونة. يجب على الظاهراتي على نحو ما أن يتابع عمل التمييز الذي أنجزه أرسطو على واجهة الكائن، لكنه يقوم بذلك الآن على مستوى الوعي ومختلف أشكاله.

يقتفي هايدغر آثار هوسرل الذي كان قد ميَّزَ بين «التَّعميم» و«الصَّورنة»، مؤكدًا أن الطريقة التي يُحدِّد بها مفهوم الجنس «لون» معنى «أحمر»، لا تتطابق مع الطريقة التي يحدِّدُ بها المفهوم الصوري «موضوع» أيّ موضوع ملموس آخر (Ga 60, 58). يَتَّهِمُ هايدغر هوسرل بكون مشكلة الانتقال من الجزئي إلى الكلّي قد استحوذت على كامل عقله، بالرَّغم من أنه يُقرّ بأهمية هذا التمييز. والحال أنه يعتبر أن «**الإشارة الصورية لا عَلاقة لها بكلّ ذلك**» (Ga 60, 59).

تحمل هذه الجملة المقتضبة بُعدًا ثوريًا صريحًا. لا ترتفع «الصَّوْرَنَة» فوق الجزئي، من أجل تسجيله داخل سياق أكثر رحابة. تَتَخَلَّى تلك الجملة عن أيّ موقف نظر من عَلٍ، كما تأبى الدخول في محاولة تمييز جِهات داخل الكينونة.

تُفيد الإشارة الصورية ببساطة تمييز نَمَط هِبة داخل هذه الظاهرة المحسوسة أو تلك. لا تُصدر مثل هذه النظرة حكمًا مسبقًا على «واقع» الموضوع المقابل أو على «لا واقعيته»، بالقدر نفسه الذي لا تُملي فيه «صيغة إنجاز» معيّن.

يُدْلِي هايدغر بمثال دقيق لتعزيز أُطروحته. لنأخذ «الظاهرة» التاريخية المرتبطة «بالمسيحية الأُولى» التي تفرّغ لعرضها في درسه الأول عن ظاهراتية الدِّين. سنرتكب خطأً جسيمًا لو أننا أدرجنا هذه الظاهرة في إطار المقولة الصورية «للأحداث التاريخية» أو في إطار المَقولة العامة «للعالم التاريخي»، التي تُحيل بدورها إلى مقولة أكثر عمومًا حول الأشياء التي تجري في الزمان. وتعتبر المسيحية ظاهرة «زمنية» بالفعل، على غِرار كلّ الأحداث التاريخية الأُخرى. ولكنه من أجل فهمها، يجب علينا أن نتجنّب التسرّع في تقديم تعريف دقيق للزمن، كما هو وارد في كتاب **الفيزياء**، لدى أرسطو، وهو التعريف الذي يجعل منه «مقياس الحركة حَسَب القبل والبعد».

صحيح أن الإشارة الصُّورِيَّة تُقَدِّمُ خيطًا مُوَجِّهًا للاستجلاء الظاهراتي، من خلال التركيز على ظاهرة تاريخية ومن خلال الاهتمام بتاريخيتها، لكنها تتجنّب استعمال سيف التحكّم لِلْبَتِّ في مسألة ما هو التاريخ. تُوَضِّحُ الملاحظة التّالية التي اختتم بها عرض مفهوم الإشارة الصورية الطريقة التي سيقترب بها هايدغر من التاريخية التي تنبني عليها المسيحية الأُولى:

> ما دام معنى مفردة «الخاصيَّة الزمنية» temporel غير محدّد المعالم، نستطيع اعتبار أنها لا تُصدر حكمًا مسبقًا على أيّ شيء؛ قد نذهب إلى القول: إذا كانت كلّ موضوعية تَتَأَسَّسُ داخل الوعي، فهي موضوعية زمنية، وبذلك سنكون قد حصلنا على خُطاطة أساسية للزمن. والحال أن هذا التحديد «الكلّي-الصوري» للزمن ليس تأسيسًا للزمن، بقدر ما يزيّف المشكلة التي يطرحها. ذلك أننا حين نتصرّف بهذه الطريقة، نرسم بصورة قَبْلية إطارًا لمعالجة ظاهرة الزمن، وهو إطار يدخل في باب التنظير. بالمقابل، يجب تصوّر مشكلة الزمن على النَّحو الذي نستشعر فيه الخاصيَّة الزمنيَّة في الأصل داخل تجربة الوجود الواقعي، من خلال التَّحرر كاملًا من الوعي الخالص ومن الزمن الخالص. وعليه، يُصبح السير هنا في الطريق

المُعاكس. علينا أن نتساءل بالمقابل: ما معنى الخاصّية الزمنية في أصلها داخل تجربة الوجود الواقعي؟ ما معنى الماضي والحاضر والمستقبل في تجربة الوجود الواقعي؟ ننطلق في طريقنا من حياة الوجود الواقعي، وننفتح انطلاقًا منها على معنى الزمن [Ga 60, 65].

«العالم المحيط» و«العالم المشترك» و«العالم الذاتي»:
الحياة و«عوالمها الأصلية» الثلاثة.

عندما نفهم «الحياة» في معناها الظاهراتي الخالص، تَتَوَزَّعُ بين بؤرتي معنى هما متقابلتان في الظاهر. من جِهة أولى، يوجد المظهر الذي وضعه ديلتاي المتأخّر في الواجهة: لا تكفّ الحياة عن تأويل ذاتها من خلال التجسّد في أعمال. من جِهة ثانية، لا تتعلّق الحياة المعيشة إلّا بذاتها، ولا تكفّ عن العودة إلى ذاتها، كما يُحيل على ذلك لفظ *Erleben* **الخبرة**، ولا تكفّ عن استشعار ذاتها، وَفْق النمط الذي يُطلق عليه ميشيل هنري لفظ «الانطباع-الذاتي». يعتبر هايدغر، على خلاف هنري، أنه لا سبيل إلى الاختيار بين قطبي التَّجَسُّد الموضوعي والانطباع-الذاتي؛ يجب على العكس من ذلك إضاءة الواحد في ضوء الآخر، مما يَسْتَنْفِرُ عَمَلًا «هيرمينوطيقيًّا» شديد الخصوصية.

يَتَعَقَّدُ المشكل أكثر إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن «عالم حياة الوجود الواقعي» ليس ظاهرة أُحادية، بل يتضمّن ثلاثة أبعاد مشتركة في تأصّلها co-originaires، وهي التي نستطيع أن نرمز إليها بمُصطلحات ثلاثة: «العالم المحيط» (*Umwelt*) و«العالم المشترك» (*Mitwelt*) و«العالم الذاتي» (*Selbstwelt*). بالرَّغْم من أن أحد هذه «العوالم» قد يسترعي انتباهنا في هذه الوضعية المحسوسة أو تلك، فإن العالمين الآخرين يظلّان حاضرين ضمنيًا باستمرار. مثلًا، إذا ما دخلت في نزاع مع جاري الذي يسكن بالطابق نفسه، أجد نفسي مُتَوَرِّطًا في «منازعات بين الجيران» بخصوص «العالم المشترك»، وهو نزاع قد نحتكم فيه إلى «المحكمة»، أي إلى «عالم محيط» يَتَأَلَّفُ من مُحامين وقضاة ومساعدين قضائيين وما إلى ذلك. ولَكِنَّنِي حين أَتَحَدَّث عن «جاري المباشر»، أُثِيرُ بذلك وجود «عالم محيط» يتألف بدوره من شقق وأدراج ومداخل، إلخ... ويُعيدني كلّ ذلك إلى مفهوم العمارة أو

المسكن. أخيرًا، يُحيلني النزاع الذي اندلع بيني وبين جاري كذلك إلى «عالمي الذاتي»: أكتشف أنني غاضب وحزين وساخط، كما أُحسّ بالذنب، وما إلى ذلك.

ستظهر العلاقة بين هذه العوالم بصور جدّ متباينة في ظروف أُخرى. وعليه، فإن عَلاقة «الذات بالذات عينها» ستظهر في مظهر بارز أكبر أثناء زيارة طبيب مختصّ مما تظهر لدى مستعمل النقل العمومي، بالرَّغم من أن «الذات عينها» هي التي تستقلّ المواصلات العمومية وتذهب لزيارة الطبيب. لِنَتَخَيَّل حالة هداية دينية حدثت بدون من يحيط به وأقرب المقرّبين، والدّليل الأهم على ذلك أن تلك الهداية لم تخلّف آثارًا بارزة في «العالم المحيط»، بعدما عمد المرء إلى تغيير مقر سكناه، وبعدما اعتمد أسلوب حياة أقلّ بذخًا، إلخ.. لكن حتى في هذه الحالة، لا يملك المرء الذي يحيا هذه الخبرة، إلا أن يحيا على نحوٍ آخر صلته «بالعالم المشترك» و«بالعالم المحيط»، إلَّا إذا ما تعلَّق الأمر بحالة وجدانية عابرة. وكلّ وصف ظاهراتي يتجاهل هذا البُعد أو ذاك، لن يُصبح في مستوى مهمّات هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي.

هيرمينوطيقا الوجود الواقعي وهيرمينوطيقا الذات عينها.

ليس من قَبيل المُصادفة أن أستعمل مفهوم «السِّمة المميزة» «relief» في السياق الحالي. لعب المفهوم دورًا مهمًّا في درسه عن **القضايا الأساسية في الظاهراتية** *Grundprobleme der Phänomenologie*، الذي ألقاه هايدغر خلال الفصل الشتائي 1919-1920، وهو الدرس الذي احتوى أول عرض للبرنامج الذي وضعه عن مهمّات هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي. تتميّز حياة الوجود الواقعي بثلاث خصائص، تُذَكِّرُنا بالثالوث الذي وضعه ديلتاي: **الخبرة والعبارة والدلالة**. 1. تتقدّم أمامنا أولًا بوصفها «مكتفية بذاتها» (*Selbtgenügsamkeit*)، بمعنى أنها تحتاج لأن تُفهَم بالرجوع إلى ذاتها. 2. في الوقت نفسه، تتخذ «هيئة تعبيرية» (*Ausdrucksgestalt*) خاصّة بها. على سبيل المثال، يُمكن أن يتعلّق الأمر، في حالة الحياة الدِّينيَّة، بزيّاح لا ينبغي خلطه، على خلاف ما يحكم به الظّاهر، باستعراض عسكري أو بموكب الشموع. 3. في الأخير، تمتلك أشكال التعبير الأصلية عن الحياة «دلالة وجودية» (*Bedeutsamkeit*) خاصة بها، وهي ما يجب الاحتراس من اختزالها إلى التعبيرات الصوتية التي قد تُصاحبها.

بما أن الاكتفاء الذاتي للحياة «يحتمل أنماطًا مختلفة» (Ga 58, 30)، فإنَّ الحَدَّين الأخيرين بوجه خاصّ في الثالوث المذكور أعلاه يُساعداننا على فهم ما الذي يجعل الظاهراتية، التي يُعَرِّفُها هايدغر الأول بما هي «علم أصيل للحياة في ذاتها ولذاتها»، تستنفر مذهب «الهيرمينوطيقا». يُثير اللَّفظان *Ausdrucksgestalt* أو *Bekundungsgestalt* («تكوين الشهادة») الانتباه إلى واقع أن الحياة تظهر أثناء التعبير عن الذات في «مظهر بارز» ما (Ga 58, 39). تُعلن هذه «المظاهر البارزة» عن نفسها بصورة متباينة قَدْر تباين العالم الذي نفَضِّلُه، هل هو «العالم المحيط» أو «العالم المشترك» أو «العالم الذاتي». لا يظهر «المظهر البارز» في «العالم المحيط» بالشكل نفسه لدى مالك سكن فاخر أو لدى متشرّد. نستطيع الكشف عن «مظاهر بارزة» مُتباينة حتى في «العالم المشترك». «العالم المشترك» في حالة جنون العظمة لا يُشبه في شيء عالم النَّاسِك في خلوته، بالرَّغم من أنَّنا نَتوَفَّر من هذا الجانب أو ذاك على متوحّدين حقيقيين.

يعتبر هايدغر أن صيغة التعبير *Bekundungsgestalt* و *Ausdeutung* «التأويل المُوضح» أو «سياق التأويل» *Deutungszusammenhang* لا ينفصلان بعضهما عن بعض. إذا كان الوصف الظاهراتي لحياة الوجود الواقعي يتطلّب مذهبًا هيرمينوطيقيًا، فالسبب في ذلك هو أنه يلتحم مع حركة التعبير عن الذات والتأويل الذاتي الذي تقوم به الحياة نفسها، وليس لأن ذلك الوصف يفرض علينا تأويلًا مخصوصًا للحياة.

ماذا سنقول في «المظاهر البارزة» المختلفة التي قد يكتسبها «العالم الذاتي»؟ لنلاحظ أولًا أن هايدغر لا يتحدّث عن «الوعي»، ولا عن «الأنا» *ego* أو «الذات» ولا عن «العالم الباطني»، بل يتحدث عن «عالم ذاتي»، أي بمعنى حرفي عن «عالم الذات عينها» (*Selbstwelt*). تملك الهُوِّية الذاتية ipséité بدورها قدرة على بلورة «عالم» مزوَّدٍ بمنزلة خاصة. تتلقّى حياة الوجود الواقعي مظهرها البارز الأكثر قوة والأكثر «حسمًا» على مستوى العالم الذاتي. وقد أثار هايدغر الانتباه مَرَّاتٍ متعدِّدةً إلى الظاهرة الغريبة التي تُفيد أن «حياة الوجود الواقعي 'تستطيع' التركيز بطريقة جدّ عميقة على عالم الذات عينها» (Ga 58, 57).

نكشف خلف هذا التصريح في الوقت نفسه عن تأثير ديلتاي وكيركيغارد.

بالرَّغم من أنه توجد حتمًا «ذات عينها» تستشعر ذاتها بما هي كائن حيّ حيثما وجدت «حياة» - بالمعنى الظاهراتي وليس بالمعنى البيولوجي فقط للكلمة - لا شيء يثبت أن الذات تملك وعيًا على الدوام بذاتها عينها. يُمَثِّل «الوعي بالذات» الواضح والمتميّز، في حياة الوجود الواقعي، استثناء أكثر مما يمثّل القاعدة. يتفق هايدغر مع ياسبرز في هذه النقطة، من أجل الحديث عن الوجود كما يتحدّث عن عالم افتراضي خالص.

المشكلة هي معرفة ما هو جنس الظواهر الذي نضعه نصب أعيننا حينما نتحدّث عن الوجود. ماذا نقول بالضبط، حينما نكرّر في أعقاب «التأمّل الميتافيزيقي الثاني» من تأمّلات ديكارت: أنا موجود؟ *sum existo?* تطرح هذه العبارة التي يحفظها «عن ظهر قلب» كلّ من اعتاد على قراءة كتاب التأملات الميتافيزيقية مشكلًا عويصًا، منذ اللحظة التي نتساءل فيها كيف نعطى أنفسنا لأنفسنا، أي كيف «تمتلك» الذات-عينها ذاتها. يسمح الوصف الظاهراتي «للخبرة الأساسية التي ألتقي فيها بذاتي بوصفها الذات عينها» بتقديم إجابة «تنقذ» ظاهرة «الذات عينها».

لا يظهر «العالم الذاتي» في خاصَّته الذَّاتيَّة، وهو عالم موجود بالتأكيد «على الدَّوَام هنا في حياة الوجود الواقعي»، إلّا داخل مواقف الحدّ الأقصى - وهي المعروفة عن ياسبرز - وفي ضوء تراث تاريخي يسمح بانبثاقه وتربيته (Ga, 58, 60). يتفق هايدغر مع ديلتاي في القول إن العقيدة المسيحية لعبت دورًا حاسمًا في انبثاق «العالم الذاتي». قامت المسيحية الأُولى، وقام المسيح من قبلها، بابتكار النموذج الإبدالي التاريخي الأكثر نفوذًا والذي سمح بسبر أغوار «العالم الذاتي» (Ga 58, 61)، بفضل الحديث عن «ملكوت الله بداخلنا». (لوقا 17، 21).

يتحوّل آنذاك ما يعتبر إمكانًا أساسيًا لكلّ حياة وجود واقعي - وهو القدرة على التركيز على «الذات عينها» (أو على «النفس»، إذا ما أخذنا هذه العبارة في معناها الروحي) - إلى واقعة مَعيشة، تُفصح عنها عبارة القديس أوغسطين: «إن الله ونفسي هما ما أرغب في معرفتهما». وقد اعتبر هايدغر هذا التركيز على «العالم الذاتي» بمثابة «الشحذ» (*Zugespitztheit*)، حتى نتجنّب أيّ تداخل مع

الأنانية النرجسية. قد تُحِيلُ تلك العبارة إلى تلك «المُضغة اللطيفة داخل النفس» التي تحدّث بعض المتصوّفة عنها، كما قد تُحيل إلى تصَوُّر كيركيغارد عن «اضطراب الحكم» «crise».

تَسْتَحِقُّ هيرمينوطيقا هايدغر عن حياة الوجود الواقعي عن جدارة أن تحمل صفة «هيرمينوطيقا الذات عينها»[(8)]، بالمعنى الذي يخلعه ريكور على هذه العبارة، بحكم الاهتمام الذي تَخُصُّ به «العالم الذاتي»، بالرَّغْم من أن هايدغر لم يستعمل ذلك الاصطلاح. قد يكون من المهم جدًّا أن نُقارن بين هذين المذهبين الهيرمينوطقيين اللَّذَيْن لا يتطابقان، لا في الافتراضات الضمنية فيهما أو في طريقة إخراجها إلى الوجود، ولا في ٱلْمُحَصِّلة، بما في ذلك انعكاسهما على مقاربة الظواهر الدِّينيَّة.

نَتَبَيَّنُ مدى التأثير الذي لعبه مفهوم **التدبّر الذاتي** *Selbstbesinnung* لدى ديلتاي على وصف هايدغر للعالم الذاتي، وهو مفهوم مركزي في مذهبه الهيرمينوطيقي. وقد خَصَّص هايدغر فقرة كاملة لتحليل مختلف أشكال التعبير عنه، انطلاقًا من أبسط الأشياء داخل الوعي بالذات وصولًا إلى أرقى الأشكال، كما تَتَجَلَّى في كتب السيرة الذاتية والاعترافات الكبرى (Ga 58, 56-59). يتوافق المسار الذي قطعه بصورة إجمالية مع المسار الذي خَصَّصَهُ ديلتاي لمشكلة السيرة الذاتية في كتابه **تشييد العالم التاريخي** *L'Edification du monde historique*.

بالرَّغْم من أن هايدغر قد حافظ على نفس اللفظ *Selbstbesinnung*، فإن «التدبّر الذاتي» لم يَعُدْ يحظى بالمنزلة نفسها التي كان يحظى بها لدى ديلتاي. يَتَمَثَّلُ الفرق في مفهوم «الموقف» «situation» الذي يحمل نكهة هيرمينوطيقية صريحة. إذا ما شئنا التعبير بلغة ظاهراتية أكثر صرامة عما يُثيره مفهوم - أو قُلْ كذلك صورة - الشَّحْذ، أو «القطع» الخاص ببعض «المراحل القاطعة في الحياة»، يجب الحديث آنذاك عن «خصوصية الموقف» (Ga 58, 62). يعتبر هذا المفهوم من المفاهيم الأساسية التي أهدتها هيرمينوطيقا الوجود الواقعي إلى تحليلية المقولات الوجودية في كتاب **الكينونة والزمان**. لا يوجد «عالم ذاتي»

(8) Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990, p.15 et 345.

بدون «موقف»، لأن الذات عينها قد تختزل في هذه الحالة إلى «أنا» نقطة لا امتداد لها. تميّز الظاهراتية الهيرمينوطيقية خلف الضمائر والعبارات اللغوية، من قبيل «أنا» و«إنني» و«ذاتي عينها» إلخ.، ظاهرة «حيازة ذاتي عينها» *[Michselbsthaben]* (Ga 58, 156;164). لا نقول فقط إن ظاهرة «حيازة عالم ذاتي» *[Selbstwelthaben]* (Ga 58, 161) لاَ تَصِلُهَا صِلَةٌ بالإدراك الذَّاتي ولا بالملاحظة الذاتية، بل «لا تحتاج أبدًا إلى عَوْد منعكس للذات على نفسها» (Ga 58, 159). بالرَّغْم من أن الصيغة النحوية «soi» في الفرنسية هي صيغة ضمير عائد[9]، يجب علينا الاحتراس من استنتاج وجود ذات مفكّرة من تلك الواقعة[*]. إذا كانت كلّ خبرة معيشة تفترض وجود موقف يجب إرجاعه إلى ذات عينها، لا يجب الخلط بين هذا الأخير وبين «الهِبة الذاتية لأنا خالص» (Ga 58, 188).

يوجد الفهم الظاهراتي في خدمة حيازة الذات عينها. توضح الظاهراتية الهيرمينوطيقية ما ظلّ مجرّد مفهوم لدى ديلتاي: «تماسك الحياة» *«Zusammenhang des Lebens»*. يُصَرِّحُ هايدغر من هذا المنظور أن «الوجود الواقعي بما هو تحقّق - الذات عينها داخل تَحَقُّق خبرة الحياة هي الواقع الأصلي، ويكتسب كلّ الواقع - العالم المحيط والعالم المشترك والعالم الذاتي - معناه الأصلي وهيكلته المفهومية بناء على ذلك بفضل الانهمام [*Bekümmerung*] بالذات عينها» (Ga 58, 188).

أطلعنا هايدغر من هذا المنظور على شهادة المسيحية الأُولى. قد يكون من غير المعقول إرجاع الفضل إلى المسيحية في اكتشاف الوجود الواقعي facticité بما هو كذلك. منذ أن وجدت الإنسانية، كانت مُضْطَرَّة إلى مواجهة حياة الوجود الواقعي، وهي مواجهة تركت بصماتها في الفنّ والثقافة. تكمن الخصوصيَّة التَّاريخية التي تُمَيِّزُ المسيحية في كشف الغطاء عن الذات عينها وعن «العالم الذاتي». تكشف التجربة المسيحية الأُولى النِّقَاب عن أعماق «عالم الذات عينها» (*Selbstwelt*). منذ البدء، وضعت النُّصوص المسيحية الأُولى أركان هيرمينوطيقا

---

(9) Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990, p.11.

(*) أو عبارة 'ذاته' و'ذات' في العربية التي تعتبر نعتًا أو بدلًا، مثل 'جاء زيد ذاته'. كما تعتبر توكيدًا معنويًا في اللغة العربية. [المترجم]

الذات عينها الدِّينيَّة. ترجع جذور هذا الاكتشاف إلى القدّيس بولس: وقد وجد في أعمال القدّيس أوغسطين صياغته النظرية الكبرى؛ وقد تابع لوثر وباسكال وكيركيغارد السير في الاتجاه نفسه.

يمنع التَّصَوُّر الهيرمينوطيقي «للموقف» أيّ تَحَقُّق موضوعي، أكثر مما تفعله العودة المنعكسة على الذات: «لا تعني حيازة الذات عينها تركيز النظر في موضوع ما [*Anstarren eines Objekts*]، لا تركّز النظر على شيء. على العكس من ذلك: إنها صيرورة حيَّة في اكتساب الألفة بالحياة كما نعيشها بصورة محسوسة أو في إضاعتها. ليست هذه السيرورة إقامة بجانب موضوع، بل هي طريقة استئمار [*sich Vorneigen*] آفاق جديدة حية وقريبة ونابعة من خبرات الحياة. قد يكون هذا المنبع وهذا الاستباق، وهما اللَّذان أفهم نفسي بداخلهما وأنا أحياهما، وقد يكون كلّ ما أستشعره فيهما، يفرض على وجودي مواجهة الألغاز الأكثر صعوبة. التماسك الذي يقبل الفهم هو الحياة ذاتها ولا أملك ذاتي إلّا بداخلها» (Ga 58, 165).

تَقْلِبُ هذه الجملة الترتيب الذي وضعه ديلتاي في الفصل الأول: «المعيش-التعبير-التحقّق الموضوعي». لم تَعُد المعيشات النفسية (*Erlebnisse*) المعزولة هي التي تحظى بالأولوية، بل تحظى بها «المواقف» المتغَيِّرة باستمرار. يستأنف كلّ موقف من هذه المواقف العمل الذي لا ينتهي في فهم الذات عينها. وهذا ما يشهد عليه كتاب القدّيس أوغسطين **الاعترافات** الذي استرشد به هايدغر أثناء وضع معالم هيرمينوطيقا الذات عينها الدِّينيَّة. تعكس الطريقة التي يتحدّث بها أوغسطين عن حياته الذاتية «شحذ الوجود الواقعي لحياة الوجود الواقعي حول العالم الذاتي» (Ga 58, 99)، وهو «شحذ» يكتسي في الغالب ملامح ما ندعوه عامة «أزمة وجودية»، إذا ما استعملنا لغة تحمل نبرات سيكولوجيَّة أكثر وضوحًا.

يُؤَكِّد هايدغر أن هذا «الشحذ» لا يحدّد مضمونًا كيفيًا *Wasgehalt* خاصًّا به. لا ينحصر مصطلح «الموقف» في لحظات الأزمة أو الاندفاع «الحادّ» الذي قد يعرفه المرء أثناء وجوده. يتعلّق الأمر على العكس من ذلك بكيفية المضمون *Wiegehalt*، أي بالأسلوب الخاص في اكتساب الخبرة (Ga 58, 83). منذ البدء، تُحَوِّل هذه الهيرمينوطيقا مركز الثقل في ظاهراتية هوسرل: لم يَعُد الحَدْس الظاهراتي يقبل الانفصال عن مجهود التأويل؛ والأنا الذي يُحَقِّق هذا التأويل ليس

الأنا *ego* الخالص في الإرجاع المتعالي. التَّحَوُّل الهيرمينوطيقي الذي عرفته الظاهراتية يُحَوِّلُ هذه الأخيرة إلى هيرمينوطيقا الذات عينها وإلى «حيازة الذات عينها» (*Sich-selbst-haben*). طالب هايدغر بتوضيح «المعنى الأصلي لظاهرة الوجود» (Ga 9, 11)، قبل أية مناقشة بخصوص «مواقف الحدّ الأقصى». بالفعل، تتخفّى خلف مفهوم الوجود «ظاهرة 'أنا كائن' 'je suis' ومعنى الكينونة الذي تتضمّنه» (Ga 9, 10).

الحياة الدِّينيَّة وتجلّياتها الأصلية:
مهمّات «ظاهراتية الحياة الدِّينيَّة».

نستطيع اليوم الاقتراب من متن النصوص التي جمعها النَّاشرون تحت عنوان: **ظاهراتية الحياة الدِّينيَّة** (Ga 60)، بعدما قَدَّمْنا وصفًا مُقْتَضَبًا لفكرة «هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي». اختار هايدغر ذاته ذلك العنوان لتعويض العنوان الأصلي: «ظاهراتية الوعي الدِّيني». يحمل هذا التغيير الاصطلاحي أكثر من معنى عن المسافة التي فصلت منذ البدء تصوّر هايدغر للظاهراتية عن تصوّر أستاذه هوسرل.

والغريب هو أنَّ الفضل يعود إلى هوسرل في دخول هايدغر إلى حقل فلسفة الدِّين بصورة باهرة ولو لمدة قصيرة. اتصل هوسرل خلال شتاء 1917-1918 بالأستاذ المساعد الشاب هايدغر، مقترحًا عليه أن يُصبح ساعده الأيمن، استجابة لاقتراح إديث شتاين (Edith Stein)، التي أَعْرَبَتْ عن رغبتها في الاستقالة من منصبها الشاق، وهو منصب المساعدة الشخصية لأُستاذها. عرض هوسرل على هايدغر الاهتمام بوجه خاص بحقل ظاهراتية الدِّين، وهو حقل ظَلَّ على حاله بعد مقتل أدولف راينائخ (Adolph Reinach) في جبهة القتال. كان هذا الأخير قد خلّف وراءه مَخْطُوطًا غير مكتمل يحمل عنوان: «المطلق» «Das Absolute»، وهو مخطوط يَتَضَمَّن المعالم الكبرى لفلسفة الدِّين التي استوحاها من الظاهراتية. ظَنَّ هوسرل أَنَّهُ قد وجد في شخص هايدغر ساعده الأيمن الجديد، الذي يمتدح فيه «عينه الثاقبة وقلبه الصافي وإرادته الصادقة للحياة»[10]، فهو يمتدح تلميذًا لا يعتبره

---

(10) رسالة 10 سبتمبر/أيلول 1918، في
Briefwechsel, t.IV, *Die Freiburger Schüler*, Dordrecht, Kluwer, 1994, p.132.

مُجَرَّد تلميذ، بل يعتبره ابنًا: ابنًا مثاليًا، بعدما اقتنع هوسرل بأن الإنجاز الذي حَقَّقَهُ رودولف أوتو قد انتهى إلى الفشل، لافتقاره إلى منهجيّة ظاهراتية صارمة.

بعدما تَقَلَّدَ هايدغر هذه المهمة، أمضى الأشهر الأخيرة من الحرب في محطة مراقبة الأرصاد الجوية للجيش الألماني في سيدان Sedan بمقاطعة الأردين Ardennes، وهو مشهد أشار إليه غراك (Julien Gracq) في روايته **شرفة في مقاطعة الأردين** *Un balcon dans les Ardennes*. تُثبت المراسلات التي تبادلها هايدغر مع إليزابيث بلوخمان (Elisabeth Blochmann) من الجبهة كيف سعى إلى تجاوز ويلات الهزيمة، في الوقت نفسه الذي شهدت فيه تلك المراسلات على وجود موقف وجودي تنبني عليه مقاربته للظواهر الدِّينيَّة. اعتبر هايدغر أنه لا يمكن تدارك انهيار المؤسسات (وانهيار منظومة القِيَم التي تتبنّاها) إلّا بالعودة إلى ينابيع الحقيقة الذاتية الحميمة بامتياز. يعتقد هايدغر أن الحقيقة الوجودية وحدها تملك قوة تأسيس حياة روحية أصيلة قادرة على تجاوز كلّ الظواهر العارضة الخارجيَّة، بعدما أصبح قريبًا من أوساط **حركة الشباب** *Jugendbewegung*. يظلّ كلّ شيء مرتبطًا بالقدرة على إعادة إحياء الحياة، بفضل العودة إلى «الخبرات الأصلية» وإلى «بداهة الحَدْس الكلّي» التي تميّزها. بعد مرور ثلاث سنوات على ما فعله فتغنشتاين، باح الجنديُّ هايدغر بدوره أيضًا للمرأة التي كان يتبادل معها الرسائل بالفكرة التي كانت تشكّل الخلفية التي انبنى عليها تأويل التجارب الدِّينيَّة الأصلية، وهي كادت تتحوّل في ذهنه إلى «عقيدة فلسفية». قام هايدغر بذلك، بعدما أورد فقرة من كتاب برغسون عن **الاندفاعة الحيوية** «*l'èlan Vital*» باللغة الفرنسية:

> سنكون قد تجاهلنا بطريقة عقلانية ماهية تيار الحياة الشخصية، واندفاعتها الحيوية، عندما نتخيّل ونطالب بأن يظلّ ذلك التيار متأرجحًا دائمًا بين الامتدادات الممتلئة والغنية بالذبذبات التي تعتبر ذبذبات تدفّقه خلال لحظات النعمة. تنبع تلك المطالب المماثلة من الافتقاد إلى التواضع الباطني أمام سرّ وخاصّية السكينة التي تُفصح عنها كلّ حياة. يجب علينا معرفة كيف ننتظر مظاهر الشدة هذه ذات الضغط العالي التي تملأ الحياة بالمعنى - ويجب علينا أن نظلّ أوفياء لهذه اللحظات، لا يتعلّق الأمر بالتمتع بها، بقدر ما يتعلّق بختم حياتنا ببصماتها وبالتزوّد بزادها في مسيرة حياتنا وبإدماجها في إيقاع كلّ حياة قادمة.

وفي اللحظات التي نُحسّ فيها بذواتنا ونُحسّ فيها كذلك مباشرة باتجاه حياتنا حيث سنجد مكانًا لنا، لا يُصبح من حقنا الاكتفاء بما عملنا على توضيحه والاقتصار على الوعي بوجوده - مثل شيء موجود بإزائنا وجهًا لوجه، لا غير - ولا نستطيع أن نصبح مالكي ذواتنا والاستماع إلى الذات بطريقة صحيحة إلّا إذا كان ما نملكه نحياه على وجه الحقيقة، أي إذا كان في الوقت نفسه كينونة [JB 216].

تعكس هذه الأقوال حالة ذهنية أكثر مما تعكس موقفًا فلسفيًّا مُحَدَّد المعالم. ومع ذلك، فهي تُمَكّننا من تلمّس معالم بعض القرارات الفلسفية البنّاءة وبعض المشكلات التي ستخلّف أصداء واسعة في دروس هايدغر عن ظاهراتية الحياة الدِّينيَّة.

1. يجب على الظاهراتية التي تدمج ظاهرة الحياة في تعريفها نفسه أن تتجاوز البديل الذي يخيّرنا بين العقلانية واللّاعقلانية، مما يعني إعلان الحرب على جبهتين في الوقت نفسه. تستهدف الجبهة الأُولى «العقلانية المطلقة والعقلانية بصورة عامة بمختلف أشكالها»؛ ترفض الجبهة الثانية «كلّ همهمة لا تبيّن "بعبارات بدائية" [*Urworte*] وغير عقلانية داخل الفلسفة» (Ga 58, 20). والطريقة التي بَرَّرَ بها هايدغر هذه الحرب المزدوجة تُحيل بطريقة مباشرة إلى الرسالة إلى بلوخمان المذكورة أعلاه. يعتبر من جهته أنه «يجب على الحياة الروحية بصورة عامة أن تسترجع بصورة عضوية ينابيعها الأصلية وعليها أن تتبلور من جديد بالنسبة إلينا انطلاقًا من مواقف أصيلة وأساسية جديدة تَتَّخِذُها الحياة وتظلّ صالحة أجيالًا عديدة بعد ذلك» (نفسه).

2. لا يمتدح هايدغر فضيلة التواضع، متظاهرًا بذلك فقط. لا تُمثّل في ذهنه فضيلةً أخلاقيةً وروحية فحَسْب، بل يُفصح عن الموقف الفكري الذي يؤهّلنا لولوج حقل الظاهراتية، مما يسمح لنا بالنجاح حيث أخفق نيتشه: الارتقاء بالحياة إلى عتبة الفهم دون التَّنَكُّر لها. يَتَطَلَّبُ ذلك «الموقف الأساسي المتعلّق بالمصاحبة الحيَّة لمعنى الحياة الأصيل، والخضوع الذي يفهم [*des verstehenden Sicheinfügens*] تجاوز النزاع بالعمل على تفاقمه من خلال تواضع النفس *humilitas animi*» (نفسه).

3. إن «تواضع النفس» نفسه، أي الخضوع للظواهر كما تُعطى لنا، يميّز مقاربة الظواهر الدِّينيَّة. انطلق هايدغر من قاعدة سلوك جوهرية، في اللحظة التي تَأَهَّبَ فيها للتقدّم داخل تراب فلسفة الدِّين، بعدما ظَلَّ هذا التراب في جزء عريض منه محتلًا من الكانطيين الجدد مثل ترولتش: «لا مكان لفلسفة الدِّين التي تحلّق أعلى من اللازم. نحن في البداية أو بالأحرى: علينا العودة إلى البدايات ولا يجب على العالم فعل شيء غير الصبر. بالفعل، لا أحتاج بوصفي رجلًا مُتَدَيِّنًا إلى أيّ مذهب في فلسفة الدِّين. الحياة لا تُنجب غير الحياة، ولا تُنجب الرؤية المطلقة بما هي رؤية؛ نجد هنا تماسكًا أَصْلِيًّا للأشياء المزوّدة بمشروعية خاصة بها» (Ga 60, 309).

أَمْلَتْ قاعدة السلوك هذه على هايدغر أن ينفصل تمامًا عن منظور فلسفة الدِّين الهيغلية (Ga 60, 328) وأن يقترب من شلايرماخر ومن **مقالات في الدِّين** *Discours sur la religion*. تُفيد أُطروحة شلايرماخر أن الدِّين يشكل «منطقة خاصة داخل النفس البشرية» ولا يَتَوَجَّب خلطه بالميتافيزيقا والأخلاق (Ga 60, 319) وعندما نترجم تلك الأُطروحة إلى المعجم الظاهراتي، فإن معنى ذلك هو التسليم بأن الوعي الدِّيني يتميّز بوجود «قصدية أصلية مطلقًا» (Ga 60, 322)، كما يتضمّن متطلّبات وقِيَمًا أصلية بالمثل.

4. لكنه ما الذي يجعلنا ندرك أن تجربة ما تعتبر تجربة أصلية أو غير أصلية؟ توجد طريقة جدّ ملموسة للإجابة عن السؤال، وهي أن نُصغي آنذاك إلى النصوص الدِّينيَّة التي اهتمّ بها هايدغر. يتعلّق الأمر **بدراسات ومواعظ** المعلّم إيكهارد *Traités et Sermons*، كما يَتَعَلَّقُ الأمر بـ **مواعظ عن نشيد الأنشاد** لـ برنارد دو كليرفو (Bernard de Clairvaux) *Les Sermons sur le Cantique des Cantiques*. يتعلّق الأمر أيضًا بنصوص تيريزيا الآبِلِيَّة (Thérèse d'Avilla) عن **بلاط النفس** *le Château de l'âme*، وبرسائل القدّيس بولس (الرسالة إلى مؤمني تيسالونيكي والرسالة إلى مؤمني غلاطية) وبالكتاب العاشر من **اعترافات القدّيس أوغسطين** والشرح الذي أنجزه لوثر في مرحلة الشباب عن الرسالة إلى مؤمني روما وأُطروحات هيدلبرغ، علاوة على نص كيركيغارد عن **الخشية والارتعاش** *Crainte et tremblement*. لا يستطيع كلّ هذا السجل البتّ في مشكلة «المعيار»: ما هي المعايير التي تسمح بالتأكد من مسألة إذا كنا أمام «تجربة أصلية»؟

النبع المختوم: تصوف العصر الوسيط ومشكلة تأويله الظاهراتي.

عُوِّض الدرس الذي كان مُقَرَّرًا في البداية عن أُسُسِ تَصَوُّفِ العصر الوسيط، بعدما تمّت برمجته في الفصل الشتائي 1919-1920، في آخر لحظة بالدرس التالي: «مشكلات أساسية في الظاهراتية». وبالرَّغْم من أننا لا نتوفّر من الدرس الأول إلّا على ملاحظات متفرّقة (Ga 60, 303-337)، تسمح لنا هذه الملاحظات بتلمّس معالم إشكالية موجّهة على الأقل وموزّعة إلى سجلّات ثلاثة، حتى ولو افترضنا أنها لا تمثّل برنامج بحث مُحَدَّد المعالم بدقة.

تصوف العصر الوسيط بوصفه ورشة ظاهراتية.

يهتمّ السَّجِل الأوَّل بالمحور المختار والإشكاليات الفلسفية والمنهجيَّة التي تُثيرها. لا يتعلّق الأمر في ذهن هايدغر بكتابة فصل جديد في تاريخ الأفكار. تُشير ملاحظة منهجيَّة دوّنها يوم 10 أغسطس/آب 1919 إلى أن بحثه الذي يتخذ صورة تاريخية في الظاهر، يريد أن يصبح إسهامًا في «الفحص الظاهراتي للوعي الدِّيني» (Ga 60, 303). من زاوية سلبية، تضمن هذا النعت تخلّيًا مزدوجًا: تَخَلِّيًا عن «فلسفة الدِّين البنائية» وعن «التَّشَتُّتِ داخل المعطى التاريخي الخالص بما هو كذلك». من زاوية إيجابية، تعلّق الأمر «بإعادة توجيه الظواهر التي أُوضحت بصورة أصيلة وتمّت معاينتها في أصالتها الحقيقية إلى الوعي الخالص وإلى تأسيس هذا الوعي» (Ga 60, 303). هذه العبارة التي لا تزال تعبق برائحة ورشة هوسرل، دفعت هايدغر إلى طرح مجموعة من الأسئلة التي تجعلنا نتلمَّسُ بعض الصعوبات التي يتوجّب على الظاهراتية الهيرمينوطيقية أن تُواجهها في سعيها إلى استثمار حقل فلسفة الدِّين.

لِمَ تركيز النظر على التصوف؟ وأكثر من ذلك، لِمَ الإلحاح على تصوف العصر الوسيط؟ ألم يكن من الأفضل أن يستند إلى ظواهر توجد في متناولنا مباشرة، بدل الاطمئنان إلى خبرة لم تَعُد في متناولنا اليوم إلّا بفضل نصوص انتقلت إلينا بوساطة تراث تاريخي عريق؟ تلجأ الإجابة إلى لغة المعلّم إيكهارد، وهو يُفيد أن «العالم الدِّيني يتمحور حول حركية الخبرة

المعيشة الساعية إلى الوصول إلى الله في وجوده المفارق» (*«des sich abscheidenden Gottfindens»* [Ga 60, 304]). يعتبر إيكهارد دليلًا استثنائيًا على «التجربة المَعيشة الحيوية [*Erlebnislebendigkeit*]» كما يدعوها هايدغر: مما لا يعني أنه قد نجح في القيام بوصف ظاهراتي لإنجازات الوعي الذي يتميّز «بالطابع المباشر الذي يتخذه المعيش الدِّيني والاستسلام الحيّ وبدون تحفّظ للمقدّس وللإلهي» (Ga 60, 315). هذه بالضبط هي المهمة الصعبة التي ينبغي أنْ يَنْكَبَّ عليها فيلسوف الظاهراتية، وهو الوحيد المؤهّل لإنجازها.

يعتبر هايدغر أن هدف الوصف الظاهراتي ليس هو إيقاظ الحياة الدِّينيَّة ذاتها، بما أن الحياة وحدها مؤهّلة لإنجاب الحياة. لكننا سنكون مخطئين لو أننا استنتجنا من ذلك أن الرجل المتديّن هو وحده من يستطيع فهم الحياة الدِّينيَّة ويفهم نمط عطائها. في أفضل الأحوال، لا يُفصح هذا الاقتناع إلّا عن نصف الحقيقة. وهو يشغل بالأساس وظيفة سلبية، يحظر بموجبه دخول هذا الحقل على كلّ من ليس مؤهّلًا للتسليم بأن الأمر يتعلّق هنا بمنطقة حقيقية تضمّ الظواهر والهِبة الحقيقية. والصعوبة الحقيقية التي تصدق بالمثل على المؤمن وعلى غير المؤمن، هي معرفة ما هي الشروط التي تؤهّلنا لفهم هذه الظواهر بصورة أصلية، وهي مهمة لا سبيل إلى تحقيقها بمجرد استدعاء «خبرات معيشة».

نجد سلفًا صدىً لهذه الصعوبة في إحدى الملاحظات المبكّرة التي تعود إلى 6 سبتمبر/أيلول 1918. يستشهد فيها بجملتين باللاتينية مستقاتين من العِظة الثالثة التي ألقاها برنار دو كليرفو (Bernard de Clairvaux) حول نشيد الأنشاد: *Hodie legimus in libro experientiae* («اليوم، نقرأ كتاب التجربة») و*Est fons signatus, cui non communicat alienus* («هذا مَعين مختوم ولا يملك الغريب إليه سبيلًا»)[11] [Ga 60, 334]. تُضفي هذه الاستشهادات نكهةً خاصة على محاولة هايدغر. وهو يُريد بكلّ تأكيد سَبْر أغوار كتاب التجربة الدِّينيَّة في اللحظة الراهنة في حياة الوجود الواقعي vie facticielle.

(11) BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, t.I, Paris, Ed. du Cerf, 1996, p.101.

يؤكّد شرّاح بيرنار دو كليرفو إلى أن مصطلح التجربة *experientia* قد دخل خلال هذه الحقبة إلى المعجم الروحاني الوسيط، من أجل الإحالة على الحياة الروحية.

روّاد وخصوم: من فلسفة الدِّين إلى ظاهراتية الحياة الدِّينيَّة.

يَتَضَمَّنُ السِّجِلُّ الثاني مجموعة من المواقف الجدالية. يعمل هايدغر فيها على تَسْفِيهِ بعض روّاد فلسفة الدِّين الكلاسيكيين، وَلَاسِيَّمَا بعض مُعاصريه. لا تجد فلسفة الدِّين الهيغلية أية حظوة لديه، وهو أمر لا يحتاج إلى تعليق، ما دام أنه يرفض كلّ المقاربات البنائية. لكن ذلك لم يَحُلْ بينه وبين الاهتمام بأُطروحات هيغل الشاب عن الدِّين، مع تأسّفه من كون التأثير السلبي الذي أحدثه كانط فيه قد صرفه عن تأسيس الدِّين على «صِلة حيَّة وأصلية بالمقدّس» (Ga 60, 328).

اهْتَمَّ هايدغر كذلك بالمقالة الثانية من **مقالات** شلايرماخر في الدِّين، لأسباب لا تخفى كذلك عن الأذهان، متسائلًا إلى أيِّ حدٍّ نجد فيها إرهاصات مقاربة ظاهراتية للتجربة الدِّينيَّة. ما دام أن شلايرماخر قد رفض اختزال الدِّين إلى الأخلاق ورفض الخلط بين الدِّين والميتافيزيقا، قد يُوحي بمعنى الإرجاع الظاهراتي الذي يهدف إلى إبراز الغائية الخاصة بالحقل الدِّيني (Ga 60, 321). كما كان شلايرماخر تَوّاقًا إلى ذلك، يجب على الظاهراتي نفسه أن ينزل إلى «محراب الحياة الأكثر حميمية» واضعًا على كاهله «أن يستعرض منطقة أصلية للحياة ولظهور الوعي (أو العاطفة) الذي لا يَتَحَقَّق الدِّين إلَّا فيه بوصفه صورة محدّدة من التجربة المَعيشة» (Ga 60, 321).

من يتحدّث في هذه الأسطر التالية، هل هو شارح شلايرماخر أم هو الظاهراتي هايدغر؟ «الكون - امتلاء الواقع - داخل تيار وحركة لا تتوقف؛ كلّ عنصر مفرد بما هو جزء داخل الكلّ. العلاقة القصدية في خصوصيتها الدِّينيَّة، وهي جنس عاطفي ينبني على ردّ كلّ مضمون مَعيش إلى كلٍّ غير متناهٍ، وهو معناه الجوهري: هذا هو الدِّين بالذات. الاستسلام: تيار أصلي من الامتلاء وتيار متحرّر من أيّ حاجز ويقبل منا أن نُثيره. إعادة توجيه كلّ مَعيش خاص إلى الوحدة الباطنية للحياة. الحياة الدِّينيَّة تجديد دائم لهذه السيرورة. والفعل هو الأمر الرجعي لهذا الشعور؛ لا يمكننا تحديد تلك الأفعال التي نقوم بها إلّا إذا نظرنا إليها في شموليتها، وإلّا إذا لم نكتفِ بالنظر إلى كلّ فعل على حِدة» (Ga 60, 322).

على كلّ حال، تُظهر هذه الملاحظات أن هايدغر كان على وعي بالخطر

الذي تُضمره الميتافيزيقا الأرسطية للكينونة. يبدو أن موقفه الطبيعي والنظري المجرّد (Ga 60, 313) قد حكم عليها بالعمى الظاهراتي خصوصية مَعيشات الوعي الدِّيني. تنطلق الظاهراتية الهيرمينوطيقية التي تقتفي أثر شلايرماخر - مما يعني في الوقت نفسه أنها تُدير ظهرها لهيغل (Ga 60, 328) - من مبدأ أن الوعي الدِّيني يتميّز «بقصدية أصلية مطلقًا» (Ga 60, 322)، وتتضمّن مطالب وقِيَمًا أصليَّة كذلك.

يصل العجز عن التسليم بهذا المطلب ذروته في التَّوَجُّه السكولائي المنتمي إلى العصر الوسيط، وهو ما استوجب من التصوف أن يبادر إلى ردّ الفعل. كان التوجّه السكولائي، في إطار المسيحية الوسيطة، يمثّل خطرًا قاتلًا يُحدق بالخاصيَّة المباشرة في الديانة الحيَّة، كما لو أن المفكّرين السكولائيين «الذين كانوا يهتمون على الخصوص باللاهوت والعقائد قد انتهوا إلى نسيان الدِّين» (Ga 60, 314).

قد يفاجئنا مثل هذا الحكم القاسي. يبدو من خلال هذا السياق أن هايدغر يستهدف في الواقع فلسفات الدِّين السكولائية الجديدة والمضادة للحداثة المُنتمية إلى حِقبته، والتي نازعها في أحقية استعمال عنوان الفلسفة. يَتَعَلَّقُ الأمر لديه بـ «شبه فلسفات دوغمائيّة وضميريّة، وهي فلسفات تجهر بانتمائها إلى منظومة دينية مخصوصة (مثل الكاثوليكية)، وتدَّعي أنها أقرب إلى الدِّين والتديّن». وبما أن تلك الفلسفات كانت عاجزة عن الاقتراب من «الطابع الحيّ للمشكلة» (المرجع نفسه)، فإنها كانت مخطئة حينما قَدَّمَت نفسها في صورة «فلسفة الدِّين».

يَمْتَدُّ نقد «فلسفات الدِّين» السكولائية الجديدة المزعومة إلى وضع علامة استفهام عنيفة على المنظومة العَقَدية التي ترى في أن تجلّيات الشخصية الدِّينيَّة الحية تمثّل تهديدًا، بدل أن ترى فيها تعبيرًا أصيلًا عن الحياة، كما كان هايدغر نفسه قد ذهب إلى ذلك في كتاباته الأُولى. يُلمِّحُ هذا الحكم إلى مفردات الرسالة التي أخبر من خلالها هايدغر مدبّر الكنيسة كريبس (Engelbert Krebs) بخروجه رسميًا من الكنيسة الكاثوليكية. ليس فيلسوف الظاهراتية، الذي حمله منهجه على التزام الحياد الإيجابي كلّ التجلّيات الدِّينيَّة، هو وحده من يَتَّخِذ مَوْقِفًا في

الأسطر التالية، بل هو كذلك الورع الذي أحسَّ بمعاناة حقيقية: «إن القدرة على تحصيل عَلاقة حيَّة بمختلف مجالات القِيَم عامة وبالمجال الدِّيني بوجه خاص، داخل العالم المحيط وفي مجال تَحَقُّق مثل هذه المنظومات، تعرف رُكُودًا نتيجة غياب أدنى وعي أصلي بالثقافة. بصرف النظر عن هذه الواقعة، تُفيد بِنية المنظومة التي لم تنتج عن فعل ثقافي حيوي بصورة قَبْلية أن المضمون القِيَمي لِلدِّين، الذي يَتَوَجَّبُ علينا أن نحياه كما هو داخل مناخ دلالاته الملموسة، قد أصبح مُكرَهًا منذ البداية على المرور من صراط القيود العقدية غير الحيوية المُبهمة تمامًا من الزاوية النظرية المجرّدة، وهي قيود تمثّلت في الأقوال والمقاربات التي أصبحنا مُلزَمين باجتياز امتحانها. وفي الأخير، يخنق هذا القيد أنفاس المرء نتيجة العنف البوليسي الذي يمارسه التأمّل العقلي المنتمي إلى المرجعية الشرعية المعتمدة، وهو تأمّل يؤدّي بطريقة عمياء إلى تدميره وسحقه» (Ga 60, 313). يعتبر هايدغر أنه لا سبيل لنا إلى أن نُعالج هذا الصراع من داخل المؤسسة التي انشق عنها. لن يُصبح المتصوف غير مارق خطير تقبله ٱلْمُؤَسَّسة على مضض، دون أن تَتَوَصَّل إلى فهمه.

كَشَّر هايدغر كذلك عن أنيابه في مواجهة فلاسفة الدِّين الآخرين، دون أن يستثني من ملاحظاته النقدية أحَدًا من معاصريه. كان ترولتش ومفهوم القَبْلية الدِّينيَّة هو الخصم الأول الذي وضعه نصب عينيه، كما كان عليه الأمر في دروسه التالية. اعتبر هايدغر أن هذا المفهوم الذي صادفناه أثناء فحص أغوار النموذج الإبدالي النقدي (BA I, 407-412)، لا يحمل معنى إلّا داخل الفلسفة المُتعالية، أي بالنسبة لمن اشترك مع ترولتش وفينديلباند في افتراضاتهما الفلسفية. ستبوء بالفشل كُلُّ محاولة تسعى إلى تكييف 'القَبْلية الدِّينيَّة' مع حقل آخر، مثل حقل سيكولوجيَّة الدِّين.

إتَّهَمَ هايدغر أوتو ورايناخ، اللذين خلفهما مباشرة في الحقل الظاهراتي، بالاشتغال على مفهوم غير صحيح للظاهراتية، وهو مفهوم ملوّث بالكانطية الجديدة. وضع هايدغر معالم مراجعة نقدية للمقدّس (Ga 60, 332-334)، وهي مراجعة هَيْمَنَت عليها أُطروحة تأثّرت بقوة بحكم هوسرل، وتفيد أن أوتو قد أغفل المشكلات الظاهراتية الأكثر جوهرية والأكثر صعوبة: مشكلة تأسيس الوعي التاريخي وصور التعبير الدِّيني عنه ومشكلة اللّاعقلانية.

يجب الابتداء بالإقرار بأن **«الخاصّية التاريخية»** *(das Geschichtliche)* تمثّل «أحد عناصر المعنى الأكثر دلالة وتأسيسًا» للتجربة الدِّينيَّة المَعيشة. لا تقع العلاقة بالتاريخ أبدًا خارج الظواهر الدِّينيَّة، بل هي متلاحمة معها إلى الحدِّ الذي يجعلها تشكّل معناها نفسه. يجب علينا أن ننظر إلى هذه الخاصّية التاريخية التأسيسية، التي سبق لشلايرماخر أنْ كَشَفَ النِّقَابَ عنها (Ga 60, 322)، من الزاوية نفسها التي تتخذها في الوعي الدِّيني نفسه. تنعكس الخاصّية التاريخية في غالب الوقت في الإحالة إلى المؤسّسين الكبار للدِّين، مثل بوذا وإبراهيم وموسى والمسيح: «يدور العالم المعيش الدِّيني في أصالته - وليس من زاوية تنظير لاهوتي مجرّد - حول محور شخصية دينية كبرى واحدة (ومزوّدة بزخم حياة فاعلة بطريقة شخصية)» (Ga 60, 323). تحظى هذه الأُطروحة بأهمية كبرى في التأويل الظاهراتي للمسيحية الأُولى. وسيكون من الأنسب لنا أن نؤوّل من الزاوية نفسها مفهومي «الوحي» «révélation» و«التقليد» «tradition» اللذين يشكّلان بدورهما ماهية الدِّين.

تكشف الطريقة التي استثمر بها أوتو مقولة **اللّاعقلانية** بوضوح أكبر عيوب فكره. لم يعرف كيف ينفلت من الميل إلى تقديم اللّاعقلانية كما لو كانت دواء ناجعًا ضد شَطَطِ العقلانية التي عانى منها اللاهوت الكانطي الجديد واللاهوت الليبرالي المنتمي إلى عصره. قد يكون هذا الترياق أخطر علينا من المرض نفسه. اعتبر هايدغر أنه يجب علينا قدر الإمكان، مقاومة «غرس اللّاعقلانية داخل العقلانية» (Ga 60, 333)، حينما نجعل من «الألوهي» «numineux» عنصرًا نستطيع وصفه، مع تجريده من بُعده الأخلاقي والعقلاني». يشهد مثال المعلّم إيكهارد أنه من الواجب مساءلة الوعي الدِّيني نفسه، حتى نعلم ماذا تعنيه العقلانية واللّاعقلانية بالنسبة إليه. وطالما لم نُقدم على هذا التوصيف، سيظهر المقدّس أو «الألوهي» في هيئة مضمون عقلي noème تنظيري (لا يُهمّ إن كان عقلانيًا أو غير عقلاني)، ولا يظهر في تضايفه مع فعل مخصوص يصبح الوعي وحده مُؤهَّلًا بمقتضاه للقيام به: ألا وهو **فعل الإيمان** *l'acte de foi*.

نَتَلَمَّسُ معالم نفسها المؤاخذة، وإن كانت أقل حِدّة، في الملاحظات التي خَصَّصَها هايدغر لمحاولة رايناخ: **المطلق** *Das Absolute* (Ga 60, 324-327).

يتحدّث بدوره بلغة مزدوجة: بلغة ظاهراتية هوسرل، وإن كانت ملوّثة بلغة الفلسفة الكانطية الجديدة عن القِيَم. تُبْرِزُ الطريقة التي يُقدّم بها «الموقف الذي نتخذه اتجاه الله»، حَسَب هايدغر أنه لم يعرف كيف يطرح بكلّ جذرية السؤال المتعلّق «بتأسيس 'الله' في صورته الدِّينيَّة المخصوصة، بوصفه 'موضوعًا ظاهراتيًا'» (Ga 60, 324). في أفضل الأحوال، تشكّل الفكرة التي كوّنها راينباخ عن «الشعور بالتبعية المطلقة» نقطة انطلاق دراسة ظاهراتية أكثر جذرية، وهي الدِّراسة التي انبرى هايدغر إلى إنجازها في بحثه الخاص.

الهلع الفلسفي وخلاص الظاهراتية.

ما هي بالضبط مقوّمات التحليل الظاهراتي، وما هي الصعوبات التي ينبغي على الظاهراتية مواجهتها وما هي المناهج التي تتوفّر عليها؟ يتشكّل السجل الثالث الذي يُهمّنا أكثر، من التأمّلات التي بسط فيها هايدغر القول في مهمّات ظاهراتية الدِّين.

لا تسعى الفلسفة الواعية بذاتها، ولا كذلك الظاهراتية، أبدًا إلى إنتاج دين، كما كان هيغل يعلم ذلك. تستطيع العكوف فقط على فهم ما هو قوام حقيقة الأديان والمواقف الدِّينيَّة الموجودة، وإن كان ذلك عويصًا على العموم. من هذه الزاوية، أعلن هايدغر أنه: «لا يمكننا استنباط أية ديانة حقّة من التفلسف» (*Erphilosophieren läßt sich keine echte Religion»*)» [Ga 60, 323].

هل معنى ذلك أن الإنسان المتديّن *l'homo religiosus* هو المؤهّل أكثر من غيره للحديث عن علم عن تجربته الدِّينيَّة الخاصة وعن «النبع المختوم»؟ لا أبدًا! يفنّد هايدغر بكلّ قوة الأُطروحة التي تُفيد أن النفس المتديّنة هي المؤهّلة وحدها لفهم خصوصية عطاء الظواهر الدِّينيَّة، ولفهمها من الداخل، على نحوٍ ما. تحترم الظاهراتية وحدها هذا المطلب المزدوج، لا سيّما وأن هدفها المُعلن يتبدّى في إدراج المَعيشات «داخل مجال قابلية الفهم المُطلقة» (Ga 60, 305)، وتتساءل كيف تتقوَّم الحياة الدِّينيَّة في خصوصيتها المميّزة، وهو أمر لا شأن له بتقوُّم موضوع معرفة أو بمقاربة عقلانية حريصة على تذويب التجربة في «مكوّناتها المنطقية».

لا يجد مثل هذا الفهم طريقًا أقصر من الطريق الذي يَمُرُّ عبر أشكال التعبير الخاصة بالتجربة الدِّينيَّة، مثل الصلاة والصمت والعبادة وحبّ الله وما إلى ذلك، بدل أن يقذف بنا مباشرة في أعماق نفس الذات المتديّنة. يشرح هايدغر القاعدة الظاهراتية «العودة إلى الأشياء ذاتها!» على النحو التالي، حينما يتعلّق الأمر بالفهم الأصلي للظواهر الدِّينيَّة: «لنقتربْ من الحياة الدِّينيَّة ذاتها، بطريقة صادقة ومنهجيَّة خالصة: ما هي الطبقات الرئيسة، وما هي الأشكال، وما هي التحرّكات التي تكشف عن نفسها في تلك الحياة الدِّينيَّة؟ كيف تتأسّس هذه الحياة؟» (Ga 60, 305).

تَظَلُّ عبارة «الحركات الأساسية» أهم عبارة في هذا الوصف للمهمّة الأساسية التي تقع على كاهل فيلسوف ظاهراتية الدِّين. بدل التَّسَاؤُل بصورة مباشرة عن الموضوعات أو ما يُشبه موضوعات الوعي الدِّيني، يجب الاهتمام بدينامية عملياتها التأسيسية. هنا أيضًا وهنا على الخصوص، «يرجّح المعنى الإنجازي» كفّة «المعنى الإحالي» و«معنى المحتوى».

تَصْدُقُ التعليمات المنهجيَّة نفسها المطبّقة على الوصف الظاهراتي على العلاقة التي يُقيمها الوعي المتصوّف بالعالم. لا يكفي من أجل تحقيق ذلك، أن نفترض «صورة وسيطة للعالم» تتخذ معالم ضبابية. يجب علينا أن نركّز بالمقابل على «المظاهر الظاهراتية» للعالم وتأسيسه، إذا ما رغبنا في فهم المصطلح المفتاح في مذهب التصوف لدى المعلّم إيكهارد: «**الانفصال**» (*Abgeschiedenheit*). هذا ما قاد هايدغر إلى التساؤل أَلَم يكن الانفصال عن العالم جزءًا من البواعث الدِّينيَّة الأكثر أصالة، بالرَّغْم من أن الانفصال قد اتخذ في حالة لوثر صورة العودة إلى العالم. المهمّ هو ألّا نرى في الانفصال إنجازًا نظريًّا، حينما يرفض الانقياد وراء العالم ووراء جماله الأخّاذ، بل المهمّ هو أن نرى فيه ظاهرة وجدانية دينية في أصلها، ولا يمكن وصفه إلّا بهذه الصفة.

تنبني كلّ هذه الاعتبارات المنهجيَّة التي تبدو مُتفكِّكَةً لأول وهلة على اقتناع راسخ: «تُنقذنا الظاهراتية وحدها من الهلع الفلسفي» (Ga 60, 323): أمام هول المشكلات التي يُثيرها التأويل الفلسفي للوعي الدِّيني ولأبلغ صور التعبير النمطية عنه، لا يأتي الخلاص إلّا من ظاهراتية هيرمينوطيقية تحظر على نفسها أن تنحت

مفهوم الماهية بناء على نموذج الكونية النظرية، بل تهتم بالأشكال الأساسية التي يَتَّخِذُهَا امتلاء المَعيشات الدِّينيَّة.

اَلْمُهِمَّة الخاصَّة بظاهراتية الدِّين والمَعيشات الدِّينيَّة، هي مهمّة وصف الأشكال المختلفة والتعبيرات النمطية عن الحياة الدِّينيَّة والوعي التاريخي. كما كان شلايرماخر قد استشعر ذلك من قبل، لا تستطيع الظاهراتية إنجاز مهمتها إلّا إذا اعترفت باستقلال الوعي الدِّيني وباستقلال عالمه، بدل أن نجعل منها طريقة في الاستدلال، أي أن نجعل منها بناءً نظريًا، أو أَنْ نُحَوِّلَهَا إلى ظاهرة عملية يتعلّق الأمر باستثمارها لتحقيق فائدة تقتصر على الميتافيزيقا والأخلاق.

ينفتح أمامنا بعد ذلك مجال بالغ الغنى من بين أوجه الوصف الظاهراتية. تنطبق أوجه الوصف على أشكال التجربة الدِّينيَّة، كأن تنطبق مثلًا على الطريقة التي فحص بها تصوّف العصر الوسيط مشكلة الزمن، بعد أن تحرّرت من التصوّرات الخطّية ومن الاستعارات المكانية، وكأن تنطبق على الصمت والعبادة، وهي الصورة الحادّة التي تتخذها الدهشة (Ga 60, 312)، كما تنطبق أيضًا على المفعولات «المَعيشة» للتمثّلات مثل «القدرة» و«النعمة» و«الغضب» الإلهية. نضيف إلى ذلك تحليل جزئيات تكوين الموضوعية objectité الدِّينيَّة، وتأتي فكرة الله في المقام الأول، مما قاد هايدغر إلى التساؤل هل يكون «الله»، وهو موضوع الوعي الدِّيني (Ga 60, 324) يتأسّس داخل الصلاة فقط، أم أنه مُعطى سلفًا داخل الإيمان أو داخل الحب (Ga 60, 307).

تنتمي مسألة الجوانب الوجدانية في الحياة المتصوّفة إلى السياق المقامي نفسه. وهكذا، فإنه يجب استيعاب مفهوم «**الانفصال**» (***Abgeschiedenheit***) لإيكهارت، الذي سيلعب دورًا في فكر هايدغر المتأخر، بوصفه ظاهرة وجدانية مخصوصة، بدل اعتباره مجرّد تَخَلٍّ عن أيّ تمثّل نظري (Ga 60, 308).

يعتبر هايدغر أن مثل هذا البحث، الذي يُقَدِّمُه في صورة «أنطولوجيا الدِّين»، لا يمتلك صلاحية إلّا إذا امتثل لنظر منهجي صارم. تجدر الإشارة إلى أنَّ اَلْأَمْرَ يَتَعَلَّقُ بِمُهِمَّة على المدى البعيد، وتَتَطَلَّبُ قدرًا كبيرًا من التواضع والصبر الجميل. وهذا ما قاده إلى وضع نفسه ووضع المستمعين إليه أمام التحدّي الآتي:

«لا مكان لفلسفة الدِّين التي تُحَلِّقُ أعلى من اللّازم. نحن في البداية أو بالأحرى: علينا العودة إلى البدايات ولا يجب على العالم فعل شيء غير الصبر. بالفعل، لا أحتاج بوصفي رجلًا مُتَدَيِّنًا إلى أيّ مذهب في فلسفة الدِّين. الحياة لا تُنجب غير الحياة، ولا تنجب الرؤية المطلقة بما هي رؤية؛ نجد هنا تَمَاسُكًا أصليًا للأشياء المزوّدة بمشروعية خاصّة بها» (Ga 60, 309).

تضعنا الملاحظة التي تَلَتْ هذا الإعلان أمام الفارق الفاصل بين الطريقة التي استشكل بها مُمَثِّلُو النموذج الإبدالي العقلاني لفلسفة الدِّين التقابل بين الإيمان والمعرفة، والطريقة التي تَطَرَّقَ بها هايدغر إلى الظواهر المقابلة لها. لا يتعلّق الأمر بالنسبة إليه بتمييز يستطيع الحصول على معنى ظاهراتي، بما أنه ينتمي إلى نظرية المعرفة وإلى تحديد طبيعة العلاقة الموجودة بين الفلسفة واللاهوت. والاختلاف الموجود بين التصوّر الكاثوليكي للإيمان بوصفه «مطابقة» أركان العقيدة «للحقيقة الموضوعية» والتصوّر البروتستانتي واللوثري للإيمان بما هو **تصديق** ***fiducia***، هو ما يندرج بالمقابل في إطار تأسيس العالم الدِّيني تأسيسًا ظاهراتيًا. تعزّز ظاهراتية هايدغر عن الحياة الدِّينيَّة بقوة الاختلاف الموجود بين الصياغات العقلانية للاهوت والتديّن المَعيش (تصوّف العصر الوسيط ليس مجرّد لاهوت تطبيقي!)، دون أن تغفل تسليط ضوء كاشف على عدد من ضروب التمييز اللاهوتي والطائفي. وعليه، يُرجعنا «تحليل ظاهرة الإيمان التي لم تتمّ عقلنتها بعد» (Ga 323) إلى ظاهرة أصلية عن **الثقة** التي تَتَضَمَّن بدورها معنى خاصًّا **للحقيقة**.

ما كان هايدغر يخشاه قبل كلّ شيء على ما يبدو هو الفهم المُعَقْلن الذي يدمّر المَعيش الدِّيني، بحجّة أنه يجعله أكثر قابلية للفهم. يعتبر من زاويته أن «'التصوّرات' الفاهمة، والفهم عامة، في معناه الفلسفي الأصيل، لا تربطه صلة بعقلنة» (Ga 60, 311). لا تستطيع فلسفة الدِّين الطموح إلى بعث الدِّين وإحيائه، بعد أن تحوّله إلى منصة انطلاق مركبة «البديل» الفلسفي كما فعل هيغل. يتعلّق الأمر بدل ذلك بمعرفة هل يكون الأشخاص غير المتديّنين قادرين على التسليم بوجاهة التحليل الظاهراتي للوعي الدِّيني، بصرف النظر عن مسألة معرفة «إنْ كان الأشخاص المتديّنون هم وحدهم من يستطيعون الاستفادة من هِبة 'مطلقة' أصيلة» (Ga 60, 312).

«Coram Deo»: الوجود الواقعي المسيحي الأصلي.

تظهر أهمية الانشغالات المنهجيَّة والأفكار الموجّهة التي شَكَّلَت خَلْفِيَّة الملاحظات التي حفظها الدرس الذي خصّصه لتصوّف العصر الوسيط داخل المحاضرتين الوحيدتين اللتين ألقاهما هايدغر بالفعل في موضوع ظاهراتية الدِّين: «مقدّمة إلى ظاهراتية الدِّين» في الفصل الشتائي 1920-1921، بعدما ركّزت على رسائل بولس إلى مؤمني تسالونيكي وإلى مؤمني غلاطية (Ga 60, 3-156) ثم على درس «أوغسطين والأفلاطونية الجديدة» في الفصل الصيفي 1921، وقد خَصَّصَ الدرس بكامله للكتاب العاشر من نص **الاعترافات** للقدّيس أوغسطين (Ga 60, 157-299).

التحوّل الهيرمينوطيقي لظاهراتية الدِّين.

يُؤَكِّدُ عنوان الدرس الأول أن محاولة هايدغر تُقدّم برنامج عمل: أراد هايدغر أن يجعل هذا الدّرس مَدْخَلًا بالفعل إلى «ظاهراتية الدِّين» بكلّ ما تحمله من معنى. سَعْيًا إلى تحقيق ذلك، قَدَّمَ عَرْضًا طويلًا ورتيبًا للغاية في ذهن بعض المستمعين إليه عن فكرته الثورية بخصوص الفلسفة وبخصوص العلاقة بين المفاهيم الفلسفية وحياة الوجود الواقعي. وما دام الفهم الذاتي للفلسفة لم يَتَّضح بعد، لن يوجّه الفيلسوف غير أسئلة زائفة إلى التجربة الدِّينيَّة.

منذ البدء، استحضر هايدغر دائرة سنعثر على أصدائها من جديد في فقرتين أساسيتين من كتاب **الكينونة والزمان**: الفلسفة «هيرمينوطيقية»، لا لأنها تهتمّ بمشكلة التأويل، بل لأنها «تنبثق من حياة الوجود الواقعي، ثم تُعيد الانبثاق في صلب تجربة الوجود الواقعي للحياة» (Ga 60, 8). يشكّل هذا الإعلان «الدائرة-الأوّلية» التي توجد خلف كلّ صور «الدائرة الهيرمينوطيقية» التي سنجدها في الكتابات التالية لهايدغر. ما يصدق على الفلسفة عامة، يصدق بالمثل على فلسفة الدِّين: يجب عليها الانبثاق من الحياة الدِّينيَّة في وجودها الواقعي، ويجب عليها إعادة الانبثاق فيها!

يَظَلُّ كلُّ شيء مُرْتَهَنًا بالمعنى الذي نَخْلَعُهُ على مصطلح «التجربة» في المقطع «تجربة الوجود الواقعي للحياة». يعتبر هايدغر أنه يجب علينا الحفاظ،

قدر الإمكان، على المعنى الدِّينامي، و«التفاعلي» على نحوٍ ما لهذا المفهوم الذي يحظر علينا فصل «الذات العارفة» عن «موضوع المعرفة». لا تختزل تجربة الحياة أبدًا إلى ما يدعوه هايدغر سيرورة «تحصيل المعرفة»، أي مراكمة نسبة معينة من المعلومات التي يُمكن إدماجها داخل منظومة معارف. يعني «القيام بتجربة» مواجهة ما يأتي قُبَالَتَنَا واستشعاره. تعني «خبرة الوجود الواقعي للحياة» «مجمل المواقف الفاعلة والمنفعلة للإنسان اتجاه العالم»، بدل اختزالها إلى مجرّد «تحصيل المعرفة» (Ga 60, 11).

في السياق نفسه، حَذَّرَنَا هايدغر من أيّ إرجاع إبستيمولوجي لمفهوم «الوجود الواقعي» «facticité». يُفصح المصطلح عن خاصّية تاريخية عميقة ولا رادّ لها، بدل إرجاعنا إلى التفسير السببي. لكن المفارقة هي أن الخبرة المعيشة تَحْجُبُ عَنَّا الطريقة التي نستجيب بها لما يأتي قُبالتنا. تشهد هذه «اللّامبالاة» بردّ فعلنا (Ga 60, 12) المميّز على **الاكتفاء الذاتي** *autosuffisance* وعلى **المعنى الدلالي** *significativité* العميق الذي يكتنف الحياة، قبل الإقدام على أيّ نشاط معرفي. لا تمثّل صلة الذات بالذات استثناء في هذه القاعدة الأساسية: لا ينبغي الخلط بين التجربة المحصّلة عن الذات وبين «فعل التفكير المنعكس على الذات» - نوجد هنا في الضفة الأُخرى المقابلة لنابير - ولا بينهما وبين الاستبطان.

تَتَّجِهُ كلّ هذه الإشارات في اتجاه نقطة مشتركة، وهي عبارة محورية بقدر ما هي صعبة: «هاجس المعنى الدلالي الذي يكتفي بذاته» (Ga 60, 16) [*selbstgenügsame Bedeutungsbekümmerung*]. يشكل مصطلح **الانهمام** «*Bekümmerung*» الذي أقترح ترجمته بعبارة «souciance» الخيط الناظم في ظاهراتية الدِّين التي حاول هايدغر بلورتها. يفسّر الاكتفاء الذاتي لحياة الوجود الواقعي السبب الذي لا يجعل المرء يُحسّ بِانْهِمَام اتجاه شيء آخر ما عدا «المعاني الدلالية» التي يهتمّ بها، بصرف النظر عن المستوى الملموس الذي يتجلّى فيه. هذه المضامين الجزئية هي التي تُثير انتباهه، وليست الطريقة التي يُحيل بها إليها.

وهذا هو ما يتأكّد من الطريقة التي وضع بها هايدغر ظاهرة التاريخ في

محور مقاربته، بعدما أبدى تحفّظه من مختلف «فلسفات التاريخ» التي كانت مُعاصرة له. لا يعني الاعتراف بأن «البُعد التاريخي» (*das Historische*) يشكّل «ظاهرة نووية» (Ga 60, 31) على الإطلاق بأنه يُكرِّس الافتراضات التي ينبني عليها «المذهب التاريخي» «l'historicisme». قد تكون المعرفة التاريخية أداة ناجعة للاحتماء من التأثير الفعلي الذي يُمارسه التاريخ علينا، أي للاحتماء من **تاريخ الأثر** *Wirkungsgeschichte* بالمعنى الذي يذهب غادامير إليه(*). تتميّز التجربة الفعلية التي تقوم بها كينونتنا التاريخية بـ «القلق» (*Beunruhigung*) [Ga 60, 42]، وهو شعور لا تنجح أية معرفة تاريخية في تبديده. لم يتحدّث هايدغر بالتفصيل عن مصادر هذا القلق. ربما لم يكن ذلك يحتاج إلى تعليق، إذ لا زالت صدمة الحرب العالمية حاضرة آنذاك في كلّ الأذهان. ولكنه يأخذ على فلاسفة التاريخ المعاصرين له (شبينغلر Spengler وزيمل Simmel وريكرت Rickert) «أنهم يحاربون بأسلحة لا يفهمونها أنفسهم وبأسلحة تُمَيِّزُ بِالضَّبْط ما يحاربونه» (Ga 60, 53).

يَحِقُّ لَنا التَّسَاؤل أَلَم يكن هذا التَّوَجُّس لا يَنْطَبِقُ بالمثل على فلسفة الدِّين المعاصرة له، بالرجوع إلى الحكم القاسي الذي أصدره بالضبط في حق ترولتش، وهو فيلسوف الدِّين الوحيد الذي يعرض المواقف بتفصيل (Ga 60, 19-30). الفكرة التي كَوَّنَهَا ترولتش عن فلسفة الدِّين، فكرة غير مقبولة من الزاوية الظاهراتية، بما أن نظرية القَبْلية الدِّينيَّة ٱلْوَفِيَّة لروح الكانطية الجديدة، تتهرّب من المهمّة الجوهرية بامتياز: وصف الظواهر الدِّينيَّة من أجل **استجلاء** دلالتها الأصلية. ومع ذلك، فإن ترولتش حمل هايدغر على طرح سؤال اللجوء إلى تاريخ الأديان في ظاهراتية الدِّين. لكن ظاهراتية الدِّين مُضطرة إلى تفكيك المقولات «الموضوعية» التي يَشْتَغِلُ بها مؤرخ الأديان. السُّؤَال الحَاسِم، بخصوص تأويل الظواهر الدِّينيَّة، هو التالي: «كيف يرجع الكائن-هنا الذاتي الحيّ، ما دام يحمل

(*) «تاريخ الأثر» مفهوم ابتكره غادامير وطوّرته مدرسة التلقّي المُنتمية إلى مدرسة كونستانس. فهي تعتبر أن قيمة النصوص الأدبية لا تنبع من ظهورها أو انتشارها داخل جمهور القرّاء الأوائل، بل تستمدّ من تاريخ مفعولها على الأجيال التالية. تَتَمَيَّزُ 'أمهات الكتب' les classiques أو كتب الأدب العالمي، بتأثيرها المستمر على الأجيال المُتعاقبة، وبتأثيرها على مختلف الثقافات والمرجعيات الفكرية. [المترجم]

الهمّ، إلى التاريخ ذاته بفضل التاريخ؟» (Ga 60, 53). إن صعوبة تحديد المعنى الدقيق للفظ «التاريخي» على مستوى حياة الوجود الواقعي، قادت هايدغر إلى اقتراح المفهوم المفتاح «الإشارة الصورية»، كما رأينا ذلك من قبل.

وَضَعَ هايدغر في تَتِمَّة الدرس معالم «استجلاء explicitation ظاهراتي لبعض الظَّواهر الدِّينيَّة الملموسة» (Ga 60, 67)، بَعْدَمَا اقتنع بأن الفهم الذاتي للفلسفة يجد مصدره في تجربة الوجود الواقعي للحياة، وبأن هذا التصوّر الثوري للفلسفة ينجح وحده في توضيح مهمّات ظاهراتية الدِّين التي يَتَعَيَّن عليها في ذات الوقت نفسه أن تصبح فلسفية عن حق (Ga 60, 34). يَتَعَلَّق الأمر بالتجربة المسيحية الأُولى التي وجدت التعبير الأدبي عنها في رسائل بولس. رَكَّزَ تأويل هايدغر في جوهره على الرسالة إلى مؤمني غلاطية وعلى الرِّسَالَتَيْنِ إلى مؤمني تسالونيكي.

كيف نوجّه الفهم العقلي الظاهراتي لفهم الحياة الدِّينيَّة؟

كَمَا أَوْضَحَ هايدغر ذلك منذ البدء، يَتَعَلَّق الأمر بِمُجَرَّد «**توجيه**» «*Anleitung*»، وهو يُشبه «**قواعد لتوجيه العقل الظاهراتي**» «*Regulae ad dirigendum ingenium phaenomenologicum*»، ولا يتعلّق بظاهراتية الدِّين المكتملة. سأتطرّق إلى الدرس الأول عن ظاهراتية الدِّين من هذا المنظور «المنهجي» المُستوحى من «**قواعد**» ديكارت، وهو الدرس الذي يشكّل إرهاصًا أوّليًّا لمحاولة فهم المسيحية الأُولى كما فهمت ذاتها. أكتفي في الردّ على كلّ من يشكّك في أنني أقرأ هايدغر من «**زاوية ديكارتية**» «*more cartesiano*» وفي كوني أُحَرِّف كلام هايدغر عن مواضعه، مستشهدًا بكلامه: «تُمَثِّلُ كلّ الأسئلة الفلسفية في العمق سؤال: 'كيف'، أي إنها أسئلة منهج، طالما فهمناها في معناها الصارم» (Ga 60, 88).

يبدو لنا أنه بالإمكان تحديد معالم المنهج الذي أعلن هايدغر عنه في ظاهراتية المسيحية الأُولى، وهو لا يعدو في الواقع أن يكون مجرّد «ظاهراتية رسالة بولس» (Ga 60, 137) بواسطة القواعد الأربعة عشر التالية:

القاعدة 1: «تمتلك خبرة الوجود الواقعي للحياة استجلاءها الذاتي

الأصيل، وهي خبرة محدّدة كذلك بالخبرات الأساسية» (Ga 60, 145) التي لا يجب التسوية بينها وبين «المضامين العقدية». يتحقّق استجلاء ظاهرة الكنيسة الأُولى من منظور ثلاثي: يصف هذا الاستجلاء «المضامين» التي ينقلها الوعي الدِّيني المسيحي، وهو يتعرّف «الأشياء» التي يرجع إليها ويحلّل أنماط إنجازها الخاص بها، يجب على هذه الأبعاد الثلاثة للقصدية: **المعنى الإِحَالِي** *Gehalt* **ومعنى المحتوى** *Bezugs* ومعنى **الإنجاز** *Vollzugssinn*، التي توجّه كلّ تحليلات هايدغر أن تبرهن كذلك على خصوبتها أثناء تأويل التجربة الدِّينيَّة للمسيحيين الأوائل.

ينتقل مركز الثِّقل هُنَا أَيْضًا إلى «المعنى الإنجازي». لا تتطابق «العودة إلى الأشياء ذاتها» في الحياة الدِّينيَّة مع «التأويل [*Deuten*] التاريخي الذي يسعى مثلًا إلى إعادة بناء «السياق التاريخي» الذي ظهرت فيه الرسالة إلى مؤمني غلاطية. يتعلّق الأمر على العكس من ذلك، باستجلاء المعنى الذاتي لهذه الرسالة. يتطلّب ذلك منا أن نأخذ بعين الاعتبار «الموقف» الذي يُحيط ببولس وبأهل رسالته. ليس لفظ الموقف مُرَادِفًا في معناه الظاهراتي «للسياق» أو «للوضعية الموضوعية». يَتَعَلَّقُ الأمر بَدَلَ ذلك بالمقابل الظاهراتي «للديمومة المحسوسة» لدى برغسون، كما أوضح هايدغر ذلك: «ينتمي الموقف إلى الفهم المُتطابق مع المعنى الإنجازي» (Ga 60, 90).

يتعالى مثل هذا الفهم على التقابل بين «الساكن» و«الدِّينامي». قد يُصبح «موقف ما» تارة «مستقِرًا» وتارة أخرى «شائكًا»، بل و«مُتفجّرًا». يظلّ كلّ شيء مرتبطًا بالصِّلة التي تربط حياة الوجود الواقعي بالزمان. بطبيعة الحال، يُهيمن المظهر الأخير في حالة المجيء الثاني للمسيح Parousie، كما تشهد عليها الرسائل إلى مؤمني تسالونيكي.

القاعدة 2: يتعيّن على ظاهراتية الدِّين أن تُوَضِّحَ الفهم المسبق *Précompréhension* **الذي يمَكِّن من الولوج إلى الظواهر. يتضمّن ذلك صِلة نقدية بـ تاريخ الأديان، ولكنها ضرورية. من المُفيد لنا، أثناء الحوار مع مؤرخ الأديان، أن نتراجع عن الإِحالة** *Bezug* **(الذي ينطابق في وجوده المعزول مع المقاربة المرجعية-الموضوعية للعلوم التاريخية) إلى الإنجاز** *Vollzug* **الذي**

يضبط التاريخ في محوره، بدل تحريفه. من يتحدّث عن **الإنجاز** *Vollzug* يتحدّث عن التحقق الذاتي، وعن التحقّق من جديد. يَتَعَلَّقُ الأمر بمتابعة حركة التحقّق الذاتي للحياة ذاتها، أي بمتابعة الطريقة التي تشكّلت بها التجربة المسيحية الأُولى.

خَصَّصَ هايدغر فقرة كاملة لمناقشة الصعوبات المطروحة في اللِّقاء بين ظاهراتية الدِّين وتاريخ الأديان (Ga 60, 76-78). في مواجهة فلاسفة الدِّين غير الظاهراتيين الذين خلّفوا الانطباع بأن الفيلسوف يُمكنه أن يستقي «مادته الخام» و«أمثلته» من أعمال المؤرخين. تساءل هايدغر «إذا كان من حق الظاهراتية أن تستثمر مُعطيات تاريخ الأديان» (Ga 60, 77)، وهو التساؤل الذي شكّل الخلفية التي قرأتُ بها بدوري «أُمّهات» آثار ظاهراتية الدِّين (BA II, 163-240). إذا كان هايدغر قد طالب بوضع تَخَصُّص تاريخ الأديان على محكّ «التفكيك الظاهراتي» (Ga 60, 78)، لا يعني ذلك أنه قد أصدر حُكْمًا نِهَائيًا في حقه. الأهم هو الانتباه إلى الافتراضات الضمنية التي مَثَّلَت الخلفية التي قامت عليها أعمال مؤرّخي الأديان.

القاعدة 3: يستدعي الاستجلاء الهيرمينوطيقي للظواهر الدِّينيَّة لُزُومًا الإشارة الصورية، وهي إشارة يَتَعَذَّرُ علينا بدونها اكتشاف «صفة التديّن في جوهره، كما كان يُميِّز المسيحية الأُولى» (Ga 60, 78).

نستطيع وضع الأُطروحة الأساسية التي تُعتبر محور كلّ تأمّلات هايدغر في هذا الدرس في نِطاق هذه القاعدة: «ينبني التديّن religiosité المسيحي على تجربة الوجود الواقعي للحياة، فالتديُّن في معناه الدقيق متطابق مع هذه التجربة ذاتها» (Ga 60, 131). قدّم التديّن في صيغتين أكثر جلاء:

«1. ينبني تَدَيُّن المسيحية الأُولى على تجربة حياة المسيحية الأُولى، وهو يمثّل مثل هذه التجربة.

2. تجربة الوجود الواقعي للحياة تجربة تاريخية. يحيا التديّن المسيحي الخاصية الزمانية بما هي كذلك» (Ga 60, 80).

علاوة على ذلك:

1. ينبني تديّن المسيحية الأُولى على تجربة الوجود الواقعي للحياة. النتيجة هي أن التديّن في معناه الدقيق هو هذه التجربة ذاتها.

2. تجربة الوجود الواقعي للحياة تجربة تاريخية. النتيجة: تعيش التجربة المسيحية الزمان ذاته (عندما نأخذ بعين الاعتبار أن فعل 'عاش' فعل يفيد التعدّي *verbum transitivum*)» (Ga 60, 82).

ما يُبْرِزُ بصورة أفضل رهان هذه الأُطروحات المباشرة، هو الطريقة التي لم يَكُفَّ من خلالها بولس عن تذكير مؤمني تيسالونيكي في رسالته إليهم «بكينونتهم الجديدة» (*genesthai*) «être-devenu». لم يحصلوا على كينونتهم الجديدة إلّا بفضل الإعلان عن البشارة التي تلقوها «في وسط محن كثيرة بفرح الروح القدس» (الرسالة الأولى 1، 6). لقد تبنّوا «أسلوبًا كاملًا في الحياة» (*peripatein*) عندما توجّهوا إلى الله «بإحساس كبير بالضيق وبالفرح».

كانت الصِّلَةُ بزمان المسيحية الأُولى مطبوعة بلفظي «الضيقة» (*tlipsis*: مفردة ترجمها هايدغر بعبارة الانهمام *Bekümmerung*) و«الرجاء»، في معناه الجذري المتصل بانتظار المجيء الثاني للمسيح. تؤكّد المفردة الأُولى أن المسيحي ليس في مأمن من الآلهة «*securus adversus Deum*»، كما كان عليه الأمر مع الفلاسفة الوثنيين. «لا يوجد أمان بالنسبة للحياة المسيحية؛ الإحساس الدائم بعدم الأمان يميّز كذلك 'المعاني الدلالية' الأساسية لحياة الوجود الواقعي. ليست خاصّية عدم الأمان عارضة، بل تمثّل خاصّية جوهرية» (Ga 60, 105).

يَتَّصِلُ انتظار المجيء الثاني للمسيح بحدث لا يسمح بالكشف عنه بوساطة السؤال: «متى سيحدث ذلك؟» نجد أنفسنا هنا أمام زمان لا ينتمي إلى مستوى التَّوَالِي ٱلْخَطِّي والخط الزماني الموضوعي. لا يجب العزوف فقط عن القول إن الرجاء المسيحي لا يُمكن اختزاله إلى شكل محدّد من الإيمان بالخلود؛ فَضْلًا عن ذلك، لا يُمكننا اعتباره رجاءً يتجه نحو المستقبل. يعتبر هايدغر أن «مشكلة انتظار القيامة تمثّل محور الحياة المسيحية» (Ga 60, 151).

عندما يضيف هايدغر إلى ذلك أن تلك المشكلة ليست حاسمة فقط بالنسبة للوجود الواقعي في الحياة المسيحية، لَكِنَّهَا حاسمة كذلك «بالنظر لبعض المشكلات مثل مشكلة الأبدية الإلهية» (Ga 60, 104) يطرح مشكلة نصطدم بها

من جديد في كتاباته التالية. تُفيد الأُطروحة أن «معنى الخاصّية الزمانية temporalité يتحدّد بالعلاقة الأساسية بالله، لكن على نحو يُفيد أن وحده من يعيش الزمان وَفْق نمط الإنجاز يفهم ما هي الأبدية. ولا نستطيع تحديد معنى كينونة الله إلّا انطلاقًا من سياقات الإنجاز هذه» (Ga 60, 117)، وهي خَلِيَّة جنينية لمشكلة عَمِلَ هايدغر لاحقًا على حلّها بالرجوع إلى «إله الزمان» لدى هولدرلين.

القاعدة 4: يجب على الظاهراتي أن يَظَلَّ وَاعِيًا **بحدود الاستجلاء** الظاهراتي الذي بُلِور اعتمادًا على **الإشارة الصورية**. يعني ذلك أمرين: من جِهة أُولى، يجب على الظاهراتي أن يضع تجربته الحياتية الذاتية بين قوسين (Ga 60, 84)؛ من جِهة ثانية، يتخلّى عن «الإدراك العقلي النهائي الذي لَنْ تُزَوِّدَنَا بِهِ غير التجربة الدِّينيَّة التي نعيشها بصورة فعلية» (Ga 60, 67). إن الفهم الظاهراتي، بعيدًا عن حلوله مكان **الفهم الدِّيني** *intellectus fidei* يحترم تمامًا خصوصيته.

القاعدة 5: يجب علينا فَهْم كلّ المفاهيم بالرجوع إلى الموقف الأساسي الذي اتخذه **الإيمان المسيحي الناشئ**، متحاشين أن نُسقط عليه إشكاليات حديثة أو معاصرة.

يصطدم التأويل الظاهراتي باستمرار بعقبة مزدوجة: «*Hineindeuten*» و«*Wegverstehen*» (Ga 60, 130) وهي من جِهة أُولى المعاصرة الزائفة لنا أو عن إعادة البناء التاريخي، من جِهة ثانية. يتحوّل نص بولس في الحالة الأُولى إلى ذريعة؛ ويتحوّل في الحالة الثانية إلى موضوع بحث لا يَمسُّ وجودي ذاته. اعتبر هايدغر أن فيلسوف الظاهراتية يخشى الغواية الأخيرة أكثر مما يخشى الغواية الأُولى. وردّ على من يتهمه بتهمة «التحديث» بقوله «إن أيّ فهم يستند إلى التحديث، ما دام أن واقع فعل الاستجلاء يؤدّي إلى إظهار الجديد، لكنه جديد موجود ضمنيًا 'في معنى'» (Ga 60, 135) الظاهرة.

القاعدة 6: يجب التَّخَلِّي تمامًا عن الزوج المَقولي: «عقلاني-لاعقلاني» كما وُرث عن رودولف أوتو، بما أن «الفهم الظاهراتي، بحكم معناه الأساسي، يقع بكامله خارج هذا التقابل الذي يَتَضَمَّن مشروعية جدّ محدودة، على افتراض أنه يتضمّن مشروعية. وكلّ ما نحكيه بخصوص 'فضلة' يعجز العقل عن التَّخَلُّص

منها ونفترض أنها موجودة في كلّ الدِّيانات، ليس غير استهتار جمالي بأشياء لم نفهم منها شيئًا» (Ga 60, 79).

ارتكب أوتو خطأ شنيعًا حينما افترض أن أفضل طريقة لاحترام الظاهرة الدِّينيَّة، هو التأكيد على مظاهرها غير العقلانية، بينما كان مطالبًا بأن يتساءل ما هي فكرة «العقلانية» المفترضة مسبقًا في مفهوم «اللّاعقلانية». اعتبر هايدغر أن الفهم الظاهراتي ينجح في «فهم كلّ شيء، بما في ذلك فهم ما لا يقبل الفهم، وبالضبط من خلال ترك ما لا يقبل الفهم على حاله في صورته الجذرية» (Ga 60, 131)[12]. يفترض ذلك أَنَّنَا نُسَلِّم بِأَنَّ الفلسفة لا صلة لها بالنَّظر العلمي إلى شيء أو إلى ذات.

القاعدة 7: عدم الفصل بين **الظاهرة وصور التعبير عنها**. ليس التعبير «مشكلة تقنية ومنفصلة عن التجربة الدِّينيَّة. على العكس من ذلك، يُصاحب الاستجلاء التجربة الدِّينيَّة ويدفعها إلى الأمام» (Ga 60, 72).

إذا كان الرسول بولس، مثلًا، قد تحدّث لغة تُوحي في ذهن الأثينيين (Ac 17, 17 s.) بصورة أولئك الخطباء المتسكعين الرواقيين والكلبيين، لا يجب علينا أن نستنتج من ذلك أن هذا النمط من الظهور لا شأن له بالظاهرة المسيحية. تَسْتَمِدُّ الصِّلَةُ بَيْنَ رسالة الرسول وبشارته ودعوته الدِّينيَّة إلى العقيدة وإنذاراته الأخلاقية، جذورها الأصلية من التديّن المسيحي ذاته، إلى حدّ يجعله يشكّل جوهر معناها. اعتبر هايدغر أن التبشير kérygme (حين ننظر إليه في الوقت نفسه من زاوية فعل **القول** والمضمون **المَقول**) «ظاهرة دينية يجب تحليلها وَفْق كلّ الاتجاهات الظاهراتية التي يتخذها المعنى» (Ga 60, 79).

بخصوص هذا الأمر نفسه، يجب على الظاهراتي أن يتخطّى ممرًا ضيقًا بين فخين متقابلين.

الفخُّ الأول هو تضخيم الابتكارات الدلالية التي أنتجتها المسيحية الأُولى. لا يجب علينا أن نتجاهل أن «التديّن والدِّين يندرجان عضويًا (*hineinwachsen*)

---

(12) Jean GREISCH: *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, chap. VI: «comprendre l'incompréhensible. Le problème de l'irrationnel», p.135-154.

داخل عالم وجود واقعي للحياة، ويُحافظان على صلة عضوية (*erwachsen*) بلغة هذا العالم» (Ga 60, 128). الفخ الثاني هو نسيان أن الفهم الجديد يستطيع الإفصاح عن ذاته ضمن الأُطر المفهومية الموروثة عن التقليد المتجاوز.

اعتبر هايدغر أن الآباء المؤسّسين لـ **تاريخ الأجناس** *Formgeschichte* قد تتبّعوا طريقًا خصبة بكلّ تأكيد، ولم تبخل علينا بالوصول إلى نتائج. لكن ذلك لم يمنعه من الارتياب في أن مدرسة التفسير الكتابيّ هذه تشتغل وَفْق منهجيَّة لا تُنصف مُتطلّبات العلم التاريخي، ولا مُتطلّبات الظاهراتية. يجب علينا الانطلاق مباشرة من الشكل الذي تتخذه نصوص العهد الجديد، بدل أن نُطبّق عليها تصنيفًا مُسْتَمَدًّا من الدِّراسات الأدبية المُنتمية إلى الأدب العالمي، عندما ننطلق مثلًا من الشكل الخاص الذي تتخذه الرسالة لدى بولس، مُعتبرين أن رسائله تعبير عن «الظاهرة الأساسية التي يتخذها التبليغ proclamation لديه» (Ga 60, 81).

عندما نستوضح التبشير الذي قام به بولس، يعني ذلك أننا نطرح أسئلة من صنف: «من يدعو؟ كيف يمارس الدعوة؟ وماذا يدعو إليه، إلخ.؟» (Ga 60, 80)، أو بعبارات اصطلاحية أدق: إبراز كيف أن «العالم الذاتي» لدى بولس، داخل هذه الظاهرة، يتداخل مع «العالم المحيط» و«العالم المشترك» للجماعات التي يتوجّه إليها.

القاعدة 8: يجب على المُقاربة الظاهراتية لمتن بولس تَجَنُّب إغراءين كبيرين: إما وضع لائحة تضمّ «المفاهيم المحورية» وإما تزويد المتن «بمنظومة لاهوتية» جاهزة. «يجب علينا بالمقابل استخلاص التجربة الدِّينيَّة الأساسية والتمسك بها والبحث عن فهم الطريقة التي ترتبط بها كلّ الظواهر الدِّينيَّة الأصلية بتلك التجربة» (Ga 60, 73). بعبارة أُخرى، يجب على التأويل الظاهراتي «أن يستخلص بصورة فاهمة [*Herausverstehen*] اتجاه معنى» التجربة، مع احترام «ديناميتها الظاهراتية الموجّهة الأساسية» (Ga 60, 127). وهذا ما يفترض أننا نزوّد المسيحية بقوة استجلاء -ذاتي وتمالك- ذاتي وجودي. يشير لفظ *Herausverstehen* **الاستخلاص الفاهم** حَسَب هايدغر إلى أن الوصف الظاهراتي لا ينفصل عن التأويل الهيرمينوطيقي، كما يَنْضَمُّ «الاستجلاء» حَتْمًا إلى الوصف.

القاعدة 9: يشكّل التديّن الخاصّ بالمسيحية الأُولى واقعة تاريخية مستقلة

بذاتها *sui generis*، دون أن تكون مجرّد مثال محسوس عن تصنيف أكثر شمولية. لا يجب علينا بأيّ حال من الأحوال «غضّ الطرف عن الواقعة التاريخية كما تظهر أمامنا»، مهما كان ثمن ذلك غاليًا، متذرّعين بأن تلك الواقعة لا تعدو أن تكون مثالًا يروم تكوين «قضايا عامة عن ظاهراتية الدِّين». «إنَّ الغاية المُثلى التي نصبو إليها ليست هي وضع صرح نظري، بل نهدف إلى الكشف عن أصالة الواقعة التاريخية في معناها المطلق الذي يُفيد أنها واقعة لا تتكرّر» (Ga 60, 88).

مثال: انتظار المجيء الثاني للمسيح لدى المسيحيين ليس حالة خاصَّة من حالات «الوعي المترقّب» المتجه نحو المستقبل. «تختلف بِنية الرجاء المسيحي بصورة جذرية عن أيّ انتظار آخر، وهي في الحقيقة المعنى الإحالي الذي يُحيلنا إلى عقيدة انتظار المجيء الثاني Parousie للمسيح» (Ga 60, 102).

القاعدة 10: يجب على الظاهراتية مقاومة الإغراء الذي يختصر الظاهرة إلى شكل خاص من أشكال «الوعي». لا يعتبر الفهم ظَاهِرَاتِيًّا على وجه الحقيقة إلّا إذا أخذ بعين الاعتبار مجموع أنماط عطاء الظاهرة، بدل الاكتفاء «بأحوال النفس» لدى الأشخاص المتديّنين.

إن التأويل «الصوفي» لا يعرف أيّ شيء عن «موقف» بولس الحقيقي الذي كان يوجد فيه، حينما استطرد في عرض مظاهر جذبته وغيبته، «لم تكن ظواهر خرق العادة في حياته تحظى بأية أهمية في عيونه. ولم يطلب القرب الشَّديد من الله إلّا عندما أصبح ضعيفًا يُكابد بَلْوَى الحياة. يختلف هذا المطلب الرئيس المتعلّق 'بامتلاك الله' عن أيّ تصوف سيِّئ الذكر. الأمر الحاسم ليس هو الزهد الصوفي وليس هو مجاهدة النفس، بل هو تَحَمُّل شظف الحياة. اعتبر بولس أن الحياة ليست متوالية بسيطة من الخبرات المَعيشة، ولا وجود للحياة إلّا بقدر ما يمتلكها. تظلّ حياته معلّقة بين الله والرسالة المُلقاة عليه» (Ga 60, 100).

القاعدة 11: تَسْتَرْشِدُ كلّ مقاربة ظاهراتية «بمفاهيم مسبقة» *(Vorgriffe)* [Ga 60, 81]. على خلاف «المفاهيم المسبقة» التي يشتغل بها مؤرّخ الأديان، تُصبح المفاهيم المُسبقة الظاهراتية محدّدة بـ «الإنجاز» (Ga 60, 82) الظاهراتي ذاته. تتضمّن المقاربة الظاهراتية مجازفات تصاعدية، بالمقارنة مع

الدِّراسة «الموضوعية»، ما دامت تلك المقاربة تَتَطَلَّبُ «تحصيل ألفة بالظاهرة» (Ga 60, 82) مما قد يُعَرِّضها لأخطاء.

نجد من بين الأخطاءِ، المُبالغة في اللجوء إلى مفهوم المشاركة الوجدانية (*Einfühlung*). يُسَلِّم هايدغر بأن «المشاركة الوجدانية تحدث داخل تجربة الوجود الواقعي للحياة، بمعنى أن الأمر يتعلّق بظاهرة أصلية-تاريخية، ولا يمكن إيجاد حلّ لها دون اللجوء إلى ظاهرة التقليد، عندما نأخذه في معناه الأصلي»، بدل اختزال تلك المشاركة إلى مسألة «إحساس باطني سيكولوجي» (على غِرار هيرمينوطيقا التكهُّن لدى شليغل (Schlegel) وشلايرماخر (Schleiermacher))» (Ga 60, 85). لا يَتَعَلَّق الأمر بوضع الذات مكان ذات سيكولوجيَّة أُخرى، بل يجب تحصيل الألفة بـ «تقليد» ما، أي «بتجربة حياة تاريخية-ذات وجود واقعي» (Ga 60, 89).

اعتبر هايدغر أن «النتيجة الضرورية التي تنتج عن هيكلة الظواهر، هي الانصراف عن أية خُطاطة سيكولوجيَّة. يجب أن نكون مستعدين مسبقًا لتلقّي هِبة الظواهر ذاتها في أصليتها» (Ga 60, 121). وهكذا، يتجنّب الانغلاق على الذات داخل البديل التالي: إما «إعادة الإنجاز» «réeffectuer»»، (أي بمعنى *reenactment* الذي يذهب إليه كولينوود Collinwood) من خلال التطابق مع رجال الأمس، وإما وضعهم على بُعد مسافة منا (فوكو) (Foucault). بالفعل، يجب الإقرار بأن «العالم الذي يُحيط ببولس أصبح غريبًا عنا اليوم تمامًا» (Ga 60, 85). لكن عجزنا الجذري عن مُعاصرة الرسول بولس، لا يعني أننا لم نَعُدْ قادرين على فهمه مطلقًا. نستطيع دائمًا أن نفهم الموقف الذي كان موقفه، أي فهم الطريقة التي رجع بها إلى «عالمه المحيط». توجد العلاقة نفسها «بالعالم المشترك». ليس المهمّ هو إحصاء أكبر عدد ممكن من الأخبار المتعلّقة بهذه الجماعة الدِّينيَّة أو تلك، مثل جماعة تيسالونيكي، بل اَلْمُهِمّ هو فَهْمُ الموقف الإنجازي التي عاش فيه بولس، وهو يكتب إلى هذه الجماعة.

القاعدة 12: يَتَحَقَّق الاستجلاء الظاهراتي على درجات: ينطلق من المعطيات التي يُزَوِّدُنا بها التاريخ، قبل أن يستهدف «الموقف» التي تنبثق فيه الظاهرة، وكذلك المستويات المتدرّجة للمعنى التي تميّز ذلك الموقف. أخيرًا،

يجب عليه أن يُبْرِزَ ما يُشَكِّل الظاهرة في أصلها. «درجة بعد أُخرى، يزداد الاستجلاء كلّ يوم دقة أكبر، يصبح باستمرار أكثر تَفَرُّدًا، من أجل الاقتراب على الدوام أكثر من الوجود الواقعي التاريخي المفرد» (Ga 60, 84).

القاعدة 13: «لا يَتَكَوَّن إنجاز الاستجلاء من متوالية من الأفعال أو من تحديدات الإحاطة المنفصلة بعضها عن بعض. لا يُمكن تحصيل هذا الاستجلاء إلّا في صلب سياق الحياة الواقعية. على هذا النحو، نستطيع كذلك الإسهام في اتجاهات معنى لا نراها» (Ga 60, 86).

التَّحْقِيقُ الفعلي للاستجلاء صيرورة دينامية، ولا تسمح بتفكيك عناصرها آليًا. تنفتح على آفاق معنى لا تنكشف بصورة متدرّجة.

القاعدة 14: لا شأن للظاهراتي بـ «تمثّلات» أو بـ «مفاهيم»، بل بـ «بتعبيرات» تشكّل «نسيجًا من العلاقات وسياقات الدلالة» (Ga 60, 134) التي لا تنفصل عن تجربة الوجود الواقعي للحياة التي تندرج فيها. كما أن «الحياة الوجدانية» (*Stimmung*) تنتمي كذلك إلى هذا السياق، وهي الحياة التي تَلْعَبُ دورًا حاسمًا داخل الفهم من الزاوية الظاهراتية.

الكلمة المفتاح في النبرة المتعلّقة بالمسيحية الأولى هي كلمة «تضايق» «tribulation».

تختصر هذه القواعد الأربعة عشر جوهر الدرس الأول عن ظاهراتية الدِّين الذي ينتهي «بتحديد مقتضب لخصائص تجربة الحياة الخاصة بالمسيحية الأُولى» (Ga 60, 116- 125). هنا أيضًا، يتعلّق الأمر بمشروع بحث وضع هايدغر معالمه أمام عيون القارئ، أكثر مما يتعلّق بإنجاز البحث بصورة تفصيلية. احتكم ذلك البحث إلى أُطروحة «بولس» التي تُفيد أن «التجربة المسيحية لحياة الوجود الواقعي تَتَحدَّدُ تاريخيًا بكونها قد نشأت مع التبليغ الذي وصل الإنسان في لحظة دقيقة، ثم صاحب باستمرار إنجاز الحياة بطريقة حيَّة» (Ga 60, 116- 117).

لا يُلغي الوجود الواقعي المسيحي الوجود الواقعي الدنيوي والبِنيات اَلْمُؤَسِّسَة للواقع المحيط، بدل أن يقذف بالإنسان داخل «عالم آخر». لكن قرب المجيء الثاني للمسيح يُحدث قطيعة حاسمة داخل حياة الوجود الواقعي، وهي قطيعة

تملك قَدْرًا من التماثل مع الخاصّية الزمانية المتصلة بعودة المسيح كما وصفها دريدا (Derrida) وبنيامين (Benjamin). «لا تتحقّق الحياة المسيحية في خط مستقيم، لكنها متقطّعة: يجب على كلّ الإحالات إلى العالم المحيط أن تعبر سياق إنجاز الكينونة-المتكوّنة. هذا السياق حاضر باستمرار، لكن الإحالات ذاتها وما تستهدفه لن تتأثر على أيّ نحوٍ من الأنحاء. وليفهمها من يملك إلى ذلك سبيلًا» (Ga 60, 120).

يستبق تحديد «المعنى الإحالي» للحياة المسيحية هذه الأُطروحة الختامية لهايدغر: «الهداية التي تسمح بالانتقال إلى التجربة المسيحية للحياة تُهمّ الإنجاز» (Ga 60, 121). من بين المميّزات «البولسية» في هذا الإنجاز المسيحي للحياة هو أنه «يتجاوز القوة البشرية» (Ga 60, 122). وبما أن المسيحي البولسي «يملك وعيًا بأنه لا يمكن اكتساب هذا الوجود الواقعي بقوته الذاتية، بل يأتي من الله»، يجب كذلك على الظاهراتي الاهتمام «بظاهرة آثار النعمة» (Ga 60, 121). قد يقوده ذلك رُبَّمَا إلى التساؤل مع جان لوك ماريون، أَلَم يكن الأمر يتعلّق «بظاهرة مشبعة» بالمعنى الذي خَلَعَهُ هذا الكاتب على هذه المفردة. (BA II, 324-330).

«Vita vitae»: إرث أوغسطين.

«أقرأ اليوم في كتاب التجربة» «*Hodie legimus in libero experientiae*»: قد تكون هذه العبارة التي نطق بها برنار دو كليرفو (Bernard de Clairvaux) اسْتِهْلالًا إلى القراءة الظاهراتية للقدّيس أوغسطين التي وضع هايدغر معالمها في بحثه: «أوغسطين والأفلاطونية المُحدثة». اعتبر هايدغر أن أوغسطين يمثّل أحد كبار المستكشفين المسيحيين **للعالم الذاتي** *Selbstwelt*، كما هو الشأن مع بولس ولوثر وكيركيغارد. ظهر اسم أوغسطين من قبل في الدرس الأول الذي عرض فيه هايدغر الخطوط التوجيهية لهيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي. استشهد في الدرس بالعبارة المأثورة عن أوغسطين: «*crede ut intelligas*» التي اقترح لها جملة شارحة غريبة: «عشْ ذاتك عينها بطريقة حيَّة» («*Lebe lebendig dein Selbst*») [Ga 58, 62]، مما يعني أن «الذات عينها مطالبة أولًا بتحقيق ذاتها في امتلاء الحياة، قبل الإقدام على المعرفة» (Ga 58, 205).

استأنف هايدغر الإشكالية نفسها بطريقة أكثر بيانًا في الدرس الذي يعود إلى 1921. رجع هايدغر فيه إلى نقاش العصر: كلٌّ من ترولتش وهارناك وديلتاي وضع نفسه مكان أوغسطين كي يتأمّل في تاريخ الغرب. يؤكّد الأول على التاريخ الثقافي، والثاني على تاريخ العقائد، بينما يركّز الأخير على نشأة علوم التاريخ. أحدثت القراءة الظاهراتية التي تبنّاها هايدغر قطيعة مع كلّ هذه المقاربات التي تنتمي إلى تاريخ الأفكار.

لا تَشِي النبرة السكولائية في عنوان درسه بمضمونه الفعلي. لم يتطرّق هايدغر أبدًا إلى التأثير الذي مارسته الأفلاطونية المُحدثة على أوغسطين. حقيقة أن هايدغر يؤكّد أن فكر أوغسطين يطرح مشكلة الانتقال من التجربة المسيحية الأُولى إلى مستوى التنظير؛ وبالرَّغْم من أن مفاهيم أوغسطين ظلّت وفية لميتافيزيقا الأفلاطونية المُحدثة، فإن تلك المفاهيم تعكس البِنية الأساسية التي عرفتها التجربة المسيحية الأصلية. تحتاج القراءة الظاهراتية-الهيرمينوطيقية لكتاب **الاعترافات** *Confessions* إلى عمل «تفكيك» (Ga 60, 247)، وهو عمل قادر على نفض الغبار عن «حركات وجودية جذرية» (Ga 60, 248) خلف اصطلاحات الأفلاطونية المُحدثة.

عندما عمد هايدغر إلى مساءلة كتاب **الاعترافات** من منظور هيرمينوطيقا الوجود الواقعي، كان يسعى إلى «إماطة اللثام عن ظواهر تَلَقَّتْ تحديدها الحاسم في موقف تاريخ الإنجاز المُنتمي إلى حِقبته، وهي ظواهر لا تزال 'تحملنا' في ريحها حَسَب هذا التحديد» (Ga 60, 171). يَتَحَقَّقُ الإنجاز على مرحلتين. يَتَعَلَّق الأمر في البداية بِالْغَوْصِ من جديد في «موقف الإنجاز» الذي عاشه أوغسطين ذاته، كما يتعلّق ثانية بالتَّسَاؤُلِ عن معنى أَنَّنَا لا نزال «مَعْنيين» بالظواهر التي استرعت انتباه أوغسطين، بمعنى أنه يجب علينا التساؤل إذا كُنَّا لا نزال «أوغسطينيين» دون علم لنا بذلك.

ما يبرز بصورة أفضل أن هذا لا شأن له بافتراض استمرارية الأفكار، هو المطالبة بعدم الانخداع بالتمييز السكولائي بين الفلسفي واللاهوتي. ليس معنى ذلك أن هذا التمييز لن يظلّ تمييزًا وجيهًا - إذ إن هايدغر لا يدعو إلى «تذويب اللاهوت داخل الفلسفة»، ولا يدعو إلى «'تعميق' الفلسفة بأسلوب ديني زائف»

(Ga 60, 173) - بل يعني أنه ينتقل إلى الواجهة الخلفية حالما نُعنى بإنجاز حياة الوجود الواقعي ذاتها.

تحتفظ التعليمات المنهجيَّة الكبرى التي أَعَدْتُ صياغتها أعلاه بكامل قُوَّتِهَا من الزاوية المنهجيَّة، حينما اسْتَنْسَخْتُ نموذج **قواعد توجيه العقل** *Regulae* الديكارتية. ولا يوجد ما يستدعي الرجوع إليها، مع بعض الاستثناءات. ولذلك، سَأُرَكِّزُ بدل ذلك بصورة أكبر على الظواهر التي تسترعي اهتمام هايدغر، من خلال القراءة التي تبدو لأول وهلة أنها قراءة عادية للكتاب العاشر من نص **الاعترافات**.

«*Quaestio mihi factus sum*»: الاعترافات مجالًا هيرمينوطيقيًا.

مصطلح *confiteri* هو المصطلح الذي يعكس خصوصية موقف الإنجاز لدى أوغسطين. يجب على شارح أوغسطين أن يتساءل عن جنس الفهم الذي يجعله هذا الفعل ممكنًا، وهو الفعل الذي نُنجزه أمام الله وأمام بقية الناس الآخرين. اعتبر هايدغر أن جوهر الأمر يتمثّل في أن «أوغسطين يبلغ كلّ الظواهر من موقع **الاعتراف** *confiteri*، من خلال التمسك بالرسالة المُلقاة على كاهله: البحث عن الله والحصول عليه» (Ga 60, 283).

يَسِيرُ عمل الفهم الذاتي الذي يَتَفَرَّغُ له أوغسطين جَنْبًا إلى جنب مع مجهود مُضْنٍ من أجل التأويل-الذاتي (Ga 60, 247). إن القراءة الهايدغرية تنفتح وتنغلق وفق الصيغة التالية: «أنا أصبحت سؤالًا مُوَجَّهًا إلى نفسي» *quaestio mihi factus sum* (Ga 60, 178 ; 246). من توجّه بسؤال إلى ذاته، يُقِرُّ، بناء على هذا الواقع، بأنه لا يتوفّر على معرفة بالذات قد تَصُبُّ في معرفة نهائية. من زاوية ثانية، إن مظاهر الارتياب التي تحوّل الذات-عينها إلى «مرتع الصعوبة» تنبني على خلفية اليقين بأن الله يحبها، مما يستتبع طرح السؤال المتعلّق بمعرفة ماذا نحبّ على وجه الحقيقة حينما نحبّ الله.

«البحث» عن الله و«الاهتداء» إليه.

هكذا، يجد الظاهراتي نفسه أمام سؤال مزدوج يتعلّق بـ «الموضوعية» (objectité) الإلهية وبمنزلة الذات عينها. يبدو الأمر كما لو أنَّ الأسئلة التقليدية

«ما هو الله؟» و«ما هي النفس؟» قد عرفت انزياحًا، «تحت ضغط الظواهر» (Ga 60, 181) التي يكشف المعترف Confesseur عنها. ينقلنا أوغسطين من مجال التأمل النظري إلى التساؤل الوجودي المستمدّ من قلب تجربة حياة الوجود الواقعي. لن تظلّ المسألة متصلة بمعرفة إن كان هذا الشيء أو ذاك هو الله (مثلًا، إن كان الله أقوى من حصان أو من جاموس)، بل بمعرفة إن كانت الصِّلة المَعيشة التي أستحدثها مع غيري من الكائنات تُمَكِّنني من الاهتداء إلى الله.

يُصبح التساؤل آنذاك مرادفًا «للبحث عن». توجد ظاهراتية «البحث عن» و«الاهتداء» كذلك خلف التَّعْلِيق الطويل الذي دبّجه هايدغر في الفصول الممتدّة من 8 إلى 19، الذي خَصَّ به أوغسطين ظاهرة الذاكرة والنسيان. ليست الذاكرة بما هي ذاكرة هي التي شدَّت انتباه هايدغر إليها، بل ما شدَّ انتباهه هي «الظواهر المحسوسة التي بسطها أوغسطين، ولا سيّما الطريقة التي عمل بها على استجلائها» (Ga 60, 182). وهذا ما أبرزته مشكلة التَّعَلُّم سَلَفًا من قبل: الأهم هو الفارق الموجود بين المعرفة المُنتسبة إلى الإنجازات الفعلية في العالم الذاتي والأفعال التنظيرية التي لا تعبأ إلّا بالنتائج (Ga 60, 185). يُهمّ هذا التَّمْيِيز كلّ من التمس فهم الاختلاف الموجود بين المعرفة العلمية و«المعرفة» الخاصة بالحقل الدِّيني، بالرَّغْم من أن هايدغر لا يصرّح علنًا بوجود هذا الاختلاف.

تَصْدُقُ الملاحظة نفسها على الانفعالات affects وعلى أنماط عَطَائِهَا. يجب على الظاهراتي الاحتراس من فَخَّيْن، سواء أتعلّق الأمر بانفعالات «دينية» أو بأيّ انفعال آخر: فخ اختزال الانفعالات إلى تمثّلات وإلى عبارات لغوية مقابلة لها، وفخ افتراض أن وصف الظواهر العاطفية، مثل الكراهية أو الخوف، تَتَطَلَّبُ أن نُحسّ أنفسنا بتلك الانفعالات المعنيَّة (Ga 60, 187).

تلتقي هذه الملاحظات المتفرّقة في سؤال واحد يكتسي أهمية حيوية: «ماذا يعني البحث عن؟» (Ga 60, 190). في هذه اللحظة، رفع هايدغر راية المُفردة الساحرة في الظاهراتية: «القصدية». استثمرها هايدغر بمناسبة تعليقه على الصورة البيانية التي ترمز إليها قصة الدراخما drachme المفقود في الكتاب المقدّس. ليس المهمّ في الأمر هو نسيان شيء ما أو هو ضياعه، بل هو الغمّ الذي تولّده فينا تجربة «القدرة -على- الفقدان» (Ga 60, 191). تضعنا هذه التجربة على

طريق سؤال حاسم في كلّ ظاهراتية هيرمينوطيقية للدِّين، حين ننظر إليها وَفْق محتواها الدلالي ومعناها الإحالي ومعناها الإنجازي: ماذا يعني «البحث عن» و«الاهتداء؟» أو «فقدان (الإيمان) بالله»؟

يكشف هذا السؤال عن كلّ رهاناته، حينما نهتدي إلى الله بوصفه «الحياة التي تبطن كلّ حياة» (*vita vitae*). يُقيم هذا السؤال صِلة وطيدة بين السؤال: «عَمَّ أسأل حينما أسأل عن الله؟ والسؤال: «كيف أعْطَي لذاتي عينها؟ لا يُعتبر من يبحث عن الله «هو فقط من ينطلق منه البحث في اتجاه معيّن، أو هو من يتحقّق فيه هذا البحث، بل هو من يظلّ إنجاز البحث ذاته شيئًا من ذاته عينها» (Ga 60, 192). يَتَلَقَّى السُّؤَالُ، «ما معنى القول أنا 'موجود' je 'suis'؟ في هذه اللحظة كلّ قوته، كما استوعب كيركيغارد ذلك جيدًا.

البحث عن السعادة والبحث عن الله.

«تنكشف» الذات، أثناء البحث عن الله، بالمعنى المزدوج للكلمة: يعرّي المرء ذاته، وفي الوقت نفسه، يكتشف شيئًا ما حاسمًا عن ذاته: لا يمكنه ألّا يبحث عن الحياة السعيدة وألّا يسعى إلى الاستمتاع بها. لا يتوانى هايدغر عن إبراز أهمية الزوج المفهومي الموجود لدى أوغسطين: *uti- frui* **الاستعمال- المتعة** (Ga 60, 271- 273). لكن الأمر يبدو كما لو كان يصطدم بالدلالة الجمالية التي يخلعها على «المتعة» «fruition» التي تجد ما يقابلها في المستوى المتعالي للجميل. لكن ذلك لم يمنعه من ملاحظة أن الحياة السعيدة لا تستحضر إلّا عبر انفعال الفرح، حتى عندما يتعلّق الأمر باللقاء بالله، وربما لهذا السَّبَبِ بالذات: «*Et ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te*» **«والإفادة من حياة سعيدة من أجلكم وبالقرب منكم»** (Ga 60, 197)، كما تُعْرِبُ عن ذلك إحدى صياغات أوغسطين البديعة. يعتبر هايدغر أن أفضل طريقة لتمييز **متعة *fruitio*** أوغسطين عن المعاني الضمنية الأفلوطينية والإغريقية، من أجل «إرسائها داخل التصوّر المسيحي المتميّز لحياة الوجود الواقعي» (Ga 60, 272)، هو أن نجعل منها صيغة مخصوصة من «الانهمام» «souciance». البحث عن السعادة جزء لا يتجزأ من الوجود الواقعي الخاص الذي يميّز الذات المتديّنة ويعكس الطريقة التي يُحسّ بها بِانْهِمَامِهِ.

«Veritas lucens- veritas redarguens»:

الحقيقة ظاهرة مقولة وجودية.

«الفرحة» التي تَحدَّثَ عنها أوغسطين ليست مُجَرَّد «حالة نفسية»، كما يُشير قوله إلى ذلك: «الحياة السعيدة هي فرحة الحقيقة». كلّ حياة إنسانية تستنير «بنور الحقيقة». يجب علينا أَنْ نَخْلَعَ على هذه الصورة معنى ظاهراتيًا يُحِيلُ على «معنى وجودي يتصل بالإنجاز الخاص داخل تجربة الوجود الواقعي للعالم الذاتي»، بدل ربط تلك الصورة بما يُشبه «ميتافيزيقا النور» (Ga 60, 199). والشاهد على ذلك هو التمييز الذي أقدم عليه أوغسطين بين *veritas lucens*، وهي الحقيقة التي تجذب الجميع إليها ببهائها ذاته، وبين *veritas redarguens*، وهي الحقيقة التي تتهمنا وتضعنا موضع تساؤل. يقبل قلّة من الناس هذه الوظيفة «النقدية» للحقيقة.

الجملة الشارحة التي اقترحها هايدغر لعبارة أوغسطين تمهّد الطريق أمام إشكالية الفقرة 44 من كتاب **الكينونة والزمان**: «إنهم يحبّونها(*) عندما تأتي إلى لقائهم في كلّ بهائها، عندما تُمدّهم بمتعة جمالية مريحة، وهي شبيهة بما نشعر به اتجاه أي جلال نَنْقَادُ إلى سحره من أجل التماس السكينة فيه. وَهُمْ يكرهونها بالمقابل حينما تمسّهم في قلب جسدهم. حينما تمسّهم هي ذاتها وتُخلخلهم، واضعة علامة استفهام على وجودهم الواقعي وعلى وجودهم الذاتي، سيُصبح من الأفضل آنذاك إغلاق العينين ما دام الوقت مؤاتيًا، والتملّي بالابتهالات إلى الآلهة التي يبتدعها هو نفسه» (Ga 60, 201).

«In Te supra me»: معنى التعالي الإلهي.

يجب على كلّ امرئ وامرأة الاهتداء إلى الله والاهتداء إلى الحقيقة «في ذاتها وفوق ذاتك» (*in Te supra te*). إذا ما شئنا أن نحفظ لهذه العبارة الشهيرة لأوغسطين معناها الدِّيني، يجب الاحتراس من اللجوء إلى «حَدْس أيدوسي» غريب عن الإلهي. يعتبر هايدغر أن مذهبًا حَدْسيًا ظاهراتيًا قد يصبح «أكثر خطرًا من خطر البراهين على وجود الله التي نجيز لأنفسنا نقدها مع شعور بالتفوق»

(*) الحقيقة. [المترجم]

(Ga 60, 203). يتقوّى الخطر أكثر عندما نضع هذا المذهب الحَدْسي في خدمة مشاريع الإصلاح الدِّيني. تستهدف هذه الأقوال السجالية التي صَرَّحَ بها هايدغر بعض الخصوم المغمورين في الحقل الظاهراتي. يَتَعَلَّقُ الأمر رُبَّمَا بأنصار حلقة شتيفان جورج (Stefan George) التي أثرتها بخصوص يواكيم فاخ (BA II, 173).

الدواء النَّاجِع ضِدَّ كلّ الانحرافات والإغراءات هو ظاهراتية الاستماع التي تنتبه إلى الطريقة التي تمتثّل فيها الذات الدِّينيَّة، حتى حينما تستفهم الله، لعَلاقة النداء والاستجابة. هنا أيضًا، يَظَلُّ كُلّ شيء مشروطًا بالطريقة التي نتمالك بها موقف الاستفهام وموقف الإنصات. اعتبر هايدغر في تأويله للقديس أوغسطين أن مسألة معرفة أين نستطيع الاهتداء إلى الله - وهي مسألة يُنيطها جان إيف لاكوست بمجال العبادة (BA II, 266-291)- «تَتَحَوَّل إلى مناقشة شروط تجربة الله التي تصل إلى أكثر صُوَرها حِدَّة مع مشكلة معرفة من أكون أنا ذاتي» (Ga 60, 204).

«Quaerere et curare»: «الهمّ» بوصفه سِمة أساسية في حياة الوجود الواقعي.

لا يزال هايدغر يستثمر مصطلح بولس «الانهمام» «*Bekümmerung*» من أجل وصف صِلة الذات بالذات عينها. «البحث عن الحياة» (أي السعادة، أي الفرحة) و«الشعور بقلق من ذلك»، كلّ ذلك يعني الشيء نفسه (Ga 60, 193). لكن هايدغر هَمَّ أثناء متابعة الدرس إلى تعويض مصطلح «*Bekümmerung*»، الذي نستطيع بطبيعة الحال تقريبه من مصطلح أوغسطين *inquietudo*، بمصطلح أوغسطين *cura*، الذي ترجم إلى الألمانية بلفظ («souci») «*Sorge*».

هذا التَّحْوِيل الدلالي مُثقل بالعواقب. أَوَّلًا، لأنه يسمح بقراءة ظاهراتية خالصة للتمييز الذي استحدثه أوغسطين بين *uti* و*frui*. لا تعني مفردة «استعمال» «utiliser» فقط «استخدام» شيء ما لأجل الاستمتاع بشيء آخر، وهكذا دواليك، حتى نصل إلى «موضوع المتعة النهائي»، وهو الله الذي لا ينبغي استخدامه بطريقة أداتية، ما دام يزوّدنا بالسعادة الكاملة. يعتبر هايدغر أن *uti* هو بحدّ ذاته «ظاهرة تُقال بمعنى *curare*»، ظاهرة يشرحها بعبارة «التعامل

مع» («*Umgehen mit*») [Ga 60, 271]. يضيف هايدغر أن «*frui* و*uti*، إذا ما أخذناهما مجتمعين، يشكّلان معنى *curare*» (Ga 60, 273)، ويقترح أن فعل «الشعور بالهمّ» «se soucier» يحتمل بُعدًا عامًّا يتعالى على التقابل التقليدي بين الانهمام واللّامبالاة الذي تجسّده الصورة البيانية التي يسوقها الكتاب المقدّس عن العذارى الحكيمات والعذارى المجنونات.

وهذا ما يُؤَيِّدُهُ التأويل الظاهراتي للعبارة: «*oneri mihi sum*» («أنا عبء على كاهلي»). لا تسمح باختزالها إلى واقع أنني، بين الفينة والأُخرى، أنحني أمام عبء انهمامي الآني. «أنا دائمًا مسؤول عن نفسي» في حياة الوجود الواقعي، مما يعني أن «الحياة ليست لهوًا ممتعًا غير عابئ، كما أنها أقل الذرائع مناسبة لخلع أهمية على ذواتنا» (Ga 60, 205).

تفتقد حياة الوجود الواقعي إلى تجانس، بحكم خضوعها لِتَقَلُّبات الانهمام المُقلق. عندما يتحدّث أوغسطين عن «*defluxus in multa*»، عن تشتّت داخل المتعدّد، ينطق بلسان الأفلاطونيين المحدثين التوّاق إلى السكينة والوحدة الأصلية. لكن ذلك لم يمنعه من وضع الإصبع على بِنية جوهرية في حياة الوجود الواقعي. يحمل «الوجود الواقعي» نكهة «التشتّت» لدى الأفلاطونيين المُحدثين، وليس لديهم فقط! يمكن أن يتلقّى انشغال أوغسطين «بالزهد» «continence» معنى ظاهراتيًا: ما يتعلّق الأمر «بالزهد فيه» و«بمجاهدته» قدر المستطاع هو الميل إلى «التراخي» للاستسلام للتشتّت.

الحياة موضوعة باستمرار على محكّ الابتلاء: ظاهرة الغواية.

يظهر تَشَتُّت الإنسان في حياته الوجدانية من خلال الالتباس الذي يطبع القلب البشري اَلْمُتَمَزِّق بين الخوف والطمع، مع عدم التوقف عن «اللعب بالنار»، يُضيف مظاهر التباس جديدة وتناقضات أُخرى إلى تلك التي كان يعاني منها من قبل. حينما يُصغي المرء إلى وجوه الالتباس هذه (وهو ما يفعله في فعل الاعتراف *confiteri*) يكتشف نقاط الضعف فيه، وهو ما يدفعه إلى التساؤل: «أليست الحياة الإنسانية بكاملها غوايةً؟». شيئًا فشيئًا، يكشف «الهمّ» عن كلّ حقل المُمكنات التي تقدّمها الحياة، وبما أن الحياة تواجه كلّ أصناف الممكنات، تُصبح خاضعة على الدوام لسلطان «الغواية».

تتطلّب هذه الظاهرة تأويلًا ظاهراتيًا عميقًا، لأنها لا تُهمّ عالِم اللاهوت فقط. لا يتعلّق الأمر فقط بتحديد البِنية العامة للظاهرة، بل بتَتَبُّع الوصف المستفيض الذي قام به أوغسطين للأشكال الرئيسة الثلاثة التي تتخذها الغواية، وهي مستوحاة من عبارة رسالة يوحنا الأولى: «شهوات الجسد» و«شهوات العين» و«ترف المعيشة»(13).

وقد عَبَّدَ أوغسطين الطريق أمام هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي، من خلال الكشف عن الاتجاهات الثلاثة التي يتجه إليها «التشتّت» داخل تصنيف الكتاب المقدّس، وتبيّن في كلّ غواية منها مناسبة جديدة لإعادة طرح السؤال: «من أكون؟» بما أن «الغواية» جزء لا يتجزأ من الوجود الواقعي، فهي تكتسي معنى وجوديًا يتجاوز التأويل «الدِّيني» الذي يرى فيها على الخصوص تضليلًا من «**الشيطان**» الذي يُخرج النفس عن «سواء السبيل». ساق هايدغر اللفظ الألماني *Anfechtung* (Ga 60, 269)، الذي يُضمر معنى «الغواية» الدِّينيَّة الخالصة التي ميّزها عن الغواية «الأخلاقية». يَتَطَلَّبُ كلّ بُعْدٍ من هذين البُعدين الموجودين داخل الغواية فحصًا ظاهراتيًا مُسْتَقِلًا. وهذا ما اقترحه هايدغر من خلال إرجاع المعنى «الأخلاقي» إلى تجربة من يترك نفسه ينقاد من «الأعلى» إلى «الأدنى»، بينما تتقدّم الغواية «الدِّينيَّة» (*Anfechtung*) في هيئة «نفور» «répulsion»: قوة معادية تأتي هنا إلى مواجهتي، لوضعي موضع الابتلاء، كما تشهد على ذلك قصة الكتاب المقدّس عن غواية المسيح داخل الصحراء(14).

تفترض الغواية، سواء أكانت دينية أو أخلاقية، أن الوجود الإنساني بما هو كذلك قد يوضع موضع ابتلاء، سواء من ابتلاء «الشيطان» الذي يُزَيِّنُ لَنَا أعمالنا (*tentatio deceptionis*) أو موضع ابتلاء من «الإله الحق»، الذي يرغب في ابتلاء إيمان المؤمن (*tentatio probationis*). ما يسترعي اهتمام ظاهراتي الدِّين في المقام الأول هو ما يُدعى *tentatio tribulationis*: **غواية الضيق**. تبرز أن «الغواية تعقّبني بوجه خاص في كلّ ما يشكل وجودي الواقعي، وما يصاحبني وما يدخل

---

(13) «لأن كل ما في العالم، من شهوات الجسد وشهوات العين والزهو بترف المعيشة، ليس من الآب، بل من العالم، وسوف يزول العالم» (رسالة يوحنا الأولى، 2، 16).

(14) عن هذا الموضوع، انظر:
Paul BÜHLER, *Die Anfechtung bei Martin Luther*, Zurich, Zwingli-Verlag, 1942.

في تكوين وجودي «je suis» (Ga 60, 232). تُقرّ هيرمينوطيقا الوجود الواقعي بأن الغواية «مَقولة وجودية أصيلة» (Ga 60, 256)، وبأنها الحيّز الذي لا غنى عنه في كلّ فهم أصيل للذات، وهو فهم لا يُمكن تحصيله إلّا بناء على محنة مساءلة جذرية لذاتي.

يضعنا التحليل الظاهراتي للصور الثلاث الرئيسة للغواية التي يصطدم بها كلّ وجود إنساني existence في مواجهة المفارقة التالية: فقط حينما لم «يَعُد المرء يعلم أيّ قدّيس يلوذ به» وحينما لا يعلم من هو ولا ما هو بالتحديد، آنذاك فقط يكتسب التجربة الأكثر جَذْرِيَّة عن كينونته الخصوصية (Ga 60, 253). أبرز تأويل هايدغر أن هذه الصور الثلاث من الغواية متسلسلة وَفْق نظام تصاعدي في الخطورة.

1. مهما تباينت الأشكال المحسوسة التي تَتَّخِذُهَا «شهوات الجسد»، تَظَلُّ شاهدة على أَنَّنَا «نتعامل مع» (*Umgang mit*) عالم نخضع لتأثيراته المتنوّعة، دون أن نتمكّن من التحكّم فيها. والخُطاطة التي تُفصح بصورة أفضل عن هذه التبعية هي خُطاطة الفخ الذي نسقط فيه دونما رغبة لنا في ذلك.

2. يستتبع الابتلاء معاناة أكبر وتُصبح الغواية أكثر إغواء، حالما نمرّ من الغواية التي نستشعرها «داخل البدن» (*in carne*) إلى الغواية التي تمرّ «عبر البدن» (*per carnem*). ما يبدو لأول وهلة أنه تمييز لغوي يُغْري، يُفصح عن بعده حينما يتخذ «الانهمام» صورة شهوة المعرفة و*libido sciendi* اللذين يحملاننا على المرور من بساطة الجري وراء التسلية «*cupiditas oblectandi*» إلى الرغبة الجامحة في المعرفة «*cupiditas experiendi*» (Ga 60, 223).

يَتَضَمَّنُ هذا الانتقال تغييرًا جَذْرِيًّا في العلاقة التي يُقيمها المرء مع العالم. يُعطى «العالم» أمام ناظري في أبهى صوره الساحرة، حينما نتوقّف عند الصورة الأُولى من «الغواية». كلّ شيء فيه مصدر لذة ومتعة، بما في ذلك الابتهالات الدِّينيَّة! بالمقابل، حينما أتبنّى الموقف الثاني، أندفع بِهِمَّةٍ عالية إلى استكشاف العالم، ولا أَهُمُّ إلى ذلك بدافع المعرفة فحَسْب، بل كذلك بدافع وجداني في صورة «ارتعاش لذيذ» يُحسّ به ٱلْمُتَلَصِّص الذي يَظَلُّ يتلذَّذُ بأدنى تفاصيل حادثة سير، بالرَّغْم من كلّ مأساويتها. ننتقل من «التعامل -مع- العالم من أجل الاستمتاع به» (*das genußhafte Umgehen mit*) إلى التفحّص [*Sichumsehen*]

الفضولي الذي لا تُهيمن عليه الرغبة في المعرفة» (Ga 60, 227). يعتبر الأنا هنا «مُخرجًا مسرحيًا» لعالم لا يشكّل جزءًا منه: «يمرّ المعنى الإحالي العنيد من فوق الإنجاز المُحايث والشخصي لبُعده الوجودي. وهو لا يُبالي بذلك، زاعمًا أنه يتحكّم شخصيًّا في كلّ حياته» (Ga 60, 226). يعتبر هايدغر أنه لا يجوز أن نتجاهل أن «علامات تعجّب الفضول تنفذ إلى أعماق تجارب الوجود الواقعي» (Ga 60, 227).

3. تَقْذِفُ بنا الغواية الثالثة الأساسية - «الزهو بترف المعيشة»، وهو *ambitio saeculi* لدى أوغسطين - في قلب «العالم الذاتي»، في كلّ ما هو الأكثر عمقًا. يشكّل العالم الذاتي المصدر الذاتي الأكثر حميمية الذي تنبثق منه الغواية، بدل أن يُصبح ضفّة النجاة التي نأوي إليها لنحتمي من العواصف الخارجيَّة الهوجاء، ما دام الأمر يتعلّق مباشرة «بذاتنا عينها». ليست عَلاقة الذات بالذات عينها في مأمن من الغواية، بالقدر الذي لا توجد فيه هذه العلاقة فوق كلّ الشُّبهات. وهذا ما برز من صِلات الوصل المُلتبسة التي تُقيمها الذات مع آخر الذات بما هو آخر. تُطالبنا تلك الذات بأن «نأخذها محمل الجدّ»، لكنها تُريد بالمثل إثبات الذات أمام الغير (Ga 60, 232). تُريد منا تلك الذات عينها le soi أن نحترمها، ولو كانت الخشية ثمن ذلك، إذا استعملنا مُصطلحات أُخرى وردت على لسان أوغسطين؛ تُريد في الوقت نفسه أن تُصبح محبوبة لذاتها وكذلك بناء على فضائلها.

إذا ما فهمنا الأمر على هذا النَّحو، «يتجاوز الزهو بترف المعيشة» مجال المعاملات التجارية بكامله. «مالي» هو رأسمال «القيمة» الذي أمتلكه برأيي والذي أتمنى أن يعترف به الآخرون، ولو أدّى ذلك إلى الغش قليلًا، «لتوليد متعة شخصية». لا أحد يوجد في مأمن من هذا الالتباس الجذري: «يستهدف الاستمتاع بالكينونة- المحمودة بما هي محمودة إضفاء أهمية على الذات، ولذلك يعتبر الاستمتاع بالإطراء، في سياق الغواية *tentatio*، سقوطًا من عَلٍ. بالفعل، الإنسان من زاوية دلالته، 'لا شيء' أمام الله. تَتَضَمَّنُ الحياة داخل العالم المشترك خطر الاعتداد الضِّمني بالذات، حينما تتضمّن تلك الحياة إمكان أن نُحمَدَ على أفعالنا» (Ga 60, 235).

اعتبر أوغسطين أن الدواء النَّاجع الوحيد ضِدّ غواية عبادة-الذات التي يَتَّخِذُ فيها الإنسان خفيةً مكان الله، هو التَّوَسُّل بالنعمة الإلهية ومغفرته (لا يجب علينا أن ننسى أن غواية عبادة الذات تتقنّع أحيانًا بطريقة مُلتبسة بقناع التواضع المُبالغ فيه!). لَا يَتَضَمَّنُ الوجود الواقعي للوجود الإنساني «تمييزًا بالاستحقاق» ولا «أوسمة شرف». فهو موجود على ما هو عليه: لا يملك خلاصًا من ذاته ولا من العالم، بعد أن وقع في أحضانهما. هذا هو العَرْض النهائي الذي رمز إليه هايدغر أثناء استثمار مصطلح «*molestia*» (Ga 60, 230). تكتشف الروحانيات المسيحية في مصطلح *molestia* مناسبة كي «نُصبح أكثر جدّية»، على خلاف الزهد اليوناني الذي كان يودّ أن يجعلنا أقوياء قدر الإمكان، قصد التَّمَكُّن من احتمال الأعباء التي تفرضها الحياة علينا»، (وهي الروحانيات المسيحية التي نُؤَوِّلُها بوساطة صورة بيانية وهي «الجدّية الوجودية»، كما وردت لدى كيركيغارد) (Ga 60, 266).

هذا هو المنظور الذي اعتمده هايدغر بالمثل ليحوّل ذلك المصطلح إلى سِمة توجّه مذهبه الهيرمينوطيقي الخاص عن الوجود الواقعي. كلما كانت الحياة حيَّة، أصبحت عسيرة و«مُتعبة» (Ga 60, 242)، لأنه كلما كانت الحياة حيَّة، «عادت إلى نفسها» (Ga 60, 243). إذا كانت هيرمينوطيقا الوجود الواقعي تَتَضَمَّنُ رِهَانًا أَخْلَاقِيًّا، يرجع هذا الرهان إلى القاعدة التالية: «إعطاء هذا الوجود الواقعي وهذا الصفاء الوجودي إلى الحياة، مما يعني مضاعفة جدّيتها» (Ga 60, 266). من الأفضل الحديث عن «المجيء إلى الذات عينها»، بدل الحديث عن «الصيرورة إلى الذّات عينها». بينما يوجد دائمًا ما يُغري فلسفة التَّفكُّر باعتبار المجيء إلى الذات بمثابة «تحصيل الوعي» بصورة انعكاسية، يرى هايدغر في ذلك «كيفية فعل التجربة وتدميرًا وخطرًا يُحدق بحيازة الذات عينها - في الوجود الواقعي بكامله - وهو وجود واقعي يوجد، بحكم وجوده الواقعي، على نحوٍ مخصوص يحقّق بموجبه ذاته ويستبطن صورة هذا الخطر. تمنح الذاتُ عينُها نفسَها إمكانَ السقوط أثناء التحقيق المحسوس للتجربة، لكنها تمنح ذاتها في ذات الوقت 'فرصة' محسوسة تمامًا وذات وجود واقعي، ألا وهي فرصة العثور على كينونة الحياة الأكثر خصوصيَّة، من خلال الانهمام بالذات الأكثر خصوصية والأكثر جذرية» (Ga 60, 244).

هذه هي الأُطروحة التي تُلَخِّصُ المسار الظاهراتي الذي قطعه هايدغر صحبة القديس أوغسطين. يؤكّد هايدغر ذاته على الطابع الاستكشافي الخالص الذي تفصح عنه الدِّراسة التي قام بها، والتي تتضمّن قيودًا كثيرة.

أ. من جهة أُولى، تستند تلك الدِّراسة إلى قراءة جدّ جزئية لِلْمَتْنِ الضخم الذي خلّفه أوغسطين. لا شيء يمنع الظاهراتي من متابعة عمل هايدغر ومن الاهتمام بظواهر أُخرى. سأكتفي بمثال واحد مُقتبس من الكتاب العاشر من نص **الاعترافات**: كيف السبيل إلى تأويل الفقرة الرائعة التي أثار فيها أوغسطين البُعد الصوفي الخالص للتجربة الباطنية، بالرجوع إلى مقولات هايدغر؟

وبعض الأحيان تغوص بي داخل شعور

خارق للغاية في قلب أعماقي

وصولاً إلى ما لا علم لي بها من نعومة

وهي إذا ما أصبحت كاملة بداخلي

ستكون، من يدري، رغم أن هذه الحياة لن تكون

ب. من زاوية أُخرى، يؤكّد هايدغر على الاقتضاء «اللاهوتي» الذي يتضمّنه كتاب **الاعترافات**: المرء الذي يعترف بخطاياه «أمام الله وإخوانه في الدِّين» ينتظر مغفرة ذنوبه. تشكّل هذه المحاولة الخارقة للفهم الذاتي إرهاصًا أوليًّا «لهيرمينوطيقا الذات عينها»، مُستبقة إشكالية **الكوجيتو** لدى ديكارت والبداهات الضرورية منطقيًا التي يُمدّنا بها. يعتبر هايدغر أن أوغسطين قد ذهب أبعد من ديكارت في تحديد كينونة **الكوجيتو** (Ga 60, 298).

ج. ما يُبَرِّرُ تأمّلاته هو الصِّلَة التي انعقدت بين اليقين في الذات عينها والإيمان بالله. فرض ذلك عليه الاهتمام بظواهر «مشبعة» مثل «الخطيئة» و«المصالحة» و«الصفح» و«النعمة»، وما إلى ذلك. يكفي تذكير هايدغر بهذه الظواهر كي يُقرّ بأنه قد أهملها «لأنها ظواهر بالغة الصعوبة وتتطلّب شروط فهم نعجز اليوم عن بلوغها في السياق الحالي» (Ga 60, 283). إذا كنا هنا أمام حدود موضوعة على محاولة هايدغر، فهي تبدو حدودًا واقعية أكثر مما هي حدود نظرية مبدئية. لا تُصادف «الإشارة الصورية-المُثبتة» عن ذاتها عينها داخل ظواهر «الخطيئة»

و«النعمة» حدًّا لا يُمكن تجاوزه. إذا لم يكن مطالبًا بالحديث عن «المضامين» التي تُحيط بها هذه المفاهيم، يستطيع بالرّغم من ذلك استخراج «فهم مُسبق».

د. نستطيع بهذا المعنى الحديث عن إرهاص هيرمينوطيقا فلسفية للدِّين، أو عن محاولة فهم «الدِّين داخل حدود مجرّد الوجود»، بناء على الصياغة المثيرة التي صاغها كايجي (kaegi)[15]. لا يجب على ذلك أن يُنسينا أنَّ الكشف الهيرمينوطيقي للبنيات التأسِيسِيَّة للحياة الوجودية الواقعية يتطلّب «إلحادًا منهجيًا»، أكّد عليه هايدغر بتأكيد أكثر قوة بعد ذلك، وهو إلحاد منهجي لا يكرّس منذ البدء التأويل الدِّيني للوجود، كما لا يتحالف مع الإلحاد المذهبي. يجب على الظاهراتية الهيرمينوطيقية التي تتفرّغ «لاستجلاء التحرّكات الجوهرية للحياة التي يتعلّق الأمر فيها بكينونة الحياة ذاتها» «أن تتحمّل مهمة الحياة الوجودية الواقعية، انطلاقًا من ذاتها وطِبْقًا لإمكاناتها الذاتية الوجودية الواقعية»، كما صَرَّحَ هايدغر في تقرير ناتورب «Rapport Natorp». يُفيد هذا الواقع أن الظاهراتية الهيرمينوطيقية «مُلحدة في جوهرها» (IPA 27).

لكن ما هو المعنى الذي يجب خَلْعُهُ على هذا «الإلحاد»؟ هذا سؤال سبقت لنا إثارته خلال فَحْصِنَا للنموذج الإبدالي الظاهراتي من خلال أُطروحة جان إيف لاكوست، مؤكّدًا أن الإلحاد هو مفتاح «منطق الوجود الواقعي» (BA II, 269). لا شيء يُجيز افتراض أن الأمر يتعلّق بنفي مقنّع لوجود الله، أي بأُطروحة أن الله غير موجود، بما أننا لا نلتقي به أبدًا، حَتَّى في حياتنا الوجودية الواقعية. تُلغي ملاحظة أوردها في «تقرير ناتورب» أيّ سوء تفاهم بهذا الخصوص: «يجب على كل فلسفة، التي تفهم نفسها بما هي بالضرورة هويتها أنها نمط وجودي-واقعي facticielle يهدف إلى استجلاء الحياة، أن تعلم - وهذا تحديدًا عندما يكون لديها بعض 'الاحساس المسبق' بالله - أن الانتزاع الذي ترجع من خلاله الحياة إلى ذاتها يمثّل طريقة في اتخاذ موقف ضد الله، بناء على مصطلحات دينية».

---

(15) D. KAEGI, «Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Existenz: Heideggers religionsphilosophische Vorlesungen von 1920/21», *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (1996) p.133-149.

سارع هايدغر إلى بيان أن هذه الطريقة «هي الطريقة الوحيدة التي تظلّ الفلسفة بموجبها وفيَّة لله، أي أنها تظلّ في مستوى الإمكان الوحيد الذي وُضِع في متناولها. يعني القول هنا إنها مُلحدة ما يلي: يعني أنها مُتَخَلِّصَة من أيّ انشغال، ومن غواية الاكتفاء بالحديث عن التديّن. أليست فكرة فلسفة الدِّين ذاتها فكرة لا معنى لها، لا سيّما إذا لم تُدْخِل بعين الاعتبار الوجود الواقعي للإنسان؟» (IPA 53). لا يتعارض «إلحاد المقولات الوجودية» الذي يَتَعَلَّق به الأمر هنا أبدًا مع بلورة فلسفة الدِّين، على النحو الذي لم يَحُلْ فيه «إلحاد «الفلسفة التَّفكُّرية» لـ نابير دون الاهتمام بالوعي الدِّيني وبالرغبة في الله.

تحليلية الهمّ
وحجب الظاهرة الدِّينيَّة

يجب على القارئ المهتمّ مواجهة سؤال أكثر جذرية، حينما يَتَمَعَّن في كتاب **الكينونة والزمان**، الصادر عام 1927، وهو الكتاب الذي يعتبر ثمرة بحث مُطوّل على امتداد سنوات التدريس بماربورغ (1923-1928): هل يجوز لـ «الدِّين» أن يتخذ شكل ظاهرة أصلية في أُفق «تحليلية **الدازين**»؟ إذا ما تطرّقنا إلى كتاب **الكينونة والزمان** من زاوية إشكالية كتاب فلسفة الدِّين، لا يَسَعُنَا إلَّا الشعور بالاستغراب لغياب الدِّين غِيَابًا شبه كُلِّي داخل بحث سعى إلى استخراج البِنيات المقوّمة للوجود existence. يجد هذا الغياب مصدره في كون **الدازين** هو «الكائن الوحيد الذي يتعلّق الأمر لديه بكينونته التي تنطلق من صلب كينونته» (Ga 2, 12;32). يظهر فهرست الموضوعات الذي وضعته فايك (Hildegard Feick) وتسيغلر (Susanne Ziegler) ورود اللفظين «الدِّين» و«ديني» مرة واحدة في كلّ الكتاب. سنقاوم بصعوبة جمّة الانطباع بأن «الدِّين»، وَبِكُلِّ تأكيد، ليس ظاهرة يجب الاهتمام بها إذا ما شئنا وضع أركان تحليلية **الدازين**، حتى ولو أضفنا إلى ذلك الإشارات النادرة إلى ألفاظ «المسيحية والله والآلهة والإلهيّ».

يبقى أن هذا الصمت يطرح السؤال كيف نفسّره؟

قد نفهم هذا السؤال ذاته بطُرُق كثيرة. الطريقة الأُولى هي البحث داخل فكرة «تحليلية **الدازين** ذاتها عن ٱلْمُبَرِّرات التي تُفَسِّر وتُبَرِّر إقصاء الظاهرة الدِّينيَّة. تفضّل الطريقة الثانية أن تنتبه إلى الحدود الفعلية المضروبة على الأبحاث المدوّنة في الجزء المنشور من كتاب **الكينونة والزمان**. هل كان بالإمكان وضع أركان

«هيرمينوطيقا الوجود الدِّيني»، لو أنَّنا وَصَمْنَا تحليلية الوجود بتوجّه أنطولوجي لا يبالغ في التركيز عليها ولا ينحصر فيها؟

تحليلية «الدازين» بما هي ظاهراتية وهيرمينوطيقا.

علينا أن نوضِّح فكرة تحليلية الدازين ذاته والطريقة التي حَدَّدَ بها هايدغر مهمّاتها، قبل الإقدام على اتّهامه بالعمى الظاهراتي أمام الظواهر الدِّينيَّة.

المهمّات الرئيسية لتحليلية «الدازين».

ما هو الدازين؟ أهو الإنسان أم الذات أم الموناد؟ عَرَّف هايدغر الدازين في الفقرة الرابعة تعريفًا اصطلاحيًا كالتالي: «الدازين كائن لا يكتفي بالظهور في صلب الكائن. يتوافر بدل ذلك على الامتياز المادي التالي: الكائن الذي يتعلّق الأمر لديه في صلب كينونته بهذه الكينونة» (Ga 2, 16;32). وضع هايدغر على عاتقه تحليل تكوين هذا الكائن من أجل هدف محدّد: وهو الشروع من جديد في بلورة مسألة معنى الكينونة. أكّد منذ البداية عند تقديم الكتاب على أن البحث الذي انصرف إليه قد اقتصر على المسار الأُنطولوجي، الذي سعى «في البداية إلى إحياء فهم معنى هذه المسألة» باحثًا عن وسائل «بلورة ملموسة» لهذه المسألة (Ga 2, 1; 23).

إذا «كان المفهوم الظاهراتي للظاهرة يرمز إلى كينونة الكائن على مستوى ما يظهر وإلى معناها وتحوّلاتها ومشتقاتها» (Ga 2, 48 ;47)، نفهم فهمًا أفضل قدرة هايدغر في تأكيده على أن «الأُنطولوجيا غير مُمكنة إلَّا في صورة الظاهراتية». وحده المنهج الظاهراتي يسمح بإمكان هذه «البلورة الملموسة»، كما شرح ذلك بالتفصيل في الفقرة السابعة. ويجب علينا أن نعتبر المصطلح الدقيق دزاين *Dasein* «عبارة أُنطولوجيَّة خالصة» (*reiner Seinsausdruck*») [Ga 2, 17 ; 33]، ومتحرّرة من أيّ إيحاء «وجودي» مخصوص. إذا كان لفظ «الوجود» يرمز بالفعل إلى نمط كينونة مخصوص، فإن هايدغر حرص على إبراز الاختلاف الموجود بين الانشغالات «الوجودية» للمرء، الذي يُكابد أسئلة «وجودية» بالمعنى الذي ذهب إليه كلٌّ من كيركيغارد وياسبرز، وبين تحليل البِنيات المقوّمة للخاصّية الوجودية existentialité.

هذا التمييز بين التساؤل الوجودي *existentielle* وتحليل المقولات الوجودية *existentiale* هو ما يوحي بأن الظواهر الدِّينيَّة لا تلعب دورًا أثناء إنجاز تحليلية الدازين. لكن هل هذا هو القول الفصل؟ ليس الأمر مؤكدًا، إذ إن هايدغر يؤكد في السياق نفسه أن «التحليلية الوجودية مُتَجَذِّرة وجوديًا، أي أنها مُتَجَذِّرة عَيْنِيًّا (ontiquemet)» (Ga 2, 17 ; 33). تظلّ أشياء كثيرة مشروطة بالمعنى الذي نخلعه على هذا التجذّر الوجودي. لم يَقُلْ إن التساؤلات الوجودية لا تستطيع الإسهام في تطوير تحليلية المقولات الوجودية، مثل تلك التساؤلات التي أثارتها التجربة الدِّينيَّة وتجربة أوغسطين داخل كتاب الاعترافات.

وليس من قَبيل المُصادفة أن أُشير في هذا المقام إلى القدّيس أوغسطين. أضاف هايدغر في الفقرة الخامسة من مقدّمة الكينونة والزمان، تعقيدًا إضافيًا إلى توصيفه لمهام التحليلية الأُنطولوجيَّة للدزاين حين قال: «صحيح أن الدازين من زاوية عينية، ليس قريبًا فقط من ذاته، وهو أقرب شيء إلى ذاته، بل هذا ما يصدق علينا نحن أَيْضًا» (Ga 2, 21 ; 35). يجوز لنا القول، وَفْق اصطلاح أوغسطين، ألَّا شيء يَحول بيني وبين نفسي، إذ لا توجد عَلاقة «حميمة» أكثر من تلك الموجودة بين نفسي ونفسي. صحيح أن هايدغر نظر نظرة نسبية إلى العلاقة الحميمة الموجودة بين الذات وذاتها، اعتمادًا على اللازمة المشهورة التي تُفيد أن الله «*intimior intimo meo*» «أقرب إليّ من حبل الوريد»، وهي عبارة تَلَقَّفَهَا ليفيناس لتحويلها إلى العلاقة بالغير[16]. نظر هايدغر نظرة نسبية كذلك إلى قرب الذات من الذات، من زاويته الأُنطولوجيَّة ولمبرّر أنطولوجي خالص، لم تكن له عَلاقة له بباعث «لاهوتي»: «ومع ذلك، بل ولهذا السَّبَب، فإن الذات تظلّ أبعد عن ذاتها من زاوية أُنطولوجيَّة» (Ga 2, 21 ; 35). ما معنى هذا القول؟ حتى يتمكّن الدازين من فهم ذاته، يرجع تلقائيًا إلى كائن أو إلى جملة من الكائنات التي تمتلك نمطًا آخر من الكينونة غير نمطه: يرجع إلى «العالم».

هذا الفهم الذاتي مُضَلِّل، لأنه يحجب عَنَّا نمط الكينونة الخاص بـ الدازين. هل يجب علينا آنذاك أن نستنتج مع ميشيل هنري أن العالم معدن الكراهية، وما

(16) Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au -delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, p.123-151.

لبث يحول بيننا وبين فهم كينونتنا الحقيقية وهي أننا أبناء الحياة، أي أننا أبناء الله؟ أضاف هايدغر تمييزًا إضافيًا سمح بتجنّب قراءة ثنائية: «الدازين، 'أقرب شيء إلى نفسه'، من زاوية أُنطقية ontiquement، وهو أبعد شيء عن نفسه من زاوية أُنطولوجيَّة، دون أن يُصبح غريبًا عن نفسه من زاوية النظر ما قبل الأُنطولوجيَّة» (Ga 2, 21 ; 35). تظلّ أشياء كثيرة مرتبطة بتعيين هذه «الزاوية الأُنطولوجيَّة المسبقة» «préontologique». يَحِقُّ لنا التساؤل ألم يكن الدِّين مُؤَهَّلًا للعب دور ما في هذه اللّاغرابة «الأُنطولوجيَّة المُسبقة» بين الذات وذاتها، بالرَّغم من أن هايدغر لم يستحضر أبدًا ذلك الإمكان في أيّ نص من النصوص. شجّعنا هايدغر نفسه على طرح هذا السؤال، حينما أَكَّدَ أن فهم الكينونة ليس إلَّا مَظْهرًا من كينونة الكائن. نحن نكتشف الطُّرق المُتباينة التي حاول من خلالها الدازين تأويل ذاته، من خلال مساءلة علم النفس والأنثروبولوجيا وفلسفة الأخلاق و«السياسة» والسيرة الذاتية والكتابة التاريخية - ولم لا؟- العلوم الدِّينيَّة. التأويل الوجودي *existentielle* الأصلي ليس بالضرورة أصليًا من منظور المقولات الوجودية *existential*. لا يجب على ذلك أن يصرفنا عن الاعتراف بأن التأويل الوجودي قد يُسهم في تقدّم تحليلية المقولات الوجودية.

قد يكون من المناسب هنا أن نستثمر البُعد الثوري الثاوي إلى أبعد الحدود خلف الأُطروحة التالية: «على قدر الظهور *[Schein]*، على قدر 'الكينونة'» (Ga 2, 48 ; 47). يعتبر هايدغر أن مفهوم «الظاهرة» يحتمل دلالة أُنطولوجيَّة خالصة. نُطلق لفظ «الظاهرة» على كلّ ما يُؤَسِّسُ كينونة الكائن. بالمقابل، يَتَطَلَّبُ ذلك مِنَّا توضيح الطريقة التي نَلِجُ من خلالها إلى الكائنات المختلفة. نستحضر هنا بالضبط صفة «الهيرمينوطيقية» التي تُقال عن الوصف الظاهراتي. لا يُعتبر هذا الوصف ظاهراتيًا إلّا ما دام يحتمل خاصيَّة «الاستجلاء المفسّر» (*Auslegung*) [Ga 2, 50 ; 48]. كلّ وصف ظاهراتي للظاهرة هو تفسير لمعنى الكينونة.

يمكن استكمال هذه الإشارات المتعلّقة بمهمّات تحليلية الدازين بالأُطروحات الحاسمة الواردة في الفقرات 9-11. اقترح هايدغر في الفقرة التاسعة تحديد الدازين بسمتين: أسبقية «الوجود» على «الماهية» أو «خَاصَّتِي» (*Jemeinigkeit*) «mienneté» [Ga 2, 57 ; 54]. بما أن الدازين موجود، لا يمكن

حصره داخل نسبة من الصفات أو الخصائص المقوّمة. يُعتبر وصف «أنماط كينونته» طريقة الكشف الوحيدة عن كينونته المميّزة له.

تُعَزِّزُ السِّمة الثانية أكثر أصالة هذه المقاربة، في الوقت نفسه الذي تُطلعنا فيه على العقبات التي تصطدم بها تحليلية **الدازين**. والكينونة التي يَتَعَيَّنُ عَلَيَّ تحديد معناها هي **كلّ مَرَّة كينونتي الذاتية الخاصة بي**. لا تنفصل **الخصوصية** *Jeweiligkeit* عن **الذاتية** *Jemeinigkeit* (Ga 20, 204- 207). بعبارة أُخرى، ليست «خاصَّتِي» غير إشارة صورية إلى الطرق المتعدّدة التي يرجع بها **الدازين** إلى إمكاناته الأكثر خصوصية. سينتبه فيلسوف الدِّين الذي يحتفظ في ذهنه بما ورد في الإنجيل: «من يتمسك بحياته، يخسرها؛ ومن يخسر حياته من أجلي، فإنه يربحها» (متى 10، 39) إلى الأُطروحة التالية: «بما أن **الدازين** هو إمكانه، كلّ مرة وفي ماهيته، فإن هذا الكائن يستطيع القيام 'بالاختيار الذاتي' بحدّ ذاته وداخل كينونته، أو قد يفقد نفسه، أي أنه قد لا يربح نفسه أبدًا، أو قد لا يربح نفسه إلَّا 'في الظَّاهر' فقط (Ga 2, 57; 54).

هل يستغرق هذا الإحصاء كلّ حقل مُمكنات **الدازين**؟ هذا ليس أكيدًا. نستطيع التساؤل مَثَلًا، ماذا يحدث «لخاصّتي» إذا ما كان إمكان **الاصطفاء** يظهر أمام **الدازين** (وهو بالمقابل ما قد يصبح عِبْئًا، إذا صَحَّ كلام ليفيناس). على العكس من ذلك، عندما هَمَّ هايدغر إلى تعريف الأصالة authenticité، أو بالأحرى الكينونة-الخاصَّة من خلال القدرة على الانتماء الذاتي إلى الذات عينها، لا يعني ذلك أبدًا أن صِلة الوصل بالذات عينها ترجّح كفة العلاقة بالغير.

يبدو لي أن الأُطروحة التي تُفيد أن تحليلية **الدازين** لا يجب عليها التَّركيز على بؤرة التعبيرات الخارقة بامتياز عن الوجود (الجنون والتَّمَلِّي الجمالي والجذبة الدِّينيَّة والتجربة الصوفية، إلخ) لاَ تَقِلُّ أَهَمِّيَّة بالنسبة لفلسفة الدِّين، بل يجب على تلك التحليلية أن تنطلق من «لامبالاة الحياة اليومية» (Ga 2, 58; 55)، أي بناء على التجربة المشتركة بين كلّ الناس. عندما تَحَدَّثَ هايدغر بهذا الخصوص عن «مستوى متواضع» (*Durchschnittlichkeit*)، لم يهدف إلى إصدار حكم أخلاقي؛ يُحَوِّل التجربة الاعتيادية إلى المرجع الأول في كلّ تأويل للوجود. يبدو أن الأمر لا يطرح مشكلة بالنسبة لمن يعتقد مع شلايرماخر أن الدِّين يمثّل

«مقاطعة مخصوصة داخل النفس البشرية» ويرفعنا بناء على هذا الواقع فوق الوقائع الدنيوية العارضة: إذا كان هايدغر لا يصادف الدِّين في مسار بحثه، فلأنه يتمسك بإرادة خلع دلالة ظاهراتية إيجابية على الحياة اليومية المتواضعة.

على العكس من ذلك، يُبارك هايدغر القدّيس أنسيلم في التأكيد على أن ما هو «أقرب إلينا وما هو معروف أكثر لنا، من زاوية أُنطقية ontiquement، هو الأبعد عنا من الزاوية الأُنطولوجيَّة» (Ga 2, 59 ; 55). تُبرِزُ الطريقة التي يُسائل بها أوغسطين «الحياة اليومية» في الكتاب العاشر من نص **الاعترافات**، أنه حتى بعد هدايته، لم يستطع التخلّص من ضرورة مواجهة حياته اليومية المتواضعة التي تُلقّنه عن نفسه أكثر مما تفعله بعض لحظات الجذبة في أوستي Ostie أو في مكان غيره.

تبحث تحليلية **الدازين** عن استجلاء البِنيات ٱلْمُقَوِّمة للوجود التي رمز إليها هايدغر اصطلاحيًا بعنوان «المقولات الوجودية» «existentiaux» (Ga 2, 59; 55). تتبلور هذه التحليلية في سؤال: «من؟»، على خلاف فحص المقولات الذي يتبلور داخل سؤال: «ماذا؟». لهذا الانزياح مخلّفات مُماثلة على تحديد العلاقات التي تُقيمها تحليلية الوجود مع العلوم الأنثروبولوجيَّة. تصدق أُطروحة هايدغر بخصوص الأولوية المبدئية التي تحظى بِهَا تحليلية الوجود على العلوم الدِّينيَّة، بالرَّغْم من أنه لا يذكر غير الأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم الأحياء. اعتبر هايدغر أن كلّ المباحث التالية عاجزة عن إبراز الأسس الأُنطولوجيَّة للإشكالية الأنثروبولوجيَّة، سواء أتعلّق الأمر بالميتافيزيقا الأرسطية التي تعتبر الإنسان **حيوانًا عاقلاً** *Zoon logon echôn*، أو بالأنثروبولوجيا اللاهوتية التي تُعرِّفُ الإنسان بوصفه كائنًا مخلوقًا على صورة الله، أو تعلَّق بالعلوم الحديثة عن الإنسان، التي ترى فيه بالمقابل «حيوانًا رمزيًّا» بالمعنى الذي ذهب إليه كاسيرر أو تَعَلَّقَ أخيرًا بأنثروبولوجيَّة **الإنسان المتديّن** *homo religiosus* (Ga 2, 66 ; 58).

المُفارقة هي أن العلم الوحيد الذي يبدو أنه هو الحليف «الطبيعي» لتحليلية المقولات الوجودية هو الإثنولوجيا، ما دام أن **الدازين** البدائي يبدو في الغالب أكثر أهليّة لاستنطاق الظواهر بعد الاستسلام لها (Ga 2, 68 ; 59). يفترض ذلك القيام بوصف يظلّ ظاهراتيًا في ذاته لنمط كينونة «البدائي»، وهو الوصف الذي بحث هايدغر عنه سُدى في الأعمال الإثنوغرافية لتلك الحقبة. ولهذا السبب،

تمسّك هايدغر بالقول، أثناء مواجهة الادّعاءات التفسيرية التي انصرف إليها علماء الإثنولوجيا: «تفترض الإثنولوجيا ذاتها ضمنيًا أن الدِّراسة التحليلية الكافية لـ **الدزاين** ستُصبح هي الخيط الناظم» (Ga 2, 68 ; 59).

Erschlossenheit: نور الهمّ

والبِنيات المقوّمة للكينونة-في-العالم في الدازين.

بعدما تَسَلَّحَ هايدغر بهذه القرارات المنهجيَّة، انْبَرَى إلى العمل الظاهراتي الملموس الهادف إلى استخراج البِنيات الأساسية للانتماء-إلى-العالم في **الدازين**. يتعلّق الأمر ببِنية متجانسة يَتَعَذَّرُ تفكيكها إلى «عناصر». بالرَّغم من أن هذا الوصف «مُتجانس» (*einheitlich*) [Ga 2, 71 ; 61]، فإن وصف هذه الظاهرة بَالِغَ التعقيد ويتحقّق الوصف وَفْق منظورات ثلاثة. يهتمّ المنظور الأول بقُطب «العالم» و«الكينونة-في-العالم»؛ يهتمّ المنظور الثاني بـ «الذات الفاعلة»، لـ «الكينونة-في-العالم»، التي تقدّم بذلك إجابة عن السؤال المتعلّق بمعرفة ماذا تعني عبارة «*sum*» في قول ديكارت «**أنا موجود**» «*sum existo*». يُلحّ المنظور الثالث على العلاقة التي يرمز إليها لفظ في'-*In* في العبارة «الكينونة-في-العالم» *In-der-Weltsein*. على الفور، يؤكّد هايدغر أن الأمر لن يتعلّق بعَلاقة من صنف الوعاء- المضمون. لا يوجد **الدازين** «**داخل**» العالم كما توجد الخضار «**داخل**» الإناء! تقدّم الظاهراتية الأدلة على خصوبتها، حينما تأتي لتؤيّد ما يوحي به الاشتقاق سلفًا: لا يتوافر لفظ «داخل» على دلالة مكانية في الأصل، بل يُضمر معنى «**السكن**» *habiter* **والإقامة** «بالقرب من» «auprès de» *séjourner*، وهو ما يفترض وجود بيئة أصلية حول «الألفة». لو كان هذا التمييز بدون معنى، لكان «الوجود الواقعي» «facticité»، مرادفًا للمصادفة العمياء.

قَدَّمَ هايدغر في هذا السياق أُطروحته الأكثر حسمًا: الكينونة الخاصة **بالدازين** تتجلّى بوصفها «هَمًّا». وقد سارع إلى إضافة أن الأمر يتعلّق «بمفهوم بِنيوي أُنطولوجي» (Ga 2, 77 ; 64)، ولا صِلة له بحالة وجدانية سلبية نستطيع إدخالها في عَلاقة تضادّ مع أهواء أكثر إيجابية، مثل الفرحة واللّامبالاة والارتياح، سعيًا منه إلى تدارك مظاهر سوء فهم ممكن (وهي مظاهر سوء فهم ترصّع بالفعل التلقّي الذي حظي به كتاب **الكينونة والزمان** من البداية إلى اليوم). لكننا نجد سؤالًا

مختلفًا تمامًا، وهو ما لم يكفّ هايدغر عن الإلحاح عليه، ويتعلّق بمعرفة إذا كانت تحليلية الدازين، تتخذ بالضرورة هيئة تحليلية الهمّ. يعني ذلك أنه يجب علينا التساؤل ما هو الثمن الذي ينبغي دفعه لقاء تحويل الهمّ إلى المقولة الوجودية الأساس، التي ترجع إليها كلّ المقولات الوجودية الأُخرى، مباشرة أو بصورة غير مباشرة.

لا يَتَّسِعُ المجال هنا لاستعراض مختلف المقولات الوجودية من أجل مساءلتها بخصوص دلالتها المُمكنة من أجل وضع ظاهراتية هيرمينوطيقية للدِّين. إذا ما قمنا بهذا البحث بطريقة صارمة، سيُصبح مثل هذا التحليل موضوع كتاب كامل. أكتفي هنا بإحالة القارئ إلى الشرح المفصّل الذي قمت به لكتاب **الكينونة والزمان**، لكنني أودّ التذكير فقط ببعض النِّقاط المهمّة لموضوعنا.

1. الظاهرة الأُولى التي استعرضها هايدغر والتي قدّم عنها تأويلًا ظاهراتيًا هي «دنيوية» العالم «mondanéité». يبدو أن هذا القرار المتصل بالميل الكامل جهة «العالم» يؤيّد توجّس ميشيل هنري، وهو توجّس يُفيد أن هايدغر ربما كان قد ابتدأ بتجاهل «الحياة». لو افترضنا أن ذلك يعتبر خطيئةً أصليةً في تحليلية **الدازين**، فإنه يلزم الاعتراف أن هايدغر يرتكبها بكلّ تبصّر. اعتبر هايدغر أننا لن نفهم ما معنى أن «نحيا» بالنسبة لـ **الدزاين**، إلا إذا سرنا على خطى «الهمّ» بدل تعريف الحياة الإنسانية في خصوصيتها «البيولوجيّة»، كما رام ذلك كلٌّ من هلموت بليسنر (Helmuth Plessner) وماكس شيلر (Max Scheler) في الحقبة نفسها. والحال أن الهمّ يبدو منشغلًا على الدوام بـ «العالم»، وهو انشغال قد ينحرف بكامله عن طريقه ليُصبح هَوَسًا (*Benommenheit*).

هذا هو ما أَبْرَزَهُ الوصف الظاهراتي لـ «العالم المحيط» ولبنياته المقوّمة: إبراز تشغيل الأدوات من كلّ صنف، حيث تُحيل الواحدة منها إلى الأُخرى، أو بالعكس *a contrario*، إبراز الافتقار إلى هذه الإحالات المقوّمة التي تكشف عن دنيوية العالم بما هو عالم. «عالم» الدازين مزوّد على الدوام بـ «دلالية» معينة (*Bedeutsamkeit*)، تستطيع إيجاد تعبير عنها في حالة الاقتضاء داخل العالم السيميوطيقي للعلامات. لكن العلامات هي قبل ذلك «تعبيرات» عن الهمّ قبل أن تكون ثمرات التعقّل السيميوطيقي. يُلقي الظاهراتي نظرة «أكثر بعدًا» من

السيميوطيقي، كما يرى «أكثر» منه، مما لا يعني أن نمطي التحليل قد لا يستشعران الحاجة إلى المقابلة بين مصادرهما.

يُرَكِّزُ السيميوطيقي على مظهر «الإحالة» في العلاقة السيميوطيقية، كما تشهد على ذلك أعمال بيرس (Peirce). كلّ علامة شيء «يَحُلُّ مَحَلَّ» شيء آخر يُحيل إليه، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. بالمقابل، يهتمّ الظاهراتي المُنتمي إلى مدرسة هايدغر بكون العالم والأحداث التي تقع فيه ليسا غريبين عنا أبدًا تمامًا، بالرَّغم من أنهما يتخذان أحيانًا مظاهر جدّ محيّرة. يتميّز عالم **الدازين** «بألفة أصلية» (Ga 2, 116 ; 82) رمز إليها هايدغر بمصطلح *Bewandtnisganzheit*.

2. آنذاك نفهم بصورة أفضل لِمَ لا يسمح الوجود-في-العالم **للدزاين** بإرجاعه إلى عَلاقة وعاء بمحتوى. إغراء استخدام مثل هذه الخُطاطة إغراء جدّ قوي حينما يتعلّق الأمر بالعلاقات التي يُقيمها **الدازين** بالمكان. يتمثّل حذق الظاهراتي في القدرة على وصف ظواهر المساحة دون أن تسيطر المقولات المستمدة من الهندسة على تفكيره. لا يُمكن إدراك معنى هذه الظواهر التالية إلّا في ضوء «الهمّ»: «القرب» و«البُعد» و«الجوار» و«المسافة» و«البلدة» و«المكان» و«السكن» و«السفر» (السفر الذي قد يتخذ عند الاقتضاء صورة **الحاج**(*) الذي شرع في الحج إلى مكة). تمثّل هذه الطُّرق مسالك جدّ متباينة في «التوجّه» داخل عالم مزوّد بمعنى.

3. يَتَّخِذُ هذا «التَّوَجُّه» وجهًا جديدًا مع وصف البِنيات ٱلْمُقَوِّمَة لما كان يدعوه هايدغر «عالمًا مشتركًا»، في الفترة التي كان يبلور فيها مذهبه عن حياة الوجود الواقعي vie facticielle، والتي يدعوها الآن «الكينونة جماعيًا» «être ensemble» أو «الوجود مع الآخر» «être-avec». هنا أيضًا، وحينما يتعلّق الأمر بالآخر، يشكّل الهمّ الذي يكتسي صورة «الرعاية» «sollicitude» (*Fürsorge*) الخيط الناظم الذي يوجّه التحليل. يضع هذا التحليل على كاهله «إبراز نمط هذا الكائن-هنا- مع، في الحياة اليومية المجاورة، في صورته المرئية بما هو ظاهرة، وتأويل هذا النمط تأويلًا أنطولوجيًا مناسبًا» (Ga 2, 156;102).

(*) بالعربية في صلب النص. [المترجم]

تلتقي هذه التحليلات عند أُطروحة مزدوجة: من جِهة أُولى، «الكينونة-في-العالم لـ الدزاين هو في جوهره كينونة-مع»، مما يعني أن الآخرية جزء لا يتجزأ من الذات عينها. من جهة ثانية، «يجد الآخر مكانه داخل العالم بوصفه كائنًا-هنا-مع» (Ga 2, 160; 104). كلّ من يتبّنى فلسفة ليفيناس يعترض بشدة على هذه الأُطروحة الثانية، معتبرًا أن وجه الآخر الذي «ينظر إليّ» يشكل «دلالة لا تنتمي إلى أيّ سياق مقامي». لا يكفي وصف العلاقة بالآخر اعتمادًا على مفردات «الرعاية» «sollicitude». توجد المسؤولية عن الآخر، قبل وجود الرعاية اتجاه الآخر. علينا أن نؤوّل حَسَب ليفيناس المقطع *Für* في المفردة *Fürsorge* «كعَلاقة متبادلة» في الاستبدال.

ما يَحُولُ بين هايدغر وبين تبنّي منظور ليفيناس، هو نظرته الحادة إلى مخاطر الاستلاب التي تُصاحب لا محالة العلاقة بالآخر. يُحدِثُ «النفوذ» «emprise» *(Botmäßigkeit)* [Ga 2, 168; 107] الذي يعبّر عن خطر الاستسلام «لدكتاتورية نحن On» (Ga 2, 169; 108) مفعوله في الحقل الدِّيني، كما في باقي الحقول الأُخرى. وبما أن تحليل أصناف الاستلاب التي تَخُصُّ الوعي الدِّيني يُعتبر من بين المهمّات النقدية التي تضطلع بها فلسفة الدِّين، تتمثّل الفائدة من تحليلية المقولات الوجودية لدى هايدغر في حَثّنا على التَّحَقُّق مِمَّا يُؤَيِّدُ القول: «كلّ واحد هو الآخر، ولا أحد منا هو ذاته عينها» (Ga 2, 170; 108)، في السلوك الدِّيني المعتاد، ولا تَتَمَثَّلُ الفائدة منها فقط في محاربة المظاهر المَرَضية الواضحة في الدِّين (مثل الرؤى التمجيدية لدى سويدنبورغ Swedenborg، على سبيل المثال على عهد كانط).

4. يستحق التحليل الذي اقترحه هايدغر للمقولات الوجودية الأصلية بدورها، مثل «الوجدان» «affection» *(Befindlichkeit)* و«الفهم» (*Verstehen*) الذي يمتدّ إلى «الاستجلاء» «explicitation» (*Auslegung*) و«الخطاب» *(Rede)* «parole» عناية خاصة. اقترح هنا تأويلًا لموضوع «النور الطبيعي» للعقل. يصحب الدازين معه «نوره» الخاص به، ما دام يُمَثِّلُ في ذاته «انفتاحه» *(Erschlossenheit)* «ouverture» الخاص به: «إنه 'مستنير'، بمعنى آخر: إنه انفراج «éclaircie» في ذاته، بما هو كينونة-في-العالم. لكنه لا يوجد شيء آخر يحدث فيه هذا الانفراج، بل يوجد على نحوٍ يصبح معه هو الانفراج ذاته» (Ga 2, 177; 112).

يَتَّخِذُ هذا «الانفراج» ثلاثة وجوه:

أ. الوجه الأول هو النبرة الوجدانية *(Befindlichkeit, Stimmung) tonalité affective* التي «تفتحنا» على المظاهر الانفعالية pathiques لوجودنا، شاهدة بذلك على «الوجود الواقعي للكينونة-التي-تتمّ-إحالتها *[Faktizität der Überantwortung]*»، كما «تفتحنا» على كلّ ما نتعرّض له، دون اختيار مِنَّا. يُؤَكِّدُ هايدغر أن «الكينونة التي تحمل نبرة الوجدان تُمَثِّلُ الانفتاح-على-عالم الدازين على-العالم، من زاوية المقولات الوجودية»، بدل أن يرى فيها مجرّد قوى عمياء وغير عقلانية (Ga 2, 183 ;115). استشهد مرَّة بفكرة باسكال لتعزيز كلامه: «نقول أثناء الحديث عن الأشياء الإنسانية، إنه يجب علينا معرفتها قبل محبتها، وهذا ما تحوّل إلى مثل شائع، بينما يقول القدّيسون أثناء الحديث عن الأشياء الإلهيَّة إنه يجب علينا محبتها من أجل معرفتها، وإننا لاَ نَلِجُ الحقيقة إلَّا عن طريق المحبّة»[17]. اسْتَمَدَّ من ذلك وصفة ناجعة للتأويل الظاهراتي للحياة الوجدانية: يجب عليه «بالضرورة أن يمنح الدازين ذاته إمكان الفتح الأصلي، وأن يخوله فرصة استجلاء ذاته بذاته. لا يعمل ذلك التأويل إلّا على مصاحبة هذا الفتح، حتى يتمكّن من الارتقاء بالمحتوى الظاهري لما هو منفتح إلى مستوى المفهوم، على هَدْي المقولات الوجودية» (Ga 2, 186 ;116).

ب. الوجه الثاني للانفراج هو الفهم. يفتحنا الفهم على عالم مُفعم بـ «الدلالية» «significativités» من كلّ الأصناف، مؤدّيًا بذلك إلى الحدّ من أولوية الحَدْس. عندما ننظر إلى «الفهم» على هذا النَّحو، لا يعتبر نمط معرفة، بل نمط وجود الدازين. يرى الفهم «أكثر» من مجرّد «الواقعة» الحادثة، دون أن ينفصل أبدًا عن الوجدان: يميّز الفهم الإمكانات المُتاحة لـ الدزاين. بعدما أضاف أن الفضل يرجع إلى الفهم في كون «الدازين يُسقط كينونته في اتجاه إمكاناته» (Ga 2, 197; 121) وأن الفهم يتحقّق كـ «استجلاء مفسّر» (*Auslegung*) نقوم من خلاله بتمالك ما تمّ فهمه، أكّد هايدغر على التوجّه الهيرمينوطيقي الحاسم الذي اتخذته تحليلية الدازين لديه. شرع مفهوم «المعنى» في هذه اللحظة فقط في

---

(17) Blaise PASCAL, «De l'art de persuader», *Œuvres complètes*, vol.III, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p.413-414.

اكتساب «معنى»، سواء أتعلّق الأمر بالبحث عن «معنى الحياة» الذي يصحب كلّ وجود أو بمسألة «معنى الكينونة» الذي تتفرّغ له الفلسفة.

ج. يَتَبَقَّى لَنَا أن ننقل فهم المعنى إلى اللغة. يظلّ **الكلام** (*Rede*) مقولة وجودية أصلية مثل الوجدان والفهم من منظور هايدغر، بدل أن يكون مجرّد «أداة تواصل». يقود الكلام «الانفراج» إلى منتهاه، لأنه ليس شيئًا آخر غير «الهَيْكلة الدلالية للفاهمة الوجدانية التي تميّز الكينونة-في-العالم» (Ga 2, 216 ; 130). يجب على الظاهراتي أن يأخذ بعين الاعتبار كلّ أبعاد الكلام، بما في ذلك إمكان الإصغاء أو التزام الصمت.

تدخل القدرة على **الإصغاء** في تكوين ظاهرة الكلام، إلى درجة أنها هي التي تشكّل «الكينونة -المنفتحة البدائية والأصيلة لـ **الدزاين** بالنسبة لقدرته- على الكينونة الأكثر خصوصية» (Ga 2, 217 ; 130). خارج هذا الافتراض الضمني، ستظلّ دعوة يسوع عصّية على الفهم إلى الأبد: «من له أذنان للسمع، فليسمع!» (Mc 4,9).

يصدق الأمر نفسه على الدلالة الإيجابية التي تتخذها ظاهرة **الصمت**. «حتى يتمكّن **الدازين** من التزام الصمت، يجب عليه أن يمتلك ما يقوله، أي يجب عليه التوافر على مشروع أصيل وغنيّ لذاته» (Ga 2, 219 ; 131). نستطيع من هذا المنظور قراءة فترات الصمت المتعدّدة التي ترصّع الأناجيل والتي تصل ذُروتها في حضرة بُنْطيوس بيلاطُس (Ponce Pilate).

5. لا تُفصح بِنيات المقولات الوجودية الخاصة بانفراج **الدازين** عن نفسها وَفْق النمط الأكثر أصالة؛ تتقدّم في غالب الوقت «مقنّعة» في الحياة اليومية تحت غطاء «**نحن**» «on». عندما «لا يدري **الدازين** ما يقول» وعندما يكتفي باجترار الخطاب الشائع، يتحوّل الكلام إلى «**ثرثرة**» «bavardage» *(Gerede)*. عندما ترجح كفة النظر كفّة الرغبة في الفهم، فإن **الفضول** *curiosité*، الذي أثاره القدّيس أوغسطين، هو الذي يحتلّ كلّ المجال. حينما يوحّد الفضول والثرثرة جهودهما، يغرق **الدازين** داخل «**التباس**» «équivoque» *(Zweideutigkeit)* لا مخرج منه: «ما يُقدَّم بخصوص الفهم ضمانة 'حياة' هي 'حيّة' من حيث الظاهر، هما الفضول الذي لا تبقى باب مُغلقة في وجهه، والثرثرة التي لا يَنِدُّ شيء منها، في زعمهما (Ga 2, 229-230 ; 136).

وكما أن الوجدان والفهم والكلام ظواهر تشترك في تَأَصُّلِهَا، فَإِنَّ الثرثرة والفضول والالتباس تحدّد نمط وجود خاص: «الانحلال» *(Verfallenheit)* «déchéance». يُذَكِّرُنَا هايدغر بِأَنَّ التَّصَوُّر الدِّيني أو اللاهوتي «للتحلّل» يرمز إلى حدث «لا نقول بشأنه فقط إننا لا نملك عنه أدنى تجربة من ناحية (أنطقية) عينية ontiquement، بل لا نتوافر بالمثل على أيِّ إمكان ولا على أيِّ خَيْطٍ هَادٍ إلى تأويله من ناحية أنطولوجيَّة»، على خلاف رجال اللّاهوت الذين يَتَسَرَّعُونَ في اعتبار أن «السقوط» يترجم عقيدة الخطيئة الأصلية من زاوية المقولات الوجودية (Ga 2, 233-234 ; 138 ; Ga 20, 391). لا يصف هايدغر «الانحلال» بوصفه بِنية، بل بوصفه مجموعة حركات دينامية.

لا يخفى على أحد وجود صِلَة بين مقولات هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي وتحليل أوغسطين للغواية. لا تفرض علينا تحليلية **الدازين** الاعتراف فقط بأن «الكينونة-في-العالم بِحَدِّ ذاتها **غاوية** *[versucherisch]*» (Ga 2, 235 ; 138)؛ فضلًا عن ذلك، فإن دراسة الحركية الخاصة بالسقوط تكشف فيه عن إمكان «السقوط» «chute» *(Absturz)* الذي يجعل «**الدازين** يتدحرج من ذاته إلى ذاته، بحكم غياب أرض صلبة وتفاهة الحياة اليومية غير الأصيلة» (Ga 2, 237 ; 139). بناء على هذا الوجود الواقعي، لن يَتَحَرَّرَ **الدازين** أبدًا من «دوّامة» الحياة اليومية. ينبني الوجود الأصيل ببساطة على وجود طريقة مختلفة في تحديد موقعه اتجاهها.

يضبط هايدغر في هذا السياق الفكرة التي كَوَّنَهَا عن العلاقات بين مقولات الفكر الدِّيني (وعلى الخصوص، بين المقولات اللاهوتية: **وضعية الفساد** *status corruptionis* **ووضعية الإدماج** *status integrationis* **ووضعية النعمة** *status gratiae*) ومقولات تحليلية المقولات الوجودية. ليس «الانحلال»، وهو مفهوم مقولة وجودية، ترجمة للمفهوم اللاهوتي عن الخطيئة الأصلية، بعد «تحريره من الطابع الأسطوري» «démythologisé»(*). بالمقابل، يجب على «الإيمان» وعلى

(*) في إشارة إلى مذهب بولتمان Bultmann في علم اللاهوت، الذي يدعو إلى التمييز الجذري بين الرسالة الإلهية في الأناجيل وبين كلّ الأحداث والشخصيات والقصص الدينية التي لا شيء يمنع من التشكيك في صحتها أو من التخلّي عنها، رغبة في «نزع الطابع الأسطوري» عن الكتب المقدّسة. [المترجم]

«رؤية العالم» أن يتراجعا إلى بنيات المقولات الوجودية التي تمّ استخراجها، إذا ما افترضنا على الأقل أن أقوالها ترفع في الوقت نفسه دعوى الفهم التصوري، منذ اللحظة التي ينطق فيها «الإيمان» و«رؤية العالم» بهذا المعنى أو ذاك، وَيَتَحَدَّثَان فيها عن الدازين بوصفه كينونة-في-العالم (Ga 2, 239 ; 140).

6. يعتبر هايدغر أنه يوجد نمطان جوهريان في الانفتاح ويستنفران كلّ الدازين: الغَمُّ *angoisse* والهَمُّ *Souci*. ليس الغمّ مجرّد عاطفة موجودة بين عواطف أخرى: فهو يُمَثِّلُ «الحياة الوجدانية الأساسية» (*Grundbefindlichkeit*)، ما دام أن الدازين يجد نفسه في صلبها وبصورة جذرية في مواجهة ذاته نفسها، في ذات الوقت الذي يكتشف فيه أنه معرّض بصورة جذرية لغربة العالم المقلقة بما هو عالم. كذلك، فإن الهمّ ليس مجرد موقف موجود بين مواقف أُخرى. يحدّد الهمّ، بوصفه مقولة وجودية أساسية، وقياسًا على السِّمات المميّزة للغمّ، ما نستطيع اعتباره «قابلية الفهم الجوهرية» (*Grundverständlichkeit*). يتوصّل الدازين إلى فهم ذاته بصورة حقيقية وتامة فيما يخصّ كينونته، حينما يفهم ذاته بوصفه الكائن «الذي يتعلّق الأمر لديه بكينونته ذاتها»، وحينما يفهم ذاته، على نحو مُتضايف، بوصفه «كينونة-موجودة-أمام-ذاتها» (*Sich-vorweg-sein*) [Ga 2, 255 ; 147].

الغريب هو أن هايدغر اختتم تحليله لِلْهَمِّ بالملاحظة التالية: «ما يعتبر في هذا التأويل 'جديدًا' من زاوية أُنطولوجيَّة، يُعتبر 'قديمًا' تمامًا، من زاوية عينية. يرتقي تفسير كينونة الدازين بكل ما كان منفتحًا عينيًا-وجوديًا إلى عتبة المفهوم، على مستوى المقولات الوجودية بالنسبة إلينا، بدل أن يخضع ذلك الدازين لفكرة خيالية» (Ga 2, 260-261 ; 150). وهذا ما تؤيّده الفقرة 42 التي عرض فيها هايدغر الحكاية الخرافية Hygin كي يُبْرِزَ أَنَّ تأويل الدازين بوصفه هَمًّا، تأويل حاضر داخل شهادة أدبية. ألا نستطيع إسقاط ما يصدق على الحكاية الخرافية Hygin على بعض النصوص الدِّينيَّة؟(*) بالرَّغم من أن هايدغر لم يضع هذه

(*) ذات يوم، كان 'ألْهَمُّ' يَعْبُرُ نهرًا عندما رمق وجود كتلة من الصلصال، أخذ قطعة منها واستخرج هيئة معيّنة منها، وطلب من عطارد أن يزرع فيها روحًا، فوافق هذا الأخير على ذلك. لكن خصامًا اندلع بين 'الهمّ' والأرض وعطارد حول الاسم الذي ينبغي أن =

الفرضيّة في الحسبان، لا يجوز لنا أن نتجاهل قوة الاعتراف الذي دوَّنه في ملاحظة بالفقرة نفسها، حيث ذكَّرنا هايدغر بفضل مذهب أوغسطين الأنثروبولوجي عليه وهو المذهب الذي هداه إلى اكتشاف الأهمية الكبرى التي يتمتع بها الهمّ (Ga 2, 262 ; 151). لكنه سارع إلى التنبيه إلى أننا لا نستطيع الارتقاء إلى المستوى «الأُنطولوجي-القَبْلي» في تحليلية المقولات الوجودية، اعتمادًا على التّعميم فحَسْب. تُطالب تحليلية المقولات الوجودية بكونية «متعالية» لا يمكن لأيّ تأويل عيني ontique الدخول في تضادّ معها. لكن هذا التعجّل لا ينبغي له أن يُنسينا إمكان «إقدام الدازين على استجلاء-ذاتي وسابق للأُنطولوجيا»، كما هو مُثبت في نصوص أُخرى، بما فيها النصوص الدِّينيَّة.

الكينونة-الكلّية للدازين: محدودية لا رادّ لها.

اخْتَصَرَ هايدغر في مُسْتَهَلِّ القسم الثاني من كتاب **الكينونة والزمان** لُبَّ ما اكتسبه من «التحليل الأساسي الإعدادي للدازين» بالعبارات التالية: «لقد عثرنا على المكوّن الأساسي للكائن المحوري thématique، أي للكينونة-في-العالم الذي يسمح لِبنياته أن تجد مركزها في الانفتاح [*Erschlossenheit*]. وقد ظهر مجموع هذا الكلّ البِنيوي في صورة الهمّ. ظهرت كينونة **الدازين** داخل الهمّ» (Ga 2, 307 ; 173).

يبقى علينا استجلاء فهم الكينونة الذي يتضمَّنه الهمُّ. يتطلّب ذلك تأويلًا أكثر أصالة، بناء على الخيط الهادي الذي ينطلق من مسألة أصالة (*Eigentlichkeit*) «authenticité» وشمولية «intégralité» (*Ganzheit*) **الدازين**. يركّز هذا البحث نظره على ظواهر كثيرة جديدة. إن التحليلات المستفيضة التي خصّ بها هايدغر «الكينونة-نحو-الموت» و«صوت الضمير» و«التصميم المتقدّم» (*Entschlossenheit*) «résolution devançante» أَهَّلَتْهُ للنهوض إلى توضيح المنزلة

= يحمله الصلصال. فَصَلَ المشتري في النزاع، حينما طلب من عطارد أن يسترجع الروح التي بثَّها في الصلصال بعد موته. بالمقابل، تسترجع الأرض جثمان الصلصال بعد وفاته، بما أنه جزء منها. لكن 'الهمّ' سيظلّ مُسَيْطِرًا على الصلصال طَوَال حياته، بما أنه هو الذي صنع الهيئة التي يوجد عليها. الفقرة 42 من هايدغر: **الكينونة والزمان**. [المترجم]

الأُنطولوجيَّة الخاصة بالهوية الذاتية. من هذه الزاوية، فإن أُطروحته الحاسمة هي أنه «لا يمكن فكّ شفرة الذات عينها، من منظور المقولات الوجودية، إلّا بناء على القدرة على أن تكون الذات هي عينها بصورة أصيلة Pouvoir-être-Soi-même، أي بناء على أصالة الكينونة بوصفها همًّا» (Ga 2, 322 ; 227). ويضيف قائلًا: «يُصبح الدازين 'ماهويًا' في الوجود الأصيل الذي يتشكّل بما هو تصميم متقدّم. يَتَضَمَّن نمط أصالة اَلْهَمِّ المحافظة على الذات-عينها والمحافظة على مجموع الكلّ، وهما معًا أصليان داخل الدازين» (Ga 2, 323 ; 228).

بما أن الهمّ وحده يُعَرِّف «ماهية» الذات الفاعلة، فإنه يجب تأويل الأبعاد المقوّمة للزمانية الأصلية المُتخارجة «exstatique». إذا ما تذكّرنا تصوّر أوغسطين عن «الحاضر الثلاثي»، ودروس ظاهراتية الوعي الباطني بالزمان لهرسل: هكذا يطرح هايدغر أُطروحاته الأكثر حسمًا: الزمان في أصله مثل تزمين الزمان، وبما هو كذلك، فهو يجعل بالإمكان تكوين بِنية الهمّ. الزمان مُتخارج ekstatique في جوهره. يُزمِّنُ الزمان نفسه في الأصل انطلاقًا من المستقبل. الزمان الأصلي محدود» (Ga 2, 331 ; 232).

نستطيع أن نقرأ بقية كتاب الكينونة والزمان - وبمعنى ما، كلّ فكر هايدغر المتأخر - بوصفه استجلاء لأُطروحة الصِّلة بين الزمان الأصلي والتناهي. لا تستطيع الأُنطولوجيا الأساسية أن تكون غير أنطولوجيا التناهي، بالمعنى الأكثر جذرية والأكثر «إيجابية» للكلمة. نفهم آنذاك بصورة أفضل لماذا تنتمي المقولات الوجودية التي كشف عنها في القسم الأول من كتاب الكينونة والزمان، إلى «تحليلية مؤقّتة للدازين». كانت تلك التحليلية مؤقّتة لأنها لم تأخذ بعد بعين الاعتبار الأُفق الزماني الموجود في كلّ هذه الظواهر. لهذا السبب، سَلَّم هايدغر بضرورة «تكرار أكثر أصالة للتحليل الوجودي-المَقولي»، وهو تكرار اكتسى صورة «تأويل 'زماني'» (Ga 2, 331 ; 232) أكثر جلاء.

هنا أيضًا، نجد أنفسنا أمام حلقة «هيرمينوطيقية» لا تقبل التجاوز وأكثر جذرية من «النظرية» المقتضبة عن بِنية الدور داخل الفهم، كما عرضها هايدغر في الفصل 32 (Ga 2, 152-153 ; 124-125). والآن، يجب القيام بتبرير ظاهراتي للأُطروحة المزدوجة التي تُفيد من جهة أُولى أن الزمان المُتخارج ekstatique لا يُمكن فهمه

إلّا في ضوء ٱلْهَمّ، كما تُفيد من جِهة ثانية أن «الزمان المُتخارج يُضيء الجليّ هنا Là منذ الأصل» إلى حدٍّ أنه قد أصبح «عامل توازن يحظى بالأولوية في ضمان الوحدة المُمكنة لكلّ البنيات الوجودية-المقولية للدازين» (Ga 2, 351 ; 244). نستطيع دون تردّد أن نُسقط على ذلك الدور العبارةَ الشهيرةَ في الفقرة 32: «الأمر الحاسم ليس هو التخلّص من هذا الدور، بل هو الوُلوج إليه بطريقة سليمة» (Ga 2, 153 ; 124). أنتقي بعض الموضوعات التي تستحق شَدَّ انتباهنا في القسم الثاني من كتاب **الكينونة والزمان**، كما قمتُ بذلك في القسم الأول من الكتاب.

«sum moribundus»: الكينونة-نحو-الموت.

لنبتدئْ بالتعبير عن استغراب. لِمَ يتم تَلْقِيم «مسألة كُلِّيْة **الدازين** منذ البدء في ظاهرة الكينونة-نحو-الموت، سواء أتعلّق الأمر بالكلّ الوجودي existentielle، كما يظهر في قدرة-أن-تكون-أيّ--شيء مُمكن، أو تعلّق الأمر بالكلّ المَقولي-الوجودي، كما يبدو في تقوّم كينونة 'النهاية' و'المجموع الكلّي'» (Ga 2, 237; 177)؟

انتبه هايدغر إلى وجود مُؤَشِّر أَوَّل يَدُلُّ على أَنَّ الناس لا «ينتهون» كما تنتهي الحيوانات، واستشهد على ذلك بطقوس الجنازة وعبادة المقابر. وحده **الدازين** الذي لم يَعُدْ على قيد الحياة هو من يستحق الجنازة ويستحق الدفن داخل قبر. إذا كانت هذه الواقعة الكونية لا تدلُّ بالضرورة على الاعتقاد في البعث، فهي تشكّل على الأقل إشادة أخيرة بخاصّية التخارج ekstatique داخل **الدازين**.

يتبقّى اللغز الأُنطولوجي المتعلّق بالموت ذاته، والذي لا نقترب منه إلّا بطريقة غير مباشرة من خلال تجربة **الحداد**. عندما نؤوّل الموت من زاوية مقولية-وجودية، يقدّم الموت شهادة أخيرة على أن الوجود **خاصَّتي** *mienneté*. يضطر كلّ **دازين** إلى مواجهة موته الخاص به (Ga 2, 240 ; 178). لا شيء يضمن أننا نعيش هذه النهاية بوصفها «نضجًا» أو اكتمالًا. عندما تتوقّف حياة شخص ما، وعندما يختفي كائن قريب، نلجأ تلقائيًا إلى الكذبة البيضاء وإلى عبارات العزاء التي تقول: «لقد حانت ساعته». لَكِنَّنا نَادِرًا ما نجد موتى نستطيع مقارنتهم عن حق بفاكهة وصلت مرحلة النضج وانفصلت عن الشجرة التي حملتها. ذكّرنا هايدغر بالحقيقة المرّة: «يكاد **الدازين** لا يحتاج إلى الوصول إلى نضجه

إلّا من خلال الموت، وَرُبَّمَا تجاوز هذا النضج قبل النهاية. في غالب الأحيان، ينتهي دون تحقيق الإنجاز، إلّا إذا أصبح متفكّكًا وباليًا» (Ga 2, 244;181).

«الكينونة-من-أجل-النهاية» (Ga 2, 245 ; 181) بِنية مقوّمة للدازين ولن تصبح مفهومة إلّا في ضوء ٱلْهَمِّ. تترك الطّريقة التي قدّم بها هايدغر هذه الظاهرة، وهي التي سعى إلى «فهمها من زاوية المقولات الوجودية» (Ga 240 ; 179)، مخلّفات على مقاربة الخطاب الدِّيني عن نهاية الحياة ووجود حياة مُفترضة بعد الموت. تظهر هذه المخلّفات بوضوح حينما ميّز «تحليله المقولي-الوجودي» عن «تأويلات أُخرى مُمكنة». يحمل عنوان الفقرة 49 التي تتطرّق إلى هذه المسألة أكثر من معنى. أحدث في هذه الفقرة مقابلة بين «التحليل المَقولي-الوجودي» *analyse* «existentiale» وتعدّد «التأويلات» المُمكنة للموت. يملك التحليل المَقولي-الوجودي «قوة القانون» بخلاف «التأويلات» الوجودية، التي هي بالضرورة متعدّدة. جوهر الأمر هو الاعتراف بأَوْلوية التحليل المَقولي-الوجودي بالنظر إلى قضايا «علم الأحياء وعلم النفس والتيوديسيا ولاهوت الموت» (Ga 2, 248 ; 183).

لا تستطيع التأمّلات الميتافيزيقية المتعلّقة بحياة مُمكنة بعد الموت، ولا المُعتقدات الدِّينيَّة في حياة أُخرى، أن تتجاهل أن الحياة الإنسانية «تكتمل» مع الموت. بالمقابل، أكدّ هايدغر أن تحليله لا يُصدر حُكْمًا مُسْبقًا على التأويلات الوجودية المُمكنة للظاهرة نفسها. يُطرَح سؤال مُختلف تمامًا بخصوص معرفة هل قد نجح في الحفاظ إلى أبعد الحدود على مطلب «الحياد الوجودي» *(existentielle Unverbindlichkeit)* [Ga 2, 248 ; 183]. رَدَمَ هايدغر التمييز الفاصل بين مستوى التحليل المَقولي-الوجودي ومستوى التحليل الوجودي في اللحظة التي أعلن فيها أن «الموت إمكان كينونة يجب على الدازين النهوض له في كلّ مرة» (Ga 2, 250 ; 185). ما كان في البداية مُعطى مَقولة وجودية، تحوّل شيئًا فشيئًا إلى مهمّة نجد فيها أصداء المأثورة اليونانية «*meletè tou thanatou*» التي تُفيد الاهتمام بالموت. ابتداء من الفقرة 51، نجد صعوبة في التمييز بين الفيلسوف المنشغل بتحديد سِمات جنس اليقين الخاص بـ الكينونة-نحو-الموت وبين الواعظ الأخلاقي الذي يحذّرنا من غواية تَخيُّل الموت كما لو كان مجرّد

حدث يتعرّض له الغير، ويستحثّنا على مواجهة خوفنا من الموت بكلّ شجاعة وثبات، ونحن نقاوم أثناء ذلك أناشيد العزاء المضلّلة لعرائس البحر.

يظهر التداخل بين النظرتين بكلّ جلاء، عندما تساءل هايدغر: «هل يستطيع الدازين وبطريقة أصيلة كذلك فهم إمكانه الأكثر خصوصية وإمكانه المطلق الذي لا يتجاوزه وإمكانه اليقيني وغير المحدّد بتلك الصفة، بمعنى هل يستطيع القيام بوجود أصيل نحو موته؟» (Ga 2, 259-60 ; 190). حظي هذا السؤال بإجابة محدّدة في الفقرة 53 بأُطروحة تُفيد أن الكينونة-نحو-الموت يجد شكله الأكثر أصالة في «الحرية-نحو-الموت». يجب على الفيلسوف عامة، وعلى فيلسوف الدِّين خاصة، الإصغاء إلى موكب التحديدات (وهي نسبة مماثلة من «التوجيهات الوجودية») التي تُصاحب تقديم هذه الفكرة: «**يكشف التقدّم إلى الأمام للدازين عن ضياعه داخل العامَّة وينقله جهة الإمكان المحروم أصلًا من حماية ورعاية مُنشغلة، وهو إمكان أن يكون ذاته- عينه- لكنه عينه داخل الحرية نحو الموت الشغوفة والمتحرّرة من أوهام العامّة، والموجودة وجودًا واقعيًا، وهي حرية متيقّنة من نفسها وتُحسّ بِٱلْغُمَّةِ**» (Ga 2, 266 ; 194, trad. mod). من يقرّر، وبناء على أية معايير، أن موتي أنا سيصبح «أكثر أصالة» ما دام مُتَخَلِّصًا «من حماية رعاية منشغلة الذهن» ومن يقرّر أن الموقف اتجاه الموت يجب أن يُصبح موقف حرية شغوفة ومتحرّرة من كلّ الأوهام؟

صوت الضمير بما هو إقرار

القدرة على كينونة الذات-عينها الأصيلة.

ما يجعل هذا السؤال بالغ الخطورة، هو أنه يَمْتَدُّ إلى تحليل الإقرار بالقدرة على كينونة-أصيلة يجد موطنه في ظاهرة «نداء الضمير». يظهر هايدغر هنا في صورة فيلسوف الإقرار، ويُضيف تأويلًا جديدًا إلى تأويلات نابير وليفيناس[18]. يجب التوجّه إلى الدازين ذاته للكشف بداخله عن إمكان «القدرة على كينونة

(18) من أجل التقريب، انظر:
Paul RICOEUR, «Emmanuel Levinas, penseur du témoignage», dans J. AESCHLIMANN (éd.), *Répondre d'autrui*, Neuchâtel, La Baconnière, 1989, p.47-54.

الذات-عينها الأصيلة» (Ga 2, 355 ; 195). يُواجه كلّ دازين البديل «الذي وضعه هاملت» أمامنا: «إما أن يكون المرء عينه بالذات أو ألّا يكون؟» باختصار، المسألة هي مسألة ضمير. يتعلّق الأمر بالفعل «بصوت الضمير» الذي لا يتوقّف عن مواجهتنا بهذه المسألة التي تفرض نفسها علينا.

1. **هل أستطيع أن أكون ذاتي- عينها؟: نداء الضمير.** لا يتعلّق الأمر بمُغالطة لغوية حينما نتحدّث عن «صوت الضمير». لا شيء يترجم بصورة أفضل هذه الظاهرة من هذه «المُقارنة» التي لا تعتبر في الحقيقة كذلك: «لا تُقارن الظاهرة بالنداء، بل نفهمها بوصفها خطابًا انطلاقًا من انفتاح الدازين» (Ga 2, 361 ; 197). لا نقول فقط إن الأمر لا يتعلّق «باستعارة» ملوّثة قليلًا أو كثيرًا بافتراضات لاهوتية («صوت الضمير» هو صوت الله الذي يُذَكِّرُني بالصراط المستقيم)؛ إذا ما أخذنا نداء الضمير بالمعنى العام للمَقولات الوجودية الثلاث المتأصّلة جميعها، وهي «الوجدان» affection و«الفهم» و«الكلام»، فإنه ينصف الظاهرة: «يأتي النداء من داخلي [*aus mir*] ومع ذلك، يأخذني على حين غرّة [*über mich*]» (Ga 2, 366 ; 199, trad. mod). لا شيء يُجيز لنا تأويل هذا المعطى الظاهراتي بوصفه وعيًا مباشرًا بالله (Ga 2, 357 ; 196).

مَيَّزَ هايدغر بين نمطين جوهريين في نداء الضمير: «المُناداة» «*l'ad-*vocation» *(Anruf)* و«الاستدعاء» *(Aufruf)* «convocation»، وهما مصطلحان يترجمان إلى الفرنسية بلفظي «الدعوة» «interpellation» و«الحثّ» «exhortation». تستهدف الدعوة الدازين في «قدرته على الكينونة- ذاتها» الأقرب إلى الذات. والوصية الأُولى التي أوصت بها المُناداة هي: «كُنْ ذاتك عينها!». أما الحثّ، فهو يستهدف موضوعًا أكثر غرابة: «الكينونة- المَدينة être en-dette الأقرب إلى الذات» (Ga 2, 258 ; 196). والوصية الثانية الأساسية الخاصة بأخلاق الأصالة هي: «تَحَمَّلْ كينونتك-المَدينة». سواء عمد نداء الضمير إلى دعوتنا أو إلى حَثِّنا، فإنه ليس ضميرًا متهِمًا بالمعنى الذي يذهب إليه ليفيناس. لا يقول نداء الضمير، على الأقل في البداية: «ما فعلته بأخيك؟»، بل يتساءل: «ما فعلته بذاتك؟»

لا يمنع التركيز على الكينونة الذات-عينها من القول إن مثل هذا النداء قد

يُزعزعنا في أعماق كينونتنا. يقول هايدغر بطريقة مُلتبسة إن «النداء يصدح من بعيد إلى بعيد»، دون أن يتحدّث عن طبيعة هذا البعيد. يبدو أن جوهر الأمر بالنسبة إليه هو «أن من يتأثّر بالنداء هو من يريد العودة» (Ga 2, 361 ; 197). فلنسمع: من يُريد العودة إلى كينونة الذات-عينها الأكثر خصوصية يعود إلى كينونة ذاته عينها الأكثر أصالة.

اتّهَمَ هايدغر شيلر بالاستهانة «بالشروط الهيرمينوطيقية الخاصة بوصف ظاهرة الضمير»، بالرَّغم من أنه يُثني على فضائله، وهي استهانة تجد جذورها في «انمحاء الحدود الفاصلة بين الظاهراتية واللاهوت» (Ga 2, 362 ; 198). نتفهّم هذه المؤاخذة بصورة أفضل في ضوء الأُطروحة الأساسية التي تُفيد أن الجِهة المُنادية داخل ظاهرة «صوت الضمير» ليست شيئًا آخر غير «الهمّ». هذا هو ما تجاهله التأويل اللاهوتي الذي اعتبر أن هذا الصوت هو صوت الله، كما تجاهله تأويل التحليل النفسي، الذي جعل **«الأنا الأعلى»** مؤسسة أُسرية تمّ استبطانها («صوت الضمير» هو صوت جدتي في رأسي).

يُنشئ تأويل هايدغر لهذا الصوت الذي يأتي **من داخلي أنا** (*aus mir*) و«يسقط فوقي» (*über mich*) ليتوجَّهَ إليَّ شَخْصِيًّا (*an mich*) صِلة وثيقة بين ظاهرة «الغُمّة الأخلاقية» (سواء أكانت سويَّة أو مَرَضية) والغمّ بما هو وجدان جوهري في الكينونة-في-العالم **للدازين**. إذا ما كان ٱلْغَمُّ يكشف لنا عن الغرابة المُقلقة (*Unheimlichkeit*) لكينونتنا في العالم، فإن صوت الضمير هو صوت هذه الغربة المُقلقة ذاتها، وهو الذي «**يَتَرَصَّدُ الدازين ويُهَدِّدُ** ضياعه الناسي لذاته عينها» (Ga 2, 368 ; 201). قد لا نُجانب الصواب إذا ما تساءلنا هل يكون الفعل *nachsetzen*، الذي استعمله هايدغر في هذا السياق، لا يقبل الترجمة إلى فعل «الاضطهاد» «persécuter».

2. «نحن مَدينون، لكننا لسنا مذنبين»: الكينونة-المَدينة. نتقدّم خطوة حاسمة أُخرى في وصف ظاهرة الضمير من خلال الإقرار بأن «كلّ التجارب وكلّ أَضْرُب استجلاء الضمير تتفق فيما بينها: بطريقة أو أُخرى، يتحدّث 'صوت' الضمير عن 'دَين' [*Schuld*]» (Ga 2, 372 ; 202). ألا يعني ذلك وضع **الدازين** في «قفص الاتهام»، كما سَلَّمَ ليفيناس بذلك؟ المُفارقة هي أن التأويل المَقولي-الوجودي لصوت الضمير يحظر علينا تجسيد الاتهام في هيئة أجنبية أو خارج

الذات. يشدّ هايدغر انتباهنا إلى اللغز التالي: الدازين هو من يتهِم ويُتَّهَم في الوقت نفسه. وكما أن هايدغر يؤوّل قول ديكارت: أنا موجود *sum existo* كما لو أنه: كينونة نحو الموت *sum moribundus*، يقول الآن: «أنا هو ذاتي- عينها، إذن أنا مذنب». لكن «من يقول إننا مَدينون وما يعنيه 'الدَّين'» (Ga 2, 281 ; 203)؟ ما هي المعايير التي تسمح بالفصل في أن «الدازين مَدين، بما هو كذلك» (Ga 2, 378-379; 205)؟

رَجَعَ بِنَا هايدغر إلى الكائن - المقذوف به إلى خارج être-jeté، بدل إرجاع هذا «الكائن-المَدين الأصلي» «être-en dette originaire» إلى العلاقة الأخلاقية بالآخر، كما فعل ليفيناس ذلك. لو كان الدازين مشروعًا خالصًا، لكان ذاته هو الركن الذي ينبني عليه، ولتوافر بكلّ حرية على كلّ إمكاناته. والحال، أنه كما أن «المشروع» (*Entwurf*) يجرّ وراء ظهره كائنًا- مقذوفًا به (*Geworfenheit) être-jeté*)، «فإن الدازين يظلّ على الدوام دون مستوى إمكاناته» (Ga 2, 377 ; 205). في هذا السياق، يحظى «لا شيء» «rien» بمعناه المَقولي-الوجودي. يتضمّن نمط وجود الدازين «سِمة نفي» أصلية لا تسمح بتأويل جدلي على غرار «عمل النفي» الموجود لدى هيغل، ولا بتأويل أخلاقي، قائلين: لا أكون أبدًا في مستوى مُثُلي العليا، لا يوجد إنسان كامل، لا تنتمي القداسة إلى هذا العالم، و«أنه لا توجد حياة دون شوائب»، وما إلى ذلك. وبما أن الكائن-المقذوف به يمثّل بُعدًا مُكوّنًا في وجود الدازين، يظلّ الدازين «مَدينًا»، وهو دَين أصلي ولا ينمحي، ويجد مصدره في ٱلْهَمّ. والآن، تكشف الغربة المُقلقة *Unheimlichkeit* عن مظهرها الآخر، وهي الغربة التي كانت في الأصل سِمة تميّز «العالم» الذي قُذِف فيه الدازين خارجًا، وتمّ الإحساس بها من خلال الشعور العميق بالغمّ: الغُربة المُقلقة التي تسكن الذات عينها؛ وهي التي يشهد عليها صوت الضمير.

3. التَّصْمِيم ٱلْمُتَقَدِّم: أصالة مهمومة: تستحدث الخطوة الثالثة والحاسمة التي تخطاها هايدغر في تأويله لصوت الضمير، بوصفه «شهادة تنتمي إلى كينونة الدازين» حيث يستدعيه هذا الصوت إلى مواجهة «قدرة-الكينونة الأكثر ذاتية» ;Ga 2, 383) (207، مطابقة بين هذه الشهادة وبين التصميم (*Entschlossenheit*). لو لم يكن اللفظان الألمانيان *Entschlossenheit* «التصميم» و*Erschlossenheit* «الانفتاح»

يتضمّنان حرفين مختلفين، لكانا متطابقين تمامًا. تُلمِّحُ هذه القرابة المُعجمية إلى وجود صِلة وثيقة بين المَقولات الوجودية المقابلة. لا يترك الجواب بالإيجاب أدنى شك. نعثر في نداء الضمير من جديد على المَقولات الوجودية المتأصّلة جميعها والتي تُحَدِّدُ معالم الكينونة-في-العالم **للدازين** و«انفراجه»: «الوجدان» و«الفهم» و«الكلام». التصميم بكلّ بساطة هو النَّمط الأكثر خصوصية لهذا الانفتاح. ليس *Entschlossenheit* -التصميم - شيئًا آخر غير (*Erschlossenheit*) -الانفتاح- الأكثر أصالة.

الانفتاح هو الذي يُشَكِّلُ «**الحقيقة الأصلية للدازين**»، على خلاف الحقيقة المشتقة الخالصة، كما تتمثّل في القضية التي يعكسها التعريف القانوني: **مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان** *adaequatio rei et intellectus* (Ga 2, 292 ; 164). لو لم يكن **الدازين** يمتلك إمكان الكينونة داخل الحقيقة، لأصبحنا عاجزين عن فهم عبارات المسيح «امكثوا في الحقّ» و«سيروا في النور» (يوحنا، 7). تصبح الحقيقة بفضل التصميم أكثر تأصّلًا. يطبع التصميم الوجود بخاتم الأصالة، مُحَقِّقًا بذلك توافقًا بين البُعد الوجودي والمَقولات الوجودية: «ما تَمَّ التَّوَصُّل إليه بوساطة التصميم، هو الحقيقة الأكثر تَأَصُّلًا، لأنه **أصالة الوجود**» (Ga 2, 394 ; 212). أقول فقط، بالعودة إلى نصوص أُخرى من الإنجيل، **إن الدازين** قد يسمع الدعوة إلى «تحقيق الحق».

إِنَّمَا من يقبل بكلّ تصميم أن يكون ذاته **عينها**، يستطيع الانفتاح **بصورة أصيلة على الآخر** من خلال **الرعاية** sollicitude. يزوّد التصميم ما يمكن أن ندعوه «أخلاق الأصالة» بأرضية مَقولية-وجودية existentiale، وهو ما لا يعني أن التصميم بطولي. لا تكون الذات-عينها أصيلة في وجودها بالذات إلّا إذا ما واجهت بتصميم وجودها-الواقعي الخصوصي الذي يسير في مُوازاة مع «عدم التصميم» «irrésolution»، بمعنى «غياب-الحقيقة» الوجودية-المَقولية. لا شكّ في أن التصميم يُزَوِّدُ انفراج **الدازين** بِصَفْوٍ لا مثيل له، لكنه لا يجب الخلط بين هذا الصفو وبين شفافية كاملة للذات إزاء الذات، وهي شفافية مُتعارضة مع فكرة الوجود-الواقعي ذاته.

آنئذٍ يكتسب مُصطلح «الموقف» «situation» دلالته المَقولية-الوجودية. يُؤَكِّدُ

التصميم على المنزلة المَقولية-الوجودية لنداء الضمير، وهو التصميم الذي «ينقل كينونة الهُنا إلى داخل وجود موقفه» (Ga 2, 397; 214). يدوّي نداء الضمير كلّ مرة في موقف مخصوص، مُطَالِبًا إيَّايَ بأن أصبح أنا عينه وأصيلًا، بدل أن يتوجّه إليّ بأمر شكلي: «يجب عليك!» كلّ العبارات التالية متكافئة فيما بينها: «أن تُصبح حقًّا» و«أن تُصبح أصيلًا» وأن يُصبح المرء ذاته-عينها و«تحقيق الحق»، بما أن «الدازين يتصرّف سلفًا، بما هو دازين مصمّم» (Ga 2, 397; 214). نستطيع قول الشيء نفسه عن «السكينة» «sérénité» التي ستعوّض شيئًا فشيئًا «التصميم» في كتابات هايدغر التالية. التصميم فاعل أيضًا بالضبط لأنه سكينة. هذا حَدْس نألفه بالمثل في حكمة Tao- tö-king الصينية، مع فارق وحيد لدى هايدغر، وهو أنه يعتبر أن «**التصميم فقط هو الأصالة، بعدما اعتُبِرت هَمًا داخل الهَمِّ، وأصبحت مُمكنة بما هي هَمّ، بخصوص الهَمِّ ذاته**» (Ga 2, 398; 214).

لا يمكننا إضافة المزيد في تأكيدنا على المكانة المركزية للهَمِّ داخل تحليلية الدازين، والتي تشهد كلّ بِنياتها أنها تحليلية الهمّ. تمثّل الأسبقية غير المشروطة للهمّ الصعوبة الرئيسية بامتياز، وهي التي يجب على الفهم الدِّيني للكينونة-في-العالم مقارنة ذاته بها. من هذه الزاوية، نسجّل أن هايدغر ذاته ينرجع تحليل الأنماط الملموسة التي يُفصح عنها أكثر التصميم إلى «أنثروبولوجيا مقولية-وجودية موضوعاتية» على غِرار اشتغال ياسبرز على مفاهيم «مواقف الحدّ الأقصى» (Ga 2, 399; 215).

«أن تحيا، هو غدًا»: الزمانية المُتخارجة-الأُفقية والأبدية المفقودة.

يُمَثِّلُ «التَّصميم» نقطة اللّاعودة في تحليل الدازين. يشكّل البُعد المَقولي-الوجودي والبُعد الأصيل منذ الساعة زوجين لا ينفصلان. لكن هايدغر اعتبر أنه من اللازم الغوص بعيدًا في البحث، متسائلين كيف أن ظاهرة «التقدّم» *(Vorlaufen)* «devancement»، الذي تتكَوَّنُ منه الكينونة-نحو-الموت، و«التصميم» الذي يختتم به تحليل ظاهرة الوعي، يُحيل أحدهما إلى الآخر. يتطلّب ذلك إحداث توازٍ بين زمانية الكائن-نحو-الموت وزمانية الوعي. ينعكس الالتقاء بينهما من زاوية اصطلاحية في مفهوم «التصميم المتقدّم» (Ga 2, 403; 216). يبدو الأمر كما

لو كانت توجد عَلاقة شرطية مُتبادلة بين «تذكّر الموت» «*Memento mori*» والوصية التالية: «عليك أن تُصبح أَصِيلًا وأن تُصبح ذاتك عينها!» أهُمُّ بناء على هذا المعنى، إلى تأويل القول التالي: «يرجع تصميم **الدازين** إلى قدرته على أن يكون ذاته عينها الأكثر خصوصية. تنكشف القدرة-على-الكينونة الخصوصية بصورة أصيلة وكاملة داخل الكينونة الفاهمة للموت، بما هو الإمكان **الأكثر خصوصية**» (Ga 2, 406; 219).

أكَّدَ هايدغر في الفقرة 63 على العنف الهيرمينوطيقي الذي يَلُفُّ هذه الأُطروحة. وقد جَرَّهُ ذلك إلى إثارة مسألة لم يتوانَ منتقدوه عن إرجاعها إليه: «هل المُصادفة هي التي تبتّ في الطريقة التي تُحيل قدرة-الكينونة لدى **الدازين** بمُوجبها إلى إمكانه المتميّز، أي إلى الموت؟ وعليه، **هل تملك الكينونة-في-العالم مستوى أعلى بخصوص قدرته- على-الكينونة من موته؟** (Ga 2, 414; 222, trad. mod).

أُقَدِّمُ الصعوبة بأُسلوب ليفيناس، حتى يَتَسَنَّى لي استجلاؤها: ألا يتمثّل الإمكان الأعلى **للدازين** في القدرة على الاستجابة للنداء الذي يصدر عن وجه الآخر؟ ألا يجب على «التقدّم إلى الأمام» أن يتراجع إلى الخلف من أجل مواجهة الآخر، بعد أن واجهني ذلك التقدّم بموتي الذاتي؟ في هذه الحالة، تُصبح المسؤولية عن الآخر الاسمَ الحقيقيَّ الذي يُطلق على «التصميم»، وإن كان مُعجمًا ظلَّ غائبًا عن تحليلية **الدازين**.

بالرَّغْم من قوة الاعتراض، لا يحتمل معنى إلَّا في ذهن من يتحرّك خارج الحلقة الهيرمينوطيقية لهايدغر، حيث نجد أن الهَمَّ هو الذي يطبع **الدازين** ببصمة تقدّم الذات إلى الأمام بصورة متواصلة، وحيث لا تشهد مختلف واجهات هذا التقدّم على شيء آخر غير أولوية الهَمّ. يعتبر هايدغر أنه من الواجب علينا «أن نقفز في هذه الحلقة أصلًا وكاملًا» (Ga 2, 418; 224)، ونُضيف أنه يتعيّن القفز فيه بصورة «أصيلة» و«وجودية» على نحو «التصميم المتقدّم».

نستنتج مما سبق نتيجتين مهمّتين تنعكسان على تأمّلاتنا:

1. تَهُمُّ النتيجة الأُولى المنزلة الأُنطولوجيّة للهُويَّة الذاتية *ipséité*. والدازين الذي يتساءل عن: «من أكون؟» - وهو تساؤل لا سبيل له إلى تجاهله - لا يستطيع الاكتفاء بالإجابة: «أنا عيني»، وهو يعني بذلك «عين-الذات» «mêmeté»

الذي يقال في جوهر لا يتغيّر. الإجابة الحقة هي التالية: «أنا هو همومي» أو «همومي هي أنا». الهمّ هو الذي يأخذ الكلمة، منذ اللحظة التي أقول فيها «أنا»، سواء أردتُ ذلك أم لم أرد. لا ينبغي الخلط بين «استقلالية» *(Selbst-ständigkeit)* «autonomie» الذات عينها وبقاء جوهرٍ ما. يجب علينا أن نعتبر تلك الاستقلالية «محافظة على الذات عينها»، أي «تصميمًا متقدّمًا». يعتبر أنه لا يمكن «فكّ شفرة **الذات**-عينها مَقوليًا-وجوديًا إلّا بناء على القدرة- على- كينونة- **الذات**-عينها وجودًا أصيلًا، أي بناء على أصالة كينونة **الدازين بما هو هَمّ**. يستمدّ الاستقرار الخاص بالذات-عينها استجلاءه من أصالة كينونة **الدازين** بما هو هَمٌّ وهو يُحيل إلى ذات فاعلة نزعم أنها لا تتغيّر» (Ga 2, 427 ; 227).

2. تَهُمُّ النتيجة الثانية معنى **الزمانية** *temporalité*. ماذا يُعَلِّمُنا «التصميم المتقدّم» الراسخ داخل الهَمَّ عن الزمن؟ يُلقِّننا ما يلي: ينظر التقدّم في البداية جِهة **المستقبل**، أي جِهة إمكان الصيرورة إلى الذات-عينها. إن **استقبالية الدازين** *futurité* هي التي تجعله على صلة «بالماضي» الذي يمثّله ذاته والذي يسمح له باستثمار حاضره، مثل الحاضر الحيّ في المبادرة التي يُقدِمُ عليها. أستشهد على تحليل هايدغر «للزمانية المُتخارجة-الأُفقية»، التي يطالب بالتفكير فيها في إطار التناهي الذي لا رادّ لها، دون الدخول في مناقشة تفصيلية له، بالعودة إلى المأثورة الحكيمة التي نطقت بها فرانسوا جيرو (Françoise Giroud): «من يحيا، سيحيا غدًا». يعتبر هايدغر أن **الوجود الفعلي** *exister* هو بالفعل «غدًا»، إذا لم نعْنِ بمفردة «الغد» غَدَ التعاقب الزمني، بل كينونة **الدازين** بصورة دائبة «أمام- ذاته- عينها».

من بين الأصوات النقدية التي وضعت علامة استفهام على تحديد هايدغر للهُويَّة الذاتية وعلى الأُطروحة التي تُفيد أن المعنى الأوّلي لمَقولة الوجودية هو الاستقبال à-venir، نجد بوجه خاص صوت ميشيل هنري الذي تقدّم باعتراضه. يعتبر أن الانطباع-الذاتي هو الذي يحوّلنا إلى أحياء، بدل الهَمّ. وبما أننا أحياء، لا نتقدّم على أنفسنا في اتجاه المستقبل، بل نحيا منذ لحظة الحاضر، في الحياة الأبدية والمُطلقة. تتضمّن العبارة المأثورة عن اسبينوزا «**نشعر أننا خالدون بالتجربة**» «*sentimus experimenturque nos aeternos esse*»، أو الجملة الأولى من رسالة يوحنا «فإن الله نفسه قد وعدنا بالحياة الأبدية» (1 يوحنا 2، 25)، من الحقيقة أكثر مما تتضمّنه المطابقة التي استحدثها هايدغر بين الزمانية الأصلية والتناهي.

يكتسي صراع التأويلات هذا أهمية حاسمة في بحثنا هذا، بما أن هايدغر قد اعتبر أن الزمانية الأصلية للهَمِّ هي النور الوحيد الذي يُضيء وجودنا، محوّلًا إياه إلى وجود يقبل الفهم. «لا سبيل لنا إلى فهم نور هذه الكينونة-المُستضيئة إلّا إذا ما تساءلنا عن تكوين الكينونة الكامل **للدازين** والهمّ، بالرجوع إلى القاعدة المتجانسة التي يستند إليها إمكانه المَقولي-الوجودي، بدل اللهاث سرًّا في البحث عن قوة فطرية. **الزمانية المُتخارجة تُضيء الهُنا، منذ الأصل**. وهي المنظّم الأوّلي للوحدة المُمكنة الموجودة بين كلّ البِنيات المَقولية-الوجودية الجوهرية **للدازين**» (Ga 2, 464 ; 244). تمثّل هذه الأُطروحة الصخرة الصلبة التي ينبغي أن يُواجهها كلّ حوار نقدي مع هايدغر.

الخاصّية الزمانية والخاصّية التاريخية.

لنتوقّف قليلًا عند الطريقة التي حدّد بها هايدغر الخاصّية التاريخية *historicité*، قبل اختتام عرض هذه الخطوط الموجّهة في تحليلية **الدازين**. لا تخفى الصِّلة التي تربطها بالبحث الذي نقوم به عن أحد. إذا كان التساؤل عن الظاهرة التاريخية يتضمّن تفكيرًا في تطوّرها التاريخي، فإن أشياء كثيرة تظلّ مرتبطة بالفكرة التي نكوّنها عن «معنى التاريخ». قدّم هايدغر الخاصّية التاريخية في صورة «ظاهرة نووية»، منذ بداية دروسه الأُولى بفرايبورغ، لا سيّما بالنسبة لظاهراتية الحياة الدِّينيَّة. كان المفهوم الذي استحدثه ديلتاي عن «تماسك الحياة» هو ما أمدّهُ بنقطة انطلاق تأمّلاته. كيف يظهر «تماسك الحياة» هذا من منظور تحليلية **الدازين**، وهو التماسك الذي نستهدفه على سبيل المثال أثناء سرد وقائع حياتنا؟ كما أن الحكاية «الدالّة» و«المُتماسكة» لا تختزل إلى مجرّد ترتيب أحداث معزولة بعضها إلى جانب بعض، كذلك فإن تاريخ الحياة يمتدّ «بين» الميلاد والوفاة. تتمثّل كلّ الصعوبة في تحديد منزلة هذا الوجود البيني، أي هذا الوجود بين المصدر والنهاية.

1. يواجهنا «ألْهَمُّ» بنهايتنا، وهو ما لا يكفّ عن دفعنا إلى الأمام، بدل مواجهتنا باللغز الذي لا مخرج منه بشأن أصلنا. تُفيد بعض الصياغات التي استعملها هايدغر أن الصِّلة بالأصل، بالنسبة **للدازين**، لا تقل أهمية عن الصِّلة بالموت: «**الدازين** في وجوده الواقعي يوجد بالفعل بالفطرة *[gebürtig]*، لكنه

كذلك يموت بعد ذلك بالفطرة، عندما يؤخذ بمعنى الكينونة-نحو-الموت» (Ga 2, 495 ; 259). ومع ذلك، فإنَّ نُورَ ٱلْهَمِّ هو الذي يُضيء أكثر معنى الموت مما يفعله الميلاد الذي «لا يعتبر حدثًا». قد يكون عدم التوازن هذا هو ما يُقْدِم الدِّين على تكريسه من جديد، بالرَّغْم من كلّ الانطباعات المضادة.

2. عندما نَنْقَادُ وراء الفهم المعتاد للزمن، نعتبر أن التاريخ هو العلم الذي يَهْتَمُّ بأحداث الماضي. المؤرخ، كما قال شليغل، هو «نبيّ الماضي». لا يستطيع الدازين تطبيق هذا التعريف على نفسه. صحيح أن «فهم الذات» و«فهم المرء لماضيه» مهمّتان لا تنفصلان، ولكن بالرَّغْم من أن عمل الفهم هذا يجد التعبير الأدبي عنه في «السيرة الذاتية»، فإنها لا تتطابق مع «كتابة علمية للسيرة الذاتية». لا أغوص في أعماق الماضي، كما يستكشف الرحّالة أعماق منطقة مجهولة، أو كما ينقّب عالم الحفريات داخل منطقة أثرية. لا يمكنني ضبط الصِّلة التي تشدُّني إلى الماضي إلّا اعتمادًا على عبارات من جنس «المنبع» *(Herkunft)* «provenance» و«الموروث» (ما يُحيل إلى الكائن-المَدين) و«التواتر» و«التراث» و«المصير المشترك» و«المصير»، إلخ. لا تقلّ كلّ هذه الظواهر أهمية في البتّ في الطريقة التي تعلّمنا الديانات بمُقتضاها كيف نتوجّه داخل الزمان.

3. لا نستطيع التساؤل مع هيغل عن معنى التاريخ إلّا إذا فهمنا التاريخاني المكوّن للدازين الكُلّي ولا طرح السؤال «اللاهوتي» عن معنى تاريخ الخلاص. لا تشدّ هذه الأُطروحة أزر «التقليدية» أفلسفيًّا كان أو دينيًّا، على خلاف الفكرة الشائعة. يعتبر المحافِظ أن التقليد طبيعة ثانية لا سبيل لي إلى مواجهته. فهو يوجّه سلوكي، عن وعي مني أو عن غير وعي، وكلّ محاولة للتمرّد على توجيهاته المُلزمة تنقلب عليّ في النهاية. يتجاهل المحافظ أولوية الاستقبالية futurité في فهم الدازين. والمُعطى الذي يترك بالمثل مخلّفات على الصِّلة التي تشدني إلى «موروثاتي» السلبية أو الإيجابية هو أنني لا أفهم نفسي إلّا بالرجوع إلى مُمكنات مُستقبلة وأنني أستثمرها بصورتها تلك. هنا أيضًا، يقع الاختيار على صِلَة أصيلة بالماضي أو على صلة غير أصيلة به. الدازين «ينقل إلى نفسه إمكانًا مختارًا، حتى لو كان موروثًا»، بعد أن أصبح «حرًّا نحو الموت»، أثناء التصميم (Ga 2, 507 ; 265).

4. استدعى هايدغر مقولة «التكرار» لدى كيركيغارد، من أجل تحديد هذه

الصِّلة الحرّة بقدرنا *(Schicksal)* الذي تحوّل بذلك إلى «مصير» *(Geschick)*، وهو المصير الذي يُدخل الآخرين في اعتباره، بعدما جمعتنا الحياة بصِلة تشدّنا إليهم. لا يعني هذا «التكرار» أيّ عمل متكرّر. يُواجهني «التكرار» بإمكانات وجود يجب علي تمالكها بكيفية خلّاقة، بدل أن يحملني على القيام بالفعل نفسه الذي اهتدى إليه أجدادي من قبلي. المُفارقة هي أن «ظواهر التواتر والتكرار راسخة داخل المستقبل» (Ga 2, 511 ; 266 trad. mod). هذه هي الإجابة التي يُدلي بها هايدغر عن السؤال المتعلّق بإيجابيات وسلبيات التاريخ بالنسبة للحياة، وهو سؤال طرحه نيتشه في مقالته الثانية عن فلسفة التاريخ في كتاب ملاحظة قبل **الأوان** *considération intempestive*: لا نفهم موضوع المراهنة على وجود «التاريخ المحنّط» و«التاريخ النقدي»، في أحسن الأحوال وأسوئها، إلّا إذا أعطينا الأولوية «للتاريخ الأثري»(*).

«حجّة الصمت» «Argumentum e silentio»: لِمَ ظلّت تحليلية الدازين خرساء أمام الظواهر الدِّينيَّة؟

لم يكن الهدف من القراءة التي سبقت لكتاب **الكينونة والزمان** غير الإجابة عن السؤال التالي: ما معنى غياب الإشارة إلى الظواهر الدِّينيَّة في إطار معطيات التحليلية المقولية-الوجودية؟ هل معنى ذلك تَعَذُّر تشييد فلسفة الدِّين على قاعدة تحليلية **الدازين**؟ أليس بإمكان **الدازين** الالتقاء بالله، بما أن تعريفه قد استبعد مقولة «أمام الله» وهي الوحيدة القادرة على إرساء الإيمان الدِّيني؟ أيجب علينا أن نستنتج من ذلك مع لاكوست أن **الدازين** «مُلحد بالطبع»، بدل أن يكون «متديِّنًا بالطبع»، وأن نتحدّث عن «إلحاد مَقولي-وجودي»، مما يعني أن «الموجود موجود دون إله داخل العالم» (BA II, 269-270)؟

أُوَضِّحُ المشكلة بتفصيل من سيرة هايدغر الذاتية. بالرَّغْم من أنه قد ارْتَدَّ رَسْمِيًّا عن العقيدة الكاثوليكية سنة 1919، استمر في ارتياد دير بورون Beuron الذي كان

(*) خصَّصَ هايدغر محاضرات سنة 1938/ 39 لتأويل المجلد الثاني من سلسلة كتب نيتشه المذكورة وصدر في المجلد 46 من **الأعمال الكاملة**، وترجم إلى الفرنسية سنة 2009 بدار النشر Gallimard/nrf. [المترجم]

خلال تلك الفترة رائدًا في الإصلاح الليترجي. كتب هايدغر رسالة إلى إليزابيث بلوخمان في شهر سبتمبر/أيلول 1929 عقب إقامته في هذا الدير، يقول فيها إن صلاة النوم les Complies أثناء الطقوس الدِّينيَّة كانت تُحدِّثهم بشدة أقوى من خطاب القُدَّاس الاحتفاليّ، «لأنه لا زال يستشعر أثناء تلك الصلاة تلك القوة الأصلية والأُسطورية والميتافيزيقية لليل، بصورة تحظر علينا التوقّف عن اختراقه، من أجل الكينونة على وجه الحقيقة. ذلك أن الخير ليس كذلك إلَّا إذَا استفاد من الشرّ». عندما تفرغ صلاة النوم من مضمونها العقدي المسيحي، تصبح «رمز الوجود الفعلي الذي يصبح منهمكًا داخل الليل ورمز الضرورة الحميمية من أجل التأهّب كلّ يوم من أجله» (JB 241). الشيء الوحيد الذي لا يزال الدِّين (كما يتمثّل في الرُّتَب الليترجيَّة في دير Beuron) يستطيع قوله لهايدغر، هو «هذا العنصر السلبي وقوته الغابرة في الزمان: لا شيء يوضع حجر عثرة على طريق عمق الدازين (*dieses urgewaltige Negative : nichts in den Weg legen der Tiefe des Daseins*) (JB 241).

بالرَّغْم من أنه يبدو أن هذه الفقرة تُكَرِّسُ تأويل لاكوست، قد يكون من المناسب تدقيق نِقاط كثيرة قبل الخوض في معنى الإجابة السلبية.

1. تنتمي تحليلية الدازين إلى الهيرمينوطيقا، لأن نمط وجود الدازين يتشكّل من الفهم، وليس لأن الوجود الفعلي يحتاج إلى تأويله. وهذا ما يُجَسِّدُهُ هايدغر بمثال الأُسطورة والطقوس: بالرَّغْم من أن الدازين يفهم في البدء الوجود الفعلي بما هو واقع، لا نقول عنه فقط إنه في المتناول sous-la-main، بل نقول إنه قد فهم نفسه مسبقًا كلّ مرة، حتى لو كان ذلك بمُقتضى تفسير سحري أو أسطوري: وإلّا ما كان له أن 'يعيش' داخل أُسطورة، وما كان له أن ينشغل بالسحر، بوساطة الطقوس والعبادات» (Ga 2, 415; 222, trad. mod).

2. يجب التعامل بجدّية مع الأقوال المتكرّرة لهايدغر الذي يذكّرنا بالطابع الجزئي للتحليلية المَقولية-الوجودية التي توجّهت بشكل حصري وأُحادي نحو بلورة سؤال معنى الكينونة. وقد كَرَّرَ هذا الاعتراف في مستهلّ الفقرة 72 التي افتتحت العرض المَقولي-الوجودي الأنطولوجي لمشكلة التاريخ. يعترف هايدغر

فيها أن الخط المستقيم الذي انتهى إليه مسار تحليلية الدازين «قد خلّف وراءه بنيات متعدّدة في الدازين لا تزال مجهولة في تفاصيلها» (Ga 2, 492; 258).

لا شيء يَمْنَعُنَا من التساؤل ألَم يكن بالإمكان استخراج بعض هذه البنيات إلّا بعد الإصغاء إلى الظواهر الدِّينيَّة. بالإمكان وجود ألعاب فهم أُخرى وتختلف عن تلك التي تسمح لنا بالكشف عن الكينونة-في-العالم كما فهمه هايدغر. على سبيل المثال: تجربة الألم والصداقة والحب والشيخوخة والتعب، إلخ. هل المُصادفة فقط هي التي كانت وراء غياب «الاعتقاد» و«السرد» و«الرغبة» من لائحة تحليلية الدازين، بينما يتعلّق الأمر بتوجيهات تدخل في تكوين الوجود الإنساني؟

3. ذهب هايدغر في السياق نفسه إلى حدِّ التَّساؤل قائلًا: «هل بالإمكان فهم الدازين بصورة أصلية وَأبْعدَ أُفُقًا من فهمه داخل مشروع وجوده الفعلي الأصيل؟» (Ga 2, 492; 258)، وهو مشروع يمرّ عبر المثلّث: الموت والدَّين والوعي. السؤال ذاته ليس مجرّد بلاغة لغوية، بالرَّغْم من أن الهمّ يحظر علينا الإجابة بالنفي. بالفعل، كما أكّد هايدغر على ذلك فيما بعد، «قد يمثّل ذلك ربحًا إيجابيًا حينما نتعلّم ألّا نستخفّ بالمشكلات داخل مجال هذه الأبحاث» (Ga 2, 493; 259).

4. هذه هي النتيجة التي يبدو أنها تفرض نفسها علينا في خِتام إعادة قراءتنا لكتاب الكينونة والزمان. كما أكّد جان إيف لاكوست على ذلك، لا ينبغي لنا أن نُؤاخذ هايدغر على استدعاء نسبة ضعيفة من الأشياء ومن التجارب إلى صلب التحليلية المَقولية-الوجودية، ذلك أن «أقلّ ما تستعرضه يظهر على مستوى كلّ حقل التجربة»[19] كما يكفي لِتَعْرِيَةِ الدازين. أضيف أن قوة تحليلية الدازين *Daseinsanalytik* تظهر بوجه خاصّ في توجّهها التحليلي الذي يفرض عليها «حيادًا» جذريًا، كما أكّد هايدغر على ذلك في تأويله-الذاتي لسنة 1928، (Ga 26, 171-195)[20].

---

(19) Jean-Yves LACOSTE, *Le Monde et l'Absence d'œuvre*, Paris, PUF, 2000, p.76-77.

(20) من أجل تحليل موسع لهذا النص، انظر:
Jean GREISCH, *Ontologie et temporalité*, Paris, PUF, 1994, p.499-506.

نفهم هذا الحياد بمعانٍ خمسة في الأقل: بمعنى «أنثروبولوجي» و«جنسي» و«ميتافيزيقي» و«أخلاقي» و«أيديولوجي». كما أن التحليلية المَقولية-الوجودية لا تقترح أنثروبولوجيا مخصوصة، فهي ليست «ذكورية» ولا هي «أنثوية»؛ لم تَتَّخِذ بعد مواقف ميتافيزيقية محدّدة، بالقدر الذي لاَ تُمدّنا فيه بفلسفة أخلاق أو أعراف جاهزة للاستعمال. وأخيرًا، وهذه هي النقطة الحاسمة بامتياز في تساؤلنا، لم يهدف هايدغر إلى التصريح بـ «رؤية للعالم» مخصوصة، سواء كانت «متدينة» أو «ملحدة». لا توجد «رؤية للعالم» تنتسب إلى هايدغر، ولا يُمكن وجودها.

5. بالرَّغم من أنَّنَا نحترم هذا الحياد الخماسي، قد نتساءل ألّا يكمن الضعف الجوهري الذي تُعاني منه **تحليلية الدازين** *Daseinsanalytik*، من الزاوية التي نتبنّاها، في توجّهه الأُنطولوجي المنفرد الذي حمله على إهمال مجموعة من الظواهر التي تُهمُّ فيلسوف الدِّين، من قَبيل: «الرغبة» بالمعنى الذي ذهب إليه نابير. أكّد هايدغر نفسه أن تحليلاته «تستدعي إضافات قصد استكمال البلورة الكاملة للقَبْلية المقولية-الوجودية في الأنثروبولوجيا الفلسفية» (Ga 2, 131 ; 111). لكنه اعتبر أنه لا ينبغي على هذه البلورة الإضافية طرح علامة استفهام على أولوية الهمّ. وأخيرًا، يقودنا ذلك إلى التساؤل ألَم يكن بإمكان تحليلية الدازين أن تتطوّر على غير خُطى الهَمِّ. بهذا المعنى، انبرى بعض الظاهراتيين المُعاصرين، مثل ديديه فرانك (Didier Franck) وكلود رومانو (Claude Romano) إلى الإجهاز على تحليلية الدازين في قلبها النابض، واضعين علامة استفهام على أولوية ٱلْهَمِّ، سواء باسم «تحليلية الجسد» أو باسم «هيرمينوطيقا الحدث».

التحوّل الهيرمينوطيقي للظاهراتية ومنزلة اللاهوت.

قد يكون من المفيد أن نَفْحَصَ الطريقة التي وصف بها هايدغر الصِّلة بين الظاهراتية واللاهوت[21] في السنوات التي قضاها بماربورغ، قبل التساؤل عن الشروط التي حملته على رفع حياد تحليلية الدازين، من أجل إظهاره في صورة «ميتافيزيقا الدازين». اعتبر غادامير، الذي تابع سنة 1923 الحلقة الدِّراسية التي

(21) عن هذا الموضوع، انظر:
Philippe CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Ed. du Cerf, 2000.

أدارها هايدغر بالشراكة مع يوليوس إبينهاوس (Julius Ebbinghaus) عن **الدِّين في حدود مجرّد العقل**[*]، أن هايدغر قد خلق لديه الانطباع «بأنه كان مُنْشَغِلًا دَاخِلِيًّا بقضية الدِّين واللاهوت» (GS 10, 7). يعتبر غادامير هو من استحضر بكلّ بقوة «البُعد الدِّيني لدى هايدغر»، ذاهبًا بعيدًا إلى حدّ المبالغة في اعتبار «تقرير ناتورب» الذي كتبه هايدغر «نصًا لاَهُوتِيًّا ينتمي إلى مرحلة الشباب»، كما أكّد جان غروندان (Jean Grondin) على ذلك في السيرة الفكرية التي كتبها عن حياة غادامير.

هل يمكن للظاهراتية واللاهوت أن يلتقيا؟

سؤال قديم وجديد.

لا شيء يُؤَيِّد هذا التأويل، إلّا عندما أحال هايدغر إلى نفسه بالقول «أنا لاهوتي مسيحي» «*je suis un théo-logien chrétien'*»، في رسالة غريبة كتبها إلى كارل لوفيت (Karl Löwith) في 19 أغسطس/آب 1921، وهي السنة نفسها التي كان يُلقي فيها دروسه عن ظاهراتية الدِّين. بالمقابل، كانت مشكلة صِلات الوصل بين الفلسفة واللاهوت تشغل بال هايدغر منذ أعماله الأُولى عن ظاهراتية الدِّين. وهذا ما تؤيّده ملاحظة وردت في درسه عن أُسس تصوف العصر الوسيط، حيث طالب بضرورة التمييز الجذري بين مشكلة اللاهوت ومشكلة التَّدَيُّن. منذ أن نتطرّق إلى منزلة اللاهوت، يَتَبَيَّن لنا أنَّ هذا الأخير لا ينفصل عن الفلسفة ولا عن المناخ المعرفي والثقافي لعصره. أعلن هايدغر سنة 1921، أي سنة قبل أن يُقْدم كارل بارت على نشر شرحه للرسالة إلى مؤمني روما: «إلى حدّ الساعة، لم يهْتدِ اللاهوت إلى موقف مُنَظِّرٍ أصلي يتوافق في تنظيره مع الطابع الأصلي لموضوعه» (Ga 60, 310). وقد أثار الانتباه في فترة أبعد بقليل إلى الوضعية الخاصة التي تميّز المسيحية الأُولى، والتي كان اللاهوت يدخل فيها في صِلة مباشرة مع الإيمان ذاته، دون أن تتدخّل وساطة الفلسفة بعد.

تَتَضَمَّن محاضرات «المقدّمة إلى ظاهراتية الدِّين» سنة 1920-1921 بدورها مجموعة من التصريحات التي تشهد أن هايدغر كان منشغلًا خلال هذه الفترة

(*) الكتاب الذي أصدره كانط سنة 1793. [المترجم]

بمسألة العلاقات بين الظاهراتية واللاهوت. أعلن هايدغر، منذ استهلال القسم الخاص بـ «بولس» في الدرس، أن «الفهم الظاهراتي يفتح معبرًا جديدًا إلى اللاهوت» (Ga 60, 67). رفض التَّسْليم، على خلاف هارناك (Harnack)، بأن المسيحية لم تُصبح «عَقَدية» إلّا خلال القرن الثالث، تحت تأثير الفلسفة اليونانية. اعتبر من جانبه على خلاف ذلك، أن مشكلة «العقيدة»، بوصفها صورة من الاستجلاء الدِّيني، كانت قد طُرحت من قبل على الأجيال المسيحية الأُولى.

إذا كان إمكان «اللاهوت» راسخًا في التجربة المسيحية الأصلية، فإن ذلك يستعجل التفكير النقدي عن شروط إمكان وجود خطاب «لاهوتي» أصيل لا يعتبر الله منذ البدء موضوعًا للتأمّل العقلي (Ga 60, 97). يجب الإقدام على «تفكيك» «اللاهوت» كما كان يدرس بالجامعات على عهد هايدغر، على غِرار تفكيك تاريخ الأديان. يجب تحريره من الالتصاق القاتل بالموقف النظري الذي يفضّل التاريخ الموضوعي و«المعنى الإحالي» بصورة أُحادية، متجاهلًا «معنى الإنجاز». لا يريد هايدغر «التَّشَدُّق بأهمية» الظاهراتية داخل اللاهوت. لا يكتفي هايدغر بأن يترك «مفهوم اللاهوت معَلَّقًا بكامله»، بل يؤكّد أن الطريقة التي قاد بها أبحاثه الظاهراتية «ستغيّر لا محالة إشكالية المفاهيم وتكوينها وستزوّدنا بالمعايير الوجيهة لتفكيك اللاهوت المسيحي والفلسفة الغربية» (Ga 60, 135).

حينما يَتَعَلَّق الأمر برسائل بولس، تُصبح المسألة المُوَجِّهة هي مسألة الصِّلة الموجودة بين «ما قبل المسيحية» وبين «الثورة المسيحية». تساءل هايدغر: «كيف يُعتبران محدَّدَين في ذاتهما، وكيف يُمكن المقارنة بينهما وما هو التحديد الجوهري الذي نُخضعهما له من زاوية ظاهراتية؟» (Ga 60, 135). هذا ما يبرز من الطريقة التي قرأ بها النَّص «العقدي» الأكثر جوهريّة لدى بولس: الرسالة إلى مؤمني روما. يعتبر أنه «من المدهش حقًا أن نرى كيف أن بولس لا يفترض إلّا الشيء القليل من زاوية النظرية-العقدية؛ حتى داخل الرسالة إلى مؤمني روما. فالموقف ليس هو موقف البرهنة النظرية. من المُستبعد جدًّا أن تكون العقيدة قد لعبت يومًا ما أيّ دور موجّه في التديّن المسيحي، إذا ما اعتبرنا العقيدة مضمونًا عقديًا منفصلًا ومعزولًا في موضوعيته المعرفية. على العكس من ذلك، لا يمكن فهم نشأة العقيدة إلّا بناء على إنجاز تجربة الحياة المسيحية. ولا يمكن فهم المضمون العَقَدي المزعوم في الرسالة إلى مؤمني روما إلّا بناء على الإنجاز

الذي يجد فيه بولس مكانه والذي كتب من خلاله إلى مؤمني روما» (Ga 60, 112).

يَتِمُّ آنذاك نقل مشكلة اللاهوت إلى حقل آخر: ما هو جنس «المعرفة» الذي تتطلّبه التجربة المسيحية الأصلية ويتطلّبه نمط إنجازها؟ (Ga 60, 124). هذا هو المكان الذي يشغله «عذاب الصليب» (1 Co 1, 17 s) داخل رسالة بولس التي تبت في مسيحية اللاهوت: «ليس التعميد بدوره هو القول الفصل في نوعيتها، بل هو التبليغ proclamation: ولا يعود القول الفصل في تلك المسيحية إلى خطاب الحكيم، إذا شئنا تحاشي تهميش **الصليب** داخل ثرثرة لا نهاية لها، بينما يستدعي ذلك التبليغ مجرّد كلام سديد ومتواضع ينطق به الرسول. هذا هو الشيء الوحيد المهمّ، ولا يوجد هنا مجال للثرثرة، ما دُمنا قد ضبطنا الكيف: **الصليب**، والتبشير **بالصليب**» (Ga 60, 144).

بعد مرور ثماني سنوات، ألقى هايدغر محاضرته «الظاهراتية واللاهوت» سنة 1927 أمام طلبة اللاهوت بمدينة توبنغن. ثم ألقاها من جديد يوم 28 فبراير/شباط 1928 بماربورغ. لا تسترجع النسخة المنشورة (Ga 9, 45-77)، والتي أهداها إلى رودولف بولتمان (Rudolf Bultmann) غير القسم الثاني من محاضرة ماربورغ، تحت عنوان: «المنزلة الوضعية في اللاهوت وصِلتها بالظاهراتية». يُبْرِزُ التقديم بدقة أنه يجب فهم مصطلح «ظاهراتية» بالمعنى التقني، كما عرفه في الفقرة السابعة من كتاب **الكينونة والزمان**. يتعلّق الأمر فعلًا بالصِّلة التي تُقيمها الظاهراتية الهيرمينوطيقية لدى هايدغر باللاهوت المسيحي.

هل يَتَعَلَّق الأمر ببساطة بمجرّد نسخة هايدغرية لمقالة كانط عن «صراع الكلّيات»؟ تُوحِي عبارة مستقاة من المقدّمة بقراءة أُخرى. «ربما قد يطلق النص الحالي عنان تفكير متكرّر حول ما يستحق بطرق متباينة طرح علامات استفهام داخل السِّمَة المسيحية في الديانة المسيحية وداخل مذهبها اللاهوتي، كما قد يُطلق شرارة التفكير عَمَّا يَسْتَحِقُّ التساؤل عنه داخل الفلسفة وفيما هو معروض هنا» (Ga 9, 45). تتضمّن رسالة 8 أغسطس/آب 1928 إلى إليزابيث بلوخمان إشارة جوهرية إلى موضوعنا، بعدما استعرض فيها الظروف التي رافقت إعداد هذه المحاضرات. يعتبر هايدغر أن مفهوم الفلسفة لا ينبغي أن يدخل في تقابل مع مفهوم «اللاهوت» فقط، بل كذلك مع مفهوم «الدِّين»، دون أن يتوقف الأمر

عند الديانة المسيحية فحَسْب»! يعني ذلك من جِهة أُولى أنه يُعترف بالدِّين بوصفه «إمكانًا جوهريًا في الوجود الإنساني، بالرَّغْم من أنه يختلف اختلافًا كاملًا عن الفلسفة» (JB 230)، ويعني من جِهة ثانية أن الفلسفة «تتضمّن بدورها إيمانها، وهو حرية الدازين ذاته، على نحوٍ لا يصل معه ذلك الإيمان إلى الوجود الفعلي إلّا داخل الكائن-الحرّ» (JB 230-231).

تدعونا هذه الإشارات كذلك إلى قراءة المحاضرة «الظاهراتية واللاهوت» من منظور إشكاليتنا عن «العوسج الملتهب» و«أنوار العقل». نستحضر في هذا الصدد بُعدين لا قياس بينهما: على مستوى «العوسج الملتهب»، نستحضر «الخاصّية المسيحية *[Christlichkeit]* داخل الديانة المسيحية»، وهو مصطلح مُستوحى من فرانتز أوفربيك (Franz Overbeck)؛ ونستحضر على مستوى «أنوار العقل» تعريف الفلسفة بوصفها «علم الكينونة» أو «أُنطولوجيا أساسية». بالرَّغْم من أن مفردة «الدِّين» تكاد تكون غائبة تمامًا عن مُعجم المحاضرة، فإنها قد شدَّت انتباهي لسببين. تُحيل المحاضرة من زاوية تكوينية إلى بعض الأُطروحات التي كان هايدغر قد طوّرها في دروسه عن ظاهراتية الدِّين بصورة مباشرة؛ تستجلي المحاضرة من زاوية أكثر «نسقية» بعض رهانات التحليلية المقولية-الوجودية المعروضة في كتاب **الكينونة والزمان**. أُحيل هنا إلى التفسير المفصّل للمحاضرة كما اقترحته من قبل في كتاب آخر[22]، سأقرأ المحاضرة هنا من منظور ظاهراتية الدِّين.

بعد الأصداء التي خلّفتها المحاورات عن «الديانة الطبيعية» التي أشرنا إليها في تقديمنا العام في المجلّد الأول للكتاب، وبالرجوع إلى بعض «المحادثات» المتخيّلة والأشكال الأُخرى *Feldweg - Gespräche* التي تُرَصِّعُ أعمال هايدغر، سنُحاول الكشف عن بعض رهانات هذه المحاضرة من خلال حوار ثلاثي متخيّل بين ثلاثة أطراف: الفيلسوف «مارتن» «Martin» واللاهوتي «كارل» «Karl» (وهو اسم علم لشخصيتين بارزتين في علم اللاهوت في القرن العشرين: كارل بارت (Karl Barth) وكارل رانر (Karl Rahner) ومؤرّخ الأديان: «إرنست» (احتفاء بإرنست ترولتش (Ernst Troeltsch).

---

(22) Jean GREISCH, *Ontologie et temporalité*, Paris, PUF, 1994, p.427-457.

منزلة العلوم الوضعية والشيء الدِّيني:

حوار ثلاثي مُوازٍ لهايدغر.

م. منذ أمد طويل، خرجنا من الحِقبة التي كانت الميتافيزيقا تَتَشَدَّقُ فيها بِكَوْنِهَا «ملكة العلوم» وكان اللاهوت يعتبر نفسه فيها «عِلْمًا إِلَهِيًّا»، دون إثارة ردود فعل قوية مُنَدِّدَة. ألا زلنا نملك الحق في أن نطبّق على أنفسنا صفة «العلم»؟ يعتبر البعض أننا لا نعدو أن نكون مُشاكسين خطيرين نُفسد على سمفونية العلوم إيقاعها. يبدو لي أنه من الأفضل لنا أن نفحص هذه المسألة فيما بيننا، بدل أن نُصمّ آذاننا عن سماع هذه الأصوات النقدية.

ك. أُصغي بالفعل إلى ما قلتَه، وأنا أشعر بحساسية خاصة اتجاهها، لا سيّما وأن عددًا من زملائي يعتبرون أن مكاني الحقيقي موجود بأروقة الكنيسة أو فوق كرسي الموعظة، وليس بالجامعة التي نقدّم فيها معرفة «نقدية» ولا بمركز «للبحث» العلمي. بل يزعم البعض أننا لا نمارس اللاهوت الحق إلّا ونحن راكعون للصلاة، بدل ارتياد المكتبات الجامعية!

إ. يبدو لي أنني أكثر حظًّا، من بيننا نحن الثلاثة، بالرَّغْم من أنني، مقارنة بكم، أمثّل جُملة من التَّخَصُّصَات التي لَمْ تَرَ النور إلّا في فجر القرن التاسع عشر ولم تنجح في تحديد منزلتها إلّا في النصف الثاني من القرن نفسه في ذُروة «عصر الوضعية». كلّ هذا يدل على أن تلك التخصّصات أشبه بـ «خضراوات طازجة» قد جُنيت مؤخرًا من الحقول! لا نعتبر فقط أن منزلتها الإبستيمولوجيَّة تُثير السِّجال، بل تطرح الإحالة إليها مشكلة بحدّ ذاتها: نقدّمها تارة تحت مسمى «علوم الروح» (*Geisteswissenschaften*)، ونقدّمها تارة أُخرى على أنها «علوم آداب» *moral sciences*، كما نُطلق عليها تارة ثالثة اسم «علوم الإنسان» أو «العلوم الإنسانية». لا تحظى أيّ تسمية بالإجماع. والغريب أن بعض الفلاسفة يستنتجون من ذلك أن العلوم التي تُدْعَى «إنسانية» ليست إلّا استمرارًا لـ «موت الله» من خلال «موت الإنسان»، وهو ما يبدو أنه قد تحوّل لديكم، معشر الفلاسفة، إلى تخصّص أثير لديكم.

م. لنترك «الله» وشأنه مُؤَقتًا، ولنتفق في البداية على فكرة العلم ذاتها، وهي المهمّة التي يتهرّب منها الجميع في الغالب، بما في ذلك العلماء، ونحن

نعلم علم اليقين أننا لا نستطيع الذهاب بعيدًا داخل العلم ونحن نكاد لا نفكّر. بالرَّغْم من أن مجال تساؤلنا لا يُختزل إلى السؤال الوحيد: «ماذا أستطيع أن أعرف؟»، فإن هذا السؤال يُثير مسألة لا تستحقّ منا أن نتجاهلها.

أقترح عليكم تعريفًا صُورِيًّا خَالِصًا للعلم، من أجل الاسترشاد به في حوارنا: «العلم هو الكشف المؤسّس عن مجال كائن مُنغلق كلّ مرة على نفسه، أو مجال كينونة ذاتها في انفتاحها» (Ga 9, 48).

ك. لا زلتُ أجد صعوبة في إدراك المقصود من كلامكم. لكنني متفق معكم بشأن الحاجة إلى اختبار هذا الطريق، بالرَّغْم من أنه يبدو لي أن «الكشف» «dévoilement» الذي تتحدّثون عنه يجتمع بصعوبة مع ما يُهمّني على وجه الحقيقة: «**الوحي**».

إ. قبل المُصادقة على تعريفكم، أتمنى لو قُمْتُ بتدقيق بعض النِّقاط: لِمَ تتحدّثون عن «مجال مُغلق للكائن»؟ هل يتطابق ذلك مع ما أدعوه وَفْق اصطلاحي «مجال البحث» العلمي؟

يبدو لي أَنَّ تعريفكم يتجاهل المظهر «المنهجي» للمشكلة. والحال أننا لا نكفّ عن السِّجال داخل أجهزتنا العلمية بشأن مسألة معرفة إذا كانت غايتنا هي تفسير الوقائع الإنسانية أم هي فهم معناها.

وأخيرًا، وهذا هو ما يُحيّرني، تتحدّثون تارة عن كشف الكائن، وتارة أخرى عن كشف الكينونة. هل تشكّل «الكينونة» حقل بحث تُحَدَّد فيه جِهات الكائن المُختلفة. أتَفَهَّمُ جيدًا أن حقل بحث عالم الاجتماع يختلف عن حقل بحث عالم النفس والمؤرخ وعالم اللغة. لكن هل بمُكنة «الكينونة» أن تُصبح موضوع علم خاص، وهي شيء لا يقبل تعريفًا ولا ضبطًا؟

م. تُدخلنا مشكلتك في عمق موضوعنا.

لا يجب علينا أن ننسى أن «العلم» بما هو علم غير موجود. لا نُقرّ فقط بوجود عدد هائل من العلوم في صيرورة تَطَوُّر متواصلة، سواء ببطء أو بفجأة أو طفرة؛ نتحدّث في هذه الحالة عن «أزمة أُسس» أو عن «ثورة» علمية؛ علاوة على أن العلم «ثمرة» العلماء الذين يختارون مساءلة الواقع بطريقة مخصوصة.

تَجَنَّبُوا «تَصَوُّرًا مُبْتَذَلًا» (Ga 9, 47) قد يُضلّلنا ويُفيد أن الصِّلة بين الفلسفة

واللاهوت تمثل للمُفارقة المزدوجة الموجودة بين «الإيمان» و«المعرفة» وبين «الوحي» في تقابُله مع «العقل». يختزل هذا التحديد «المُبتذل» المشكلة إلى تضادّ بين «رؤيتين للعالم»، وهو التحديد الذي لا زال يُهيمن على قسم عريض من المُناقشات العُمومية عن الدِّين والعقل. من جِهة أُولى، نجد «رؤية العالم» في الديانة المسيحية ونجد، من جِهة ثانية، «رؤية العالم» الفلسفية، وهي رؤية مُعادية للوحي وتتنافى مع الإيمان. يمنعنا هذا البديل من العودة إلى «الأشياء ذاتها».

إ. بالرَّغْم من أنني أجد صعوبة في متابعتك داخل مجالك، لا أملك إلّا مباركة إلحاحك على الطابع الوضعي الخاص الذي يميّز الموقف العلمي. لكن أليس «علم الكينونة» الذي تدعو إليه علمًا «وضعيًّا» بدوره؟

م. سيعتبره البعض بالأحرى عِلْمًا «سَلْبِيًّا»، ما دام أنه يُعنى بمفهوم سديمي وشبحي لا يقلّ في شيء عن ابتسامة قطّة شيشير Cheshire في قصة لويس كارول (Lewis Carroll)، وهي ابتسامة تبقى لحظة من الزمن، بالرَّغْم من اختفاء القطة الواقعية! ما يُهمّني بالمقابل هو أن الأُنطولوجيا ليست رهينة «**واقعة مطروحة**» «*positum*» سلفًا من قبل، ويتعلّق الأمر بمُدارسة خصائصها والنواميس المتحكّمة فيها، على خلاف باقي العلوم الأُخرى.

إ. ألا ترجع «الخاصّية الوضعية» المُتصلة بالعلوم إلى ما يُشبه ذلك؟ نحن معشر المُنشغلين بالعلوم الدِّينيَّة نهتم بـ «الوقائع» و«**الوقائع الصلبة** «*hard facts*»»، كما يحلو لنا نعتها فيما وراء الأطلسي. يبقى أن المشكلة، في مجال بحثي الضيّق، هي مشكلة تحديد طبيعة الوقائع التي ينبغي درسها. ليس من السهل تحديد المقصود من لفظ «الواقعة الدِّينيَّة»، على خلاف ما نعتقد! يُهيّأ إليّ أن عالم اللاهوت يوجد في وضعية غير مُريحة أكثر مني. أما الفيلسوف، فهو يستحبّ الانصراف عن عالم «الوقائع»، وعن عالم «ما هو متحقّق»(*)، من أجل المغامرة في **أرض مجهولة** *terra incognita* وهي أرض «معنى الكينونة».

(*) بناء على المنظور الوضعي الذي تبنتّه الوضعية المنطقية والذي يستند إلى الجملة الأُولى من كتاب فتغنشتاين: **الرسالة المنطقية-الفلسفية** *Die Welt ist alles was der Fall ist*. [المترجم]

م. لا يجب أن ننسى أن العلوم لا تُولد تلقائيًا، بل يعود الفضل في وجودها إلى أن الإنسان قد تبنّى موقفًا محّددًا اتجاه الكائنات، في لحظة محدّدة من تاريخه، مُحَوِّلًا إيَّاهَا إلى موضوع بحث وتساؤل. نجد هنا جذور الفَرْق الموجود بين العلوم الوضعية المُنكبّة على الكائن وبين الفلسفة بوصفها علم الكينونة.

لا تعمل العلوم العينية ontiques إلَّا على استثمار إمكانات موجودة ضِمْنِيًا في الصِّلة السابقة للعلم التي تُقيمها بهذا الكائن أو ذاك. والحال أنني أحتاج إلى التخلّص تمامًا من الموقف الطبيعي، سواء أكان موقفًا علميًا أو سابقًا للعلم، إذا ما رغبت في العناية بالكينونة بما هي كينونة. ما يجعل الفلسفة متميّزة عن باقي العلوم الوضعية الأُخرى، هو إدخال تغيير جذري على النظرة.

إ. ألا تقلّلون من أهمية «القطيعة الإبستيمولوجيَّة» التي تفصل العقل المُنقطع إلى العلم عن الفكر السابق للعلم؟

ك. يبدو في الظاهر أن أُطروحتك تَصْدُقُ أَيْضًا على اللاهوت. يَنْضَمُّ اللاهوت إلى خانة العلوم الوضعية عن الكائن، على خلاف الفلسفة. بناء على هذه الفرضيّة، يُعتبر اللاهوت والفلسفة علمين لا يوجد قياس بينهما على الإطلاق.

م. هذا صحيح. أتمنّى ألّا أصدمكم حينما لا أتوانى عن القول إن اللاهوت يشترك مع الرياضيات أو الكيمياء في نِقاط أكثر من تلك التي يشترك فيها مع الفلسفة (Ga 9, 49).

إ. ألا تحكم علينا هذه الأُطروحة بإقامة حوار صُمٍّ أكثر تَصَلّبًا من التصلُّب الذي كان يُواجه به أنصار «الإيمان» قديمًا دعاة «العقل»؟ وبما أنك تربّينا معًا في المعسكر نفسه، فهل هذا يعني بالنسبة إليكم أن اللاهوت «علم ديني»، إلى جانب علوم أُخرى؟

م. قبل الإجابة عن هذا السؤال، حينما يُطالب عالم اللاهوت بالإدلاء بصوته، أُنبِّه من جديد إلى أن مفردة «الخاصّية الوضعية» «positivité» لا تحمل نكهة «وضعية» «positiviste». تحتمل المفردة ثلاث دلالات، حَسَب فهمي لها.

أولًا، الوجود المُسبق لمجالٍ ما يقبل الانصياع لمُساءلة وبحث من نَمَط علمي؛ ثانيًا، واقع أنني موجود على صِلة سلفًا بهذا المجال، في وجودي اليومي؛ وأخيرًا، يجب على هذا الاتصال السابق للعلم، وهذا هو الشرط الأكثر أهمية، أن يُطلعني على شيء ما في نَمَط وجود المجال الموجود أثناء الفحص. لنأخذ مثال علم المناخ: يتعلّق الأمر فيه بـ «الضغط المرتفع» و«المنخفض» تماثل درجات الضغط الجوي أو اختلافه، إلخ بقياس نسبة حرارة الضعط الجوي. لن يُصبح لكلّ هذا المُعجم العلمي من معنى إذا ما تناسيت أن علم المناخ يهتمّ «بالمطر وبالطقس الجميل»، وهي أُمور تُهمّني إلى أبعد حدٍّ في حياتي اليومية.

ما يَطْرَحُ مشكلة هو المعيار الثالث على الخصوص، من بين المعايير الثلاثة. أعتبر في تقديري أن فهمًا معينًا للكينونة، حتى لو تبلور داخل تصوّر جدّ ضعيف، يوجّه وينير سلفًا التجربة السابقة للعلم في مجال الطبيعة والتاريخ واللغة والمجتمع. بناء على هذا الشرط، نستطيع التمييز بين أصناف مختلفة من الخاصّية الوضعية التي لا ترجع إلى الشيء نفسه. تمتلك المعرفة «الوضعية» بالطبيعة طبيعة تختلف عن معرفة «التاريخ» و«الثقافة» وغيرهما، إلخ.

إ. هذه قاعدة جيدة لمتابعة المناقشة، على الخصوص فيما يتعلّق بتوضيح منزلة اللاهوت. أشعر أنني قريب من عالم اللاهوت، لا سيّما وأنني أُواجه المعطى الأساسي نفسه، كما هو الشأن بالنسبة إليه أيضًا: «الواقعة المسيحية» وكلّ ما يتصل بها بصِلة من قريب أو من بعيد. قد نَتَّفِق ربَّما بشأن التعريف الإجرائي التالي حول اللاهوت: اللاهوت «علم المسيحية».

ك. من المؤكّد أن «اللاهوت علم المسيحية». إلا أنه يجب التنبيه إلى علاقة الإضافة في هذه الصيغة اللغوية، التي قد نركّز فيها على المُضاف إليه أو على المُضاف. عندما نفضّل التركيز على المُضاف، سنعتبر اللاهوت علمًا يجعل المسيحية موضوعًا له. لكنه لا يجب علينا أن ننسى أن اللاهوت، قبل ذلك، علم يعود الفضل في وجوده إلى المسيحية، كما لا يجبُ تجاهل أن اللاهوت لا ينفصل عن التطوُّر التاريخي الذي شهدته المسيحية منذ بداياتها إلى اليوم. من هذه الزاوية، يعتبر اللاهوت «علمًا يندرج ذاته داخل تاريخ المسيحية؛ يخضع في توجيهه لتاريخ المسيحية الذي يحدّد معالمه من جهته» (Ga 9, 51 ; 105).

أما «المسيحية» ذاتها، فهي ليست مُجَرَّد رُكام من الوقائع التاريخية التي قد نتأكّد منها موضوعيًا، ويحتمل بعضها على الأقلّ فحصًا كميًا. تجد كلّ هذه الوقائع مصدرها داخل تجربة من المُهمّ لنا أن نحدّدها.

إ. لِيَكُن الأمر كذلك! عندما نضع أنفسنا في هذا المنظور، نستطيع ربما تعريف اللاهوت بوصفه «وعيًا بالذات مفكّرًا تُنجزه المسيحية»، دون أن ننسى أننا حالما نُثير مفردة «الوعي»، ينتصب عالِم النفس أمامنا ليَدَّعي بدوره أن لديه ما يقول.

م. من جديد، يجب علينا الارتقاء من «الواقع» إلى «شرط إمكانه». يجب علينا التمييز بهذا الصَّدَد بين «المسيحية christianisme» بوصفها واقعة تاريخية-عالمية، و«الخاصّية المسيحية» «christianité» التي تعتبر شرط إمكانها. ما هي كيفية تعريف هذه الأخيرة؟

ك. لا ريب في صِحَّة الإجابة. نختصر الإجابة فيما يلي، كما تشهد على ذلك نصوص لا حصر لها من نصوص العهد الجديد: المسيحي هو من يعتقد أن يسوع المسيح الميت والقائم من بين الأموات، هو مخلّص العالم ومن يقبل «السير على خطاه».

م. يَتَضَمَّنُ مَا تَفَوَّهْتُ به قبل قليل نتيجتين حاسمتين. تُفيد النتيجة الأُولى أن العقيدة المسيحية ترمز إلى طريقة في الوجود لا تشكّل جزءًا من مجال المُمكنات الجوهرية في الدازين بما هو دازين. تجد مصدرها في حدث يعتبر في الوقت نفسه هِبة مجانية. من جِهة ثانية، لا نطلّع على هذا الحدث وعلى هذه الهِبة إلّا لأنهما مدوّنان في النصوص التي تعتبر في الوقت ذاته شهادات.

ك. ما تدعوه أنت «هِبة»، أدعوه في لغة النصوص المؤسّسة للعقيدة المسيحية «وحيًا»، مُحترسين من اختزال مضامين «الوحي» إلى قضايا نظرية غير مفهومة في ضوء مجرّد العقل البشري، ويجب اعتناقها بصورة عمياء.

من أجل تحاشي سوء تفاهم آخر شائع، أضيف بوصفي مؤمنًا أنني لست هو المُستهدف من مجموعة من المعلومات التي لا يستطيع باقي البشر الوصول إليها - مما سيحوّلني آنذاك إلى «مسافر في درب التبانة». بالمقابل، أُشارك في حدث يُحدث انقلابًا في كلّ حياتي، ما دام حدثًا يجرّدني من الإنسان القديم، محوّلًا

حياتي على نحوٍ ما إلى «مصلوب» بشكل من الأشكال. هذا «الجنون» والانقلاب الذي يُحدثه لا يُحيّرنا بصورة أقل من «تغيير النظرة» الذي تَحَدَّث عنها الفيلسوف أعلاه. ما يُحيّر الأذهان هو تغيّر النظرة هذه أو ما يُدعى **تغيير أسلوب الحياة** *métanoia* في الأناجيل، لا سيّما وأنه ليس في مُكنتي إنجازه. إذا ما تحقّق وما دام يتحقّق، يُعتبر ثمرة رحمة الله ونعمته.

إ. هذه أقوال قاسية على مسامع مؤرّخي الأديان الذين أنتمي إليهم. تتحدّث عن «الإيمان»، دون أن تستعمل أبدًا مفردة «الدِّين»، وهو لفظ يبدو أنه يُزعج فيلسوفنا بدوره. فضلًا عن ذلك، ستُفاجئون أكثر من واحد، عندما ينتظرون من عالم اللاهوت أن يُحَدِّثهم عن «الله تعالى» وينتظرون من الفيلسوف أن يقترح عليهم **معرفة بالعالم** *Weltwissenschaft* وبالإنسان.

ك. قد يكون الاشتقاق اللغوي مفيدًا، لكن ذلك لا يصدق على كلّ الحالات. فلنحترسْ من المكائد التي ينصبها لنا التأثيل (étymologie)! صحيح أن مُفردة «لاهوت» ترمز في اشتقاقها إلى المعرفة ٱلْمُتَّصِلَة بالله، على النَّحْوِ الذي نعتبر فيه أن «الكوسمولوجيا» معرفة مُتصلة بـ «العالم» وعلم النفس معرفة مُتصلة بالنفس (أو ما يحلّ اليوم محلّها: «أحوال النفس»). بناء على هذا المُعطى، يدخل اللاهوت في التصنيف الثلاثي لـ «الميتافيزيقا الخاصة» لدى كريستيان فولف (Christian Wolff). إذا ما شئنا فهم «الخصوصية المسيحية» في اللاهوت المسيحي. . .

إ. . . . أو «الخصوصية اليهودية» في اللاهوت اليهودي و«الخصوصية الإسلامية» في علم الكلام الإسلامي، إلخ. . .

ك. . . . لا يُمكن الاكتفاء بالقول إن اللاهوت المسيحي لا يعمل إلّا على تعويض إله الفلاسفة بإله يسوع المسيح.

إ. حينما تقتربون من المفهوم العقلاني لله، ستقتربون رُبَّمَا من تعريف موضوع علمنا الخاصّ بنا: يتعلّق الأمر بدرس «التجربة الإنسانية المُكتسبة بشأن الإلهيّ»، سواء في واجهتها الباطنية (المَعيشات الدِّينيَّة) أو في واجهتها الخارجيَّة (العادات، والسلوكات الطقسية والمؤسسات الدِّينيَّة الجماعية، وممارسة السلطة، وأشكال التنظيم المؤسسي، إلخ. . .).

ك. ما أخشاه حقًّا هو أن يفقد عالم اللاهوت في الوقت نفسه روحه وأصالته اللاتينية حينما يُصبح تابعًا لفلسفة الدِّين ولتاريخ الأديان ولعلم الاجتماع الدِّيني ولعلم النفس الدِّيني، إلخ. . . !

إن اللَّاهُوت في الواقع شيء لا يحتاج إلى مقارنة، لإبراز كم هو أكثر صعوبة وأكثر «بساطة» في الوقت نفسه.

اللاهوت أكثر صعوبة، بما أن الدازين يتحوّل فيه إلى «خادم بدون فائدة» وموضوع «أمام الله»، وهو ما يتطلّب «الميلاد من جديد من فوق». إذا كان الإيمان يعني «الوجود الفعلي للمرء، وهو يفهم ذاته بوصفه مؤمنًا داخل التاريخ الذي أوحى به المصلوب ويتحقّق معه» (Ga 9, 54). يجب عليّ التخلّي عن دور يعتبر في الوقت نفسه دورًا مريحًا ومُلتبسًا، وهو دور «موظّف الثقافة» الذي يهتمّ بالمسيحية بوصفها «حدثًا في التاريخ الكلّي».

كما أن اللاهوت أكثر بساطة، ما دامت هذه «الولادة الثانية» ليست ثمرة مجهود فكري، بقدر ما ترتبط بشيء أُلهِم به في البداية «الفقراء والصغار». أرى أن اللاهوت يجد مصدره في الإيمان، من أجل التعبير عن ذلك في لغة علمية أفضل، مما يعني أنه ينطبق على الإيمان بما هو إيمان. «إيمان الفحّام» الذي ينفر من أيّ مجهود فكري، إيمان لا يفهم نفسه.

إ. هذا ما يبدو لي أنه يُعَزِّزُ أكثر موقف من يعتبرون أن اللَّاهوت ليس له مكان في جمهورية العلوم. إذا كان اللاهوت «علم الإيمان»، وإذا لم يكن غير ذلك: «التأويل-الذاتي المفهومي للوجود الفعلي المؤمن» (Ga 9, 56)، ما دام أن هدفه الوحيد هو «إبراز شفافية الحدث الدِّيني، وهي شفافية مُتجلّية داخل الإيمان fidéité ومحدّدة بالإيمان نفسه» (Ga 9, 56; 110)، ماذا يعني مظهره العلمي آنذاك؟

ك. لنتذكّرْ ما قلناه سابقًا عن المُضاف والمُضاف إليه في عَلاقة الإضافة. لا ينبغي أخذ صيغة: «علم الإيمان» بمعنى ثُنائي، بل بمعنى رُباعي. يَتَعَلَّق «علم الإيمان» بموضوع الإيمان فقط: الوحي. يتضمّن ذلك العلم في الوقت نفسه تفكيرًا في فعل الاعتقاد وواجهاته، أي أنه يَتَضَمَّن في الأخير تحليلًا للوجود الفعلي المؤمن. نُضيف إلى ذلك مُهمّة «تبرير وجود» *(logon didonai)* الإيمان

والرجاء، دون نسيان «المحبّة»، التي «لا مبرّر لها» وتُعتبر ضربًا من الجنون. وأخيرًا، انطلاقًا من الإيمان لا يصبّ اللاهوت في المعرفة، بل يصبّ في إيمان نفهمه بصورة أفضل، وفي إيمان يُصبح أكثر «شفافية» أمام ذاته.

هذه هي إجابتي عن سؤالكم بخصوص المهمّات الرئيسة التي ينهض لها اللاهوت بوصفه «تأويلًا مفهوميًا للوجود المسيحي» (Ga 9, 57).

إ. كيف نحمل من لا يشترك معكم في افتراضاتكم الضمنية على قَبول تعريفكم هذا؟ هل اللاهوت علم «عقلاني» أم «نسقي»، هل هو «تاريخي» أم «عملي» خالص، أو هو «خدمة تقدّمها الكنيسة»، إلى جانب خدمات أُخرى؟

ك. يتطلّب كلّ سؤال إجابة مفصّلة.

بما أن اللاهوت يَتَبَنَّى حدثًا تاريخيًا، يمكننا اعتباره «عِلْمًا تَارِيخِيًّا» بمعنى خاص للكلمة. اللاهوت كذلك علم الإيمان، لأنه يُحيل في نواته الأكثر عمقًا إلى «تاريخ لا ينكشف إلّا داخل الإيمان ومن أجل الإيمان» (Ga 9, 55; 110). وما دام اللاهوت يُعنى باتّساق الوجود الفعلي المؤمن في مُجمله، يُعتبر «نسقيًّا» «systématique»، بالرَّغم من أنه لا يُنتج «نسق معرفة». وبما أن اللاهوت لا يتفرّغ إلّا للوجود الفعلي المؤمن ولإنجازه، فإنه يَتَضَمَّن بُعْدًا «عَمَلِيًّا» تمامًا. الأمر الحاسم بالنسبة إليه هو «تحقيق الحق»، وهو يختلف تمامًا عن ابتكار «تطبيقات» ملموسة لقضايا «نظرية».

إ. أجد صعوبة في إيجاد ما يُعادل هذه الأُطروحات داخل مجال بحثي الخاصّ بي، بالرَّغْم من أن مسألة الأثر الثقافي «لعلوم الروح» قد وجّهت هنا أيضًا تاريخها منذ الأُصول إلى يومنا هذا. أنّى لك أن تبرّر مشروعية فكرتك عن علمية اللاهوت عندما تُواجه الجماعة العلمية الحالية؟

ك. إنك تضع الإصبع على مسألة جدّ شائكة. يُوجد فرق فعلي بين أن تجعل الإيمان شفّافًا أمام ذاته، وبين أن تجعله يحظى بمصداقية لدى غير المؤمنين، وهي المُهمّة التي انتصب لها آنذاك «علم الكلام المسيحي» «apologétique» الذي قيل عنه إنه «موضوعي» أو «رؤية من خارج الواقع» «extrinséciste». ليس هدف اللاهوت في تقديري هو الدفاع عن قضية الإيمان أمام محكمة العقل الذي يجب توضيح ألقابه؛ لا يقدر اللاهوت إلا «جعل الإيمان أكثر صعوبة»، أي مساعدتنا على فهم أن

الإيمان ليس ثمرة معرفة (ولو كانت معرفة عالم اللاهوت) بل هو هِبَة النعمة.

بناء على الواقع نفسه، نحن مُلزَمون بالاعتراف بحدود الخصائص العلمية الخاصة باللاهوت. بما أن اللاهوت «علم الإيمان»، يهدف إلى التوصّل بوجه خاصّ إلى الشفافية المفهومية وإلى الانسجام الذي يخصّ الإيمان بما هو إيمان. هذا مبرّر من بين المبرّرات التي تفسّر لماذا يمثّل «العرفان» «gnose» غِواية قاتلة للإيمان.

إ. سيُؤاخذ عليكم البعض انسحابكم إلى قلعة حصينة داخل إيمانكم. سيقول هؤلاء لأنفسهم إنه من الأفضل لهم أن يحوموا حول القلعة، بدل أن يستولوا عليها بالقوة. قد نُعَبِّرُ عن ذلك بلغة فظّة: لن يمنع نباح كلاب اللاهوت قافلة العلم من متابعة سيرها.

ك. يَضِلُّ الإيمان طريقه بصورة خطيرة حينما يُصبح محتاجًا إلى المراهنة على فشل العلم أو على تعذّر إشراك الآخرين في «زاوية نظرها» الخاصة بها. الصعوبة الحقيقية هي صعوبة البداهة الباطنية في صلب الإيمان ذاته: ماذا يقترحه وحده لـ «الرؤية»، ولو داخل ليل مُعتم، ليل الحواسّ والروح؟ إن كلمتي الأخيرة بهذا الخصوص لا يمكنها أن تكون إلَّا هذه: «تنبني كلّ معرفة لاهوتية على الإيمان ذاته، فيما يخصّ مشروعيتها الموضوعية؛ إنها تنبثق من الإيمان وتُعيد الانبثاق من صلبه» (Ga 9, 61).

م. تُوقظ هذه الصياغة أصداء قوية داخل ذهن الفيلسوف الذي يعتبر أن «الفلسفة تنبثق من الحياة الوجودية-الواقعية وتُعيد الانبثاق فيها» (Ga 60, 8)، أو أنها «أُنطولوجيا ظاهراتية كلّية تنطلق من هيرمينوطيقا الدازين، وهي هيرمينوطيقا، بوصفها تحليلية الوجود، قد حدّدت طبيعة الخيط الناظم لكلّ تساؤل فلسفي حيثما انبثق *jaillit* وحيثما انبثق من جديد *re-jaillit*»، إذا ما شئنا التعبير عن ذلك بلغة اصطلاحية أكثر دقة» (Ga 2, 38 ; 48; Ga 2, 436 ; 296). وبما أننا على ما يبدو متخصّصان في الانبثاق وإعادة الانبثاق، فإننا مُلزمان بالتفاهم فيما بيننا من هذا المنطلق.

إ. أتمنى ألّا يغيب عن ذهن عالِم اللاهوت، وكذلك عن ذهن الفيلسوف، أننا نستطيع تطبيق صيغ «الانبثاق» و«إعادة الانبثاق» على المشكلة الشائكة

المتعلّقة «بالتأويل-الذاتي المفهومي للعقيدة المسيحية» وعلى مشكلة الصِّلة بين العهدين القديم والجديد، وهي مشكلة غائبة بصورة غريبة في حوارنا هذا.

م. (**كما لو أنه لم يسمع الاعتراض**)- أَتَمَسَّكُ بوجود اختلاف لا قياس له بين اللاهوت الذي أعتبره في تقديري علمًا عينيًّا إلى جانب علوم عينية أُخرى، وبين الفلسفة. لكن هذا الاختلاف المُطلق لا يُسقطنا في غياهب عدم التفاهم المُتبادل.

ك. يبدو أن عالِم الدِّين الذي يضع على كاهله مُهمّة بلورة التأويل-الذاتي المفهومي للإيمان، يخدم سيدين متعارضين فيما بينهما: «الإيمان» الذي يتعالى بحكم تعريفه على المفهوم، ويخدم «المفهوم» الذي هو ثمرة العقل. «*Si comprehenderis non erit Deus*»: هذه قاعدة توجّه تاريخ اللاهوت بكامله: «إذا ما فهمته، كُنْ متأكّدًا أن الأمر لا يتعلّق بالله». يؤكّد ديكارت ذاته على امتناع «الإحاطة بالله بوساطة الفكر».

م. الإحالة إلى ديكارت إحالة سديدة، ما دامت تُتيح لنا التَّمييز بين معنيين مختلفين لمفهوم «تعذّر الإحاطة» «insaisissable»: ما لا سبيل إلى الإحاطة به نتيجة **تفريط** أو نتيجة **إفراط**. لنتذكَّرْ كيف يُعَرِّفُ ديكارت اللّامتناهي الإلهي: لا يحتمل اللّامتناهي هنا الدلالة السلبية لغير المتناهي، وهي دلالة تشكو من غياب الانسجام، إلى الحدّ الذي لا يسمح بضبطها؛ اللّامتناهي الإيجابي لله يتعالى على حدود المتناهي.

على النحو نفسه، بما أن **الوحي** ينأى بنفسه عن أنوار العقل الطبيعي، لا يعني أنه لا يقبل الفهم بمقاييسه الذاتية. قد يكون من الأفضل **تحديد** سِمات ما لا يقبل الفهم من **الوحي**، بدل أن نستنتج منه مقولة «كلّ ما لا يُمكن التعبير عنه، يجب الصمت دونه»(*) وهذا ما نعبّر عنه بلغة مجازية: «العوسج الملتهب» الذي اكتشفه موسى في الصحراء ظاهرة «لا تقبل الفهم» بكلّ تأكيد، لكنه لو كان خفيًّا عن الأنظار تمامًا، لما خطر ببال موسى الاقتراب منه.

ك. كيف سيسمح لنا ذلك بالتقدّم في تفكيرنا حول صِلات الوصل بين

(*) الجملة الأخيرة في كتاب **الرسالة المنطقية الفلسفية** لفتغنشتاين. [المترجم]

الفلسفة (الظاهراتية تحديدًا) وبين اللاهوت؟ وبما أن التأويل المفهومي للإيمان المسيحي يدخل في اختصاص عالم اللاهوت فقط، ما هي الخدمة التي ينتظرها من جانب الفيلسوف؟

م. لا شيء، بما أن الفيلسوف يُتابع أهدافًا مُغايرة ويطرح على نفسه أسئلة مختلفة تمامًا، وهذا ما يمنعه من أن يَتَحَوَّلَ إلى «مكتب خدمات». أعتبر في تقديري، أن مفهوم «الفلسفة المسيحية» الذي ابتكر مؤخرًا لا يزيد الطين إلا بلّة. أما مفهوم «الظاهراتية الكاثوليكية» (كمتغير إيماني من «الظاهراتية المسيحية») فهو أكثر «تناقضًا من عبارة رياضيات بروتستانتية» (Ga 24, 28) أو عن اقتصاد ماركسي.

إ. هل هذا هو القول الفصل، وأليس من الأفضل لنا أن نتوقّف عن مُتابعة الحوار، مُستنتجين من ذلك أنه من الأفضل أن يخوض كلّ امرئ منا فيما يعنيه، على أمل أن يعرف الله من هم عباده؟

م. ليس الأمر كذلك بالضرورة، إذا ما انتبهنا إلى أن الفيلسوف وعالِم اللاهوت (والمتخصّص كذلك في العلوم التي تُدعى علومًا «إنسانية»، وهذا هو المُبتغى) يهتمّون بظواهر وجودية. عندما يتحدّث عالِم اللاهوت عن «حياة جديدة»، أو بالمقابل عن حياة «آثمة»، ألا يفترض عن قصد منه أو عن غير قصد، رؤية معيّنة للوجود بما هو وجود. كما أَنَّكَ أَيْضًا عندما تتحدَّثُ عن «المقدّس» و«الدنيوي» وعن «التقليد» و«الطوائف الدِّينيَّة» إلخ، تستعمل مصطلحات ليس لها معنى إلّا في ذهن الموجودين الذين هم نحن.

أُضيف إلى ذلك أن لفظ «وجود» يَتَضَمَّنُ فَهْمًا مُعَيَّنًا «للكينونة» يُصبح لِزَامًا على الأُنطولوجيا أن توضحه. والمهمّة الخاصة بالفيلسوف، هي مهمّة استجلاء فهم الكينونة التي يحملها «الدازين الإنساني منذ وجوده بما هو دازين» (Ga 9, 63).

ك. ما الذي سَيُسْهِمُ به كلّ هذا في فهم العقيدة المسيحية فهمًا أفضل عندما تتحدّث عن الخطايا المتفشّية وعن النعمة المُحيطة بكلّ شيء؟

م. لا معنى للتَّصَوُّر اللاهوتي للخطيئة إلّا في قلب العقيدة. لكن هذا التصوّر سيُصبح خاليًا من أيّ معنى لو لم تكن «الكينونة المدينة» «être-en-dette»

بِنية مقولية-وجودية *existentiale* مُقَوِّمة للدازين. تقدّم لنا العقيدة المسيحية تأويلًا وجوديًا *existentielle* لها، وهي وحدها التي تُدافع عنه، وهي وحدها التي تتبنّاه.

ك. لقد ناضل الفلاسفة، خلال قرون وقرون، من أجل تخليص الفلسفة من دور أعوان الخدمة الذي حبسهم فيه رجال اللاهوت. ألا تتضمّن أُطروحتك أن الفلاسفة وحدهم هم المَعْنيّون بابتكار الأداة الموسيقية التي يستعملها رجل اللاهوت في عزف مقطوعاته الموسيقية؟ ألن يُخاطر اللاهوت في تلك الحالة بالذات بالسقوط في حِجر الفلسفة؟

م. لا يقوم خوفك على أساس، لسببين اثنين:

من جِهة أُولى، لا «يخترع» الفيلسوف شيئًا؛ بل يكتفي بتحليل نَمَط كينونة الدازين وباستخراج بِنياته التأسيسية، التي ندعوها «مقولات وجودية». من جِهة ثانية، لا يتعلّق الأمر باستنباط المفاهيم اللاهوتية من المفاهيم الفلسفية، مثل الطفل الذي يُلَوِّن الصور داخل كتاب الرسم الذي أهديناه إيّاه في حفلة عيد الميلاد. لا يأتمر الإيمان بما هو إيمان بِإِمْرَة أَحَدٍ، باستثناء الله. بالمقابل، بوسع الفلسفة وحدها توجيه نظرة عالم اللاهوت، من أجل مساعدته على اكتشاف الترسيخ المقولي-الوجودي لمفاهيمه.

هذه هي الخدمة التي تستطيع الفلسفة إسداءها إلى علم اللاهوت: مساعدته على إبراز «السياق الأُنطولوجي الأساسي المُغلق» *(primärer geschlossener Seinszusammenhang)* (Ga 9, 63 ; 116) الذي يبتّ آخر المطاف في مدى الانسجام الداخلي للإيمان. «يعلم» الإيمان الحق أن الوجود المسيحي ليس بديهيًّا بذاته. لا يُمكن أن يفهم في ذاته إلّا بوصفه *métanoia* «ميلادًا جديدًا» و«قفزة» كيركيغاردية تقفز من طريقة في الكينونة إلى طريقة أُخرى، وإلّا بوصفه عزوفًا عن آدم العتيق من أجل التزيّي بزيّ المسيح. تؤدّي جذرية الانتقال من «الموت» إلى «الحياة»، بل ومن «اللّاكينونة» إلى «الكينونة» إلى تساؤل عن العلاقة الموجودة بين التأويل الإيماني والتأويلات «السابقة للمسيحية» التي لا تعتبر كلّها، وهذا أمر مستبعد جدًّا، أقدم من المسيحية، من زاوية التوالي الزمني!

إ. إن أفعال «التوجيه» و«التصحيح» و«الإسهام في التوجيه معًا» تُسبّب لي الدّوار! من «يوجّه» من؟ من «يصحّح» من؟ ألا تعزز فكرة «التصحيح» ذاتها خشية وضع اللاهوت (ووضع «العلوم الإنسانية» بعد ذلك) تحت وصاية الفلسفة؟ ما الذي يبرّر مثل هذا الامتياز المتضخّم على هذا النحو؟

م. لنتفاهم فيما بيننا حول فعل «التصحيح».

لا يعني ذلك أبدًا أن الفيلسوف يُعاقب عالم اللاهوت متذرِّعًا بعملية التصحيح، كما نعاقب طفلًا يمارس الشغب. من يمشِ على هَدْي المسيح الذي يعرّف نفسه بوساطة العبارة: «أنا هو **الطريق والحقيقة والحياة**» لا يستمدّ «توجّهه» من أيّ توجّه آخر مُماثل. لا تستطيع الهيرمينوطيقا الفلسفية الخاصة بالوجود «السابق للمسيحية» استباق هذا التوجّه ولا تبريره. بالمقابل، تتوفّر على «الإشارات الصورية» (Ga 9, 32; 122) التي تسمح بفهم ما هي البِنيات المقولية-الوجودية التي نفترض وجودها في فعل الإيمان. بهذا المعنى الدقيق، تُمارس وظيفة «تصحيح» نقدية وهيرمينوطيقية.

لا يَتَعَلَّقُ الأمر كذلك «بتصحيح» مُسْوَّدة عالِم اللاهوت، كما يَهُمُّ أستاذ المدرسة إلى ذلك، حينما يَخُطُّ بيده على هامش ورقة الامتحان: «يستطيع إنجاز عمل أفضل من هذا!» كان باسكال محقًّا في نص **تذكار** «Mémorial» حينما قال: يتمّ تفضيل فهم الوجود الذي يجعله الإيمان ممكنًا على أيّ فهم آخر، على مستوى الاختيارات **الوجودية** *existentiels*. لكن الإيمان المسيحي سيُصبح غير إنساني بالمعنى الحرفي للكلمة، إذا ما سعى من منظور **مقولي-وجودي** *existential*، إلى الالتصاق من خارج بالوجود، مما يعني أن عالِم اللاهوت سيضع على كاهله مهمّة إعادة كتابة كلّ التحليلية المقولية-الوجودية. في الواقع، «تتضمّن كلّ المفاهيم اللاهوتية الأساسية في ذاتها بالضرورة فهم الكينونة الذي يحصّله الكائن-هنا الإنساني عن نفسه، بما هو كذلك، ما دام ببساطة موجودًا» (Ga 9, 63; 117).

يجب علينا أن نفهم لفظ «التصحيح» على العكس من ذلك بالمعنى الذي يعنيه طبيب العيون الذي «يصحّح» نَظَر الكليل. لا أطمح أبدًا إلى أن أُطلع عالم اللاهوت على أشياء لا تستطيع غير عيون الإيمان تمييزها. بالمقابل، أُرشده نحو

الوجهة التي يجب عليه أن يدير نظره إليها، إذا ما شاء رؤية هذه الأشياء. قد يُسهم ذلك ربما في شحذ نظرته، أو على الأقل في تخليصه من الأحكام المسبقة الجوهرية substantialistes، أو من أية أحكام أُخرى تُضَيِّق من أُفق نظرته. سيعني ذلك مثلًا، فيما يخصّ مفهوم الخطيئة الأصلية، أننا إذا ما فهمنا أنها تُحيلنا إلى الكائن-المَدين، لن ننخدع بعد ذلك بافتراض وجود مرجعية بيولوجيَّة للخطيئة الأصلية.

تحتمل صورة الأثر «المصحّح» للعدسات البصرية تطبيقًا إضافيًا. الصفة الأُولى لهذه العدسات هي شفافيتها. ستُدعى هذه الصفة «إشارة صورية»، عندما ننقلها إلى منزلة المفاهيم الفلسفية.

ك. إنك تُسدي إليّ خدمة ثمينة بالفعل عندما تعرض عليّ خدمات طبيب العيون. لكن ذلك لا يعني أننا نتصوّر الوجود بالأسلوب نفسه: أتحدّث من جِهتي عن «كينونة-أمام-الله»، بينما تتحدّث أنت عن «دازين».

م. هذا صحيح! لا يوجد قياس بين الاختيارات الوجودية التي تنبني عليها رسالة الفيلسوف وعالِم اللاهوت إلى ٱلْحَدِّ الذي يجعلنا أعداء بعضنا ضِدَّ البعض الآخر إلى الأبد.

إ. ألا نستطيع قول الشيء نفسه عن القرار الوجودي الذي يقود المرء إلى التحوّل إلى باحث في العلوم الإنسانية: إلى عالِم اجتماع ومؤرّخ وعالم نفس ومحلّل نفسي وإثنولوجي، إلخ.؟ وبما أنني مؤرّخ للأديان، فإنني عدو لدود لعالم الدِّين، أحببت أم كرهت. تطرح علينا إطلاقية المسيحية مُشكلة عميقة لا أكفّ عن مناقشتها، وهي الإطلاقية التي يعتبرها عالِم اللاهوت اقتضاء جوهريًا في الإيمان بيسوع المسيح، وهو **الوسيط** الوحيد بين الله والبشر.

هل أُعْتَبَرُ كذلك عدوّ الفلسفة اللدود، والعكس بالعكس؟ لا أقول ذلك. على كلّ حال، أشكّك في أن مصطلح «الفهم» يحتمل دلالة مُتباينة في ذهنه وفي ذهني.

ك. أعرب بدوري عن بعض الهواجس بخصوص نتائج هذه المناظرة. بعدما انطلقنا إلى غاية تبرير ادّعاءات الخاصّية العلمية، ها نحن نكتشف أنفسنا بعضنا أعداء بعض! ما الذي يمنعنا من أن نُقدِم على حرب إبادة لا رحمة فيها، ويخرج منها «الأفضل» -أو الأسوأ- مظفّرًا؟

م. عرف التاريخ الغربي بصمات دامية عن وجود حروب الإبادة هذه وبصمات المحارق التي تَعَرَّضَ لها الهراطقة، وكان من بينهم بعض الفلاسفة كذلك، وتكفي هذه البصمات لثنينا عن تكرار المحاولة! الاختيار الحقيقي الذي نُواجهه هو التالي: إما إلغاء الاختلافات الفاصلة فيما بيننا أو الاعتراف بوجودها.

لا يستطيع الفكر العيش في سلام، ما لم يعترف بالاختلافات. لن تكون «مُناظراتنا الثلاثية» المستقبلية أصيلةً ولا حيَّةً ولا مثمرةً، وهي المُناظرات التي سمح حوارنا الحالي بِتَلَمُّسِ بعض معالم رهاناتها، إلَّا إذا كان رجوعنا بعضنا إلى البعض الآخر يخضع لتوجيه «غريزة الشيء ذاته، ويخضع لتوجيه الحذق العلمي، ولن تكون أيضًا كذلك إلّا إذا ما تراجعت كلّ القضايا ٱلْمُتَّصِلة بالهيمنة والسلطة وصلاحية العلوم لمصلحة الضرورات الجوهرية التي تكمن في صميم المشكلة العلمية ذاتها» (Ga 9, 67).

تَظَلُّ متابعة «المُناظرة الثلاثية» الخيالية التي وضعت معالمها رهينة في جزء عريض منها بالطريقة التي حدّد هايدغر من خلالها الخاصّية الوضعية في العلوم، وهي تعريف طبّقه بعد ذلك على علم اللاهوت. لم يُصدر حكمًا على جنس «اللاهوت» الذي نلتقي به في الديانات غير المسيحية، كما لم يفصل نهائيًا في معرفة ما إذا كان اللاهوت علمًا (Ga 9, 49)، وهي مسألة ستتلقّى شيئًا فشيئًا إجابة سلبية في كتاباته التالية. من هذه الزاوية، يُوجد تعارض مُثير بين مُحاضرة 1927- 1928 والخُلاصة المباشرة التي تتضمَّنها رسالة 1964 بخصوص إمكان وجود خطاب غير موضوعي داخل اللاهوت (Ga 9, 68-77). أعلن هايدغر أن «اللاهوت يتحمّل المسؤولية الإيجابية المتعلّقة بتحديد ما يجب عليه التفكير فيه وكيف يجب عليه التفكير، بالرجوع إلى مجاله الخاصّ في العقيدة المسيحية. تُثير هذه المسؤولية في الوقت نفسه مسألة معرفة إذا كان اللاهوت لا يزال قادرًا على أن يظلّ علمًا، بما أنه لا يجب عليه مطلقًا ربما أن يكون علمًا» (Ga 9, 77). كما سنرى ذلك لاحقًا، يَتَعَلَّقُ الأمر هنا بامتياز يشترك فيه اللاهوت مع الفكر غير الميتافيزيقي الذي «لا يجب عليه بدوره أن يُصبح علمًا أبدًا!».

«Geborgenheit» و«Haltung»:

الدِّين في أفق

«ميتافيزيقا الدازين»

اعتبر هايدغر، بعد رجوعه إلى فريبورغ لِخَلَافَةِ هوسرل بالجامعة، أن الساعة قد أَزِفت لوضع حدٍّ لـ «الحياد» الذي كان يفرضه على تحليلية **الدازين** في تأويله- الذاتي. يتعلّق الأمر في ذهنه منذ الساعة «**بالنظر وجهًا لوجه إلى الميتافيزيقا** وباستحضارها منذ الآن أمام الأذهان» (Ga 29/30, 5). ماذا يعني ذلك؟ على المستوى الاصطلاحي، يُفصح هذا التوجّه الجديد عن نفسه في عبارة «ميتافيزيقا **الدازين**». تدعونا الطريقة التي بلور بها هايدغر هذا المفهوم في دروسه وكتاباته الممتدّة بين 1928 و1932 إلى التساؤل هل كانت تُفصح عن تفكير جديد في منزلة الدِّين، أم لا تُفصح عنه.

«الدازين» بوصفه «قائم-مقام لا شيء»:

الغمّ الأصلي وشرط إمكان الميتافيزيقا.

اعتبر هايدغر أن إمكان طرح السؤال: «ما هي الميتافيزيقا؟» ليس بَدِيهيًّا بذاته. كان مُطَالَبًا في البداية باكتشاف الأساس الظاهراتي الذي يُمَكِّننا من بلورة المُساءلة الميتافيزيقية، مما يعني قَبول القول إن الفلسفة هي «العالم في وضع مقلوب»، كما قال هيغل. ماذا يعني ذلك؟ إنه يعني أمرين في جوهره: بلورة استفهام يُصبح المُتسائل نفسه متورّطًا فيه؛ وقَبول مواجهة مسألة «**العدم**»، على خلاف أي مساءلة علمية.

المُفارقة هي أنه يوجد داخل «**لا شيء**» «Rien» أكثر مما يوجد في النفي عند المناطقة. لا تُفيدنا قضية نافية من قَبيل «لا توجد القطّة فوق العتبة»، في تحصيل مزيد من المعرفة بخصوص «**لا شيء**». ما كان يعتبر في ذهن رودولف كارناب (Carnap) بمثابة سلاح فتّاك سمح بتنحية كلّ القضايا الميتافيزيقية، أصبح في منظور هايدغر بمثابة القفل الأكثر فعالية الذي يُثنينا عن طرح الأسئلة التالية التي لا تحتمل معنى إلّا داخل فكر ظاهراتي: كيف **يُعطى لنا لا شيء**؟ ما هي الصور التي نُصادفها من خلالها؟ هل تُوجد تجربة أساسية من **لا شيء** «Rien» (Ga 9, 109)؟

تحتوي كلّ هذه الأسئلة المقولات الوجودية الثلاث المشتركة في تَأَصُّلها، وهي «الوجدان» (*Befindlichkeit*) و«الفهم» (*Verstehen*) و«الكلام» (*Rede*) التي استثمرها هايدغر في كتاب **الكينونة والزمان** من أجل وصف البِنية الأساسية للكينونة-في-العالم للدازين. «لاشيء» يأتي إلى «الفكرة» بالتحديد حين يجعلنا **ٱلْغَمُّ** «نخرج عن طوعنا». لماذا **يُعْتَبَرُ ٱلْغَمُّ ٱنْفِعَالًا مُقْلِقًا وَكَاشِفًا عَنْ كُلِّ** وجودنا داخل العالم أكثر من أيّ انفعال آخر؟ لأنه يمثل خلفية تجربة نستطيع إيجازها على النحو التالي: «**لا شيء** لا يعني لي شيئًا غير **لا شيء**. على هذا النَّحو الدقيق، «يكشف الغمّ عن **لا شيء**» «*Rien* ne me dit *plus rien*»، ويكشف عنه بالضبط لأنه يجعله «ذاهلًا عما يُريد قوله» [*Die Angst verschlägt uns das Wort*] .(Ga 9, 112)

الصعوبة هي احترام الخاصِّيَّة الظاهرية التي تميِّز جنس هذه التجربة، بعد رفض تأويل **لا شيء** le Rien بوصفه إعدام الكائن. بالرَّغْم من أننا نعيش الغمّ على أنه انهيار العالم الآمن والمألوف الذي ترعرعنا فيه إلى حدّ الساعة، لا يُخلّصنا من العالم بما هو عالم. **لا شيء** ينهار ولا **شيء** يختفي: وهذا بالضبط هو ما يجعل التجربة تُثِيرُ كُلّ هذا الغَمّ. يقاوم تأويل الغَمّ في الوقت نفسه اختزال **لا شيء** Rien إلى النفي وتحويل **لا شيء** إلى إعدام.

رُبَّمَا قَلَّلَ هايدغر على خلاف ياسبرز من أهمية القوة المدمّرة التي قد تنبعث من الصوت الباطني الذي قد يهمس إلينا بداخلنا: «أنت لا شيء!»، نحن نجازف اللحظة بحياتنا. وبما أن هايدغر لم يعتبر أن **لا شيء** Rien مجرّد نفي ولا تدمير، يتجلّى في صورة مُلتبسة، كـ قوة. وبهذا المعنى، نستطيع القول «إن العدم ذاته يعْدِمُ» (Ga 9, 114). تضعنا هذه الأُطروحة أمام البديل التالي، بعدما أصبحت الفضيحة الكبيرة عند كارناب وأتباعه: إما أن الأمر يتعلّق بتجربة مُعتمة ولا تقبل الفهم بحكم تعريفها، وإلّا سنعتبرها بمثابة الليل الذي تصبح فيه كلّ الأبقار سودًا، وإمّا سنجعل منها حيّز فهم فريد في جنسه *sui generis*، ويجرّنا إلى ما يتجاوز التحديدات العينية للكائن.

نتلمّس من خلال هذه العبارة «**الليلة المضيئة للا شيء الغمّ**» (Ga 9, 114) معالم الاتجاه الذي تلمّسته الأفكار التالية لدى هايدغر. يقودنا الغم الذي يُعَرِّضنا

للا شيء إلى ما بعد الكائن في كلّيته. يتلقّى «الوجود المفارق» بذلك تَجَذُّرًا مَقُوليًّا- وجوديًّا مَلْمُوسًا، وهو اللفظ الذي أصبح مفتاح الميتافيزيقا. يجعلنا الغمّ الأصلي نتلمّس معالم الكينونة ذاتها التي لا يُمكن مطابقتها مع أيّ كائن. فهو الذي يجعلنا نلج «الاختلاف الأنطولوجي». بذلك يَتَلَقَّى الدازين تحديدًا جديدًا يقودنا إلى ما بعد أُفق تحليلية الدازين، وهو الكائن الذي يتعلّق الأمر لديه بكينونته في وجوده الفعلي ذاته، : «يُحَوِّل وجود الدازين في مواجهة لا شيء الإنسانَ إلى قائم-مقام لا شيء، وهو ما يجد قوامه داخل الغمّ الخفي» (Ga 9, 118).

يُنَحّي هايدغر أيّ إمكان لتأويل هذا «القيام-مقام» من منظور مذهب الخَلْق من عدم *creatio ex nihilo*. عندما نقول إن الإنسان «يقوم-مقام لا شيء» وعندما نقول مع المعلّم إيكهارد إن المخلوق «متسوّل أُنطولوجي» ومضطر للتضرّع إلى الله لِمَدِّه بالكينونة التي لا يتوافر عليها بذاته، نجد أنفسنا أمام أُطروحتين مُتناقضتين. يتعلّق الأمر عند هايدغر بإرساء إمكان الميتافيزيقا داخل «طبيعة الإنسان»، أي أنه يتعلّق بعبارة أُخرى باستئناف التساؤل الكانطي عن الميتافيزيقا بوصفها «استعدادًا طبيعيًّا للذهن البشري». بالرَّغْم من أن الدازين يبقى بدون «طبيعة»، فإن سؤال لايبنتز: «لِمَ يوجد كائن، بدل لا شيء؟» لا يقتصر على نخبة قليلة من الفلاسفة المحترفين؛ فرض السؤال نفسه بصورة أو أخرى على كلّ موجود، على أبعد تقدير حينما جعله الغمّ ينتبه إلى الغرابة المُقلقة للعالم ولذاته نفسها، مما حمله على التساؤل: «لِمَ؟». يُصبح هذا السؤال محاطًا بهَالة الغمّ، بصرف النظر عن العُمر الذي يفرض نفسه فيه.

التفكير في التناهي: تملّك هايدغر للإرث الكانطي.

تستند الإجابة التي يقدّمها هايدغر عن السؤال: «ما هي الميتافيزيقا؟» إلى التأويل الظاهراتي لكتابي النقد الأوّلين لدى كانط، وهو تأويل نجد خطوطه الموجّهة مُجملة في الكتاب: **كانط ومشكلة الميتافيزيقا** *Kant et le problème de la métaphysique*، وهو كتاب صدر بدوره سنة 1929. اجتهد هايدغر في هذا الكتاب، سَيْرًا على هَدْيِ كانط، في توضيح رهانات العبارة الكانطية: «الميتافيزيقا الطبيعية للذهن الإنساني».

تُظهر فقرات لا مَزيد عليها في وضوحها من درس الفصل الصيفي عام 1929 (Ga 28, 35-40; 234-236) كيف أن «ميتافيزيقا الدازين» تظلّ مَدينة لكانط، بعدما سعى هايدغر إلى إنشائها بوصفها امتدادًا لأنطولوجيته الأساسية. تأمّل هايدغر من جديد في الأسئلة الثلاث، كما تفرّغ لذلك في كتابه عن كانط، وهي أسئلة تختصر حَسَب كانط مُجمل المصالح العقلية والعملية للعقل: «ماذا أستطيع معرفته؟» و«ماذا يجب علي فعله؟» و«ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»[23]، وهي أسئلة تلتقي في السؤال: «ما هو الإنسان؟»، من أجل إنشاء حقل الفلسفة عندما ننظر إليها من «حيث هدفه المواطنة العالمية» «*in weltbürgerlicher Absicht*».

هل يجب الاكتفاء بكلّ بساطة باتّباع الاقتراح الكانطي المُزدوج الذي ينبني على إرجاع كلّ سؤال من هذه الأسئلة الأربعة إلى مبحث فلسفي مُحدّد: الميتافيزيقا (1) والأخلاق (2) والدِّين (3) والأنثروبولوجيا (4)، وبالتسليم بأن الأسئلة الثلاث الأولى تلتقي، آخر المطاف، في السؤال الرابع[24]؟ اعتبر هايدغر أنَّ مُسَلَّمَةَ الالتقاء هذه تَتَضَمَّنُ مشكلة: ماذا يعني السؤال الرابع بناء على هذا الافتراض؟ هل يؤدّي ذلك إلى تحويل الأنثروبولوجيا إلى تاج العلوم الفلسفية؟ كيف السبيل إلى تبرير هذه الأولوية المُبالغ فيها؟ من أجل النجاة من هذا الفخ، ذكّرنا هايدغر بالتصميم الكلاسيكي للميتافيزيقا السابقة لكانط (كريستيان فولف Ch. Wolff) والذي صنّف المعرفة الميتافيزيقية في سجلّين مُزدوجين: نجد من جِهة أُولى **الميتافيزيقا العامة** أو **الأُنطولوجيا**؛ ونجد من جِهة ثانية **الميتافيزيقا الخاصة**، التي تظهر في صورة ثلاثية تتشكّل من الكوسمولوجيا (**فكرة العالم**) ومن علم النفس العقلاني (**فكرة النفس**) ومن اللاهوت الطبيعي (**فكرة الله**).

اعتبر هايدغر أنَّ الأسئلة الثلاث الأُولى لدى كانط تُوافق التصنيفات الجزئية الأساسية المُنتمية إلى «الميتافيزيقا الخاصة» القديمة (Ga 28, 36-37). وجد السؤال «ماذا أستطيع معرفته» الإجابة عنه في فلسفة الطبيعة، وفرض علينا

(23) E. KANT, *Critique de la raison pure*, A 804 - B 832.

(24) «في العمق، نستطيع جعل كلّ هذا في خدمة الأنثروبولوجيا، بما أن الأسئلة الثلاث الأولى ترجع إلى السؤال الأخير» راجع:
E. KANT, *Logique*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1966, p.25.

السؤال: «ماذا يجب عليّ فعله؟» التفكير في سِرِّ «الحرية» الإنسانية بوصفه مبدأ السلوك الأخلاقي، كما يُحيل السؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» إلى مشكلة الخلود، حينما يعتبر الله ضمانته النهائية.

بعدما طابَقَ هايدغر بين السؤال الثالث وبين مشكلة اللاهوت الفلسفي، قطع الطريق على الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين. والطريقة التي شرح بها هذا السؤال تُبَدِّدُ بالفعل شحنة الأمل لديه: «ماذا يُوجد في متناولي؟ ماذا لا يُوجد في متناولي؟» *«(Was steht mir zu und was nicht?»)* [Ga 28, 234].

بصورة عامة، مَيَّزَ هايدغر داخل الأفعال الموجّهة الثلاث: *Können-Sollen-Dürfen* وُجُوهًا متميّزة للتناهي. فالكائن الذي أصبح على وعي **بحدود معرفته** هو الذي يستطيع التساؤل: «ماذا **أستطيع** معرفته؟» والكائن الذي قد يتساءل مع نفسه، هو الذي أصبح على وعي بصفة القُصور التي تطبع السلوك الإنساني في جوهره، والكائن الذي يجد نفسه في مُواجهة مسؤوليات جديدة، ولا يعلم بالتأكيد إذا كان سيُنجزها على أحسن وجه: «ماذا يجب علي فعله؟» والكائن الذي يعلم أن كلّ ما ينتظره قد لا يحظى بالاستجابة، هو من أصبح مُجبرًا على التساؤل: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»

اعتبر هايدغر أن هذه الأسئلة الثلاث لا تكتفي بالكشف عن التناهي الذي نخضع له، بل تكشف عنه كلّ مرة بطريقة محدّدة. وكما أَنَّ الأمر يَتَعَلَّقُ كلّ مرة بمصلحة خاصة للعقل، فهي تُفصح عن **تناهي العقل** ذاته: «العقل الذي تدخل فيه هذه الأسئلة الثلاث مُتناهٍ في ذاته، على اعتبار أنها تدخل في مصلحته الجوهرية. لا يَتَعَلَّق الأمر هنا بخاصّية وصلنا إليها كيفما اتفق، بل تدخل في ماهيته الأكثر عمقًا. يُريد العقل الإنساني بهذه الأسئلة الثلاث أن يتأكّد من وجود التناهي الأكثر خُصوصية بالنسبة إليه، كما يريد معرفة جوهره» (Ga 28, 235).

ليس الأمر على خلاف ذلك بخصوص السؤال الرابع. بما أن هايدغر قد أكّد أن كانط يكتفي بالقول إننا نستطيع جعل الأسئلة الثلاث الأولى في خدمة الأنثروبولوجيا، بدل ادّعاء وجوب ذلك (Ga 28, 38)، فقد عَبَّدَ الطريق أمام تأويل جَسور جديد للسؤال الرابع، وهو تأويل يعتبر منعطفًا حقيقيًّا. والسؤال الأخير، (وهو السؤال الوحيد الذي يتضمّن فعل

«être»»!)(*) هو في الحقيقة أول سؤال داخل الفلسفة، والخيط الهادي للأسئلة الأُخرى. بينما كان كانط يسلّم بوجود التقاء، افترض هايدغر وجود صِلة اشتقاق. لا يسمح السؤال الرابع آنذاك بحبسه داخل «الأنثروبولوجيا» كما نفهمها عادة، كما لا يرتدّ إلى الأنثروبولوجيا «التداولية» «pragmatique» بالمعنى الكانطي. اعتبر هايدغر أن الأمر يتعلّق «بشيء مختلف تمامًا عن أية مسألة أنثروبولوجيَّة» (Ga 28, 235).

عندما تأخذ الأنثروبولوجيا **الموجود-هنا** *Da-sein* في تناهيه الجوهري، تستهدف الذات عينها الجوهرية وطريقة كينونة **الدازين**. وفي كلّ مرة نتساءل فيها عن كينونة الكائن، نجد أنفسنا في أتون مساءلة ميتافيزيقية، أحببنا أم كرهنا. يُعنى السؤال الرابع «**بميتافيزيقا الدازين الإنساني**»، بدل أن يُرجعنا إلى الأنثروبولوجيا. يعني ذلك بالنسبة لهايدغر أن «الميتافيزيقا في شموليتها لا تنبني على الأنثروبولوجيا، كما لا تنبني على الأنثروبولوجيا الفلسفية، بل على ميتافيزيقا **الدازين**» (Ga 28, 235-236).

الوجود الفعلي والتفلسف والاعتقاد.

تتوافق محاضرة: «ما هي الميتافيزيقا؟» مع الجنس الأدبي الذي يَخُصُّ المحاضرات الافتتاحية. فهي تَضُمُّ برامج عمل أكثر مِمَّا تُجيب عن أسئلة. ولذلك، أضاف هايدغر سنة 1943 خاتمة إضافية (Ga 9, 303-312) لا تقلّ في طولها عن النص الأصلي، ثم أضاف سنة 1949 مقدّمة (Ga 9, 365-384) طويلة، لكنها كلّها تعكس مسبقًا مرحلة لاحقة في فكره. يجب علينا العودة إلى الدروس التي ألقاها بفريبورغ نهاية العشرينيات وبداية الثلاثينيات، من أجل تقدير حجم رهانات الدرس الافتتاحي، أملًا في تحديد فكرة «**ميتافيزيقا الدازين**» ذاتها وفي معرفة هل كانت تلك الفكرة قد قادت هايدغر أم لم تَقُدْه إلى التفكير من جديد في منزلة الدِّين.

تُدَقِّقُ الرسالة التي تَعَرَّضْنا لها سَابِقًا، والتي شرح فيها هايدغر بإسهاب تصوّره للعَلاقة بين الفلسفة واللاهوت، صِلَة بحثه ببحث كانط: «يدخل التفلسف في ماهية الدازين الإنساني، ما دام موجودًا بالفعل. أن تكون إنسانًا، معناه سلفًا

(*) Qu'est-ce que l'homme? . [المترجم]

أنك تتفلسف - وبما أنَّ الأمر كذلك، يُصبح من الصَّعب توليد فلسفة واضحة المعالم تحمل الاسم عن حق. ما يبحث عنه كانط على سبيل المثال في جدله المُتعالي في صورته الغريبة ٱلْمُتَّصِلة 'بمنطق الظهور' apparence - هذا ما تَجَلَّى لي بكلّ وضوح منذ هذا الشتاء - هو ميتافيزيقا الرؤية الطبيعية للعالم. هذا هو المُشكل الذي ظلّ محتجبًا عن كانط نفسه، والذي لم يملك نتيجة ذلك إلّا أن يغيب عن المثالية الألمانية ذاتها» (JB 231-232).

تُمَثِّلُ الأُطروحة نفسها التي تفيد «أن تكون إنسانًا معناه سلفًا أنك تتفلسف»، خيطًا ناظمًا داخل درسه: **مقدّمة إلى الفلسفة**، الذي ألقاه خلال الفصل الشتوي 1928-1929. نستطيع اعتباره تعليقًا مَزيدًا ومنقّحًا على الدّرس الافتتاحي. اعتبر هايدغر أن الإنسان (أي أن الدازين) يتفلسف سلفًا، حالما أصبح على وعي بكينونته-في-العالم: «بالرَّغْم من أننا لا نعلم مطلقًا وبكلّ جلاء أيّ شيء بَعْدُ عن الفلسفة، نحن موجودون سلفًا داخل الفلسفة، بما أن الفلسفة كائنة بداخلنا وتُشَكِّلُ جزءًا مِنَّا، بالمعنى الذي يُفيد أننا نتفلسف منذ الأزل [...] أن تكون هنا على شاكلة الإنسان، معناه أن تتفلسف. لا يملك الحيوان إلى التفلسف سبيلًا، كما أن الله لا يحتاج إلى التفلسف. وإذا ما افترضنا أن الله يتفلسف، لن يصبح بعد ذلك إلهًا، بما أن ماهية الفلسفة هي أن تكون إمكانًا متناهيًا لكائن مُتناهٍ» (Ga 27, 5). يتطابق «التفلسف» مع ضرورة حيوية يُعرب عنها الدازين، بدل أن يُصبح مجرّد كماليات فكرية تظلّ وقفًا على النخبة القليلة.

ماذا نجني من توسيع مفهوم «التفلسف» بمثل هذه الصورة الهائلة؟ إذا كان الوجود بالفعل يعني سلفا التفلسف (والعكس بالعكس)، توجد آنذاك «صفة فلسفية»، أو قُلْ بالأحرى، كان «التفلسف» موجودًا ردحًا من الدّهر قبل وجود التخصّص الدّراسي الذي يُدعى «فلسفة»، بل وكان موجودًا خارجه. يسوق هايدغر الأشكال التالية: الأُسطورة والدِّين والشعر والعلم. وبما أن الدِّين من بين أشكال التعبير الأصيلة عن «التفلسف»، فإن الفلسفة الحقّة مُطالبة بتوضيح صِلتها بهذا «التفكير المُغاير». عندما نفهم «فلسفة الدِّين» بهذا المعنى، لا تُصبح مبحثًا متخصّصًا داخل الفلسفة؛ تطفو مسألة دلالة الدِّين مباشرة على السّطح، كُلَّما طرحت مسألة دلالة «فعل التفلسف» نفسه.

لكن ما معنى «التفلسف» بالتحديد؟ اعتبر هايدغر، كما كان دأب هيغل من قبل، أن أيّ مدخل إلى الفلسفة يُعادل استئناسًا بفعل التفلسف ذاته. يتعلّق الأمر بعمل «تحرير» حقيقي ويهدف إلى «تحرير فعل التفلسف داخل **الدازين**» (Ga 27, 11). ابتكر هايدغر تصوّره الخاص عن أمثولة الكهف لدى أفلاطون التي قَدَّم عنها تأويلات كثيرة على كلّ حال داخل دروسه المنتمية إلى هذه الفترة. أراد أن يدلي بدلوه أيضًا في تلقين السجناء المكبّلين داخل الكهف المظلم كيف يتحرّرون من قيودهم ويخرجون إلى واضحة النهار، ضمن شروط سنعمل على توضيحها[25].

ينبني هذا «التحرير» على وجود شرط: وهو قَبول أن «يعمد **الدازين** من أعمق أعماقه إلى الخروج عن تمركزه» (Ga 27, 11)[26]، وقَبول مبدأ أن التفلسف «ينتزع الإنسان من نفسه ويرمي به بعيدًا عن نفسه، دون أن يُصبح أبدًا ملكية ذاته» (Ga 27, 11)، بعيدًا عن أيّ تمركز على الذات الإنسانية. يجوز لنا أن نطبّق على فعل التفلسف عبارة رائعة وصف بها ريمي براغ (Rémi Brague) المنهج الوعظي protreptique الأرسطي: «كما أن من دعا إلى رقصة الفالز Valse كمن رقصها، كذلك فإن الدعوة إلى الفلسفة فعل فلسفي خالص»[27]، بالرَّغْم من أن هايدغر لا يلجأ إلى الاستعارة العلاجيَّة لوصف تعلّم ممارسة التفلسف، وهي الاستعارة التي أعاد بيير هادو (Pierre Hadot) ومارتا نوسباوم (Martha Nussbaum) وأندري جان فولكه (André-Jean Voelke) الاعتبار لها مُؤَخَّرًا. من كان «يتفلسف سلفًا ما دام إنسانًا»، كما يُؤَكِّد هايدغر على ذلك،

---

(25) انظر الأشكال المختلفة لإدراك هذا الظهور وهذا التحرير:
Hans BLUMENBERG, *Höhlenausgänge*, Francfort, Suhrkamp, 1989.

(26) على خلاف هلموت بليسنر Helmut PLESSNER الذي أقام مفهوم الانزياح عن مركز العالم excentricité على مقارنة «بيولوجية» بين الإنسان والحيوان في علاقتهما بالعالم في كتابه عن **مستويات الحياة العضوية والإنسان** *Die Stufen des Organischen und der Mensch* الصادر سنة 1928 والذي أُعيد طبعه ببرلين (الطبعة الثالثة سنة 1975 بدار النشر de Gruyter). بالمقابل، فسّر هايدغر ذلك الاختلاف بين الإنسان والحيوان بالرجوع حصريًا إلى تحليلية الهمّ.

(27) Rémi BRAGUE, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, PUF, 2e éd. 2001, p.59.

فمعنى ذلك أن الرقص قد ابتدأ منذ زمن بعيد. الشيء الوحيد الذي نحتاج إليه هو فهم الموسيقى والإيقاع المعتمد في أداء الرقصة!

لِمَ الحديث عن «تحرير»؟ لأن الذات عينها ذات تشكّل معطى ورسالة! وهي الذات التي تُفيد أن «كلّ دازين موجود بالفعل، إذا ما كان موجودًا فقط، وباعتبار أنه هو الموجود ذاته» (Ga 27, 5). «إن الرسالة الباطنية التي يحملها **الدازين** نفسه منذ البدء في كلّية وجوده وجوهره» هي أن يُصبح «ذاته عينها» (Ga 27, 16). لا يُمكن للتفلسف «أن يكون سيرورة عمياء، بل هو فعل يجد منبعه في مبادرة الحرية» (Ga 27, 5). ويعتبر هايدغر أن «أيّ قرار للوجود الفعلي يعتبر استباق مستقبل **الدازين**» (Ga 27, 6). لا يعتبر التفلسف شيئًا بدون «إلزامية» [*Verpflichtung*] الاهتداء إلى وجود فعلي نموذجي لا ينبغي خلطه بالكمال الأخلاقي ولا بغائية تحقيق القداسة. ينبني التّفلسف على رهان الفهم الأصلي لإمكانات **الدازين** في شموليته وفي عاقبته. تبتكر الفلسفة «موقفًا جديدًا اتجاه مجموع عالم تتعرّض فيه كلّ العلاقات التي يعقدها **الدازين** مع الكائن إلى تحويل يستطيع بفضله **الدازين** نفسه أن يصبح على نحو جديد أكثر قرابة من كلّ الأشياء (دون أن يكون ذلك واجبًا)، بما أن الشفافية والتنوير [*Aufklärung*] الخاص يأتيان إلى داخل **الدازين**».

كما يُعَبِّر هايدغر عن ذلك باللفظ الألماني ***«In neuer Weise den Dingen verwandter werden»***: **«أن تدخل في قرابة أكبر بالأشياء بأُسلوب جديد»**: توجد الجامعة بدورها في خدمة هذه «القرابة» apparentement الجديدة. يتعارض هذا المطلب مع الفكرة الشائعة التي جعلت المعرفة الجامعية مكان المُباعدة النقدية التي تؤدّي بالضرورة إلى قطع أواصر الانتماء إلى التراث وإلى جماعة تاريخية محدّدة. قد يكون من المُلائم تطبيق المسألة نفسها على فلسفة الدِّين التي نفحصها هنا، أي على تلك التي تطوّرت بوصفها تخصصًا جامعيًا. هل تُؤَدِّي فلسفة الدِّين إلى إحداث قطيعة مع الانتماءات ومع «الشأن» الدِّيني ذاته، أم تقرّبنا على العكس منها بطريقة جديدة؟ عندما ننظر إلى الفلسفة في جذورها، أي أننا حين نُرجعها إلى فعل التفلسف وهو الفعل الجوهري الذي يقوم به **الدازين**، هل نعتبرها آنذاك «نقدية» و«تحليلية» تنكبّ على «تفكيك الأواصر»، أم أنَّ «وظيفة ميتا» «نقدية» و«غير نقدية» و«ميتا نقدية» في الوقت نفسه؟

تُطْلِعُنَا كلّ هذه الأسئلة على اتّساع رقعة المشكلات التي طرحتها فكرة «ميتافيزيقا **الدازين**». تركّز **المقدّمة إلى الفلسفة** لسنة 1928-1929 على ثلاثة أسئلة جوهرية: الصِّلة التي تجمع الفلسفة بالعلم و«رؤية العالم» والتاريخ. يعتبر العلم ورؤية العالم قوتين يجب على الفلسفة إثبات ذاتها من خلال الاحتكاك بهما (وقد احتكّت الفلسفة بهما بالفعل على مدار تاريخها!)، حتى تتمكّن من فهم ذاتها وتبليغ هذا الفهم. لا تقلّ الصِّلة التي تربطها بالتاريخ عمقًا. إذا كان التاريخ يسترعي اهتمام الفيلسوف، لا يُعزى سبب ذلك إلى أننا نعيش عصر التاريخ منذ مُنتصف القرن التاسع عشر، وهو ما وجد التعبير الفلسفي عنه في المذهب التاريخي historicisme، بل يرجع السبب إلى مبرّر أكثر جوهرية: الخاصّية التاريخية «حدث في صلب **الدازين** ذاته» [*Geschehen des Daseins*] (Ga 27, 10). وبما أن **الدازين** هو الذي يتفلسف بداخلنا، فإن التفلسف يحتمل بُعدًا تاريخانيًا في جوهره.

يضعنا السؤالان الأوّلان أمام ثلاثة خيارات. هل يُوجب ذلك أن نقول إن الفلسفة: **إمّا** أن تكون علمًا **أو** أن تكون رؤية للعالم؟ وهل هي علم بقدر ما هي رؤية للعالم؟ أم: **لا** هي علم **ولا** هي رؤية للعالم؟ اختار هايدغر دون التباس البديل الثالث. إن المقدّمة التي كتبها هايدغر إلى الفلسفة هي في الحقيقة مقدّمة إلى «ميتافيزيقا **الدازين**» ويمكن قراءتها بوصفها محاولة نسقية لبلورة معنى: «لا هي... ولا هي».

هل الفنّ والدِّين أختا الفلسفة الصغيرتان؟

تَابَعَ هايدغر الاشتغال نفسه على التعليم - التحرّر، في الدرس الكبير الذي حمل عنوان: **المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا**، وهو الدرس الذي ألقاه سنة بعد ذلك. عندما طالب هايدغر «بالنظر إلى الميتافيزيقا وجهًا لوجه»، فإن ذلك يعني فهم ما لا يحتمل المقارنة فيها، سواء في مواجهة الدِّين والفنّ أو في مواجهة العلم. لا شيء يسمح بالقول إن الفلسفة ستقترب من الفنّ والدِّين، حالما أعلنت انفصالها عن العلم. ومع ذلك، لا تُواجه هذه القوى الثلاث المصير نفسه. اعتبر هايدغر أن مقارنة الفلسفة بالعلم «يحطّ» من شأنها. بالمقابل، تُؤَدِّي مُقارنتها بالفنّ والدِّين إلى وضعها على قدم المساواة معهما (Ga 29/30, 4). يُمكن مُقارنة

موقف هايدغر بموقف هيغل الذي اعتبر، كما رأينا ذلك من قبل، أن الفنّ والدِّين والفلسفة تَجَلِّيات ثلاثة للروح المُطلق. لكن فلسفة التناهي المُغلقة إلى هذه الدرجة تعتبر أن مفهوم الروح المُطلق لم يَعُدْ يعني شيئًا، كما هو واضح مع فلسفة هايدغر. عندما نضع الفلسفة على قدم المساواة مع الفنّ والدِّين، فإننا نُسَلِّم في البداية أن «ميتافيزيقا الدازين» ملزمة بأن تضع نفسها على محكّهما.

كيف تلتقي ميتافيزيقا الدازين بالدِّين ومن أيّ جانب؟ أعلن هايدغر في مقدّمة الدرس نفسه أن الفنّ، وبما في ذلك الشعر «هو أخو الفلسفة»، بينما «قد لا يعدو العلم أن يكون خادمًا يقوم على خدمتها» (Ga 29/30, 7). بالرَّغْم من أن الدِّين غير وارد في هذا السياق، يَحِقُّ لنا أن نتساءل أَلَم يكن «الدِّين» بدوره «أخا الفلسفة». هل تسمح النصوص التي عرض فيها هايدغر فكرته عن «ميتافيزيقا الدازين» برفد هذه الفرضيّة؟

لنرجع أَوّلًا إلى المقدّمة في الفلسفة لسنة 1928-1929. ما يجب أن يسترعي انتباهنا بوجه خاصّ في البداية هي التأمّلات المتعلّقة بالمشكلة الفلسفية الجوهرية الخاصة بـ «رؤية العالم». يسعى هايدغر إلى الامتناع عن تنزيل مفهوم «رؤية العالم» منزلة مقولية-وجودية، في ردّ فعله النقدي على تحليلات ديلتاي وياسبرس وشيلر، متلافيًا أثناء كلّ ذلك اختزال الفلسفة إلى رؤية محدّدة للعالم. كان هايدغر يهتدي بنبراس الاستعارة الكانطية عن «لعبة الحياة الكبرى» في تأويله المقولي-الوجودي والأُنطولوجي.

تعكس كلّ رؤية للعالم فهمًا مُعَيّنًا للكينونة-في-العالم لدى الدازين، وهو فهم لا يختزل إلى بُعد التَّمَثُّلات فيه أو إلى بعده «الأيديولوجي». إن «رؤية العالم» ليست فقط «صورة للعالم»، كما انتبه ديلتاي إلى ذلك عن حق: فهي تُمدّنا كذلك بمنظومة من القِيَم ومن تعليمات السلوك. يُشَكِّلُ حَدْس الحياة وصورة العالم ومثالية الحياة عُروة وثقى لا انفصام لها.

اعتبر هايدغر أن ديلتاي قد اختصر صورة العالم إلى رابطة سَبَبِيَّة موضوعية، واختصر تجربة الحياة إلى مَعيش ذاتي خالص، ومثالية الحياة إلى مبدأ للسلوك. تحجب هذه المُقاربة مسألة معرفة ما الذي يؤسّس إمكان رؤية للعالم وضرورتها. الكائن الذي «يُضاف إليه» عالم والكائن الذي يُحَدِّدُ وجودَه-

في-العالم طريقتَه في الوجود، إنما هو من يُصبح ملزمًا بالاضطلاع بمهمّة بلورة «رؤية للعالم»! ما ندعوه «رؤية للعالم» لا يدخل في خانة «الممتلكات» avoir (من بين الممتلكات التي نملكها أو لا نملكها)، كما هو الشأن بالنسبة للغة، بل يدخل في خانة الكينونة. لا يمتلك الدازين رؤية للعالم «بل هو ذاته رؤية للعالم، وهو كذلك ضرورة» (Ga 27, 344). يُفَنِّدُ التأويل الأنطولوجي للظاهرة الوهم الذي يُفيد أن «رؤية العالم» تتكلّس في رؤية موضوعية (نستطيع تحصيلها في «مدارس الحكمة» أو في «مدارس التكوين الأيديولوجي» سيئة الذكر).

يَتَّصِلُ التَّحَفُّظ النقدي الثاني الذي أبداه هايدغر بمفهوم «الرؤية الطبيعية للعالم» التي نعتبرها «قاعدة إيمان» أوّلية، تنبني عليها الاختلافات الثقافية والإثنولوجيَّة والدِّينيَّة، إلخ بعد ذلك. إن فكرة الوجود ذاتها تحظر علينا المصادقة على التَّمْيِيز الاعتيادي بين «الطبيعة» و«الثقافة». «إذا كان كلّ دازين يكتسب خصوصيته داخل سياق مُعطى بالضرورة، بحكم أنه موجود في وجوده-الواقعي، يعني ذلك من حيث الوجود-الواقعي أنَّ شيئًا ما من قَبيل رؤية العالم الطبيعية غير موجود. وكما أن أيّ كائن-في-العالم كائن تاريخي، فإن أية رؤية للعالم رؤية تاريخية، سيّان علم بذلك أم لم يعلم به» (Ga 27, 345).

لا ينبغي الخلط بين «الخصوصية المميّزة»، بما هي تحديد جوهري للدازين، وبين الأنا ٱلْوَحْدِيَّة الفردانية. نحن مخطئون لو اعتقدنا، كما فعل زيمل (Simmel) ذلك، أن أيّ فرد يمتلك «رؤيته الذاتية للعالم»، وهي مرآة مزاجه وثمرة تاريخه. «رؤية العالم» ظاهرة جماعية وشبيهة «بالعقل الجمعي»: نتحدّث عن «رؤية للعالم» مسيحية وماركسية وليبرالية، إلخ... في استقلال عن «أمزجة» الأفراد الذين يُعلنون عن ولائهم لها.

من جِهة ثانية، لا يجب علينا الخلط بين مفاهيم *Weltanschauung* («رؤية العالم») و *Weltbild* («صورة» العالم أو «تمثّله»). صورة العالم تمثّل تركيبي يتقاطع مع مجموعة من المعارف الوضعية. لا توجد صِلَة مشتركة بين ما نستمرئ تقديمه في أدبيات ترويج العلوم على أَنَّهُ تعبير عن «رؤية للعالم ذات طابع علمي» وبين ظاهرة رؤية العالم التي يحلّلها هايدغر.

هلْ تضمر مفردة *Anschauung* في *Weltanschauung* معنى التَّمالك بطريقة

حَدْسية، أكثر مِمَّا تُضْمِرُ عمل التصوّر *configuration* الذي يرمز إليه مفهوم *Weltbildung*؟ إذا كان هايدغر في مرحلة أولى قد سعى إلى إبراز أن مفهوم *Weltanschauung* («رؤية العالم») أكثر تأصّلًا من زاوية ظاهراتية من مفهوم *Weltbild* («صورة» أو «تمثّل» العالم)، فإن السُّؤال الوجيه هو فهم ما الذي دفع الدازين إلى «إنتاج» أو إلى «تصوّر» (*Bildung*) «رؤية للعالم» وكيف أقبل على ذلك.

لا يقف الدازين فوق أرض صلبة تَضْمَنُ له مُسْبَقًا نجاحه في حياته. العجيب في الأمر هو أنَّ فقدان الأرض الصلبة هذا هو ما يفسّر الحاجة إلى «سند» تسعى رؤية العالم إلى الاستجابة له. ما يتعلّق به الأمر في مفهوم «رؤية العالم»، إذا ما فهمناه من زاوية مقولية-وجودية، ليس شيئًا آخر غير «لعبة التعالي» *transcendance*، التي ينجذب الدازين بموجبها خارج نفسه لزومًا، من أجل الانفتاح على العالم بما هو عالم. يجب علينا أن نتعامل هنا مع مفهوم «التعالي» transcendance في كلّ تَعَقُّدِه الظاهراتي، وأن نتعامل أيضًا مع حدّه القاطع كما تزوّده به «الانعداميَّة» «néantité»، علاوة على ضرورة التعامل مع غياب سند أرض صلبة. عندما نقرأ «رؤية العالم» مرة أخرى، في ضوء هذا التعالي الأصلي، لا نجد لها صلة بتكوين سيكولوجي متكوّن من عناصر مُتباينة ولا صِلة لها كذلك بـ «عقلية» شخصية انطوائية. تَتَحَوَّل على العكس من ذلك إلى «ظاهرة أساسية ومُتعالية وموحّدة منذ الأصل، بالرَّغْم من أَنَّهَا غير بسيطة، بمعنى أنها تشكّل جزءًا لا يَتَجَزَّأ من تعالي الدازين، وبهذا المعنى فهي تُحَدِّد كينونة الدازين» (Ga 27, 354).

إذا كان «التفلسف هو فعل التعالي الجليّ» (Ga 27, 354)، كيف سننظر آنذاك إلى الصِّلَة الموجودة بين الفلسفة ورؤية العالم؟ بما أن الكينونة-في-العالم طريقة في «التواجد» «se-tenir» داخل العالم، وهو ما يجد التعبير عنه داخل «رؤية للعالم»، لِمَ لا نستنتج مع ديلتاي المتأخر أن الميتافيزيقا ذاتها ليست شيئًا آخر غير نظرية تُترجم رؤية سابقة للعالم؟ بناء على هذه الفرضيّة، يُصبح السؤال الوحيد مُتَعَلِّقًا بمعرفة هل تقوم رسالة الفلسفة بإنتاج رؤية «علمية» للعالم أو رؤية غير علمية.

بعدما أقدم هايدغر على تفنيد هذا الخيار، بدا أَنَّهُ قد اقتفى أثر هوسرل،

مُدَافِعًا عن فكرة أن الفلسفة مُلزمة بتحقيق مبتغى علم بالغ في صرامته المنطقية، بدل الاستجابة لمطالب «أيديولوجيَّة» (إنتاج رؤية للعالم). والحال أن هايدغر قد أحدث قطيعة مع المثل الأعلى الموجود لدى هوسرل. ولذلك، من الواجب عليه أن يوضِّح «الصلة الخصوصية المتأصِّلة» (*«ureigenes Verhältnis»*) [Ga 27, 355] التي تقيمها الفلسفة مع رؤية العالم.

عندما نَتَصَوَّر «رؤية العالم» من هذا المنظور المقولي-الوجودي، تظهر محاولة للتحكّم في غياب سند أرض صلبة يميّز الكينونة-في-العالم **للدازين**. إذا ما استثمرنا اصطلاح «الطارئ» *Kontingenzbewältigung*(*) بالمعنى الذي ذهب إليه لومان (Luhmann) وهرمان لوبه (Lübbe) (BA I, 52-53)، نستطيع القول إن المسألة هي مسألة المواقف الأساسية التي قد يَتَّخِذُهَا **الدازين** إزاءَ «غياب الأساس» الذي يُفصح عن وضعيته الميتافيزيقية الأساسية: **مشكلة تدارك غياب سند يستند إليه** *Haltungslosigkeitsbewältigung* على نحوٍ ما! لا يُوجد في ذهن هايدغر غير إمكانين أساسيين «لتشكيل العالم» (*Weltbildung*) ويسمحان «بالتحكّم» في الطارئ «*Kontingenz*»، بالمعنى الذي يُفيد غياب السند «*Haltungslosigkeit*»»: **الأُسطورة** *mythe* **والتمسّك** *maintien*. وبالرّغم من أنهما لا ينفصلان تجريبيًا، لا يعني ذلك أنهما لا يتمايزان أَيْدُوسيًّا. يشتركان معًا في جذر مقولي-وجودي، وهو ما يفيد أن المفهوم الأخير يستمر في عكس أصداء المفهوم الأول، كما نعتبر أن الأول يُمَثِّل إرْهاصًا للثاني.

العالم الأُسطوري: الاحتماء داخل قوة الكائن القاهرة.

يُحِيلُ الموقف الأول إلى الكينونة المقذوفة *(Geworfenheit)* «être-jeté» وإلى تجربة تعرضنا لقوة الكائن القاهرة. يستشعر **الدازين** الكائن (بما فيه ذاتنا التي تخصّنا أو «النفس») كما لو كان «قوة أجنبية»، أي قوة «شيطانية». يُحيل هذا الوصف إلى «الألوهي» «numineux» لدى أوتو. يفرض هذا التقارب نفسه، كما رأينا ذلك من قبل، لاسيّما وأن هايدغر كان قد اهْتَمَّ منذ 1918 بمفهوم المقدّس

(*) وهو التصوّر الدهري «إن هي إلّا بطن تدفع وأرض تبلع، ولا يهلكنا إلّا الدهر». [المترجم]

لدى أوتو. لكن هايدغر لم يُطابق بين المقدّس و«القوة القاهرة» (*Übermächtigkeit*) للكائن ذاته إلّا في درسه الأخير بماربورغ. وقد كانت تلك المُطابقة صدى مباشرًا لإدراج مفهوم التعالي، وهو مفهوم مقولي-وجودي: «يجب إرجاع مشكلة التعالي إلى مسألة الخاصّية الزمنية والحرية، ولا نستطيع إلّا من هذا المنطلق إبراز المعنى الذي يشكّل فيه فهم الكينونة être، بما هو قوّة قاهرة وبما هو قداسة «sacralité» (*Heiligkeit*)، جزءًا لا يتجزّأ من التعالي ذاته، ما دام مختلفًا في ماهيته من زاوية أُنطولوجيَّة» (Ga 26, 211). يجد الاهتمام الذي أبداه هايدغر بمسألة ٱلْمُقَدّس مصدره في تَصَوُّرِه للعبة التعالي، وهي مسألة سنعود إليها لاحقًا.

هذا هو «وجه» الكائن الذي كان شيلنغ قد استعرضه في فلسفته الوضعية، حينما بلور مذهب «القوى» «puissances». اعتبر هايدغر أن «القوة القاهرة» للكائن تُفصح عن وجه مُزدوج يجعله ملتبسًا في جوهره. من جِهة أُولى، نُحسّ بأننا محكومون بقوة أعظم منا؛ من جِهة ثانية، تمثّل هذه القوة تهديدًا، لأنها تستطيع تدميرنا وإعدامنا. ولذلك، فإن المفردة العبرية *kabod* تُضمر في الوقت نفسه معنى «المجد» و«العبء»، أي العبء الثقيل المدمّر الذي تمثّله الكينونة الإلهية.

تتقاطع في هذه النقطة تأمّلات هايدغر مع تأمّلات كاسيرر في كتابه **فلسفة الأشكال الرمزية** *Philosophie des formes symboliques*. لكن هايدغر يؤكّد على «الدازين الأسطوري»، بدل الحديث عن «فكر أسطوري». يعتبر أن معجم «*numineux*» (*mana, wakanda, orendan, manitou*، إلخ...) يرمز بصورة مقَنَّعَة إلى قوة الكينونة القاهرة. بعدما آخذ كاسيرر على مُبالغته في الاهتمام بالإثنولوجيا، فضّل عليها أُسطورة اليونان، وهي أكثر غنى منها (Ga 27, 358). تسير تأمّلات هايدغر الذاتية على هَدْي فلسفة الأُسطورة لشيلنغ، أكثر مما تسبح في مياه الإثنولوجيا المعاصرة.

يَتَمَيَّزُ الوعي الأسطوري بحالة خاصّة من الذُّهول (*Benommenheit*) «hébétude»». هذا «الانشغال الكامل» «accaparement» لا شأن له بمن يمشي وهو نائم ولا بثمالة ديونيزوس. يتعلّق الأمر بالتَّعَرُّض الجذري لقوى لا يُمكن التَّحكّم فيها. يسعى الدازين إلى الاحتماء بهذه القوى التي تتحوّل من قوى مهدّدة

إلى قوى خيّرة وراعية. تجد هذه الحاجة التّعبير الدِّيني عنها في طقوس القرابين والعبادات، وكذلك في السحر والشعوذة (Ga 27, 359). يكتسي «الثبات» «tenue»، الذي يضع حدًّا لانعدام الأمان الموجود في جوهر **الدازين**، صورة «الكائن-نحو-الملاذ» (*Geborgenheit*) أو صورة «الملجأ» (abritement) (*Bergung*)، وهو الثبات الذي نجد شاهدًا عليه في رسوم الكهف أو القبو ومعطف العذراء الحامي، *Schutzmantelmadonna*، إلخ... وبالرَّغْم من كلّ ذلك، تظلّ القوى الحامية مُريعة، كما أن غضبها يُثير الرعب. من هنا تستدعي الحاجة إلى تهدئتها وتقديم ضمانات ووضع الذات في خدمتها ومراقبتها بحِيَل السحرة وتقديم القرابين والأضاحي.

لا تستجيب الحاجة إلى الأمن إلى مجرّد موقف باطني. تُفصح عن نفسها داخل اللغة كذلك، ومن خلال الأفعال الرمزية. بناء على هذا الأساس، نستطيع التفكير في إمكان هيرمينوطيقا مقولية-وجودية للسلوك التعبّدي، صحبة موكب تعليماته ومحظوراته ومذاهبه المُلهمة ونصوصه المقدّسة وتقاليده. تخدم الموروثات والأعراف القوة القاهرة، من خلال إنشاء «مستوى مقدّس» يُعطي معنى لكلّ أفعال الحياة الإنسانية.

ينطبق الشَّيء نفسه على فكرة الإلهيّ. يحصل الإلهيّ بدوره على معنى مقولي-وجودي، إذا ما سَلَّمْنَا أن الألوهة أو الله ليس شيئًا آخر سوى «الوجود غير المشروط» والقوة القاهرة المشخّصة. اعتبر هايدغر أن «**الدازين** يمتلك دائمًا فكرة مُحدَّدةً عن الأُلوهة، سواء بداخله أو في وجوده، حتى ولو كانت فكرة الوثن» (Ga 27, 360). لكن كيف السَّبيل إلى التَّمْييز بين الوثن والإله الحق؟ لم يُطَوِّر هايدغر هذا الإشكال الذي يلعب دَوْرًا حاسمًا داخل فكر جان لوك ماريون (Jea-Luc Marion) (BA II, 308-315).

هل يجب علينا افتراض وجود «شكل لاهوتي» يَصْدُقُ على **الدازين** الأسطوري، حتى نفسّر منبع الدِّين؟ (Ga 27, 365). أعرب هايدغر عن تحفّظاته تصوّر شيلنغ بخصوص ما يُدعى «صيرورة تكوّن الأُلوهة» «théogonique»، وهي الصيرورة التي نفترض فيها أنها انطلقت من التَّوحيد البدائي لتتوجّه نحو «تعاقب الآلهة المتعدِّدة» وديانات الأسرار، قبل أن تتخلّى تلك الصيرورة عن نفسها من

أجل فكرة الوحي (BA I, 187- 194). يجب علينا أن نحدِّدَ التربة المعطاء التي انبعثت منها «أساطير الديانات الوجودية-الواقعية facticielle»، قبل الإقدام على أي تأمّل عقلي لاهوتي. الشيء الحاسم، من منظور «ميتافيزيقا الدازين»، هو أن فكرة محدّدة عن الحقيقة تُوافق الدازين الأُسطوري. إنما المقدّس هو «الحق»، أما الدنيوي فهو بدون حقيقة. لهذا السَّبب، فإن الفكر الأُسطوري يتعارض مع «العقلية» العلمية: «الدازين الأُسطوري لا يمتلك عِلْمًا، لا لأن الإنسان بليد للغاية، بل لأن صورة الكينونة-في-العالم هذه ليست مُمكنة أبدًا داخل الدازين الأُسطوري» (Ga 27, 362).

عندما نفهم الحقيقة على هذا النَّحو الأُنطولوجي، فهي تعني «عدم التراجع إلى الوراء» (*Unverborgenheit*) الذي يظهر «غياب-الملجأ» «le non-abritement»» الذي يدخل في جوهر الكينونة-في-العالم للدازين. لا غَرْو في أن الأُسطورة تمتلك «حقيقتها»، كما أكّد شيلنغ على ذلك، حينما تحدّث عن تأويل «حرفي» للأُسطورة «tautégorique»»، بدل اللُّجوء إلى استعارة الأمثال في تأويلها (BA 1, 186-190). عندما نُرجع هذه الحقيقة إلى أبسط أشكال التعبير عنها، تظهر كالتالي: إن «غياب-الملجأ» *Ungeborgenheit*، الذي يمثّل الحقيقة الأصلية للدازين، يدفع هذا الدازين إلى السعي وراء الحصول على ملجأ، *Geborgenheit*.

كما كان هايدغر قد مَيَّز في كتاب **الكينونة والزمان** بين الوجود الأصيل والوجود غير الأصيل، يجتهد حاليًا في إبراز أن أية رؤية للعالم تتضمّن مخاطر «انزلاقات» موصوفة. إذا ما تبنّيت معجمًا آخر، سأقول عند الحاجة إلى الأمان، إن الانزلاق يَحْدُث بعد تحوّل رؤية العالم إلى «أيديولوجيا». وقد انتبهت الأنظمة الشمولية إلى إمكان هذا الانزلاق واستغلّته لمصلحتها. تُوجد «وسائط» و«تنظيمات» من أجل الخلاص للدازين وتضمن تحصيل الأمان الذي يبحث عنه الدازين، مما يجنّبنا مغبّة مواجهة الغُربة المُقلقة لكينونتنا-في-العالم. وقد استطاعت حنّة أَرَنْت بنظرها الثاقب وبحنكتها الواسعة أن تُحَلِّلَ مزالق المذهب السِّيَاسي الشُّمولي أو التوتاليتاري كما تدعوه، أفضل مما فعل هايدغر. ظَلَّ تحليل هايدغر جدّ مُقتضب: فقد «الملجأ» وظيفته الأُولى، وهي وظيفة إمدادنا بسند نلجأ إليه، حينما يتحوّل إلى «تهافت». (تُضمر مفردة *Betrieb* في الوقت نفسه التَّحَوّل إلى مُؤَسَّسة مُهيكلة وإلى

تهافت). كلما زاد الملجأ في مستوى هيكلته، كان الأمان الذي يقترحه أقل أصالة. وكلّ محاولات التَّكييف والتَّحديث والتَّقويم والتَّحيين *aggiornamento* محكومة بالفشل إذا ما تَنَكَّرت لانعدام الأمان الذي يدخل في جوهر **الدازين**. «كُلَّمَا كان الانشغال المكثّف هو جوهر الأمر، أبطن **الدازين** سِرًّا وجود فراغ نفترض أن الانشغال اللّامحدود بالتَّهافت قد يُؤَدِّي إلى تداركه» (Ga 27, 365).

رؤية العالم بما هي «تمسّك»

ينتفض إمكان آخر، من داخل هذا «الفراغ الوجودي»، لـ «تدبير» غياب السند: ستعبّد الكينونة-في-العالم بما هي «ثبات» «tenue»» أو «تمسك» «maintien» (*Haltung*) طريق الفلسفة آجلًا أم عاجلًا. قد يختار **الدازين** كذلك النَّظر إلى الكائن، بدل البحث عن ملاذه في قُوَّته القاهرة. أصبح ذلك معادلًا لطريقة جديدة في تَصَوُّر العالم، رمز إليها هايدغر بمصطلح *Haltung*. نستطيع ترجمة هذه المُفردة إلى لفظ «الثبات» «tenue»، (بالمعنى الذي يُفيد أن شخصية امرئ تفتقر إلى «ثبات») أو إلى لفظ «التمسّك» «maintien». كشف هايدغر عن الانتقال من **الأُسطورة** *mythos* إلى **العقل** *logos* بعد التَّمييز الاصطلاحي بين **الملجأ** *Geborgenheit* والتمسّك *Haltung*. تتغيّر آنذاك قواعد اللعبة، لكننا نحافظ على نفس قِطَع اللُّعبة، وهي مُقارنة تحمل أكثر من معنى، لاَسِيَّما وأنَّ هايدغر تَحَدَّثَ عن «لعبة التعالي» (Ga 27, 367). للمرة الأُولى، شرع **الدازين** في الوجود الفعلي بصورة مُمتلئة «من أجل ذاته عينها» (*Umwillen seiner*)، مما يعادل إحداث تغيير كامل يدخل على نقطة السند. وهذا ما أوحى به فتغنشتاين حينما قارن وضعية المؤمن ووضعية غير المؤمن بجسم ينتصب واقفًا فوق الأرض وجسم آخر ظَلَّ مُعَلَّقًا فوق غصن شجرة: حتى لو افترضنا أن الجسم يظلّ الجسم نفسه، فإن لعبة القوى لا تظلّ اللعبة نفسها، بما أننا قد غيّرنا جذريًا مركز السند (BA II, 503).

يُمثِّل مثل هذا التَّحوُّل انتزاعًا مُؤلِمًا، إذ إنه يجب العزوف عن الحاجة إلى «مَدّ الجذور» داخل القوة القاهرة للكائن وداخل المقدّس، من أجل إيجاد ملاذ آمن لا ريب فيه. وصف هايدغر خصائص هذا الموقف الجديد بعبارة تتضمّن أربعة فروق داخل معنى مُفردة «*Haltung*»: «*Das durch Haltung bestimmte*

Dasein ist ein Sichhineinhalten in vorgehaltene Möglichkeiten seiner Verhaltungen» . لنجازف بتقديم ترجمة: «**الدازين** الذي يتحدّد بِسِمة التمسّك طريقة في مواجهة إمكانات السلوك التي تقترح نفسها عليه» (Ga 27, 368). نتعرّف في هذه الصيغة جملة شارحة للتعريف المقولي-الوجودي لـ «الفهم» في الفقرة 31 من كتاب **الكينونة والزمان** في «أُفق ميتافيزيقا **الدازين**».

يبدو أن **الدازين** يسترجع المبادرة بفضل هذا الموقف الجديد: «بدل الامتثال بصورة لامشروطة لقوة المقدّس الهائلة (أو لقوة القدر) أو تفويض أمره إياه، «يأخذ حياته بين يديه»، من خلال بلورة مشروع شخصي لحياة كريمة يسعى إلى تحقيقها. ومع ذلك، فإن التقابل بين **الملجأ** *Geborgenheit* **والتمسّك** *Haltung* لا يختزل إلى التقابل الجُزافي بين السلبية والمبادرة الإيجابية. يأخذ **الدازين** مبادرات ويُجَسِّدُ «مشاريع حياة»، إلخ... لكن ذلك لا يضع حدًّا لكينونته-المقذوفة. تتكامل الكينونة-المقذوفة («الوجدان») والمشروع («الفهم») فيما بينهما بصورة صارمة. يعتبر «الثبات» طريقة أُخرى في تحمّل عبء الكينونة-المقذوفة.

في الواقع، تَظَلُّ «القوى» حاضرة على الدَّوَام هنا، بالرَّغْم من تجريدها من خاصّية القداسة نتيجة المواجهة (*Auseinandersetzung*) مع شمولية الكائن. يُبْرِزُ الواقع نفسه أن حقيقة الكائن تكتسي وجهًا آخر. يظهر هذا الوجه الآن «بوصفه ما يجب التحكّم فيه وما يجب السيطرة عليه وتوجيهه» (Ga 27, 368). لا تسمح لنا الكائنات بمراقبتها ولا بإخضاعها لإرادتنا إلّا إذا ما **عرفناها**، وإلّا إذا ما توافرنا على معرفة تتصل بالنَّواميس المتحكّمة في كُلِّيَّة الكائن. لقد تَشَكَّل **الإبستيمي** *épistèmè* والبحث والعلم، وكذلك مبتغى المعرفة الموضوعية. البحث عن الحقيقة الموضوعيَّة، أي أن الرغبة في معرفة الأشياء «كما هي بالفعل» ليست إلّا صفة من بين الصفات التي تميّز العلم، وهي صفة تُحَوِّل **الدازين** إلى «سيد الطبيعة ومالكها». والخطأ الجسيم الذي ارتكبته المدرسة الفرنسية في الإثنولوجيا وعلم الاجتماع، وهو كذلك خطأ كاسيرر جزئيًّا، هو أن نفترض حَسَب هايدغر أن الأُسطورة تمثّل صورة بدائية اتخذها العلم، وهي صورة أصبحت محكومة بالانقراض بعدما انطلق العلم في مسيرته.

يؤثِّر تَحَوُّل الملجأ *Geborgenheit* إلى التمسك *Haltung* في كلّ دوائر الوجود، لا المعرفة فقط. يترك بصماته في الفنّ، وكذلك في الدِّين. فيما يَخُصُّ تمثّل الإلهيّ، لم يَعُدْ يكفي سرد تاريخ الآلهة من أجل فهم هويتها. «ما يُدعى اليوم لاهوتًا هو ما ندعوه تاريخ الألوهة théogonie في الدازين الأسطوري» (Ga 27, 371). ينطبق الشيء نفسه على مجال السلوك. يصبح بالإمكان الآن فقط وجود «التقنية» بالمعنى الصارم ووجود تنظيم جديد للمجتمع. إن عيب «الماركسية المُبتذلة» و«سوسيولوجيَّة الثقافة الحديثة»، حَسَب هايدغر، هو إرادة تفسير هذه التغيّرات من خلال تحوّل البنيات الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية. في الواقع، «يشكّل التعالي خلفية كلّ الإمكانات الأساسية للدازين». وتحوّل الحقيقة هو الذي يُنتج «إمكانات جديدة محدّدة وتغيّرًا في صور الوجود الفعلي» (Ga 27, 371).

إذا كان الدازين يواجه الكائن في كلِّيته، فإن هذا الواقع لا يؤثّر في صلته بالواقع الخارجي فقط، بل كذلك في العلاقة بالغير و«بالذات عينها». تَطَلَّبَ ذلك تصوّرًا جديدًا لـ «النفس» أو لـ «الروح». لم تَعُد النَّفس «نارًا مقدّسة» أو «نفخة إلهية» تُحَرِّكُ الجسد. اكتسب الدازين أهلية الانفصال والمُباعدة الجديدة التي جعلت بالإمكان «اختيار الذات نفسها داخل اختيار أن يُصبح المرء ذاته عينها، من خلال مُواجهة كليَّة الكائن» (Ga 27, 371). أصبح الإنسان قادرًا على قول: «يظلّ هو هو وأنا هو أنا»، حتى في مواجهة الإلهيّ.

قَدَّمَ هايدغر شاهدًا على طريقتين في تَصَوُّرِ العالم، بالعودة إلى مفردتين إغريقيتين *eudaimonia* و *prohairesis* اللتين تلعبان دورًا مركزيًّا في الأخلاق الأرسطية. لا يزال لفظ *eudaimonia*، الذي يُترجم بـ التطلّع إلى السعادة، أي التَّطلُّع إلى حياة سعيدة، يتضمَّن *daimonion*، أي أنه يُترجم في حرفيته «الشعور بالارتياح» داخل القوة الهائلة للكائن. لا نجد أنفسنا «بخير»، أي «سالمين» كما يقول دريدا بالنسبة للوعي الأسطوري (BA I, 23-25)، إلَّا داخل المقدّس.

يقدّر أفلاطون وأرسطو أنّنا لا نَتَوَصّل إلى السعادة بوساطة «السعادة الصغرى، وهي الحظ»، مُطمئنين في ذلك إلى الإلهة Tychè التي لا تزال تُدير إلى الآن «عجلات الحظ» فوق منصّات التلفزة. أصبح البحث عن السعادة الآن

بين يدي الدازين الذي يحدّد أهدافه الذاتية. يرمز المصطلح الأرسطي *prohairesis* إلى هذه الأهلية، وهي أهليَّة إنجاز اختيار عقلاني وناتج عن قصد وروية. يَتَجَنَّبُ التأويل الأُنطولوجي بشأن الانتقال من الأُسطورة *mythos* إلى العقل *logos* الخلط بين «الانفصال» المطلوب أثناء المواجهة مع كلّية الكائن وبين عزلة عينية، وإلّا كان ذلك سيعني الانتقال من عصر ذهني لا يَتَضَمَّن غير «شخصيات جماعية» إلى عصر آخر لا يتضمّن غير الأفراد. النمط الجديد لكينونة الدازين لا يترادف بالضرورة مع الفردية. لكن النَّمط الجديد يتميّز بـ «تعبيريّة» خاصة (*Ausdrücklichkeit*) (expressivité) تتوافق مع «حدّة ثاقبة» جديدة (intensité) *[Eindringlichkeit]* لا تكفّ عن «إرجاع الدازين إلى ذاته وإلى وجوده الفعلي الذي يميِّزه» (Ga 27, 372).

قد تعرف هذه الطريقة الجديدة في تَصَوُّر العالم بدورها مظاهر انحراف غير أصيلة. يحتلّ الدازين و«قدرة-الذات-على-الكينونة-عينها» آنئذ مركز تأويل الكينونة (وهو ما يتفق في الظاهر مع ما ندعوه «منعطفًا أنثروبولوجيًا» بلغة أُخرى). لكن هذا الواقع قد يؤدّي إلى السقوط في غواية ثلاثية.

يَتَمَثَّلُ الإغراء الأول في مخاطر الاقتصار على أُحادية المذهب الأنثربولوجي، وهو مذهب سيكولوجي متضخّم ومتفاوت في نرجسيته. تَحوَّل اليوم التهافت الذي كان بالأمس ينشغل «بتنظيمات الخلاص» داخل رؤية العالم الأُسطورية إلى شغف بعلم النفس. أصدر هايدغر حُكْمًا قَاسِيًا على المذهب السيكولوجي المتضخّم في وقته: «حينما تجاوز علم النفس الحديث حدوده الضيّقة - وهذا هو ما يرومه في غالب الوقت - لم يختلف آنذاك في شيء عن السفسطة القديمة، سوى أن هذه الأخيرة كانت لا تزال تمتلك مستوى روحيًا مختلفًا تمامًا» (Ga 27, 373).

يظهر الإغراء الذي يُوازي هذه «الهمجيَّة السيكولوجيَّة» في التعبيرية المتطرّفة. يتعلّق الأمر بجمالية «التعبير الجسدي» (*Gebärde*) التي يستمرئها «المذهب الإنساني الجمالي»، كما يُدعى (Ga 27, 374). يتعلّق الأمر بكلّ تلك الحركات المحمومة والميل إلى مَسْرحة السلوك وعبادة البطل إلى حدّ الوثنية، كما ظهر ذلك بكلّ جلاء على الملأ في التجمّعات الكبرى التي نظّمها النازيون بمدينة نورنبيرغ Nürenberg وغيرها.

كما أن «التمسّك» يَتَمَيَّز في الوقت نفسه بزيادة في التعبيريّة و«بحدّة ثاقبة» متزايدة، فإن هذه الحدّة الثاقبة *Eindringlichkeit* قد تنكفئ على المَعيشات الوجدانية، لتُفضِّلَ الحياة الباطنية[28]. وهذا ما تحقّق مع مذهب كيركيغارد الوجودي الذي يتبنّى التديّن المسيحي، كما تحقّق في صُوَره المُتباينة لدى ياسبرز وسارتر.

تُمَثِّلُ هذه الإغراءات الثلاثة (التي قد تتضافر فيما بينها في الواقع الملموس) وجوهًا رمزية ثلاثة في **النزعة الذاتية** *subjectivisme* المعاصرة التي تتميّز حَسَب هايدغر بالعلامات الدَّالّة التالية: «التهافت السيكولوجي» (*Betulichkeit*) والحركات المحمومة (*Gebärde*) في المذهب الإنساني الجديد و«هذيان التقلّبات التي يشهدها فكر وجودي مزعوم» (Ga 27, 375) [*widersinnige Zappelei*]. لا تُمَثِّلُ كلّ هذه الأنماط غير الأصيلة إلّا دليلًا **بالعكس** *a contrario* على المقصود من ظهور رؤية العالم الجديدة هذه: أصبح التعالي ذاته مكشوفًا فيها: والحال أنَّ التعالي المكشوف هو التفلسف، كما رأينا ذلك، يبقى علينا أن نرى لماذا تعتبر الفلسفة ذاتها التعبير الأمثل عن رؤية العالم هذه بما هي تمسّك.

رؤية العالم هذه بما هي تمسّك وإمكان الفلسفة.

نستطيع أن نُطَبِّقَ على تحليل انحرافات «التمسّك» القانون الذي يحكم التَّمْيِيز بين الأصيل وغير الأصيل في كتاب **الكينونة والزمان**. إنهما مؤهّلان معًا لإطلاعنا على بنية مقولية- وجودية. وهكذا، تشهد «الثرثرة» *(Gerede)*، أو «اللغو»، كلام «الفتية» بناء على مبدأ **المخالفة**، على منزلة الخطاب (*Rede*) المقولية-الوجودية و«الفضول» على الفهم الحقيقي. تسمح انحرافات «التمسّك» بدورها بالكشف فيه عن طبيعته التي يرمز إليها هايدغر بـ «لمّ الشتات» (*Sammlung*). «يتدارك» لمّ الشتات، على نحو ما، «التشتّت» (*Streuung*) الذي يشكّل جوهر التناهي. نجد هنا صدى تمييز أوغسطين بين **المضامين** *continentia* **والجزء الكبير من الدفق**

---

(28) راجع كتاب تشارلز تايلور من أجل دراسة مفصلة لدور الحياة الباطنية ووجوهها أثناء تكوين الهوية الحديثة: **مصادر الذات. تكوين الهوية المعاصرة**

Charles TAYLOR, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. Ch. Melançon, Paris, Ed. du Seuil, 1998, p.151-272.

النازل *defluxus in multum* الذي كان قد اهْتَمَّ به هايدغر في قراءته الظاهراتية للكتاب العاشر من نص **الاعترافات**. «التمسُّك» سعي إلى لمّ الشتات»، وإلى الجمع بين الصِّلة بالعالم وبالغير وبالذات عينها. نستطيع تأويل الإغراءات الثلاثة التي حلّلناها أعلاه بوصفها مظاهر إخفاق «لَمّ الشتات».

بقي علينا أن نعلم ما هو قوام «التمسّك» بما هو «لَمُّ الشتات ومواجهة الإنسان من أجل الكائن-هنا» (Ga 27, 378)، وما هي صورة الفلسفة في هذا المقام. بأيّ معنى تَتَضَمَّن الفلسفة سلفًا «رؤية للعالم»، مما يحظر عليها لهذا السَّبب بالضبط إضافة رؤية ثانية وإدخالها في عَلاقة تضادٍّ مع رؤى أُخرى؟ لنعبِّرْ عن المشكلة بصورة مجازية: لا تروم رسالة الفلسفة تَشْيِيد «معبد للعقل»، بدل معابد الآلهة التي تَحَوَّلَت إلى منشآت مهجورة. ومع ذلك، فإن الطريقة التي «تستقر» بها الفلسفة داخل العالم تُمَثِّلُ أُسلوبًا في الإقامة فيه. أحال هايدغر هنا إلى المفردة اليونانية التي توافق مفردة *Haltung* : *ethos*، وهي طريقة الاستقرار والإقامة والسكن. تُقَرِّرُ هذه الطريقة آخر المطاف في إمكان وجود أيّ «مذهب أخلاقي»، كما ذكرنا بذلك في كتابه **رسالة في المذهب الإنساني** (Ga *Lettre sur l'humanisme* 9, 353-358). اعتبر هايدغر أن الفلسفة في ماهيتها الأكثر خصوصيَّة «رؤية للعالم بما هي تمسّك» (Ga 27, 380). لكن «هل تسمح ماهية الثَّبات بتسليط الضوء على مشكلة الكينونة حينما تنبعث بالضرورة بداخله وعلى الطريقة التي تنبعث بها؟ إلى أيِّ حدٍّ تَتَضَمَّن رؤية العالم بما هي تمسك إمكانًا حرًّا لبلورة صريحة لمشكلة الكينونة، أي إمكان فعل تفلسف لا لبس فيه؟» (Ga 27, 381).

تُظهر لنا المقارنة برؤية العالم الأسطورية أن فكرة **المرساة** ذاتها تحتمل معنى مغايرًا من هذا الجانب أو ذاك. يعني ذلك من زاوية سلبية أن الأمر لا يتعلّق هنا بتعويض ملجأ مُطلق، وإن كان وهميًا، بملجأ غير دائم وإن كان مُريحًا. يجب على الفلسفة الاستغناء عن تمنّي الحلول محل الدِّين، مدَّعيةً وحدها أنها تشغل وظيفة اللجوء. إذا ما فهمنا الفلسفة على الوجه الصحيح، لن تكون شيئًا آخر غير إطلاق شرارة المُواجهة مع الكائن، والوعي الأكثر حدّة «بغرابة» «étrangèreté» (*Unheimlichkeit*) انتمائنا-إلى-العالم، بصورة لا شفاء منها.

إذا كان «التمسّك» يتضمّن بالقوة إمكان «تَيَقُّظ مشكلة الكينونة»، من المهمّ تقدير مشكلة الكينونة في تأصّلها وفي امتدادها وحجمها، بالرجوع إلى مشكلة

رؤية العالم بما هي تمسّك. من هذه الزاوية، بلور هايدغر «قانونًا ماهويًا في كلّ تكوين» (Ga 27, 382) ووجّه في جزء عريض منه قراءة تاريخ الفلسفة: ليس الأصل أبدًا ما هو أكثر فقرًا، بل يعتبر على الدَّوام ما هو أكثر غنى. لا يُعتبر الفلاسفة قبل سقراط (هيراقليطس وأناكسيماندر وبارمنيدس) مجرّد فلاسفة مبتدئين، حينما يتعلّق الأمر ببلورة مشكلة الكينونة، مُعتبرين أنهم سيدخلون بسرعة غياهب النسيان؛ بعدما نجحوا في التَّخَلّص من الأُسطورة، اكتشفوا مدى سعة مشكلة الكينونة، بصورة أفضل مما فعله المفكّرون الذين جاءوا من بعدهم.

شرح هايدغر بدايات المساءلة الأُنطولوجيَّة كما لو كانت فعل تمرّد حقيقي. عندما عمد المفكّرون السابقون لسُقراط إلى مساءلة الكائن في كلِّيَّتِه، «رفعوا الذراع على نحوٍ ما ضدَّ الكائن وضدّ الومضات الأخيرة لقوته القاهرة» (Ga 27, 383) بحركة تُشبه حركة بروميتيوس. الصورة الأُولى عن هذه المساءلة، هي البحث عن «أُصول» *(archai)* كلّ ما هو موجود. تدخل الأُنطولوجيا في إطار «الحفريات»، أي إنها بحث عن الأصول الأُولى لكلّ ما هو موجود، وهو بحث يأخذ في البداية صورة تاريخ الأُلوهة théogonie أو صورة تكوين العالم Cosmogonie.

تنعكس مواجهة كلّية الكائن كذلك في مجال المُمارسات العملية، حيث تترك الشعوذة والسحر مكانهما شيئًا فشيئًا لتقنيات السيطرة العقلانية. ترجح كفّة **الإنسان الصانع** *homo faber* بصورة متدرّجة كفة **الإنسان المتدين** *homo religiosus*. يؤثّر هذا التغيّر في فهم الكينونة ذاتها. وما طفق الإنسان يفهم نفسه بوصفه «منتِجًا»، يميل إلى تصوّر الكائن بوصفه «مُنتَجًا». يُضاف تساؤل «عمّا يتقوّم به الكائن وعما يتكوّن منه» في إطار البحث عن مادة أُولى، إلى الأُنطولوجيا بما هي «حفريات». تَطلَّبَ الأمر وقتًا طويلًا قبل أن يُحَصِّل الفلاسفة المُنغمسون في المواجهة مع الكائن في كلّيته وعيًا حقيقيًا بمدى أصالة مساءلتهم، أي قبل أن يفهموا أن التساؤل بشأن الكائن في كلّيته يُحيل إلى مسألة أكثر جوهرية عن كينونة الكائن، أو ontos on (Ga 27, 386).

«لِمَ لماذا؟»: معنى الكينونة وماهية التَّقَوُّم.

ليس بالإمكان طرح مشكلة الكينونة بما هو كذلك إلّا بخصوص الدازين الذي يعتبر أن وجوده إلى العالم يحظى بأولوية التحديد بوساطة «التمسّك». اعتبر

هايدغر أنه لا غنى عن الكشف عن «خصوصية وإشكالية وحدود» ما دعاه «وضعية أرسطية» (Ga 27, 389) في «الفلسفة الأُولى». «الفلسفة الأُولى» هي «فعل التفلسف في المقام الأول» [*philosophieren in erster Linie*]، أي هي المُواجهة المعرفية الأصلية والكاملة مع الكائن» (Ga 27, 389). يأخذ التّساؤل عن معنى الوجود شكل تساؤل عن أساس الكينونة: «التّساؤل عن معنى الكينونة يعني 'التقوّم'» «*Dem Sein nachfragen, heißt 'gründen'*» [Ga 27, 392]. السؤال الميتافيزيقي بكلّ امتياز «لِمَ؟» راسخ مباشرة داخل لعبة التعالي (لايبنتز: «لِمَ يوجد شيء ما، بدل [*potius quam*] لا شيء؟»).

وضع هايدغر معالم تفكير أَوَّلي حول مسألة «لم؟» في الدرس الذي ألقاه عن لايبنتز، والذي أنهى به مرحلة التّدريس بماربورغ. لم يتخلّ بعد ذلك أبدًا عن هذا التساؤل، ولو أنه عرف تحوّلات هائلة. اعتبر هايدغر أن «**الدازين**، بحُكم ماهيته الميتافيزيقية، هو من يتساءل عن لم؟» (Ga 26, 280). قاده ذلك إلى تفنيد الأُطروحة التي دافع عنها شيلر في كتاباته المتأخّرة والتي تُفيد أن إنسانية الإنسان تُفصح عن نفسها أولًا بقُدرتها على النفي. لكنه لا يكفي تعويض «مذهب النفي» «négativisme» المعروف عن شيلر (وهو يعود إلى أن العقل ليس قوة إثبات، بقدر ما أنه مجرّد قوة نفي ورفض)، بالتأكيد على مدى إيجابية الإثبات. «ما هو أكثر أهمية في جوهره من النّفي والإثبات، هو أن الإنسان هو المتسائل عن لِمَ [*der Warum-Frager*]» (Ga 26, 280).

تساءل الطفل الفضولي وغير اللبق بداخلنا، لِمَ نخلع مثل هذه الأهمية على سؤال «لِمَ؟». إجابة هايدغر هي أن «الذي لأجله» (*Umwillen*) هو «الظاهرة الأصلية للتقوّم بما هو كذلك» (Ga 26, 276). حَدَّدَ منذ 1928 الإطار العام لتساؤل وَصَل صَدَاه إلى دروسه الأخيرة، بعد طرح السؤال التالي: «لم نتساءل، ماهويًا، وليس فقط من زاوية الوجود-الواقعي، بما أننا دازين عن لِمَ؟ لم يوجد شيء بوصفه لم وبوصفه لأن؟ لِأَنَّ **الدازين** موجود بالفعل، أي أن التعالي يتزمّن!»

تُخضِع المقاربة الظاهراتية مشكلة التَّقَوُّم لانزياح، والمؤشّر الأوّل الدالّ عليه ينبني على أننا لم نَعُدْ نكتفي بتوجيه التفكير عن ماهية التقوّم في ضوء التمييز

بين العِلل الأربع. على العكس من ذلك، يجب العمل على ترسيخه داخل «العبة التعالي» ذاتها. يَتَحَوَّل السؤال «لم» داخل المقاربة الميتافيزيقية إلى تساؤل عن «تقوّم القوام» (Ga 26, 277)، بعد أن اتَّخَذَ الصُّورة المُلتبسة التالية: «لم لماذا؟» (Ga 26, 278). نستطيع الانقياد وراء تسلسل الاستفهام، جاعلين من كلّ «لم؟» محطة انطلاق «لم؟» جديد أكثر جذريَّة. امتلك الظاهراتي مُبَرِّرَات وجيهة للاحتراس من هذا التَّطرف الزائف الصوري. لا نجد فقط سؤالي «لم» يتضافران صوريًّا فيما بينهما، بخصوص مسألة لم لماذا، وهو تضافر يحتمل تكرارًا صوريًّا إضافيًّا. على العكس من ذلك، إن لم المُتسائل، أي أن لم الأول الذي يتساءل عن لم الثاني، ينبني في قوامه على اللماذا المسؤول، أي على لم الذي يضع عليه علامة استفهام. في آخر المطاف، النتيجة هي أن لم المُتسائل هو الذي ينبغي تحديده، وهو تحديد لا يعتبر شيئًا آخر غير ماهية لم الذي نسائله» (Ga 26, 278). وهذا هو السَّبب الذي يُمْلِي علينا نقل «مبدأ السبب الكافي» من المنطق إلى الميتافيزيقا. اعتبر هايدغر أنه لا يُمكن استجلاء ظاهرة التقوّم إلّا في حقل الأُنطولوجيا. «تَمْتَدُّ الجذور الأُولى هنا بالضبط داخل فهم الكينونة، ويَمْتَدُّ إلى الميل إلى التَّقَوُّم بعبارة أدق» (Ga 26, 283).

تَشْهَدُ المقالة «عن ماهية التقوّم» «Vom Wesen des Grundes»[29] (Ga 9, 123-175) أن مشكلة التقوّم قد فرضت نفسها على هايدغر في اللحظة التي تحوّلت فيها الأُنطولوجيا الأساسية إلى ميتافيزيقا **الدازين**. انطلق تفكيره مما انتهت منه محاضرته «ما هي الميتافيزيقا؟». بما أَنَّ **لا شيء** Rien يكشف لنا عن غرابة الكائن، يجب علينا إثارة «السؤال الأساسي في الميتافيزيقا»: «لم يوجد كائن بدل **لا شيء** Rien؟» (Ga 9, 122).

اعتبر هايدغر في السِّياق نفسه، أَنَّ «الاستسلام لِلَاشيء Rien» بمثابة «تَحَرُّر من الأوثان التي يمتلكها كلُّ واحد مِنَّا والتي يجعلها خفيةً ملاذًا له» (Ga 9, 122). تمتلك المساءلة الميتافيزيقية أهلية تحرير **الدازين** من أوثانه، سواء كانت أوثانًا دينية أو غير دينية، بدل أن تكون «وثنية مفهومية». لا يوجد عاصم

---

(29) «Ce qui fait l'être-essetiel d'un fondement ou 'raison', trad. H. Corbin, *Questions I-II*, Paris, Gallimard, Coll. «Tel», 1968, p.85-158.

أفضل يعصمنا من هذه الإغراءات غير الوعي ٱلْمُتَبَصِّر بتعالي الدازين الذي لا تَتَشَّكل ذاته عينها إلَّا داخل فعل تجاوزه لذاته نحو العالم (Ga 9, 141). لهذا السَّبب، نحتاج إلى تأويل للعالم بوصفه ظاهرة متعالية، وهو تأويل ينطلق من الدلالة الوجودية للمفردة التي تُفصح عنها استعارة «لعبة الحياة الكبرى» (Ga 9, 153).

تَتَمَيَّزُ اللعبة المُتعالية للكينونة-في-العالم بسِمتين لا تنفصلان الواحدة عن الأخرى: «الولوج-إلى-العالم» (*Welteingang*) و«تشكيل العالم» (*Weltbildung*). «العالم» في معناه الظاهراتي الجذري «لم يوجد أبدًا، بل يتعولم *Welt ist nie,*] *sondern weltet*» [Ga 9, 164]. بناء على هذا الأساس، يستطيع مفهوم «رؤية العالم» تحصيل معنى مقولي-وجودي. لا معنى لـ «رؤية العالم» إلَّا بالنِّسبة لمن يعلمون أَنَّهُم لن يستطيعوا تلافي «لعب اللعبة»، وهي «لعبة الحياة الكبرى».

ماذا سنقول بهذا الصَّدد؟ يدور تأويل الكينونةد-في-العالم بما هو تعالٍ، في سياق «ميتافيزيقا الدازين»، حول محور موضوعات ثلاث لا يكفُّ الواحد منها عن استدعاء الآخر لمصلحة استعارة اللعبة في معناها الأُنطولوجي. ترمز مفردة «التَّقوُّم» في هذا التأويل إلى ثلاثة أشياء تعكس الدلالات الثلاث التي تكتنف مصطلح «التَّقوُّم».

يعني «التقوُّم» أن تكون قادرًا على التشييد instauration (*Stiften*). بهذا المعنى، نتحدّث عن المؤسّسين الكبار للديانات، مثل بوذا ويسوع ومحمد، كما نتحدّث بالمثل عن تأسيس مدينة.

يعني «التقوُّم» أن تكون قادرًا على مدّ الجذور في مكان ما. نستطيع التعبير عن هذا «الامتداد في التربة» (*Bodennehmen*) أو هذا التأصيل من خلال تبنّي «النص المؤسّس» المُنتمي إلى تراث ديني أو سياسي.

ويعني «التقوُّم» في الأخير أن تكون قادرًا على تبرير مشروعية (*Begründen*) تصرّف أو موقف معيّن، مُذليًا بـ «مُبَرِّرَات» (Ga 9; 165).

يُفصح التأويل المُتعالي لأشكال التَّعبير الأصليَّة عن الحرية عن وجود مستوى محدّد المعالم للأولوية، وهو صدى وصف الخاصيَّة الزمنيَّة الأصليَّة داخل كتاب الكينونة والزمان.

1. يبتدئ كلّ شيء بالتَّشْيِيد. يعني التقوُّم في البداية «تشييدًا». سنجد فيما بعد صدى هذه الأُطروحة في التعليق الذي كتبه هايدغر للبيت الأخير من نشيد *Andenken* لهولدرلين (Hölderlin): «*Was bleibet aber, stiften die Dichter*» «**لكن ما يبقى، يشيّده الشعراء**» (Ga 4, 144-155). يفصح فعل التشييد عن السِّمة المُبالغة والإسقاطية للتعالي الذي يفتح مجالًا أصيلًا للإمكان. لو لم يكن هذا التشييد الأول موجودًا، لما كنا موجودين في العالم ولا في وسط الكائنات، ونحن لا نكفّ عن العودة إليها. يُبْرِزُ الواقع نفسه أن **اللوغوس** *logos* (العقل) يُفصح عن طبيعته الحقيقية: اللوغوس في جوهره «تشكيل للعالم» (Ga 29/30, 519)، بدل أن يختزل إلى القضية التي نحمل بموجبها محمولًا على موضوع، وعلى ذلك النَّحو، يُفصح اللوغوس عَمَّا يُمَثِّلُ الجانب الإنساني في **الدازين** أحسن تمثيل: يُظهر القدرة على «تشكيل العالم» (Ga 29/30, 512).

2. يعني التعالي ثانيًا أن الكائنات تمارس **سلطانها** *emprise* علينا، وذلك بطُرق مختلفة: حينما تجعلنا نُحسّ بتأثيرها علينا، حينما «تستبدّ» بنا، ونرتمي في أحضانها. إن ما تُترجمه الصورة المجازية **للتجذّر** والامتداد-في-التربة هو هذا الوقوع- منذ الأصل-تحت-السلطان (*Eingenommenheit*). يجب علينا أن «نعرف موقع أقدامنا» حتى تُصبح الممكنات موجودة بالفعل. وعليه، يتوافق الامتداد-في-التربة مع تجربة **الحرمان** (*Entzug*). بما أنَّ شيئًا ما ينفلت على الدوام من قبضتنا (Ga 9, 167)، لا يُمكن التفكير في الحرية أبدًا بوصفها تَحَكُّمًا في الزمام بصورة مطلقة.

تكشف لنا الهُوَّة التي لا يُمكن إهالة التراب عليها بين الإفراط في الممكنات والوضعية التي قذفنا فيها عن وجه أول أساسي يُظهره التناهي. تؤكد اللعبة، أو التوتّر بين التشييد والامتداد في التربة، أن التعالي هو شرط إمكان القصدية، وليس العكس (Ga 9, 169).

3. إذا كان «**الدازين لا يُقَوّم (يشيّد) العالم إلّا من خلال تشييد ذاته داخل الكائن**» (Ga 9, 166)، ما هو المعنى الذي سَتَخْلَعهُ لعبة التعالي آنذاك على فكرة تبرير المشروعية؟ يعتبر التقوّم-تبرير المشروعية (*Begründung*) شرط إمكان سؤال «لم؟».

عندما نقارن الثَّالوث «الإمكان-التربة-تبرير الشرعية» (Ga 9, 171) (*Möglichkeit-Boden-Ausweis*) مع الخاصيَّة الزمانية الأُفقية-المُتخارجة ekstatico-horizontale في الفقرة 65 من كتاب **الكينونة والزمان**، نُبرز وجود خطوط توازٍ بين التشييد والاستشراف à-venir الأصيل وبين الامتداد-في-التربة و«الكائن الذي كان» (*Gewesenheit*) وبين تبرير المشروعيَّة والحاضر الأصيل. لا توجد خطوط التوازي هذه نتيجة مُصادفة، بما أَنَّ المعاني الثلاث للتَّقوُّمِ تجد جذرها المشترك في ٱلْهَمّ.

حينما جَعَلَ هايدغر مشكلة الكينونة في هيئة مشكلة العالم، وحينما أرجع هذه المشكلة إلى مشكلة الكينونة، استطاع تفكيك التصميم الذي تنبني عليه الميتافيزيقا «العامة» (الأُنطولوجيا) والميتافيزيقا الخاصة لدى فولف (Wolff). لكن هذا التفكيك تركنا في حيرة من أمرنا، ما دام يتغاضى كما يبدو عن الفكرتين الموجّهتين الأُخريين لدى كانط: النفس والله. بطبيعة الحال، قد نُجيب قائلين إن مفهوم **الدازين** يأخذ على عاتقه الفكرة المتعالية للنفس. صحيح أن المفهوم المقولي-الوجودي للكينونة-في-العالم يجعل مسألة الذات (*Dasein*) ومسألة العالم لا ينفصلان بعضهما عن البعض الآخر. لكننا قد نتساءل عَمَّا هل ما يذكره هايدغر عن الارتباط الوثيق الموجود بين مشكلة العالم ومشكلة الكينونة، يقال بالمثل على مسألة الله.

هل تُبيح لنا فكرة «**ميتافيزيقا الدازين**» ذاتها القول إن مشكلة الكينونة تتحوّل إلى مسألة الله، والقول إن مسألة الله تنعكس داخل مشكلة الكينونة؟ لا نجد أبدًا لدى هايدغر مثل هذه الصِّياغة، ولو في صورة مُسْوَّدة أوّلية. هل يرجع السَّبب في ذلك إلى أنه كان يعتقد أن هذا السؤال يُرجعنا رأسًا إلى مفهوم الأُنطو-تيو-لوجيا؟ لكن ذلك لا يمنعنا من القول إن التفكير الأساسي في مفهوم التعالي يحمله بصعوبة على اطّراح المسألة بما هي مسألة.

وما يزيد على الخصوص من حجم هذه الصعوبة، هو أن هايدغر قد حرص في ملاحظة مهمّة من نصّه المعنون «حول جوهر السّبب» «Vom Wesen des Grundes» على بيان أن التأويل الأُنطولوجي **للدازين** بما هو كائن-في-العالم لا يَتَضَمَّن حُكْمًا قَبْليًّا، إيجابيًّا أو سلبيًّا، فيما يخصّ «كائنًا-إلى-الله مُمْكِنًا» (*Sein zu Gott*). على

نحوٍ معاكس، ما يسمح لنا بالتساؤل عن «طبيعة الصِّلة التي تصل **الدازين** بالله» هو الإقدام على توضيح المفهوم المقولي-الوجودي للتعالي (Ga 9, 159). وقد ذكَّرَ هايدغر الشابَّ جان بوفري (Jean Beaufret) بأهمية هذه الأُطروحة مدة طويلة بعد ذلك في **رسالة في المذهب الإنساني** *Lettre sur l'humanisme* (Ga 9, 351).

إن الفلسفة، بالمعنى المقولي-الوجودي الذي يُقال عن التَّفَلْسُفِ، ليست تفسيرًا لماهية التعالي؛ بل هي تحقيق له، أي إنَّهَا فعل «التعالي» ذاته (Ga 27, 395). عندما نفهم الفلسفة بوصفها «فسح المجال لمجيء التعالي انطلاقًا من قوامه بالذات الذي تُشير إليه مشكلة الكينونة والعالم»، فإن الفلسفة هي «التمسّك الأكثر أصليّة قدر الإمكان» (Ga 27, 396). بما أنَّهَا «تمسّك أساسي» (*Grund-haltung*)، فهي تُثير «لعبة التعالي» في كلّ سعتها، مما يمنعها من إملاء النصائح ومن تقديم التوجيهات أو التعليمات التي يُمكن تطبيقها مباشرة.

يقتضي الحديث عن لعبة التعالي «حرية لعب» أساسية. توجد الفلسفة في خدمة حرية **الدازين** الجذرية، التي تَحْمِلُ في الحقيقة اسم «التعالي». من هذه الزاوية كذلك، تطرح الفلسفة نفسها على نقيض الأُسطورة. بينما تعتبر الأُسطورة ذاكرة الأصول، فإنّ الفلسفة حامية حمى الإمكانات التي ستأتي. يعني ذلك أمرين بالنسبة لعلاقتها بالأُسطورة (وضِمنيًّا بالدِّين). 1. لا تستطيع أن تفهم الفلسفة ذاتها إلَّا إذا ما فهمت رؤية العالم الأُسطورية ووظيفة الملجأ التي تشغلها. 2. في الوقت نفسه، تمثّل الفلسفة فضيحة دائمة أمام أية رؤية للعالم باحثة عن ملجأ.

إن فكر هايدغر، وهو فلسفة التعالي، ليس فلسفة **الحرية** الأصلية فقط، بل هو كذلك فلسفة **التَحَرُر**: «فعل التفلسف بما هو فسح-المجال-لمجيء التعالي هو تحرّر **الدازين**. ما هو محرَّرٌ هو حريته، ولا وجود للحرية إلَّا داخل التحرّر» (Ga 27, 401). يبقى علينا أن نتساءل عن الوجه الذي يكتسيه هذا التحرّر. هل هو مُرادف للانعتاق - سيندرج هايدغر في هذه الحالة داخل مخلّفات فكر **الأنوار** - أم لا؟ يُوحي السطر الأخير من **مقدّمة إلى الفلسفة** *Introduction à la philosophie* بأن الاسم الحقيقي الذي تحمله «الحرية المحرّرة» هو «السكينة» «sérénité» (*Gelassenheit*). «السكينة الأصلية **للدازين** متضمّنة في فعل فسح المجال لمجيء التعالي بما هو فعل تفلسف، [. . .] يقال الشيء نفسه كذلك عن الثقة التي يُكنّها المرء **للدازين** بداخله، كما يُكِنُّها لإمكاناته. مما سبق ومنه فقط

تَدَفُّقُ القوّة الأصيلة التي تسمح بالانعطاف في اتجاه الكائن والتي يطالب بها من الداخل كلّ ثبات tenue بما هو مواجهة مع الكائن» (Ga 27, 401).

إنَّ هايدغر الذي دافع بقوة عن «موقف مختلف تمامًا اتجاهنا بوصفنا دازين، واعتمادًا على الواقعة نفسها اتجاه الميتافيزيقا» (Ga 28, 344)، من خلال صراع دخل فيه خلال نهاية العشرينيات، هَبَّ إلى تقديم تأويل مقولي-وجودي مرات متعدّدة لأُسطورة الكهف لدى أفلاطون، وهو تأويل ظهر لأول مرة في الفصل الدراسي الصيفي لسنة 1929 (Ga 28, 351-361).

يُشير هذا التأويل إلى دافعين يحظيان بأهمية خاصة في تقديري لفهم طبيعة اللعبة المُتعالية التي يدعونا هايدغر إليها. من جِهة أُولى، يتطابق الموقف الدِّيني بالنسبة إليه مع تكبيل السُّجناء داخل الكهف، وهي القيود التي تستطيع الفلسفة وحدها تحريرنا منها. من جانب آخر، ليست معرفة **الخير** «ما بعد الكينونة والماهية» (*epekeina tès ousias*)، كما نفهم ذلك عادة، هي ما يتوافر على قوة تحريرية. اعتبر هايدغر أن الخير ليس شيئًا آخر غير «**الذي لأجله**» *ou eneka* «*Umwillen seiner selbst*»، أي «الذي لأجله يوجد **الدازين** بناء على ما يُمكنه أن يكون والذي لأجله يأتي إلى نفسه وَيتَّخِذ القرار لمصلحة نفسه» (Ga 28, 361).

بالرَّغْم من أن ميتافيزيقا **الدازين** تضع الدِّين والفلسفة على قدم المساواة، لا سيما وأن الدِّين تعبير أصلي عن تعالي **الدازين**، فإن هايدغر يضع الدِّين مُكَبّلًا داخل كهف (أو قبو كنيسة) مظلم في حالة كحالة ساندريلا، لا يستطيع منه خَلَاصًا بقوته الذاتية. التحرير هو عمل الفيلسوف الذي يمتلك شجاعة النزول من جديد إلى داخل الكهف. على خلاف ما يقترحه ليفيناس، لم يزوِّد هايدغر السجناء برؤية «**الخير** فيما-بعد الكينونة»، بل أراد جرَّهم «ببساطة» إلى انفراج للكينونة.

التفكير في المنبع في انسيابه الخالص

حقيقة الكينونة وأُلوهية الإله

هل من الواجب علينا أن نُقصي من فحصنا هذا المتن الهائل من النصوص التي حرّرها هايدغر بين سنتي 1936 و1942، في الفترة التي حقّق فيها هايدغر «المنعطف» *(Kehre)* الثاني، وهو منعطف أكثر جذرية وحسمًا من منعطف سنة

1928، وهي النصوص التي فتحت الأُنطولوجيا الأساسية على «ميتافيزيقا الدازين»[30]؟ ما يميّز العائق الأكبر برأيي ليس هو الطابع «الباطني المُستغلق» لهذه المؤلّفات التي لم تعرف طريقها إلى النشر إلّا بعد مُضيّ عشر سنوات على موت هايدغر. يَتَمَثَّلُ العائق أوّلًا في ندرة ذكر لفظ «الدِّين» داخل هذا المتن. يذكر هايدغر الدِّين دائمًا بمعنى سلبي حينما يُجازف بارتياد نبش متأنٍّ عن «حقيقة الكينونة» «vérité de l'estre»[31].

يعتبر هايدغر أن هذه المسألة «أساسية» (*Grundfrage*)، تمييزًا لها عن «المسألة الموجّهة» (*Leitfrage*) في الميتافيزيقا، الحريصة بالخصوص على تحديد كينونة الكائن (Ga 65, 6). تتحوّل حقيقة الكينونة، التي أصبح يدعوها باسم *Ereignis*، أي يدعوها «تمالكًا» («appropriement»)، إلى «العنوان الرئيس في محاولة الفكر المبتدئ» (Ga 65, 80). توجد مؤشرات نصية كثيرة تقترح علينا أن نرى في تلك الحقيقة العوسج الملتهب في أعمال هايدغر المتأخّر، ما دامت تَعُجُّ باستعارات «استعمال النار».

لقد انتبه هايدغر إلى حجم المغامرة التي وَلَجَتْهَا مُحاولته وإلى المُفارقات التي اصطدمت بها حينما اعترف قائلًا: «لا أحد يفهم ما أفكّر به 'أنا نفسي' هنا» (Ga 65, 8)، وهو اعتراف نستطيع مُقارنته باعتراف ديكارت، حينما تحدث عن مذهبه «الميتافيزيقي» في رسالته إلى ميرسين (Mersenne): «أقول قولي حَسَب تقديري الشخصي، ولا أدري إن كنت سأُقنع الآخرين بذلك»[32]. ما الذي جعل هذا التساؤل يحظى باهتمام فيلسوف الدِّين؟ لا يوجد مُؤَشِّر يَدُلُّ على أنَّ هايدغر قد اقترب من الإله الذي يعبده المؤمنون، ويركعون أمامه، ويُصلّون له ويبتهلون إليه، ويقدّمون القرابين له، بعدما أدار ظهره للإله علة ذاته *Causa sui* المألوف

(30) انظر بخصوص مختلف «منعطفات» هايدغر جان غروندان:
Jean GRONDIN, *Le Tournant dans la pensée de Heidegger*, Paris, PUF, 1987.

(31) سأنقل بعد الآن وبدون استثناء الرسم الألماني Seyn إلى الرسم الفرنسي «estre».
رجع هايدغر إلى الرسم القديم seyn بدل الرسم الجديد الذي أصبح مألوفًا في اللغة الألمانية sein. ولذلك، رجع غريش بدوره إلى الرسم الفرنسي القديم estre بدل الرسم الجديد الذي أصبح مألوفًا في اللسان الفرنسي être. [المترجم]

(32) René DESCARTES, *Œuvres*, p.933.

داخل الميتافيزيقا. ولكنّنا حالما ننظر إلى هذا المتن عن قرب، تُصبح اللّوحة ضبابية أكثر فأكثر، ونكتشف فيها مبرّرات كثيرة تحملنا كذلك على فحص «البداية الأُخرى» ما-بعد-الميتافيزيقية التي دعا إليها فكر هايدغر ابتداء من منتصف الثلاثينيات، من منظور عَلاقة التقابل ٱلمُوَجَّهَة لدينا بين «العوسج الملتهب» و«أنوار العقل».

قطع هايدغر كلّ الأواصر التي شَدَّتْهُ إلى الفهم العقلاني لـ «العقل»، بِحِدَّة أكبر مما فعله في مرحلة المنعطف الأول. ولا شيء يبرز بصورة أفضل كيف أدار ظهره للأنوار عبر أُطروحته التي تُفيد أن «العقل المبجّل منذ قرون هو ألدّ أعداء الفكر» (Ga 9, 267). «التفكُّر» «Penser» هو الوقوف في انفراج الكينونة، ويحضر «التدبّر» بذاته أمام الدازين وَيَتَمَنَّع عليه. تمالك- ه Er-eignis هو بالضبط هذا الانفراج الأصلي. لا يستحق مثل هذا التدبّر حمل لقب الفلسفة، بل يوصف على أنه تخليد *Andenken*. يكتسي هذا اللفظ، الذي صادفناه بريشة هيغل في المجلّد الأول (BA I, 155)، أهمية غير مسبوقة يجب علينا الرجوع إليها لاحقًا.

يظلّ كلّ ذلك مرتهنًا بإمكان بلورة فعل تدبّر قادر على تقريبنا من حقيقة الكينونة الأصلية. على خلاف المظاهر، لا تتطلّب هذه القرابة الجديدة مجهودًا يتجاوز قدرة الإنسان، ولا تجازف بنفسها بعيدًا عن كلّ ما قد نُحيط به بوساطة المفهوم؛ تتطلّب القرابة بالمقابل قدرًا بالغًا من التواضع، بل شعورًا جديدًا بـ «الفقر»[33]. يحمل هذا الشعور في طيّاته «نبرات أساسية» تَحُلُّ مَحَلَّ ٱلْغَمِّ، وهي نبرة أساسية داخل «ميتافيزيقا الدازين».

يَمْتَدُّ التساؤل عن حقيقة الوجود في تعلّقه «الوجداني» «affectif» إلى داخل التوافق بين ثلاث نبرات أساسية: «الإحساس بالرعب» (*Erschrecken*) «effroi» والرزانة «retenue» (*Verhaltenheit*) والحياء «pudeur» (*Scheu*) (Ga 65, 14). يُخضع هايدغر هذه النبرات لترتيب مضبوط. يلعب الإحساس بالرعب دور الدهشة *étonnement*، وهو الانفعال الذي وَجَّه الميتافيزيقا الناشئة. لم ترتدّ الدهشة إلى

---

(33) عن هذا الموضوع ورهانات، انظر دراستي:
Jean GREISCH, «La pauvreté du 'dernier Dieu' de Heidegger». In: Henri A. KROP, Arie L. MOLENDIJK et Hent DE VRIES (éd.), *Post-Theism. Reframing the Judeo-Christian Tradition*, Louvain, Peeters, 2000, p.397-420.

رعب؟ لم يَعُد الكائن بما هو كائن يُثير اندهاش أحد، منذ أن شرع في الظهور أمامنا بملامح عدمية تبعث على الاطمئنان، وإن ظلَّ في الحقيقة يُثير القلق إلى أبعد الحدود. **الرزانة** هي قَبول أن يُصبح تراجع الكينونة في الوقت نفسه هِبة. تُعبّد الرزانة الطريق أمام **الحياء**، الذي يبحث عن القرابة بما هو موجود على مسافة أبعد، وهو ما ترمز إليه الصورة المُبهمة «للإله الأخير».

يترسّخ الانطباع بوجود «مناخ عائلي» يحتفظ بِصِلَة أكبر بلغة «دينية» معيّنة، إذا ما أصغينا السمع إلى الحقل الدلالي الغنيّ والمتنوّع للمفردات التي يستثمرها هايدغر لوصف سِمات العلاقة التي تربط **الدازين** بحقيقة الكينونةد: «الانتماء» *«appartenance» (Zugehörigkeit)* والحيازة *(Vereignung, Übereignung)* والإصغاء *(Hörigkeit)* «*écoute obéissante*» والانصياع «*Fügsamkeit*» *(docilité)* واليقظة «*Wachsamkeit*» (*Veille*) والتوجّه (*Zuweisung*) «*destination*».

إذا كانت هذه الملاحظات المعجمية الأُولى تُبَرِّرُ تَوَقُّفنا اَلْمُطَوَّل عند هذا المتن، فإنها لا تُصْدِرُ حكمًا مسبقًا على النتائج التي قد نستخلصها قبل الأوان بخصوص فلسفة الدِّين. يجب علينا على العكس من ذلك أن نتريّث كثيرًا أثناء الإقدام خطوة بعد خطوة على تعبيد طريق البحث الذي نقوم به، وهو بحث سيسترشد بعبارة مُتداولة بكثرة ومستقاة من نص **رسالة في المذهب الإنساني**، لكنها لن تكشف عن مدى أهميتها البالغة إلّا إذا ربطناها بكتاب **الإسهامات في الفلسفة** *Beiträge zur Philosophie* والكتابات «الباطنية» الأخرى التي كتبها هايدغر. «لا يصبح بالإمكان التدبّر في ماهية المقدس إلّا إذا انطلقنا من حقيقة الكينونة. ولا يجب التدبّر في ماهية الأُلوهة إلَّا إذا انطلقنا من ماهية المقدّس. ولا نستطيع التدبّر أو قول ما يجب أن يعنيه اسم ’الله‘، إلّا في ضوء ماهية الأُلوهة» (Ga 9, 351).

يطفو هذا القول على السطح داخل سياق دفع فيه هايدغر عن نفسه التُّهمة التي تفيد أن تحليلية **الدازين** تَتَضَمَّنُ إلحادًا مُبَطَّنًا. كان «الحياد الميتافيزيقي» في تحليلية **الدازين** إبَّانَ ظهور كتاب **الكينونة والزمان** هو الذي يعترض على هذا التأويل؛ منذ الساعة، لن يرتقي الإنسان إلى مستوى موقفه التاريخي الذي تكتسي فيه مسألة ما «إذا كان الله يقترب مِنّا أو يبتعد عَنّا» أهمية حاسمة، إلّا إذا تعلّم بكلّ تُؤَدَة كيف يتلَفَّظ بمفردات «المقدّس» و«الأُلوهة» و«الله».

هولدرلين وكيركيغارد ونيتشه:

«أنبياء» حقيقة الكينونة؟

لنبتدئ بالإصغاء إلى المشهد ٱلْمُبْهَم الذي يَتَمَثَّلُ في أسماء الأعلام الثلاثة في عنوان الفقرة 105 من كتاب **الإسهامات في الفلسفة** *Beiträge zur Philosophie*: «هولدرلين-كيركيغارد-نيتشه»، قبل التَّلَفُّظ بالمُصطلحات الثلاثة الموجّهة: «المقدّس» و«الأُلوهة» و«الله» في أُفق فكر التمالك *Ereignis* (Ga 65, 204). ما الذي بَرَّرَ الجمع بين هؤلاء المفكّرين الثلاثة المُنتمين إلى القرن التاسع عشر، وكلّهم، ولو بمُستويات مُختلفة، يُقيمون عَلاقة «شغف» - بكلّ معاني الكلمة - بالديانة المسيحية؟

«الشَّغَفُ» بالضَّبط هو الكلمة المفتاح التي استعملها هايدغر لتقديمهم: «لا ينبغي لأحد أن يتشدّق بالاعتقاد أن المُصادفة هي التي اضطرّت هؤلاء الثلاثة إلى مُغادرة واضحة نهارهم قبل الأوان، وهم ٱلْمُفَكِّرُونَ الذين عانَوْا كلٌّ بطريقته الخاصة في أعمق أعماقهم من الاجتثاث الذي كان يسير إليه التاريخ الغربي. ومع ذلك، كان يُخالجهم إحساس مُبهم وعميق بآلهتهم» (Ga 65, 204). كشف هايدغر عن مصيرنا نحن، من خلال المصير المتميّز لهؤلاء المفكّرين الاستثنائيين. في النوبات الموسيقية الست *«die sechs Fügungen der Fuge»* (Ga 65, 81)، التي تؤلّف نسيج كتاب **الإسهامات** *Beiträge*، نستطيع إحداث تَوَازٍ بين الحدود الثلاثة التي ترتبط بها إشكالية التاريخ المصيري للكينونة - **الهبة والغاية والقرار**- وبين الاسم العَلَم لأحد الكتّاب الثلاثة. بالرَّغْم من أن هايدغر لا يكترث بتاريخ ميلاد - أو وفاة - هولدرلين ونيتشه وكيركيغارد، فقد تطرّق إليهم في ترتيب مضبوط أثناء القراءة: ابتداء من **تشييد** (*Stiftung*) الكينونة (هولدرلين) إلى التأمّل في «المصير» (*Geschick*) (نيتشه)، قبل الوصول إلى «القرار» (*Entscheidung*) (كيركيغارد).

هولدرلين: «شاعر الشاعر» وتشييد الكينونة.

رَكِبَ هولدرلين مُخاطرة المُضيّ إلى أبعد مدى في قوله الشعري، بعدما عاصر جيلًا من المفكّرين الذين اجتهدوا في لمّ شتات تاريخ الفكر في أُفق

الوصول إلى المعرفة المُطلقة، وقد عبَّد بذلك الطريق أمام المفكّر الذي سيأتي بعده، والذي لن يكون غير هايدغر نفسه. كلّ من انْكَبَّ على شرح أعمال هايدغر يضطرّ إلى التَّسَاؤل عَمَّا جعل هولدرلين خير عون ساعد هايدغر على إنجاز «المنعطف» الذي انتزعه من جاذبية الميتافيزيقا، التي تَمَّت تَسوِيَّتَها بالأُنطو-تيو-لوجيا، وهو الشاعر الذي نعته هايدغر في الحوار الذي أجرته معه المجلة الألمانية دير شبيغل *Der Spiegel* بصفة الشاعر الذي «قادنا إلى أُفق المستقبل»، كما يَضْطرُّ الشارح إلى التَّسَاؤل إذا لم يكن هولدرلين هو الذي أقنعه بالقول إنه «وحده الله هو من يستطيع إنقاذنا بعد اليوم».

1 . قبل الحديث عن صورة «هولدرلين في ذهن هايدغر»، يجب علينا أن نتوجّه ناحية «هولدرلين نفسه»، وهو العبقرية الثالثة من بين تلاميذ معهد *Stiftler* بتوبنغن، وهم التلاميذ الذين كانوا يسكنون غرفة الرهبان الأوغسطينيّين بالمعهد منذ خريف 1790، كما ذكّرنا هايدغر بذلك (Ga, 39, 129; 125). تنفتح الدِّراسة الجامعية التي خَصَّصَتْهَا ستيفاني بولن (Stephanie Bohlen) لِلصِّلة التي جمعت هايدغر بهولدرلين على تأويل «الموقف الرئيس لفكر هولدرلين وشعره»(34)، وقد أبرزت هذه الدِّراسة لماذا حظي هذا الأخير باهتمام فيلسوف الدِّين، كما كان الشأن مع هيغل وشيلنغ. بعدما كان هولدرلين مُعْجَبًا **بالأنوار**، قبل أن يُبادر إلى انتقادها، وبعدما انبهر بروسو، اعترف بدوره بفضل فيخته وبفضل الحَدْس العقلي الذي دافع عنه. اقتنع «بأن الأُسطورة يجب أن تُصبح فلسفية، كما يجب على الفلسفة أن تُصبح أُسطورية»، واكتشف أن الفنّ أداة كبرى تسمح للإنسانية بأن تمنح ذاتها آلهتها.

كان هولدرلين مُفكِّرًا وشَاعِرًا في الوقت نفسه، كما أُصيب أكثر فأكثر بخيبة الأمل في العقلانية التي اعتبرت أن «حمل صفة الكائن العاقل كان يعني اقتلاع الجذور التي تربطنا بما يُحيطنا، كما ورد ذلك في صيغة وردت في نصوص هيبريون *Hypérion*، كما كان يعني طرده من جنّة الطبيعة التي نستطيع النُّمو فيها والازدهار، ويعني التعرّض للاجتفاف تحت شمس النهار الحارقة. اعتبر أننا قد

(34) Stephanie BOHLEN, *Die Übermacht des Seins. Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur in Hölderlins Dichtung des Heiligen*, Berlin, Duncker & Humblot, p.48-138.

ولجنا اليوم عصر تهرّب الآلهة أو انسحابها، بعدما اقتنع بأن تجلّي الأُلوهة مرتبط بدوره بعامل الزمن؛ والسَّبب الذي جعله يشعر بإحساس مؤلم للغاية بانسحاب الآلهة اليونانية دونما رجعة، هو أن عودة الإلهيِّ اليونانيِّ بهذه الصورة الفجّة قد تمثّل خطرًا قاتلًا مُحدقًا بنا. من جهة ثانية، لا ينبني «غياب الآلهة» (*Fehl der*» *Götter*«) على مجرّد «نقص» أو على «غياب» نهائي، وهو غِياب يتقاطع مع انتظار التجلّي الجديد للأُلوهة، ومع انتظار «زيارة» جديدة. الشاعر الذي يشعر أكثر من غيره «بغياب الآلهة»، هو كذلك من يشعر شعورًا غامضًا وحَادًّا بعودتها المُرتقبة.

يميل **المُطلق**، كما فهمه هولدرلين، إلى الخروج من ذاته وإلى الانقسام، داخل سيرورة رمز إليها بلفظ «الانشطار الأصلي» *(«Ur-Theilung»)*. وبما أن هذا الانشطار «لم يكن له مُبَرِّر»، تَحَدَّثَ هولدرلين عن «وجود زِفس Zeus وجودًا ضروريًّا واعتباطيًّا»، وهو ما عَبَّدَ الطريق لتركيب جديد بين المُتناهي واللّامتناهي. وهذا هو ما افترض نظرة ملحمية إلى التاريخ، بما هو عنصر نَتَمَثَّل فيه **المُطلق** في شكل «صيرورة من خلال الموت». الرسالة المُلقاة على كاهل الشاعر هي أن يفهم التداخل بين الطبيعة (أو الكينونة) وبين التاريخ. يسعى إلى الارتقاء بالوحدة التي تشدّ مختلف العصور بعضها إلى بعض إلى عتبة التعبير اللغوي. وهذا هو ما قام به في تلك الأناشيد الكبرى عن الأنهار: مثل **الراين** *Rhin* **والإيستر** *Ister*.

2. لقد أهملت القراءة التي قام بها هايدغر لهولدرلين الجوانب «الدِّينيَّة» في فكره بصورة شبه تامة، حينما رَكَّزت على فهم التاريخ والكينونة والحرية، وحينما انبرت إلى تحديد ماهية الشعر. بحثنا سُدى داخل النصوص المتعدّدة وداخل الدروس التي خَصَّصَهَا هايدغر لهولدرلين، وهي الدروس التي لا تقلّ أهمية عن دروسه التي خَصَّصَهَا لنيتشه، عن صدى الشذرة التي تحدّث فيها هولدرلين عن الحبّ بما هو «عيد الحياة»، وكانت تحمل عنوان «في الدِّين» «De la religion». فضلًا عن ذلك، لم يتوقّف هايدغر بعض الوقت عند الأناشيد المسيحانية، مثل نشيدي **باتموس** *Patmos* **والفريد***L'Unique*.

كان الدَّرس الأول عن هولدرلين الذي ألقاه سنة 1934-1935 لشرح النشيدين **جرمانيا** *Germanie* **والراين** *Le Rhin* بمثابة خُطبة الوداع الأخير التي وجَّهها إلى مذهبه عن ميتافيزيقا **الدازين**. بالرَّغم من أن هايدغر لم يزل يبحث عن

«موقع ميتافيزيقي» (Ga 39, 222 ;206) لشعر هولدرلين، فإن قرار «مواجهة الشعر ومواجهة قوته» (Ga 39, 22 ;34) - ومواجهة شعر هولدرلين «الفريد من نوعه» (Ga 75, 33-44) - قد وجّهه في اتجاه فهم جديد للدازين، لا يجوز أن يُنعت بصفة الفهم «الميتافيزيقي». عندما نفهم اللغة في ضوء الخاصيَّة الزمانية الأصلية، تُصبح ذاتها حدثًا أصليًّا وشهادة على مواجهة الكائن وعلى مواجهة الكينونة-المسلَّمة للكينونة: «في اللحظة التي يتزمّن فيها الزمان، تنبثق فيها اللغة وفي اللحظة التي تنبثق فيها اللغة يتزمّن الزمان». لكن هل هذه اللغة الأصلية موجودة بالفعل؟ اكتشف هايدغر بالفعل هذه اللغة في القول الشعري لهولدرلين «متحدِّثًا عن الكينونة التي سبقتنا منذ زمن بعيد إلى الكلام [*vorausgesprochen*] والذي لم نستطع اللحاق به أبدًا» (Ga 38, 170). لقد فهم هولدرلين «**شاعرُ الشاعِر**» (Ga 39, 30 ;41)، أن «**الدازين** ليس شيئًا آخر غير **مُواجهة قوة الكينونة الخارقة**»، أفضل مما فهم فلاسفة عصره ذلك (Ga 39, 31 ;41)، مِمَّا حَوَّلَه بناء على ذلك إلى «**شاهد على الكينونة**» (Ga 39, 61 ; 67).

إنَّ الشاعر هو أَوَّل وأرقى «شاهد على الكينونة»، لا سيّما وأنه يَتَحَوَّل بفضل إنشاده الشعري إلى «مشيّد» و«مقَوّم» لـ **الكينونة** (Ga 39, 33 ;43). وهذا ما لم يفتأ هايدغر عن تذكيرنا به دون كَلَل في الشروح الكثيرة والتأمّلات التي استلهمها من المقطع الأخير من نشيده عن **التخليد** *Andenken* : «**لكن ما يبقى، يشيده الشعراء**» *«Mais ce qui demeure, les poètes l'instaurent»*. قَرَّبته رسالة التشييد هذه من المفكّر الحريص على «تحويل **الدازين** وإرجاعه إلى المملكة الأصلية **للكينونة**» (Ga 39, 64 ;69). لنُذَكِّر أن هايدغر كان قد أشار في الفقرة 31 من كتاب **الكينونة والزمان**، إلى أن المُمكن أكثر واقعية من الواقع. تعمّقت الأُطروحة نفسها بفضل فكرة تشييد شاعري **للكينونة**: «الشعر كما تَمَّ تمكينه في الأرض هو الواقع الموجود فعليًّا، والواقع المزعوم ليس إلَّا اللَّاواقع الذي لا يكفّ عن التفكّك» (Ga 39, 217 ;200).

3. يفترض التشييد ضِمْنِيًّا تجربة اقتراب خطير من الأُلوهة. رسالة الشاعر هي أن يلتقط «التماعات الآلهة داخل الكلام» (Ga 39, 66 ;71)، وهو يستعين أثناء ذلك باللغة كما يستعين بالحصن الحصين. إن القول الخامس هو الذي يحظى بانتباهنا بوجه خاص بشأن تعريف الشعر، داخل التأمّل المستفيض الذي

أفاض هايدغر في الحديث فيه عن الأقوال الخمسة التوجيهية لدى هولدرلين. استرشد هذا القول بالمقاطع الشعرية الأربعة (التي أوردتها من قبل في الصَّفحات التي خَصَّصْتُها لغادامير) وهي المقاطع المُستقاة من مُسْوَّدة كانت تُشَكِّلُ توطئة إلى قصيدة غير مُكتملة: **الموفّق الذي لم يؤمن به أحدٌ يوماً ما**: *Conciliateur, en qui nul n'a jamais cru..*

كم تعلّم الإنسان من أشياء
كم من سماوات سمّاها
منذ أن أصبحنا بشراً نتحدّث
ويستمع بعضنا إلى بعض

استخلص هايدغر خلاصة مزدوجة من الاتِّصال الذي أقامه هولدرلين بين التجربة الإنسانية وإمكان إطلاق أسماء على الآلهة. من جِهة أُولى، «يأتي وجودنا بما هو حوار، حينما يحدث أن تُنادي الآلهة علينا، وتضعنا تحت ندائها، وتقودنا إلى الكلام *[Sprache]* ذاك الذي يسأل إذا كنا موجودين وكيف نُعتبَر موجودين كذلك، وكيف نستجيب لهم وَنُسَلِّم لَهُمْ [*zusagen* وجودنا أو نرفضهم [*versagen*]» (Ga 39, 70 ; 74-75). من جِهة أُخرى، «نحن كذلك حوار، ما دامت الآلهة لا تُنادي علينا، وما دامت إشاراتها غائبة، ولا يخلو إما أن تتخلى الآلهة عنا وإما أن تستثنينا» (Ga 39, 70 ; 75). سعى هايدغر من جِهته إلى استثمار هذه المنزلة بين المنزلتين، وهي المنزلة التي بلور فيها هايدغر إنشاد هولدرلين الشعري.

من هذا الجانب أو ذاك، يتطلّب ذلك القدرة على الإصغاء إلى «الوجدان الأساسي» (*Grundstimmung*) «الذي يُلوِّن الفضاء بإيحائه والذي يُشَيِّدُ فيه القول الشعري كائنًا» (Ga 39, 79 ; 83)[35]. يحملنا الإيحاء الأساسي على التَّساؤل عَمَّن نحن في الحقيقة، بعدما بلغ عمق وجودنا: «النبرات هي عنصر القوة التي تَعْبُرُ كلّ شيء وتحيط بكلّ شيء، وتنهال دفعة واحدة علينا وعلى الأشياء» (Ga 39, 89 ; 91). **الوجدان** *Stimmung*، الكينونة ذاتها «تقدّم الصوت»

(35) ارجع إلى جان- فرانسوا ماتي حول الإيحاءات الموسيقية لهذا المفهوم:
Jean-François MATTÉI, *Heidegger et Hölderlin Le Quadriparti*, Paris, PUF, 2001, p.118-135.

و«الصوت» يُدعى «مصيرًا»، في كلّ ما هو أقرب إلينا من حبل الوريد وفي كلّ ما يتجاوز بذاته عتبة التمثّل. «حالما تستدعينا الكينونة في معناها الدالّ على المصير، يُصبح بالإمكان الحديث عن بديل في مستوى الكينونة - وفي مستوى الإنسان أو الآلهة» (Ga 39, 174 ; 163): سمح لنا هذا التَّصريح بتخَطِّي عتبة أُخرى على طريق مفهوم **التمالك** *Ereignis*. اعتبر هايدغر أنه يجب علينا أن نفهم الكائن-المقذوف بوصفه «رسالة» «mission» *(Sendung)* و«مهمّة» «tâche» *(Auftrag)*. **يُمَثِّلُ «تَشْيِيد الكينونة»** (Ga 39, 184 ; 171) و«الشَّغف بالكينونة» (Ga 39, 182 ; 170) وجهين مختلفين للعملة الواحدة نفسها. بهذا المعنى تَحَدَّث هايدغر عن «التَّأَثُّر pâtir الذي يَسْتَقْدِمُ من خلال الشغف إلى الأثر الفكري، وإلى الكينونة» (Ga 39, 185 ; 173).

أفصح تأويل هايدغر للمقطع الشعري من قصيدة **الراين**، «**السرّ هو حقًا ما انبثق على نحوٍ خالص**» «*Enigme est bien ce qui a pur surgi*»، عن «فكر المنبع» (Ga 39, 192 ; 178) الذي يَسِيرُ في محاذاة «التأثّر» «pâtir» هذا؛ وقد ورد ذكر ذلك المقطع بالمثل في القصيدة الشعرية **توبنغن، يناير/كانون الثاني** *Tübingen, Janvier*، والتي نَظَمَهَا بول تسيلان، وهو يعتبر برأيي «شاعر الشاعر» الذي يُمَيِّزُ عَصْرَنَا هذا. يعتبر «**المنبع**» «Origine» *(Ursprung)* بالمعنى الاشتقاقي «للانبثاق الأصلي») «التَّحديد الماهوي للكينونة بما هي مصير» (Ga 39, 229 ; 211). «يعني التَّأَثُّر بالكينونة» «*pâtir l'être*»، أن تكون قادرًا على إدراك وعلى «إسماع صوت المنبع في انبثاقه الخالص» (Ga 39, 203 ; 188).

يحتوي **المنبع**، بهذا المعنى، على قوى كثيرة: «كُلَّمَا كان المنبع خالصًا، كان التنازع بين قوى المنبع خالصًا وغير مشروط» (Ga 39, 244 ; 224). ما كان هيراقليطس قد وصفه على أنه تناغم ضمني موجود بين الأضداد المُتعارضة أكثر فيما بينها (شذرة 8)، وهو ما أطلق عليه هولدرلين لفظ «*Innigkeit*» (tendresse) «الجانب الوجداني» بوصفه «وحدة أصلية» تَتَشَكَّلُ من «التنافر الموجود بين قوى المنبثق بصورة خالصة» (Ga 39, 250 ; 230). يقدّم هذا «الجانب الوجداني» «ملامح» تصوّره عن المقدّس، وهو الجانب الذي نجده في قلب فكر هايدغر عن **التمالك** *Ereignis*.

منذ أن شرع هايدغر في تقديم درسه عن هولدرلين، سلّم بضرورة وضع «ميتافيزيقا أُخرى»، بمعنى تحصيل «تجربة جديدة وأساسية عن الكينونة»

(Ga 39, 196 ; 182). وقد أَكَّدَ سنتين بعد ذلك أن هذه «التجربة الأساسية الجديدة عن الكينونة» لا تَتَضَمَّن «ميتافيزيقا أُخرى»، بل تُطالب بالتَّخَلِّي عن أية ميتافيزيقا. لا يجوز للتمالك *Ereignis* أن يُصبح موضوع معرفة، على النَّحو نفسه الذي لا يعتبر فيه الفكر المتدبّر *Besinnung* «نظرية». «لا نملك عن ذلك التمالك أدنى معرفة، نوجّه فقط تساؤلنا باتجاهه» (*«Wir wissen es nicht, sondern erfragen es»*) [Ga 65, 95].

ألا يسير المفكِّر الذي ينصرف إلى بحث شاقّ على هذا النَّحو، في اتجاه طريق مسدود؟ لقد طرح هايدغر هذا السؤال على نفسه: «إلى أيّ شيء تستند ٱلْمُسَلَّمة التي تُفيد أن الصَّدمة المُنبعثة من الكينونة قد تَسَبَّبت رُبَّمَا في هَزَّةٍ أُولى في تاريخنا، لِمَ نستحضر كلّ هذا النقص في مستندات مثل هذا المساءلة الباحثة عن حقيقة الكينونة؟» (Ga 65, 485). أثبت كتاب **الإسهامات** *Beiträge* اقتناعًا واحدًا اعتبر البعض أَنَّهُ لا يَسْتَقِرّ على حال: «الباحث عن الكينونة هو الشاعر الذي 'يشيّد' الكينونة، من خلال المبالغة الأكثر خُصُوصِيَّة بشأن قدرة-البحث» (Ga 65, 11). وبما أَنَّ هايدغر قد اعتبر أن التاريخ يأتي من الكينونة ذاتها، ومن «محطات وصوله» الكثيرة، فإن كلّ تفكير جذري في التاريخ يتطلّب حُسن الإصغاء إلى القول الشعري لهولدرلين. يجب على الشعراء والمفكّرين توحيد جهودهم من أجل «النَّفَاذ إلى قعر الكينونة، دون الاكتفاء أبدًا بأمواج عقلانية الحسّ المُشترك أثناء فترة الجزر» (Ga 39, 290 ; 266).

نيتشه مفكّر المصير.

كانت الدِّراسات والدروس التي ألقاها هايدغر عن هولدرلين مُتزامنة مع دروسه الكبرى عن نيتشه. لم يكن من قَبيل المُصادفة أن يتكوّن ترابط وثيق جدًا بين اسميهما في **الإسهامات** *Beiträge*. اعتبر هايدغر أن هولدرلين، وهو شاعر «انسحاب الآلهة»، يمثّل «المستقبل»، بينما يُمَثِّلُ نيتشه «الماضي» بعدما أعلن عن «موت الله»[36]، ويمثّل ديونيزوس صِلَةَ ٱلْوَصْل بينهما. إذا كان نيتشه يُمَثِّلُ نقطة اللّاعودة في التأويل الذي قام به الغرب للكينونة، وهو «تحوّل» جعله «رائد

(36) انظر برنار سيشير بخصوص تأويل هايدغر لموضوع نيتشه هذا:
Bernard SICHÈRE, *Seul un Dieu peut ecore nous sauver*, p.21-48.

المستقبل» (Ga 39, 191 ; 177)، فإن هولدرلين استطاع استباق هذا المستقبل أفضل مما فعل نيتشه.

إذا ما استرجعنا دروسه «التاريخية» الكبرى، نجد أن المُحاورين الحاسمين عند هايدغر كانوا يتشكّلون من لايبنتز وكانط وشيلنغ وهيغل ونيتشه. وقد أبرز موقفه اتجاه هذا الأخير بعبارة يحقّ لها أن تتصدّر مُجمل الدروس التي خَصَّصَهاَ له: «المجازفة بإقامة حوار نقدي مع نيتشه، بوصفه أقرب شخص إليّ، بالرَّغْم من إقراري بأنه أبعد من يكون عن مسألة الكينونة» (Ga 65, 176). تُؤَيِّدُ هذه العبارة أُطروحة برنار سيشير (Bernard Sichère) التي تُفيد «ألاّ أَحَدَ أقرب إلى هايدغر من نيتشه بناء على موقعه داخل الفلسفة، إذا ما احْتَكَمْنَا إلى معجم الذاتية» (نفسه، 143) إلى حدّ أننا قد نتساءل أَلَم يكن فكر نيتشه «غير نسخة ثانية وساحرة ومُقلقة لفكره الذاتي نفسه» (نفسه، 155). ما يجعل نيتشه مُثِيرًا للغاية ومُقْلِقًا في الوقت نفسه في ذهن هايدغر هو الموقف المُلتبس الذي اتخذه مفكّر «ظلّ متعلّقًا بالميتافيزيقا» (Ga 65, 182)، بالرَّغْم من أنه قد حكم على «الميتافيزيقا الغربية بالنهاية». يعني فهم تاريخ الميتافيزيقا بالنسبة لهايدغر، فهم السَّبب الذي جعلها تنتهي بالضرورة مع نيتشه.

1. وضع نيتشه، فاضح الأقنعة العبقري، حَدًّا لـ «نفاق» الغرب، حينما لم يترك مكانًا لم يكشف فيه عن المرض نفسه: مرض العدمية. لكنه لم يستطع التوصّل إلى مصدر الشرّ، ناهيك عن أنه لم يستطع إيجاد شفاء منه. اعتبر أن العدمية تعني عدم وجود أهداف تتعالى على الإنسان وتسمح له بالتَّحَوُّل إلى «إنسان أسمى». المُفارقة أن هذا هو مَرَدُّ الغايات الزائفة (يعتبر هايدغر أن مفهوم «الشعب» «peuple» واحد منها!) التي تَتَسَتَّر على أن «الخوف من الكينونة لم يكن يومًا ما أقوى ممّا هو عليه الحال اليوم» (Ga 65 ; 139).

وضع هايدغر بدوره لوحة عياديَّة مفصّلة لأعراض نسيان الكينونة (Ga 65, 117-119)، كما فعل نيتشه «طبيب الثقافة» بخصوص العدمية. نجد من تلك الأعراض المَرَضيَّة ظهور مفاهيم أيديولوجيَّة مثل «الشعب» و«الأمة» والعرقية والأدنى والأعلى والوطنية والدائم، إلخ. أضف إلى ذلك تأليه (*Vergötzung*) شروط الكينونة التاريخية تأليهًا وثنيًّا والذي يؤدّي إلى أيديولوجيا الشعبوية

Völkisch. تحوّل آنذاك ما لا يعدو أن يكون شرط الوجود التاريخي إلى قيمة مطلقة، مثل الانتماء إلى شعب معيّن.

أسهم العلم الحديث بدوره في ظهور العدمية. إن رسالة المفكّر هي دراسة الدور الذي يلعبه العلم في ازدهار تصوّر محدّد للكينونة، ويرجع إليه الفضل في وجوده ذاته، على خلاف كلّ المذاهب الإبستيمولوجيَّة أو «الميتا-علمية» المزعومة (Ga, 65, 142). بالمقابل، شهدت مختلف تحوُّلات مفهوم التجربة انحرافًا وصل ذروته في «ثمالة المعيش» (*«Erlebnis»-Trunkenboldigkeit*)، (Ga 65, 139)، وهو مفهوم التجربة الذي كان يرمز في الأصل إلى ما كان قادرًا على التأثير في الإنسان، ولكنه أصبح مرادفًا أخيرًا للمُعالجة التي يقوم بها الإنسان (Ga 65, 159-165). لم يعمل التعطّش إلى تذوّق «مَعيشات» أكثر إثارة يومًا بعد آخر إلّا على إثبات هيمنة التقنية وخيبة الأمل الناجمة عنها، بدل أن يقدّم ذلك التعطّش «نَفَسًا إضافيًا» إلى عالم هيمنت عليه العقلانية التكنولوجيَّة يومًا بعد آخر، وهي التي رمز إليها هايدغر بلفظ **التلاعب** *Machenschaft*.

2. لم يعتبر هايدغر فكر الكينونة «منظومة» أو «مذهبًا» في دروس **الإسهامات** *Beiträge*، بل اعتبره «تاريخًا» لا نفهمه إلّا إذا ما قبلنا أن نكون نحن أنفسنا متضمّنين فيه (Ga 65, 85). نيتشه هو الفاعل عن غير قصد منه في هذا التاريخ المصيري، بالرَّغْم من أنه قد تجاهل حبكته الدرامية. استطاع الكشف عن الأعراض الدَّالَّةِ على مرض **العدمية**، وهو مرض خفيّ لم يُفصح أبدًا عن اسمه، بعدما أصبح نيتشه طبيب ثقافة عصره. لا سبيل لنا إلى فهم العدمية إلّا إذا رأينا فيها تعبيرًا عن تخلّي الكينونة عنا. لا تنسى الكينونة نفسها، كما ينسى أستاذ شارد مظلّته داخل قاعة الدرس. حينما يحدث للإنسان أن «ينسى» الكينونة، وعندما «لم تقل الكينونة له شيئًا» وعندما لا يحتفظ شيء ما بمعنى، كلّ هذا يُفصح عن وجود أعراض مَرَضية تستدلّ على حدث ما يجد مصدره داخل الكينونة ذاتها: «**انسحاب الكينونة** [*Seinsverlassenheit*] هو أساس نسيان الكينونة» (Ga 65, 114).

كان نيتشه شاهدًا على كلّ هذا، دون قصد منه. وهذا ما جعل السؤال التالي مطروحًا بإلحاح: «لِمَ ظلّ اكتشاف نيتشه للعدمية غير مفهوم؟» (Ga 65, 129). إذا كان انسحاب الكينونة مصيرًا، يجب الكشف من

جديد عن مظاهر «احتجابها» (*Verhüllungen*) الأكثر دلالة: وهي مظاهر الحساب (*Berechnung*) والتَّسْرِيع (*Schnelligkeit*) والتَّجَمْهُر (*Massenhaftigkeit*) (Ga 65, 120)، وما إلى ذلك، وهي تَجَلِّيَات نموذجيَّة تُمَثِّلُ حِقبة فكرية أصبحت تَتَمَثَّلُ علامتها المميّزة في غياب السؤال بصورة كاملة. وضع هايدغر لائحة مُذهلة تضمّ مختلف أعراض تخلّي الكينونة، وقد كان في ذلك أكثر نيتشوية من نيتشه ذاته. بعدما اعترض على تصوّر ماكس فيبر بخصوص نزع «الطابع السحري عن العالم» «désenchantement du monde» اعتمادًا على التَّصَوُّر نفسه، تحدّث عن عالم مسحور بكامله، أو بالأحرى عن عالم مسلوب الإرادة ensorcelé نتيجة تفشّي التقنية («Behexung durch die *Technik*») (Ga 65, 124).

هل هو تشاؤم ثقافي؟ لا ريب في ذلك. لكن هذه القراءة المتشائمة، وإن كانت سوداوية، نتيجة مباشرة لفكرة التاريخ المصيري للكينونة. لا «يمكن الإحاطة بتاريخ العلم ذاته إلّا بالرجوع إلى المعرفة بتاريخ الكينونة» (Ga 65, 158). ينطبق الأمر نفسه على تاريخ الفكر: يشهد هذا التاريخ أن «الرّفض جزء من ماهية الكينونة» (Ga 65, 175)، بدل اختزاله إلى لائحة من الأخطاء التي يمكن تداركها بقليل من الإرادة الطيبة وبمزيد من التبصّر النقدي. لن نَتَخَلَّصَ من العدمية إلّا بفضل التاريخ المصيري histoire destinale للعدمية.

3. تُؤَيِّدُ الدِّراسة التي كتبها خلال 1946-1948 عن «ماهية العدمية» التأويل نفسه. وهي دراسة تُهمّنا بشكل خاص، بحُكم الصِّلة الوثيقة التي عقدها فيها هايدغر بين العدمية وموت الله وظهور الإنسان الأعلى. اعتبر أن موضوعة نيتشه عن «موت الله» لا تُصبح مفهومة إلّا من منظور تصوّره للتاريخ المصيري للكينونة. اعتبر أيضًا أنَّ «الإقرار بالكائن ذاته في واقعته الأوّلية لم يَقُدْ نيتشه إلى فكر الكينونة، على النَّحو الذي لم يجد فيه هذا الفكر تحقيقه عن طريق تأويل الكينونة بوصفه قيمة ضرورية» (Ga 67, 204). اخْتَتَمَ هايدغر بهذه الجُمل التّأمّل الفكري العميق عن دلالة العدمية التي استرشدت بالعبارات التّكميليَّة التالية: «مات الله، ونحن من قتلناه» و«عاش الإنسان الأعلى!» العبارة الأُولى هي «الصيغة اللاهوتية والسلبية التي اتخذتها العدمية» (Ga 67, 178)، وهي علامة على الشروع في «تاريخ أعلى» (Ga 67, 180)، وهو تاريخ إرادة القوة؛ أما بالنسبة «للإنسان الأعلى»، فإنّه ليس شيئًا آخر غير تحديد ماهية الإنسان في ضوء إرادة القوة.

اعتبر هايدغر أن «موت الإله الأخلاقي المسيحي» (Ga 65, 118) جزء من هذه اللوحة الإكلينيكية. لم يَكُفَّ عن اعتبار أن المسيحية والنازية معًا تعبير عنيف عن المنظور الشمولي الذي يكتنف **رؤية العالم** *Weltanschauung* :

لا تنبني السِّمة اَلْمُمَيِّزة «للعدمية» على القول إن كنائس وأديرة قد هُدِّمَت وإنَّ ناسًا قد قُتلوا وإنَّ هذا قد تَمَّ تَجَنُّبه، وإن «المسيحية» تستطيع مواصلة مسيرها. الأمر الحاسم بالمقابل هو التالي: معرفة إذا كُنَّا نعلم أو نريد أن نعلم إن كان هذا التسامح مجرّد ذرائع ومظاهر إحراج ضمن هذا المجال الذي لا نريد الاعتراف به وفرض وجوده، وهو مجال القرار المتصل بالكينونة واللّاكينونة، حين يُوَجَّه التسامح بالضبط إلى المسيحية وإليها بالذات، إلى تلك اللغة الكونية التي تلوذ بـ «**العناية الربانية**» وبـ «**اللطف الإلهي**»، بصرف النظر عن مدى تمتّع من يلجأ إليهما بالنزاهة الفكرية. تنبني العدمية الأكثر مصيرية على فكرة أَنَّنَا نعتبر أنفسنا حصن المسيحية المنيع ونَتَشَبَّث بجوهر خصائص المسيحية داخل المسيحية، بحُكم الخدمات الاجتماعية التي تُقدّمها. إن أعظم خطر تُفصح عنه عدمية من هذا الجنس هو أنها تَتَخَفَّى تمامًا وأنها تَتَميَّز بصورة صارمة، وهي مُحقّة في ذلك، عن كلّ ما ندعوه عدمية مُبتذلة (الحركة البولشفية مثالًا). ومع ذلك، فإن ماهية العدمية قعر لا قرار له (بالضبط لأنها تمتدّ إلى أن تصل إلى حقيقة الكينونة وإلى القرار المتصل بها) إلى درجة أن مختلف الأشكال قد تشكّل جزءًا منها، ويجب أن تشكّل جزءًا منها، مهما كانت تلك الأشكال مُتعارضة فيما بينها. [Ga 65, 139-140].

اكتشف هايدغر في مبدأ **أنا أفكّر** الديكارتي الإرهاص الأول للإنسان الأعلى، ما دام أن **الكوجيتو** هو «**الاضطراب الجماعي**» «*co-agitation*» الذي يعيشه كلّ كائن لمصلحة «أنا أفكّر»، وهو إرادة ذات تُريد أن تُصبح ذاتها (Ga 67, 186). حمله هذا التأويل على الإعلان بنبرة حاسمة: «إله التأمّلات الميتافيزيقية الديكارتية كان سلفًا إلهًا مَيِّتًا، أي أنه كان إلهًا مقتولًا. تُصبح الإرادة، أي إرادة القوة، على قيد الحياة مع موت الله» (Ga 67, 187). بناء على الاستدلال نفسه، لم ينحصر تصوّر لوثر بشأن تبرير المشروعية في المجال

الدِّيني. بل التحق بالفكرة الحديثة عن العدالة، وبمطلب تبرير المشروعية، والتحق إذن بالتنقيب في آخر المطاف عن اليقين النهائي عن الذات عينها.

4. يَلُوحُ أن هايدغر يدعو إلى قراءة استوحاها من فيورباخ لتأويل إلحاد نيتشه، بعدما زاوج بصورة وثيقة بين عبارتي «مات الله» و«يعيش الإنسان الأعلى». والحال أنه أعمل كامل قوته في تفنيد هذا التأويل بالتحديد. لا ينبغي الإقدام على قتل الله وعلى إحلال الإنسان محلّه، بما هو «إنسان أعلى»، متذرّعين بدعوى «أنسنة» العالم. لا يتبنّى نيتشه الإلحاد المُبتذل المألوف عند مُعاصريه، بعدما أصبحوا عاجزين عن البحث عن الله، وبعدما افتقدوا إلى شجاعة التفكير. المعتوه الذي يصرخ: «مات الله» باحث أصيل عن الله.

بعدما سَاقَ هايدغر هذا الكلام، رفع من نبرة صوته، مُسْتَعْمِلًا صيغة التفخيم في الضمير «نحن»: «يبقى علينا أن نسأل إذا كان الإنسان الأعلى، والباحث عن الله، يستطيع العثور عما بحث عنه. يذهب سؤالنا إلى أبعد من ذلك: يتساءل إذا كان هذا الباحث عن الله قادرًا على الانتقال إلى داخل أفق عثور مُمكن، وعلى الانتقال بذلك إلى داخل أُفق البحث الوحيد الوجيه. يجب أن يُصبح هذا الأفق في ذهن الباحث عن الله، أُفق الأُلوهية التي تتبلور فيها الإلهيُّ. يجب على هذا الأفق أن يحدّد في البداية فعل البحث، بل يجب عليه أن يحدّد عدم-القدرة-على-العثور» (Ga 67, 194). هذا هو الأُفق الواسع الذي ساقنا إليه «الفكر الذي لاذ أكثر بالصمت لدى نيتشه» (Ga 67, 193)، والذي استثمره هايدغر نفسه أثناء تنقيبه عن «الإله الأخير»، وهو التنقيب الذي سأعود إليه لاحقًا. وقد قاده ذلك إلى توجيه سؤال وحيد وحاسم برأيه إلى نيتشه: «هل يستطيع الفكر الذي يمتثل لنمط الإنسان الأعلى، وهل بستطيع الفكر الذي يرجع إلى إرادة القوة، أن يجد أبدًا أُفق البحث-عن الله؟ هل يستطيع هذا الفكر التفكير في الإلهيِّ [*Gottheitliches*] بما هو كينونة، والتفكير في كينونة بوصفها كذلك؟» (Ga 67, 193).

كيركيغارد شاهد على القرار.

ظَلَّ حضور كيركيغارد في السياق نفسه أكثر التباسًا، ما دمنا لم نعثر على ملاحظات كتبها هايدغر في الموضوع، بينما استند تأويل إسهام هولدرلين ونيتشه بشأن «البداية الأخرى للفكر» المُقترح أعلاه إلى عدد كبير من النصوص. وعليه،

أتحمّل مسؤوليتي كاملة في المُجازفة باستحداث ترابط بين اسم كيركيغارد ومفهوم «القرار» «Décision» (*Entscheidung*) المستعمل في مقدمة كتاب **الإسهامات** ولفظ العزم *Entschiedenheit*، كما ورد في الدرس الأول حول هولدرلين.

لم يَعْتَبِرْ هايدغر التاريخ موضوع معرفة، منذ الصفحات الأُولى لنص **الإسهامات**، بل اعتبره مجالًا يَضُمُّ مجموعة من القرارات. أبرز الدرس الذي حمل عنوان «المنطق ماهية اللغة» «Logik das Wesen der Sprache» أن هذه المسألة كانت تشغله من قبل، وهو الدرس الذي كان قد ألقاه سنة 1934، في السنة نفسها التي استقال فيها هايدغر من رئاسة الجامعة، وقد كان ذلك أول درس مستفيض خَصَّ بِهِ هولدرلين. وَطِئَ هايدغر أرضًا مليئة بألغام الخطابات الأيديولوجيَّة التي كانت متفشِّية في عصره، حينما مَيَّزَ بين القرار *Entscheidung* (القرار الذي يتخذ في لحظة ما، وقد يكون وليد المزاج) وبين العزم *Entschiedenheit* (القرار الذي نتمسّك به بقوة) ثم التصميم *(Entschlossenheit* «*résolution*»*)*. اعتبر برأيه أن «التَّصميم» السَّليم يَتَضَمَّن رؤية جديدة للسلوك نفسه (Ga 38, 77)، والانفتاح على إمكانات جديدة لا تتحقّق نتيجة تخطيط لها، وهذا هو السَّبب الذي يجعلها «تصنع الحدث» (*Geschehen*).

إن فكر البداية الأُخرى، بعد تمركزه حول محور التاريخ المصيري للوجود، «لا يعمل إلّا على إيقاظ المساءلة المفكّرة ويستفزّها [*erwirkt*] بوصفه محلّ قراراته». بهذا المعنى، فإن ذلك الفكر بحدّ ذاته مسألة «قرار» (*Entscheidung*). من أجل فهم هذا اللفظ، من الواجب تمييزه عن «مفهوم الاختيار» (*Wahl*) «choix»، كما يجب تمييزه عن *Beschluss*، وهو القرار الجماعي الذي تَتَّخِذُه مجموعة بشرية، بوساطة «هياكله المقرّرة». لا تسمح لنا حقيقة الكينونة بالاختيار، إذا كان «الاختيار» يعني «احتكار شيء في المتناول أو الزهد فيه» (Ga 65, 100). لا يملك الشَّاعر الاختيار في إنشاده، وهو أقل «الفاعلين التاريخيين» اختيارًا، ومع ذلك، فإنه هو من يشيّد الوجود بصورة حقيقية. لا يتعلّق الأمر «بمجموعة بشرية تنبني على المناقشة والمناظرات»، ولا بمجلس حكماء «مقرّرين» يبتّون «من أجل» الكينونة أو «ضدها»!

هل تَمَّ تأويل «التَّصميم» (*Entschlossenheit*)، الذي وصفنا أعلاه دلالته المقولية-الوجودية، بواسطة معجم «القرار» هنا من جديد؟ لا يمكن تجاهل هذا

السؤال، لاسيَّما وأن هايدغر قد انبرى تحت عنوان «التقوّم» (*«Die Gründung»*) إلى قراءة جديدة مستفيضة لتحليلية الدازين في ضوء مسألة حقيقة الكينونةد (Ga 65, 293-394). تراجع التصميم، الذي كان يطبع الدازين بقدرة-الكينونة الأكثر أصالة، لمصلحة «العنصر التقريري [*das Entscheidungshafte*] الذي يَعبُر منذ اللَّحظة مسألة الكينونة من رأسها إلى عقبها» (Ga 65, 66).

لم يَعُدْ مثل هذا «القرار» مجرّد مسألة مبادرة إنسانية، ناهيك عن اختزاله إلى فعل إرادي، أو اختزاله إلى نزعة إرادوية نابعة من الإنسان. يجد القرار منبعه في الكينونة ذاتها. لا يوجد قرار تاريخي ممكن خارج «مبادرة» الكينونة التي تتوجّه إلينا والتي تصير إلينا. و«الذات» الفاعلة الحقيقية المسؤولة عن الفصل dé-cision هي الكينونة ذاتها، بوصفها المنبع Origine الذي يفصل dé-cide ويأتي [*ent-scheidet und er-eignet*] بالآلهة وبالبشر» (Ga 65, 86). تنفتح الفقرة 267 المهمّة التي عرض فيها هايدغر العلامات الثمانية المميِّزة للكينونة بما هي تمالك *Ereignis* على اللفظين *Er-eignung* و*Ent-scheidung* (Ga 65, 470). تطلَّب إفراط المنبع انشقاقًا-تفريقًا (*Geschiedenheit*) يوجد بمقتضاءِ البشر والآلهة وهم منفصلون بعضهم عن بعض.

هذا الاستعمال «الأُنطولوجي» الجذري لمفهوم «القرار» ليس جديدًا بكامله، على خلاف ما قد يتبادر إلى الذِّهن. نستطيع الإحالة من زاوية لاهوتية إلى مفهوم اضطراب الحُكْم *krisis* لدى يوحنا، كما نَتَذَكَّر من زاوية عقلانية أكثر تجريدًا الاشتقاق الهيغلي (والهولدرليني) لمصطلح *Urteil* الحكم الذي لا يرمز فقط إلى الفعل الذاتي في الحكم، أي إلى عملية الفهم العقلي التي تعنى بها نظرية الحكم. الحكم *Ur-teil* هو الانشطار أو التَّقسيم الأصلي الذي يَتَحَقَّق داخل الشيء نفسه.

يبدو أن هايدغر ناضل هنا على جبهتين في الوقت نفسه. من جِهة أُولى، أبطل التَّصَوُّرات الأنثروبولوجيَّة و«الوجودية» (Ga 65, 88) عن القرار. من جِهة ثانية، ناضل ضِدَّ استعمال أسيء فهمه لإرادة القوة لدى نيتشه. بالرَّغْم من أن تاريخ الكينونة تاريخ فريد من نوعه ولا يَتَضَمَّن غير «فصل» «Dé-cision»، أوصى هايدغر (من بالتحديد؟ نفسه؟ قرّاءه؟) «بالإعداد للتأويل المنبعي للقرار الفصل في معنى تاريخ الكينونة، بواسطة الإحالة إلى 'القرارات' النابعة من هذا الفصل بوصفها ضرورات تاريخية» (Ga 65, 90).

يُمْكِنُ تصريف «القرار»، الذي ظهر في البداية بوصفه **كُلًّا مُفْرَدًا** *singulare tantum*، إلى صيغة الجمع. ليس **التمالك** *Ereignis* هو «الذات» المسؤولة عن هذه القرارات المتعدّدة، بل هو **الدازين** الذي يواجه سلسلة من البدائل الأساسية التي أعرب عنها هايدغر بلغة كيركيغارد **إما وإما** *Ou bien-Ou bien* (Ga 65, 90) . تغطّي هذه اللائحة المُتناثرة في الظاهر أكثر من صفحة. أرجعتنا في الحقيقة إلى بديل أساسي واحد: إما أن نقبل تراجع الكينونة بصورة نهائية (بعد اختيار العدمية بصورة نهائية، بعبارة أخرى *Seinsverlassenheit*) وإما قَبول أن يُصبح رفض الكينونة (*Verweigerung*) الحقيقة الأُولى وشروعًا في التاريخ المستقبلي .(Ga 65, 91)

«القرار لمصلحة الكينونة» *(«Entscheidung für das Seyn»)* [Ga 65, 91]: هذا هو الاختيار الأخير الذي واجهنا به هايدغر. نستطيع الحديث عن اختيار «إسخاتولوجي» «eschatologique»، مُقارنًا إيّاه **بالحكم المُضطرب** *krisis*، وهو مُرتبط أيضًا بالإسخاتولوجيا، الذي يفصل في إنجيل يوحنا بين أطفال الظلمات وأطفال **النور**. لا نستطيع الإعلان لدى هايدغر أيضًا عن قرار فصل لمصلحة حقيقة الكينونة، إلّا لأنه ذاته قد «اختارنا» أو اصطفانا. الحلم الكبير أو الهوس العظيم الذي استبدّ بهايدغر في اللحظة التي أنجز فيها تحوّله الحاسم بامتياز في فكره، هو أن يصبح «المصطفى» الذي تصطفيه حقيقة الكينونة.

نستطيع التعبير كذلك عن البديل نفسه بطريقة أُخرى: إرادة أو عدم إرادة الحصول على «تاريخ» يليق بهذا الاسم. والحال أنه لا يوجد تاريخ «ماهوي»، إلّا حيثما وجد انتماء إلى الكينونة. نصل هنا إلى نقطة الفصال - *Scheidelinie* - التي يتقاطع فيها الفصل المفكّر فيه «في المنبع» داخل الكينونة ذاتها، و«القرارات» المتعدّدة التي يواجهها **الدازين**. تتجسّد نقطة الانكسار في مُفردة مُثقلة بالمعاني: «الرّسالة الجذرية» (Ga 65, 96). يعتبر المفكّر نفسه «مؤتمنًا على رسالة»، وهو يَسْتَمِدُّ رسالته - المُحاطة بالسريّة الكاملة - من **التمالك** *Ereignis* ذاته: «احتضان حقيقة **التمالك** *Ereignis* داخل صمت الكينونة المُطبّق، انطلاقًا من اتّزان **الدازين**» (Ga 65, 96).

«Lichtblick»: «المقدّس» لدى هولدرلين وهايدغر.

إن هولدرلين ونيتشه وهايدغر خير من نَهْتَدي بِهِم، لمن شاء تقويم إسهام هايدغر في وضع مذهب ظاهراتية هيرمينوطيقية للدِّين - لو تأكّد ذلك الإسهام. من هذا المنظور، سأفحص على التَّوالي إشكالية المقدّس من زاوية هولدرلين وفكرة «الإلهيّ» و«الإله الأخير» من زاوية نيتشه وهولدرلين، وتصوّر هايدغر لـ «للإيمان الفلسفي» من زاوية كيركيغارد.

ابتداء من أواسط الثلاثينيات، بدأ «المقدّس» يَحْتَلُّ مكانة مُتزايدة في كتابات هايدغر. لا شيء يسمح لنا بأن نَتَكَهَّنَ فيها بوجود صدى مباشر للقراءة التي قام بها مُبَكِّرًا لكتاب أوتو عن **المقدّس**. ظَلَّ كتاب **الكينونة والزمان** صامتًا بهذا الخصوص كذلك، بما أن «المقدّس» لم يكن من بين المقولات الوجودية التي تسمح تحليلية **الدازين** باستخراجها. لم يستأنف هايدغر فحص المسألة إلّا بمناسبة تأويل **الدازين** الأسطوري، في خضم المساجلات مع فلسفة الأشكال الرمزية لدى كاسيرر. توقف هايدغر مُطَوَّلًا عند الأُطروحة التي تُفيد أن جدلية «المقدّس» و«الدنيوي» بَصَمَت بطابعها كلّ الوعي الأُسطوري، في معرض مراجعته النقدية للمجلّد الثاني من هذا الكتاب. يبدو أن كاسيرر قد تهرّب من السؤال الحاسم المطروح من منظور «ميتافيزيقا **الدازين**»: ما هو شرط الإمكان الأُنطولوجي لتجربة «قوة الكائن القاهرة»، كما ترمز إليها مفردة **مانا** ومرادفاتها الدلالية sémantiques؟ (Ga 3, 267). لا يُنازع أحد في الإجابة: الكائن الذي نعتبر «اَلْهَمَّ» نمط وجوده، هو وحده من يحظى بتجربة «المقدّس».

اقترح هايدغر، منذ درسه الأخير بماربورغ، تَمَفْصُل «فهم الكينونة بما هو **قوة قاهرة** *surpuissance* وبما هو مقدّس» (Ga 26, 211) داخل مشكلة التعالي أي داخل مشكلة الخاصّية الزمانية الأصلية وداخل الحرية. اصطدم كذلك بأُطروحة أخرى لدى كاسيرر: يحتاج الإنسان، كائن الرغبة، إلى خلق آلهة حتى يُصبح «ذاته عينها» بصورة مُمتلئة. حينما يَتَوَجَّهُ الإنسان باتجاه الآلهة، في الطقوس والعبادات والأضاحي والصلوات، يتوجّه بصورة غير مباشرة إلى نفسه. كُلَّمَا عمق فهمه للأُلوهية، أصبح ذاته عينها. اعترض هايدغر على الأولوية التي حظيت بها «الرغبة» لدى كاسيرر (Ga 3, 268)، وهي أولوية تهدّد أسبقية «الهمّ» كما يبدو.

لا تسمح هذه الملاحظات المتفرّقة والمحدّدة ببلورة مذهب ظاهراتي عن المقدّس. لم يقع «التحوّل الحاسم» إلّا خلال 1934-1935 أثناء تقديم الدرس الأول الذي استفاض فيه في عرض هولدرلين وتفرّغ فيه لنشيدي **الراين** *Rhin* **وجرمانيا** *Germanie*. واجه هايدغر في نشيد **جرمانيا** موضوعة «الحداد المقدّس»، وهي مُفردة لا تُصبح معقولة إلّا إذا ربطناها «بمجال جاذبية الإيحاء الأساسي المخصوص» (Ga 39, 83 ; 86) في شعر هولدرلين. قدّم هايدغر تعريفًا له مُستوحى من معجم هولدرلين مباشرة: المقدّس هو «المنزّه من المصلحة» «désintéressé» *(Uneigennützig)* وهو ما يتعالى على دائرة المفيد وغير المفيد.

يضيف التّعليق على نشيد **الراين** تعريفًا ثانيًا، سبق ذكره أعلاه: المقدّس «خاصّية وجدانية» *(Innigkeit)* «tendresse» لا يتعلّق الأمر هنا بموقف ذاتي خالص، كما كان الشأن بالنسبة «للتنزّه عن المصلحة». وهذا ما يُبرزه المقطع الثامن من نشيد **الراين**، الذي يتلمّس فيه هايدغر إمكان تَمَفْصُل آخر بين المُتناهي وغير المُتناهي غير التّمَفْصُل الذي سَلَّمَ كاسيرر بوجوده في قاعدة الوعي الأسطوري. ولأن الإنسان بالتحديد كائن مُتناهٍ، يمتلك معرفة عن نفسه وهي معرفة تفتقر إليها الآلهة:

هذا هو الواقع، بما أنَّ
السّعداء لا يشعرون بشيء من تلقاء أنفسهم
أصبح من الواجب آنذاك، إذا جاز قولُ
مثل هذا الكلام، باسم الآلهة،
وعلى تواصلٍ معها، يشعرُ كائِنٌ آخرُ،
هذا- الكائنُ، هو من تحتاجُ إليه...

يَتَحَقَّقُ اللقاء بين الإنسانية والإلهيّ في منزلة بين المنزلتين تظهر في هيئة «حفل زفاف» في المقطع الثالث عشر من القصيدة نفسها. أكّد هايدغر على «ضرورة أن يُصبح المنزلة بين المنزلتين وأن يلتقط قبس النور ويُحَوِّل التماع وإشعاع النور إلى وضوح هادئ وناعم يستطيع الناس أن يُنجزوا فيه وجودهم بما هم دازين» (Ga 39, 283 ; 260). تقود مفردة «الحياة الوجدانية» «*Innigkeit*» (tendresse) التي تُعاود الظهور هنا إلى التأكيد على أن «الحياة الوجدانية اللطيفة في الحياة الشاعرية والمفكّرة، تقدّم معرفة الكينونة؛ هذه المعرفة بالغة القوة،

وهي المعرفة التي تُخَصِّص مكانًا لسلسلة اللقاءات بالله، وهي المعرفة التي تُصبح هذا المكان بالذات، سواءٌ ظهر الله في الممرات الحارقة وفي عتمة الأرض أو داخل السحب والبرق» (Ga 39, 286 ; 263).

الدروس والمقالات التي خصّصها هايدغر لهولدرلين كانت مؤخّرًا موضوع دراسات مهمّة، مثل دراسة ستيفاني بولن التي أشرنا إليها، والتي يجب أن نُضيف إليها أعمال جان فرانسوا كورتين (Jean-François Courtine) وفرانسوا داستور (Dastur) وجان فرانسوا ماتي (Mattéi) وإميليو بريتو (Emilio Brito)[37]. سأركّز كامل جهدي بوجه خاص، كما فعل الكاتب الأخير، على موضوع المقدّس الذي تُحيلنا على الخصوص إلى نشيد **كما في يوم العيد** *Comme au jour de fête*، وهو النشيد الذي يحلو لنا أن نُضيف إليه النصوص المهمّة المدوّنة بالمجلّد 75 من نشرة **الأعمال الكاملة** *Gesamstausgabe* التي لم يستثمرها الشرّاح الذين ذكرناهم حالًا.

النظرية المعيارية للمقدّس، لدى هايدغر.

تَلِجُ بنا المحاضرة التي خَصَّصَها هايدغر سنة 1939 و1940 للقصيدة **كما في يوم العيد** *Comme au jour de fête* إلى قلب تصوّر هولدرلين عن المقدّس. لا تُمَثِّلُ الطبيعة منطقة مخصوصة بين الكائنات، وهي «**الطبيعة** القوّية والبهيَّة بهاء الآلهة» وينعتها بنعت «**الحضور الكلّي**». يتعلّق الأمر على العكس من ذلك بإحالة مُحتجبة إلى الوجود المفهوم بما هو «**واحد وكلّ**». بدل أن يستنتج هايدغر من ذلك نقل صفة إلهية إلى **الطبيعة**، أكّد أن «الحضور-**الكامل**» يجمع بين «الأطراف الأكثر ابتعادًا والأكثر تضادًا بين السماء الأعلى والقعر الأعمق» (Ga 4, 53)، موحّدًا بين الظهور الأكثر بريقًا («التجلّي الإلهي») و«الغُربة» الأكثر جذرية.

وضع هولدرلين ظاهرة تاريخية نصب عينيه، عندما أشار إلى يقظة الطبيعة «الأقدم من كلّ الأزمنة» وعندما تبيّن فيها حضور المقدّس. على خلاف أغلب كلّ

---

(37) Emilio BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Louvain, Leuven University Press, 1999. يقدّم الكاتب في صفحات 301-339 الدراسات الأساسية المخصّصة إلى حدّ الساعة لهذا المحور.

الشارحين تقريبًا الذين اعتبروا أن المقطع الشعري التالي يرمز إلى الثورة الفرنسية: «**لقد استيقظت الطبيعة الآن على ضجيج الأسلحة الصاخب**» *«La Nature est à présent réveillée à grands bruits d'armes»*. جازف هايدغر بتقديم تأويل لذلك المقطع اعتبره بيتر زوندي (Szondi) «منعرجًا خطيرًا»، عندما تبيّن فيه «استضاءة الانفراج الحاضر في كلّ شيء» (Ga 4, 58). لكن سلاح الطبيعة الوحيد، هو اللغة المؤهّلة لتمييز الغثّ من السمين. ينعت الطبيعة أنها «مقدّسة»، لأنها «أقدم من كلّ القرون وأعلى من آلهة المساء وآلهة الشرق» (Ga 4, 59; 76). لا ينبغي لنا حَسَب هايدغر فهم عبارة «أعلى» كما لو كان مجالًا «مُتعاليًا»، وإلا لتحوّلت الطبيعة بصورة غير منطقية إلى «ما فوق الطبيعة». «المقدّس ليس مقدّسًا لأنه ألوهة؛ بل الألوهة ألوهة لأنها مقدّسة، على قدر درجته» (Ga 4, 59 ; 77). تنبني «قداسته» ببساطة على أن الطبيعة تفتح انفراجًا أصليًا كان يحمل اسم **كاووس** *chaos* باللفظ اليوناني. هذا هو «الانفتاح» «béance» (*Kluft*) المتأصّل الذي يشكّل المقدّس في ذهن هايدغر، بالرجوع إلى هولدرلين.

اقترح هايدغر تحديدات حاسمة كثيرة في فهم المقدّس، بناء على الأطروحة التي تُفيد أن «**الكاووس** Chaos هو المقدّس نفسه» (Ga 4, 63 ; 81). تدور جميعها، كما انتبه دريدا إلى ذلك عن حق، حول حيّز فريد للمعنى: «الانفتاح» «sauf». لفظ «السليم» *Unversehrt* («sauf», «intact», «indemne») هو الكلمة المفتاح التي تربط بين مختلف دلالات المقدّس التي تبرز على امتداد الشرح الذي قام به هايدغر، واضعة بذلك معالم ما أدعوه «علم المعيار المقدّس»، على غرار علم معيار الإلهي لدى نابير.

1. **يُركّزُ المعيار الأوَّل على بهاء الأصلي** *Originel* **والأثيل** *Initial*، الذي يظل سالمًا و«معافى». تجد السكينة (*Gelassenheit*) مصدرها الأصلي هنا. السكينة صفة الطبيعة التي تبلور ماهيتها الخاصة بها، أي ماهية المقدّس، قبل أن تكون موقف الذات (Ga 4, 65).

2. **المقدّس هو ما لا يقبل لمسه** (*«das Un-nahbare»*). **يَتَمَيَّزُ** بسِمة وجوده **المباشر الفريد من نوعه** *sui generis*، بمعزل عن أيّ تمالك بشري أو إلهي.

المقدّس بما هو كذلك «ليس ملكية خاصة» لأحد ولا هو صفة أو محمول يُقال عنه. ولهذا السبب بالتحديد، يَتَطَلَّبُ هذا الموجود المباشر تَوَسُّطًا مَخْصُوصًا.

3. بما أن المقدس ينتزعنا من دائرة الألفة المعتادة، يُعتبر هو المُخيف (*das Entsetzliche*) بامتياز. تجد الرهبة مصدرها في أن «المقدّس هو الرعب الذي يحدثه ما يزعزع كلّ شيء» (Ga 4, 82). العبء الثقيل المُلقى على كاهل الشاعر، هو أن يكشف داخل عواصف التاريخ عن نور الإلهيِّ. هذا هو المظهر الذي حظي باهتمام هايدغر منذ دروسه الأُولى عن هولدرلين: «الرعد والبرق والعاصفة هي الظواهر التي تتجلّى فيها ماهية الله، ولا يظهر فيها الإلهيّ فقط» (Ga 39, 242 ; 223).

4. لا يملك الشاعر بدوره قدرة على تسمية المقدّس مباشرة. يجب عليه «اكتساب» هذه الاستطاعة بفضل الإله القادر وحده على إرسال «قبس من نور» لإنارة قلبه. يجب عليه أن يصاب بشهاب من المقدّس. المقدّس هو ما يُلهمه. بَيْد أنه لا يجوز لنا أن نُخطئ بشأن معنى مُفردة *Begeisterung*. لا تعني المفردة أبدًا بالنسبة لهايدغر أن الله يستحوذ على قلب الشاعر. ولذلك مَيَّزَ بين «التصوّر [*Empfängnis*] من المصوّر الإلهي والهالة المُحيطة [*Umfängnis*] من المقدّس» (Ga 4, 69).

5. يُحِيلُ التَّحديد الأخير إلى مسألة أشرنا إليها من قبل: «المقدّس هو الحياة الوجدانية اللطيفة ذاتها» (Ga 4, 73 ; 93). هذا هو «القلب الأبدي» الذي يتحدّث هولدرلين عنه في نهاية النشيد. لا يُمَثِّل إرسال «قبس النور» الطاهر خطرًا مُحْدِقًا بالإنسان الذي أُصيب بصعقة إلهية؛ المفارقة هي أنه يمثّل كذلك خطرًا على المقدّس بحدّ ذاته. يتحدّث هايدغر هنا عن «التأثّر» «pâtir»، مع الحرص على التمييز بين هذا «الانفعال» الذي يجد مصدره في المنبع، وبين «تسامح مهدى في صورة تضحية» (*«preisgegebenes Dulden»*) ويحمل صورة الرأفة والرحمة (Ga 4, 75). تستهدف هذه التقابلات بكلّ جلاء الفهم المسيحي للعطف ولصورة «الخادم المتألّم».

6. تُمَثِّلُ «الطبيعة» التي تستيقظ «على وقع الأسلحة» بالنسبة لهايدغر، كما كان الشأن بالنسبة لهولدرلين، «الكينونة بالمعنى الفريد للكلمة»، و«الواحد والكلّ»، كما ذكرته أعلاه. لقد اسْتَنْفَرَ هولدرلين ضدّ فيخته (أو ضدّ التصوّر الذي

كوّنه عن فيخته) الفكرة التي تُفيد أن الفصل بين الذات والموضوع ثمرة «انشطار أصلي» (*«Ur-Theilung»*) يجد مصدره في الكينونة نفسها، كما أن ذلك الفصل يمثّل في ذات الوقت خطرًا على «كمال» الكينونة (وهو ما قد ندعوه مع دريدا «كينونتها سالمة» («indemnité»)). يتجلّى هذا الانشطار تاريخيًّا في توالي العصور، أو فيما تدعوه شذرة «الصيرورة داخل الأُفُول».

7. يأخذ الشاعر على عاتقه الارتقاء بهذه الخاصِّيَّة الزمانية الأصليَّة إلى عتبة اللغة و«تذكّرها» بمعنى **التخليد** *Andenken*، متحوّلًا بذلك إلى «شاهد على المقدّس» (Ga 4, 69) وإلى شاهد على اللقاء المُمكن بين الأُلوهة والإنسانية. لكن الشاعر لا يستطيع تحقيق هذا إلّا داخل «صمت الانتماء إلى الاحتكاك بالمقدّس» embrassement (Ga 4, 71). تختتم القصيدة تخليد *Andenken*، التي شرحها هايدغر مرات متعدّدة، بالمقطع الشعري الشهير: *«Mais ce qui demeure, c'est les poètes qui l'instaurent («Was bleibet aber, stiften die Dichter»)»*، **«لكن ما يبقى، يشيّده الشعراء»**.

يُقِيمُ هذا المقطع الشِّعري صِلَة وثيقة بين «الإقامة» و«التشييد»، ويُدْخِلُنَا على التَّو في قلب فكرة **التمالك** *Ereignis*. يجب علينا قراءة النشيد كما في يوم **العيد** بوصفه نشيدًا «عن» المقدّس، أي بوصفه قولًا يتناول فيه المقدّس الكلمة، حينما يستيقظ (Ga 4, 76 ; 97). يُعَلِّمُنَا هولدرلين نبرة أساسية تسمح لنا بتلقّي المقدّس من جديد: «يقول كلام هولدرلين المقدّس ويرمز بذلك إلى الحيّز الزماني الفريد للتصميم الابتدائي الذي يبتّ في الوصفة الماهوية للتاريخ المستقبلي للآلهة والبشر» (Ga 4, 77 ; 98).

«المدفأة هي الكينونة»: الذاتي والغريب.

تلتقي النظرية المعيارية للمقدّس التي استخرجتها الآن من قراءة هايدغر للنشيد كما في يوم العيد في جوهرها مع النتائج التي يدعوها إميليو بريتو (Brito) «البِنية التركيبية» (Syntaxe) الهايدغرية عن المقدّس[38]، وهو الذي تَطَرَّقَ إلى هايدغر اعتمادًا على خلفية أبحاثه عن التصوّر اللاهوتي لكبار المثاليين الألمان.

---

(38) de Emilio BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, p.117.

أَكَّدَ أنَّ هايدغر «تَوَصَّلَ إلى فهم المقدّس الذي لا يقبل الاختزال إلى أيّ شيء» (نفسه، 9)، «بفضل مُساءلته المستمرة والبليغة بصورة لا نظير لها لمعنى الكينونة، كما أن الكاتب نفسه يحذّرنا من المُماثلات السطحية والمضلّلة مع مذاهب أُخرى في ظاهراتية المقدّس. تنبني أصالة مقاربة هايدغر على جانبين: على فضل هولدرلين عليه، وعلى واقع أنه لا يرتقي إلى فهم المقدّس إلّا من خلال إنجاز المنعطف الذي ينتقل من مسألة معنى الكينونة إلى مسألة حقيقة الكينونة.

تتشكّل البوابة الشرفية التي ابتدأ منها تحليل بريتو (Brito) من تفسير هايدغر للقصيدة الغنائية **المُهوِل كثير** *polla ta deina* في مسرحية أنتيغون *Antigone* لدى سوفوكل (Sophocle). «**المقلق كثير، لكنه لا يوجد خارج الإنسان من هو أكثر قلقاً، لا ينهض أثناء النهوض**». وأَكَّدَ هايدغر ذاته على وجود قرابة فكرية تجمع بين هولدرلين وسوفوكل (Sophocle). يُضيف الدرس الذي خصَّصه سنة 1942 للنشيد **إيستر** *L'Ister* دقة إضافية: بيندار (Pindare) وسوفوكل مفكّرا النار (Ga 53, 173) اللذان أشارا عليه بضرورة استقبال «نار السماء» في قوله الشعري. المسألة الحاسمة هي معرفة ما هو جنس السكن التي نستطيع تأسيسه بناء على العلاقة الأصلية بالمقدّس، بمعنى آخر، إن المسألة هي كيف نفهم الأُطروحة: «**ليس الدازين شيئًا آخر غير عرض الذات أمام قوة الكينونة القاهرة**» (Ga 39, 30; 41).

1. تنطلق الإجابة من تفسير النشيد الأول من قصيدة سوفوكل الغنائية، **أنتيغون** *Antigone*، وهو التفسير الذي بلوره أولًا في درسه الموسوم: **مقدّمة إلى الفلسفة** لسنة 1935 (Ga 40, 112-126; 153-170) ثم استأنفه مُعَمِّقًا إيَّاه في درسه عن **إيستر** *Ister* (Ga 53, 63-152) اللفظ المشترك *to deinon*، الذي يُترجمه هايدغر بلفظ «**المُقلق**» (*das Unheimliche*) (Ga 53, 77) والذي يشرحه بلفظ «**المُرعب**» (*das Furchtbare*) و«**المُذهل**» (*das Gewaltige*) و«**الخارق**» (*das Ungewöhnliche*)، أو كما في ترجمة هولدرلين ذاته: **يُضمر** (*das Ungeheuere*) «**ما لا يبعث على الطمأنينة**» «le non-rassurant» **معنى الغرابة المُطلقة التي سبقت الإشارة إليها. يبدو أن النغمات الثلاث الأساسية في البداية الأُخرى للفكر تتطابق مع هذه «الوجوه» الثلاثة للمقدّس.**

وصف سوفوكل وضعية الإنسان بوصفها وضعية أكثر الكائنات إثارة للقلق *(deinoteron)*، بما أن الدازين يجد نفسه وجهًا لوجه مباشرة أمام غرابة الكينونة المُقلقة، وهذا ما يظهر في أن الإنسان يُعَبِّدُ طريقه حيثما حلّ وارتحل، دون أن يجد له مع ذلك أيّ مخرج (*pantaporos aporos*)، كما يَتَجَسَّدُ في واقع أن الإنسان لا يكفّ عن إنشاء المدن، دون أن يَتَمَكّن من السَّكَن إليها (*hypsipolis apolis*).

تتكثّف كلّ هذه المواصفات في صورة أنتيغون. عندما دافعت عن القِيَم «المقدّسة» الموجودة في الروابط العائلية لمواجهة قوانين المدينة، تمّ تجريدها من جنسيتها، بالمعنى المُطلق «للانتساب إلى أيّ وطن». اعتبر هايدغر أنها لم تَتَحَوَّل إلى حامية حمى المسكن الحقيقي للكينونة ذاتها، إلّا لأنها تَقَبَّلت مصيرها. اقترح في هذا السياق أُطروحة مُذهلة يستند فيها إلى طريقة كراتيل في التأثيل، حينما اشتق مفردة *ousia* (الوجود بما هو حضور) من Hestia إلهة المسكن: «المدفأة هي الكينونة» *(«Der Herd ist das Seyn»)* [Ga 53, 134-143].

تظهر رهانات المحاضرة التي ألقاها هايدغر سنة 1943 حول قصيدة العودة Retour (*Heimkunft*)، بمناسبة الذكرى المئوية الأُولى لوفاة هولدرلين. لا يوجد الوطن منذ الوهلة الأُولى حيث نبحث عنه. اكتشف الشاعر الذي عاد «إلى بيته» مسكنه الحقيقي: الانفراج الأصلي للكينونة. فهو الذي «يُحافظ على كلّ الأشياء ويحفظها في كلّ ما هو مقدّس ومُنْجٍ [*im Heilen*]». وبما أن الانفراج الأصلي «يُنجي [*heilt*] منذ الأصل» يستحقّ حمل اسم «المقدّس» بمعناه الكامل (Ga 4, 18 ; 23). لا تعني «العودة» الرجوع إلى «أرض الوطن»، مثل «عودة الابن الضال» إلى حضن الأسرة - في هذه الحالة ستصبح «العودة» مُرادفة لـ «الصفح»، وهو لفظ غائب عن معجم هايدغر - بقدر ما تعني «تحصيل الألفة بالمنبع *[heimischwerden]* على مقربة منه» (Ga 4, 25 ; 30).

2. هذا «البيت» هو كذلك «مسكن» (*Wohnstatt*) [Ga 4, 19 ; 24] لإله لم يَتَوَصَّل الشاعر إلى تسميته بعد، ما دام يفتقر إلى «الأسماء المقدّسة» المناسبة. «قول من هو ذاته، ذلك الذي يَظَلُّ داخل المقدّس، ثم السَّماح له ذاته بالظهور من خلال قوله، هذا هو ما تفتقر إليه اللغة المسَمِّية» (Ga 4, 27 ; 33). إذا كانت هذه الأُطروحة تؤيّد وجاهة صياغة لفظ *Holzwege* المتاهة التي تعتبر خيطًا ناظمًا

يُوَجِّهُ استقصاءنا بكامله، فإنَّها تُبرِزُ كذلك إلى أيِّ حَدّ تَوَقَّفَ هايدغر عند الدرجة الأُولى من سُلَّمِ يعقوب. يُدلي الشرح الذي خصّ به قصيدة **العودة** *Retour* بالباعث على ذلك، وهو ما سأعود إليه فيما بعد: نحن نعيش في عصر العالم الذي يتميّز بِسِمة أساسية، كما عرف هولدرلين ذلك أيضًا، وهي «غياب الله» (Ga 4, 28; 35).

تُوجز عبارة واحدة وضعيتنا خلال هذا العصر: «صحيح أن المقدّس يظهر. لكن الله يظلّ بعيدًا» (Ga 4, 27; 33). هذا البُعد ليس مجرّد لعنة. بالفعل، يجب علينا أن نتعلَّم صعوبة فنّ النسيان، وهو يجد مصدره في الحبّ المُستتر الذي نُكِنُّهُ للمنبع (اعتاد هايدغر هنا على إحداث مُطابقة بين الضمير «نحن» وبين الشعب الألماني) (Ga 4, 94; 120)، كَمَا يُؤَكِّدُ هايدغر على ذلك في تعليقه على **تخليد** *Andenken*، على خلاف اليونان الذين كانوا يملكون تجربة مباشرة بـ «نار السماء»، وهي شاهدة على زيارة الآلهة وعلى الاقتراب منها. هذه بالتَّحديد هي الدلالة الأصلية لمفردة *Andenken*: بدل أن ترمز إلى «تذكّر» حِقبة وَلَّت، أو عزيز قضى، توجّهنا بعزم أكيد نحو مستقبل لا يُعتبر مجرّد «غد»، بل يُعتبر ما لم «يُستقبل» بعد.

عندما نفهم لفظ *Andenken* على هذا النَّحو، يصبح مُناسبًا لإبداعات الشاعر ولرسالة المفكّر. نلمح ظهور مفردة (*Besinnung*) (التَّدَبُّر) بريشة هايدغر [Ga 4, 102; 130] في هذا السياق، وهي المُفردة التي تشكّل عنوان مخطوط ضخم نشره في أعقاب نشر **إسهامات** *Beiträge*. تقترح علينا المفردة عرضًا ظَاهِرَاتِيًا مُقْتَضَبًا لأزمنة الأعياد. يَطْلُع علينا في العيد انفراج المُنفتح. لا يُوجد عيد يُدعى كذلك عن حق إلَّا عِنْدَمَا يطلع النهار في نور **المنفتح**، أي حيثما وجدت تجربة المقدّس. العيد هو الهِبة التي يخصّنا بها المُقَدَّس، كما أن المُقَدَّس هو مُبَرِّر وجود السِّمة الاحتفالية في العيد (Ga 4, 105; 134). نستطيع التعليق على هذه الأُطروحة بالقول: قُلْ لي بماذا تحتفل، أَقُلْ لك أيّ مقدّس التقيتَ به.

أكَّدَ هايدغر على الاختلاف الموجود بين **ما هو الأعلى** *das Höchste* أي المقدّس، ومن **هو الأعلى** *der Höchste*، أي الله الذي لا يظهر أبدًا

(Ga 4, 104 ; 133). الاختلاف الموجود بينهما، يُشبه الاختلاف الموجود بين الليل والنهار. في كلّ مرة نحتفل فيها بِعِيد يحمل اسمه عن حق، نَلِج المقدّس «الحاضر اليوم»، مما لا يمنعنا من متابعة الحياة في ليل «الإلحاد بالله» («*Gott-Losigkeit*»). لا ينبغي الخلط بين هذه الحياة «بدون إله» وبين مجرّد نقص، ناهيك عن تسويتها بالغياب، لا أقل ولا أكثر. «الليل المقدّس» لـ «الزمان الذي يحتضن الآلهة الماضية ويُخفي الآلهة التي تأتي» (Ga 4, 110 ; 141).

3. يسعى هايدغر إلى نقل قرّائه إلى داخل هذه «الليلة المقدّسة» بدل أن تختلط هذه الليلة المقدّسة بليل **المُطلق** حيث كلّ البقرات سوداء تتشابه فيه كلّ الأشياء. تَظَلُّ «الليلة المقدّسة» مضاءة بـ «الأحلام الذهبي» للنبي، وهي التي ينعتها هولدرلين بصفة الأحلام «المرعبة، ولو كانت إلهية». يعتبر هايدغر أن ما يبرّر هذه الصفة هو أن «المُمكن الذي يأتي إلى الواقع يتقدّس بمجيء المقدّس» (Ga 4, 113 ; 145).

أَلا يَتَحَوَّل الشَّاعر الذي يحلم بهذه الأحلام إلى عَرَّافٍ ونَبِيٍّ بل إلى «صاحب رؤى»؟ عمل هايدغر بكامل قوته في دحض كلّ هذه المُماثلات. «لا يكتفي الأنبياء، بالمعنى اليهودي-المسيحي للكلمة، بهذا التنبؤ المفرد *[Voraussagen]* prédiction بالكلام الأوّلي primordial للمقدّس. يبشّر الأنبياء [*vorhersagen*] على التّو بالإله الذي سنعتمد عليه بعد ذلك، كما نعتمد على أهم ضمانة آمنة للخلاص في السعادة غير الأرضية». يوجد تقابل بين الصَّبر الجميل الذي يُعرب عنه كلٌّ من الشاعر والمفكّر وبين نفاذ صبر النبي المتديّن. تَمُرُّ نقطة الفصال بينهما بين الأحلام التي تَسْتَحِقُّ أن تحمل صفة الأُلوهة، وبين واقع «الحلم بإله»، وهو إمكان يخصّ به هايدغر «المتديّن» و«الدِّين»، وهو ما يعتبر برأيه «مسألة متصلة بالطريقة الرومانية في تأويل الصِّلات بين البشر والآلهة» (Ga 4, 114 ; 146). يبدو أن كلّ الطُّرق الدِّينيَّة تقود إلى روما، حَسَب هايدغر، وتقودنا في «طريق رومانية» (براغ) (R. Brague) يرفض هايدغر السير فيها بكلّ عزم وتصميم.

4. التقابل بين الموقفين ليس تَقَابُلًا بين الورع والثَّمالة. يقوم القول الشعري لدى هولدرلين و«التفكير بـ» (*andenken*) لدى هايدغر بتعريف الثمالة التي يعدّها «النور المظلم» لخمرة ديونيزوس. لا يستطيع الشاعر ولا المفكّر النجاح في غياب

«الحماس»، أي في غياب «إيحاء tonalité أساسي»، في مهمتهما الأكثر صعوبة: «التفكير بالتحديد في المقدّس الذي يوجد فوق الآلهة والبشر» (Ga 4, 123; 157)، والسماح بذلك للآلهة بالانطباع-الذاتي وبالتجلّي فوق أرض الكائنات الفانية.

يتطلّب ذلك وجود الإيحاء الأساسي بـ «الحياء» «pudeur» *(Scheu)*، وهي وحدها المؤهّلة لمساندة حركة الفكر الذي يعود إلى «المنبع»، أي إلى الأصل المتأصّل. سأقول إن هايدغر قد اكتشف «نبعه المختوم» في قصيدة هولدرلين *Andenken*، ونحن نتذكّر جملة برنار دو كليرفو التي تقول: «هذا معين مختوم ولا يملك الغريب إليه سبيلًا»، «*est fons signatus cui non communicat alienus*» التي أوردها هايدغر في استهلال دروسه عن أُسس تصوف العصر الوسيط. أصبح الفعلان اللغويان «التشييد» و«الإقامة» متشارطين، كما وردا في المقطع الأخير من هذه القصيدة. سعى هايدغر إلى التفكير في هذا التوافق بين «الإقامة التي تُعتبر ذهابًا إلى مقربة من المنبع» (Ga 4, 145; 186) و«التشييد» الذي «يؤسّس ويعزّز التربة التي يشيّد فوقها البيت الذي تُدعى الآلهة للإقامة فيه». يجوز لنا أن نطبّق على تفكيره الخاص به ما يقوله هو عن الشاعر: يريد الإقامة «على مقربة من المنبع، من خلال الإشارة إلى النائي الذي يقترب في مجيء المقدّس» (Ga 4, 148; 190).

غياب الأسماء المقدسة.

جعلنا هايدغر في مواجهة أُطروحة مُقلقة أكثر، بعدما استفاض شيئًا فشيئًا في التدبّر في «زمن الهلع» الذي يميّز زمننا، وهو الزمن الذي شرعنا نُحسّ فيه «بفرار الآلهة»[39]، أو «بغياب الله» الذي يعتبر «موت الله» لدى نيتشه هو أحد إفرازاته المتأخرة: ألم تبدأ مساحة التجلّي الأصلي، وهي مساحة المقدّس، في التدهور شيئًا فشيئًا؟ هذا هو الإمكان الذي أثاره هايدغر في محاضرته سنة 1946، «لِمَ الشعراء...»، التي ألقاها بمناسبة مرور عشرين سنة على وفاة

---

(39) راجع إميليو بريتو حول منعطف النبرة هذا وحول رهاناته:

Emilio BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, p.83-101.

ريلكه: «لا نقول فقط إن المقدّس قد ضاع، بوصفه أثر الألوهية، بل نُضيف القول أيضًا إن آثار هذا الامر المفقود قد انمحت نهائيًا أو تكاد» (Ga 5, 272; 327). استطاع هولدرلين، على خلاف ريلكه، مواجهة هذه الوضعية «الشائكة»، حيث «اختفت معالم المقدّس ذاتها»، مما جعل القول التالي إشكاليًا: «يظهر المقدّس بكّل تأكيد. لكن الله يظلّ بعيدًا» (Ga 4, 27; 33). يؤكد هايدغر الآن: «ليس الملاذ فقط هو ما يقاوم الإنسان، بل تظلّ كلّية الكائن في شموليته داخل الظلمات. يتراجع المنزّه [*das Heilige*] عن الأنظار. يُصبح العالم بدون خلاص [*heil-los*]».

لم يَعُد المقدّس «يتجلّى»، بمعنى «التجلّي الإلهي» عامة. ما يتجلّى إلى حدّ احتلال كلّ واجهة المشهد، هو العلامة الدالّة على غيابه: «التقنية». أطلعنا هايدغر آنذاك على كلمة-مفتاح أُخرى، يجب علينا العودة إليها فيما بعد: **الخطر** (*die Gefahr*). يسوق المقاطع الأُولى من نشيد باتموس *Patmos*، وهو واعٍ بهذا **الخطر الأقصى**:

على مقربة
ويصعب تصوُّرُه، هو الله
ولكن في مواطن الخطر
يوجد أيضاً من ينقذ

يجب فحص مسألة «الخلاص الأبدي» «sotériologique» التي تتحكّم في كلّ تأمّلاتنا داخل هذا الفصل، بناء على تحليل هايدغر لهذه الأشعار: «أيّ إله لا زال يستطيع إنقاذنا؟» قبل أن نتطرّق إلى الألوهة، ثم إلى هُوّية الله، يجب علينا الانتباه إلى أن الدرج الأول في «سُلَّم يعقوب» لدى هايدغر - مفهوم المقدّس بما هو حيّز تجلّي الألوهية - يُصبح نفسه هشًا يومًا بعد آخر. اختتم هايدغر المحاضرة «لِمَ الشعراء. . .» التي ألقاها سنة 1946 بالقول: «لا يظهر المقدّس [*das Heilige*] إلّا داخل الدائرة الأكثر اتساعًا التي يحتلها المنزّه Sauf [*des Heilen*]». مهمّة الشعراء الأكثر شجاعة، مثل مهمّة هولدرلين، على خلاف ريلكه، هي «القيام بتجربة غياب الخلاص [*das Heillose*] بما هو خلاص»، وهو ما جعلهم على طريق المقدّس (Ga 5, 319; 384).

لم تضع التأمّلات التالية التي خصّصها هايدغر لهولدرلين، كما خصّصها لتراكل (Trakl)، علامة استفهام على هذه الأُطروحة؛ لم تعمل إلّا على تأييدها، وعملت فضلًا عن ذلك على «تعميق روحها المُتشائمة»، ما دامت قد رسمت صورة شديدة القتامة عن مصيرِ الغرب، «بلادِ المساء» *(«Abend-Land»)*. والشاهد على ذلك هو الحوار الذي لم ينتهِ وامتدّ على مساحة مائة وخمسين صفحة: «Das abendländische Gespräch» (Ga 75, 59 ; 196)، وهو حوار كان قد حرّره خلال سنوات 1946-1948، وضمّ مجمل محاور قراءته التي أخضع لها هولدرلين.

القربان المسكوب: الجرّة والكأس والكوب.

ألقى هايدغر سنة بعد ذلك أربع محاضرات عامة بمدينة بريمه، وهي المحاضرات التي استرجعها سنة 1950 بقرية بوهلرهوي Bühlerhöhe ونشرت تحت عنوان: **نظرة ملقاة على الموجود**: *Einblick in das was ist* (Ga 79, 5-77). تشكّل هذه المحاضرات الأربع العُقدة التي تربط بين مختلف تأمّلات هايدغر في هولدرلين التي يجب قراءتها بوصفها نصّا واحدًا، بالرَّغْم من أن مُعجم المقدّس ظلّ مستترًا فيها. كما أكد جان فرانسوا ماتي (Mattéi) على ذلك، لا يكفي القول إن «نظرة واحدة مُلقاة إلى داخل الكينونة توحّد» المحاور الأربعة لهذه المحاضرات؛ علاوة على ذلك، كشف هايدغر الغطاء هنا أخيرًا عن المفهوم الذي يعتمل خِيفة في كلّ قراءته لهولدرلين: «الرباعية» «Quadriparti»، *(Geviert)*[(40)].

إن المحاضرة الموسومة «la chose» أو «الشيء» هي التي تسترعي اهتمامنا في البدء، من منظور التأمّلات التي نقوم بها.

عندما أراد تقديم مثال على «شيئية» الشيء، رجع إلى الجرّة المعروفة لدى الناس. ربما كان هايدغر سيعتبر الموضوع نفسه مُجَرَّد أداة (*Zeug*) إبان ظهور كتاب **الكينونة والزمان**، وهي أداة تتطابق أنماط وجودها مع مختلف أنماط استعمالها. وبما أن الجرّة لا تنفصل عن مختلف أنماط الاستعمال التي تسمح بإنجازها، فإن أقصر طريق لتحديد مكانة الجرّة الأنطولوجيّة يمرّ عبر الانتباه

---

(40) Jean-François MATTÉI, *Heidegger et Hölderlin*, p.224.

المنمّط *Zuhandenheit*.

ظهرت الآنية نفسها في صورة مختلفة تمامًا، داخل المحاضرة الموسومة «الشيء. ظهرت عند نقطة تقاطع أبعاد أربع مُتمايزة، لا تنفك عن استدعاء بعضها الآخر للسبب نفسه: **«الأرض»** و**«السماء»** و**«الكائنات الفانية»** و**«الكائنات الإلهية»**. لا ينبغي اعتبار هذه الأبعاد مجرّد «عناصر». تتجاوز **«الأرض»** مجرّد مادة الفخار التي يستعملها الخزفي لصناعة الجرّات، كما أن البشر أكبر من أن يظلّوا مجرّد أفراد يكتفون باستعمال الجرّةَ نفسها. إن الوصف الظاهراتي للجرّة وذكرها يُدخلها على التوّ إلى طقوس تقديم القرابين وطقوس سكب الخمرة. تظهر الجرّة بوصفها موضوعًا «مقدسًا»، بما أنها تتصلّ في ماهيها ذاتها بالهِبة والقرابين، وليس بحُكم إمكان استعمالها داخل سياق تعبّدي.

القربان: هو الخط الذي وجّه (نفسه، 227) تأمّلات هايدغر بخصوص ظاهرية الجرّة، وقد تكرّر ذكره خمس مرات على غرار اللازمة: «أثناء سكب القربان، تسكن **الأرض والسماء والكائنات الإلهية** والفانية جماعيًا» (Ga 79, 205). كما أن هيرمينوطيقا حياة الوجود-الواقعي كانت قد انطلقت سنة 1919 من القول: «العالم يُعولم» (*«Die Welt weltet»*) «le monde mondifie»، وكما أن «ميتافيزيقا **الدازين**» كانت قد تبلورت اعتمادًا على ما يُشبه تحصيل الحاصل «**العدم يُعدم**» «le Néant néantise» (*«Das Nichts nichtet»*) يستطيع هايدغر القول دون تردّد: «الشيء يُشَيِّئُ» (*«Das Ding dingt»*) «la chose chosifie»، وهو قول يستحضر أصداء مجموعة من أشكال تحصيل الحاصل التي تحمل أكثر من معنى والتي تكاثرت في حقبة «المنعطف»: «التمالك يتمالك» (*«Das Ereignis ereignet»*) «l'appropriement approprie»» و«الكلام يتكلّم» (*«die Sprache spricht»*)، إلخ. نضيف إلى ذلك تحصيل حاصل جديد «المقدّس يقدّس»، دون خشية خيانة فكر هايدغر.

لا تعني «الرباعية» شيئًا دون مفهوم التمالك *Ereignis*، إذا أردنا بسط كلمة أخيرة بخصوص فهم هايدغر لعولمة العالم. لا يتعلّق الأمر ببِنية، بقدر ما يتعلّق بـ «نسق» دينامي من العلاقات. وهذا ما ظهر بجلاء أكبر على التوالي أثناء المحاضرة، وأثناء الانتقال من الهيئة المعمارية لـ «المربّع» (*Vierung*) إلى هيئة

الخاتم (*Ring*) لدى نيتشه، ثم إلى الصورة الراقصة «للرقصة الدائرية في التمالك» (*Reigen des Ereignisses*). لا شك في أن كلّ مفهوم من المفاهيم التالية: **الشيء والخاتم والرقصة الدائرية**، يتطلّب شروحًا مستفيضة. ما يسترعي اهتمام الظاهراتي وفيلسوف الدِّين هو أن كلّ مفهوم منها يجد نفسه موضوع «تقديس». وبما أن الجرّة «تستخدم» بداية بما هي «هِبة»، كذلك فإن الطواف يتحوّل إلى حجّ أو إلى «رقصة مقدّسة».

يفضّل فهمُ العالمِ استعارةَ «اللعبةِ» «jeu»، من منظور ما بعد الميتافيزيقا لدى هايدغر، على نحوٍ أبلغ من فكرة «العالم» لدى نيتشه. ليس «عالمه» شيئًا آخر «غير لعبة المرآة التي لا تزال خفية في رباعيات **السماء والأرض والكائنات الفانية والإلهية**». اختتمت الوتيرة التي ابتدأت سنة 1928-1929 بتحويل «اللعبة الكبرى للحياة» لدى كانط إلى «لعبة التعالي» سنة 1950، إلى «لعبة الرباعية» التي لم تنفك فيها واجهاتها الأربع عن الانعكاس بعضها على بعض داخل لعبة مرايا لا تنتهي. هذه اللعبة «مقدّسة»، بدل أن تكون مجرّد لعبة مجانية وعبثية. بالفعل، تنبني تلك اللعبة على رهان إمكان التقاء جديد بين **الدازين** والكينونة ذاتها، وكذلك على إمكان ظهور إله مختلف «تمامًا» عن إله الميتافيزيقا، كما تمّ تمثّله داخل الأُنطو-تيو-لوجيا، وتنبني على رهان ظهور إله مختلف كذلك عن إله الإيمان الدِّيني، ولا سيّما عن العقيدة المسيحية في المقام الأول.

«Der letzte Gott» الإله الأخير: الإله الذي سيأتي.

كان الأمر يتعلّق غالبًا في الورشة الكبرى التي افتتحتها **الإسهامات** *Beiträge* «بمرور الإله الأخير». هنا يبدو أن هايدغر قد تسلّق أخيرًا الدرج الثاني من سلّم يعقوب: «ما هو الإلهي؟»، بل يبدو أنه قد ارتقي أعلى الدرج الثالث من أجل التساؤل: «من هو الله؟» سأجتهد على الخصوص في استكشاف صِلات القرابة الملتبسة بإله عقيدة دينية محدّدة، من خلال مرافقته أثناء هذا التسلّق المحفوف بالمخاطر. عندما أنكر هايدغر بكامل قوته وجود «صِلة قرابة» أقامها هيراقليطس بين «الشيء الحكيم وهو وحده» من جهة، وبين زِفْس من جِهة ثانية (BA I, 29-30)، فإن ذلك لا يحظر علينا طرح تساؤلنا؛ فهو يُطالبنا بكلّ بساطة بأن نتخذ كامل الحيطة والحذر النقدي أثناء تأويل محور يُشبه جُحر الأفاعي المليء بالمخاطر.

«أيها الآلهة الفارُون»: العصر الذي غاب فيه الله.

لنعُدْ باختصار إلى موضوع هولدرلين عن «غياب» الآلهة أو عن فرارها[41]، بدل أن نسارع إلى صورة «الإله الأخير». لا يزال «الحداد المقدّس» الذي استشعره هولدرلين يتحكّم في وضعيتنا التاريخية. أكّد هايدغر، وهو في ذلك صدى للشاعر، «أن حقبة بدون آلهة ليست عدمًا، بل تعني تمرّد الأرض، وهو التمرّد الذي لا تستطيع استمرارية المِلل الدِّينيَّة وحدها ولا أيّ تحوّل يدخل على منظومة الإكليروس بمبادرة من الدولة، أن تهدّئ من روعه ولا حتى الإقرار بوجوده». قبل أن نتمكّن من طرح التساؤل: ما هو الإلهي؟ وقبل أن نتساءل: من هو الله؟ يجب على فرار الآلهة أن «يصدم في البداية الدازين في هذا الإيحاء الأساسي الذي يُفيد أن أمة تاريخية في كلّيتها تُحسّ بهلع غياب الآلهة وبتمزّقها، كما تُكابد ذلك» (Ga 39, 80 ; 84).

أقرّ هايدغر بوجود تطابق بين «الحداد المقدّس» الموجود لدى هولدرلين، وبين الصرخة المُدويَّة التي دوت من حنجرة معتوه نيتشه: «*Wohin ist Gott*»?. لكننا لا نجد لدى نيتشه نفس «الصفاء والبساطة اللذين هيمنا على هولدرلين» (Ga 39, 294 ; 269). تنطبق العبارات التي استثمرها هايدغر لتحديد سمات «الحداد المقدّس» الموجودة لدى هولدرلين عليه نفسه: «لا يُحَنَّطُ هذا الحداد ولا يتصلّب في هيئة يأس يرفض كلّ شيء، تظلّ الآلهة القديمة غالية عليه إلى أبعد الحدود. لا يضيع الحداد داخل حنين مُبهم إلى آلهة فارّة؛ كَلَّا، لا يريد التوسّل إلى أحد ولا المطالبة بشيء» (Ga 39, 87 ; 89).

تقطع هذه الأقوال الطريق على التأويل الذي يُحَوِّل «الحداد المقدّس» إلى حادث جديد يطرأ على «الوعي الشقيّ». الحِداد الذي أحسّ به هولدرلين حِداد «مقدّس»، ما دام أن التخلّي عن الآلهة القديمة يعني «المحافظة على كامل ألوهيتها» (Ga 39, 95 ; 95). «فِرار الآلهة» لا يعني الإلحاد؛ «لا يعني أن الأُلوهة قد اختفت من دازين الإنسان»، بما أنه لا أحد يفقد إلهه كما يفقد شيئًا عينيًا.

---

(41) عن هذا الموضوع، انظر:
Bernard SICHÈRE, *Seul un Dieu peut encore nous sauver*, p.173-220.

توجّه هايدغر إلى «كلّ أولئك الذين يتعاملون مع إلههم ويستعملونه كما يستعملون موسى الحلاقة» بالقول إن من «يسعى إلى التنصّل من مجال الأُلوهة لا يمكنه التوفّر على آلهة، ولو كانت مائتة، على افتراض أن ذلك التنصّل مُمكن. من قال بنبرة جادّة: 'مات الله' وجعل حياته مشروطة بذلك، مثلما هو حال نيتشه، ليس ملحدًا a-thée -بالآلهة» (Ga 39, 95 ; 96).

كما كان هايدغر قد وضع سنة 1920-1921 معالم ظاهراتية البحث عن الله، يضع الآن معالم ظاهراتية الحِداد على الآلهة الفارّة، وهي ظاهراتية تحرص على «النفاذ إلى الآلهة والتزام حدود حيّز التقاء جديد ممكن بها» (Ga 39, 97). اعتبر هولدرلين أن «افتقاد الله» «manque» ليس «نقصًا بالمعنى الذي يُفيد الكائن الغائب»؛ يحمل «الافتقاد» معنى «عدم القدرة على إدراك» (Ga 39, 211 ; 195). عندما نقول لشخص ما: «افتقدتك!»، لا نكتفي أثناء ذلك بالإعراب عن أسف، بقدر ما نُفصح قبل كلّ شيء عن رغبة. فتح هايدغر أفقا غير مسبوق عندما أكد أن «الافتقاد» لا يعني «ترك المكان فارغًا» بمعنى عدم الوجود هنالك في الوقت المناسب، كما أن الافتقاد ليس «نقصًا» بمعنى الحرمان من شيء ما، بقدر ما يحمل «الافتقاد معنى الإفراط في الامتلاء والوجود خارج المقاييس» (Ga 39, 236, 218).

اقترح عليه هولدرلين قراءة محدّدة «للافتقاد إلى الله»: «الكاهن هو أول من يستغرب من فرار الآلهة؛ ثم يأتي المعبد والصورة والطقوس» (Ga 39, 98 ; 98). ثم يعلّق هايدغر بعد ذلك: «لا توجد طقوس ولا قواعد إلّا عندما يكلّل المعبد والصورة أنشطة الحياة اليومية وتربط بينها، بما أن الطقوس والقواعد تمثّل الدازين التاريخي للآلهة. لكن الصورة والمعبد لا يظلّان موجودين إلّا حينما يلتقيان كذلك كبار الشخصيات هذه التي تتحمّل مباشرة حضور الآلهة أو غيابها، من خلال معرفتها الخلّاقة، وتتوصّل إلى التسليم بهما في الأعمال التي تبتكرها» (Ga 39, 98 ; 99). تستطيع الديانة التكيّف مع تراجع نسبة الممارسين للطقوس الدِّينيَّة؛ إن «أزمة الرسالات» «crise des vocations»، في معناها الأصلي بامتياز، أزمة أكثر خطورة مما قد يخطر على البال، لاسيّما وأنها توحي بأن شيئًا ما جوهريًا «لم يَعُدْ يتكلّم».

هذا بالضبط هو الحكم الذي أصدره هايدغر على عصرنا. نحن نعيش عصرًا ملتبسًا حيث تزورنا الآلهة من خلال فرارها ذاته. تجربة هذا الفرار - أو بالأحرى الابتلاء الذي نوجد بإزائه - هي في الوقت نفسه شرط إمكان زيارة جديدة يقوم بها الإلهيّ. لم يكن ازدهار العلوم الإنسانية، بما فيها العلوم الدِّينيَّة، إلّا عَرَضًا من أعراض هذا التبرّم الأساسي. «لم يكن ذلك الازدهار شيئًا آخر غير صورة جديدة من صور التنشيط الثقافي ولن يكون ذلك الازدهار أبدًا ما يجب أن يكون عليه بالفعل ما دامت الآلهة فارَّةً. لن نسترجع أبدًا الصورة والمعبد نتيجة اقتراح جوائز المباريات الثقافية في الموضوع إذا ما كان الله مائتًا بالفعل. لن ينبثق الله من الكهنة، إلّا إذا صعقت صعقة الآلهة، ولن تصعق الصعقة ما لم تجد الأرض مسقط الرأس، وما لم يجد شعبها بما هو مكانًا لهما داخل حيّز العاصفة. لكن هذا الشعب لن يَلِج أبدًا حيّز العاصفة هذه ما لم يُدرجْ داخل **دازينه** التاريخي بما هو وبصورة شمولية، الحاجةَ الماسّةَ إلى موت الآلهة من أجل تحويلها إلى تجربته الماهوية ومكابدتها ردحًا من الدهر» (Ga 39, 100; 100).

تمامًا كما هو الشاعر، يقاوم المفكّر الغِواية المزدوجة الموجودة في اليأس وفي الرغبة في التعلّق قدر الإمكان بالأُلوهة الفَارَّة. دعا هايدغر إلى موقف شبه بطولي، وينبني على «الوقوف وجهًا لوجه أمام الآلهة الفارّة، وعلى المحافظة بكلّ مُكابدة على فِرارها وعلى انتظار الآلهة التي يجب أن تأتي» (Ga 39, 223; 206)، مُنيطًا بنفسه مهمة «الارتقاء إلى حدّ معرفة **ما يفكّر فيه هذا الرجل وبالطريقة التي يفكّر بها**، وهو الذي خبر تجربة فِرار الآلهة القديمة والاقتراب الحثيث للآلهة التي ستأتي» (Ga 39, 224; 207).

«التأله»، Gôtterung: الإلهيُّ ووجهه ما بعد الميتافيزيقي.

استنفد اللاهوت الفلسفي واللاهوت المسيحي كلّ إمكاناتهما، كما هو الشأن بالنسبة للميتافيزيقا. لم يَعُد الفكر يجد خلاصًا له من زاوية فلسفية أو مسيحية، وربما ضاع الخلاص عامة. «أصبحت الآلهة متعذّرة في الحيّز التاريخي الذي هيمن على الميتافيزيقا [. . .] أو، كما قد نعبّر عن ذلك بالرجوع إلى المصطلحات التاريخية: لقد تمّ البتّ في فِرارها خلال هذه المراحل - أو تمّ التستر على فرارها - وهذا هو الذي زوّدها بطابعها الجاذب» (Ga 66, 237).

سواء اعترفنا بذلك أم لم نعترف، نعيش اليوم زمانًا جعل منا «ملحدين» - مما لا يعني بالضرورة أنه يجب علينا الصراخ بتبجّح أن الله غير موجود، متذرّعين بأننا لم نُصادفه! تؤيد أُطروحة هايدغر على خلاف ذلك أنه لم يَعُدْ يوجد لقاء ممكن بالإلهيّ: «لا ينبني الإلحاد بالله a-théisme على نفي الله أو على فقدانه، بل على غياب أساس لألوهية الآلهة؛ لذلك، فإن مواصلة عبادة أُلوهة معروفة وأشكال العزاء والتسامي التي تُمدّنا بها، قد تكون أيضًا إلحادًا - بالآلهة، تمامًا مثلما هو الحال عند تعويض مثل هذه العبادة بتأجيج 'المعيشات' وإلهاب العواطف» (Ga 66, 238).

إنّ التغنّي الذي نشهده اليوم بـ «المعيشات» يكشف أننا لم نَعُدْ ننضبط لأية حقيقة أساسية، على نحو ما نشهده في الأعراض المَرَضية. هذا هو «الاختلاف» الذي ما فتئ هايدغر يكرّره مرات متعدّدة، كما لو كان لازمة حاضرة باستمرار: «**أصبح الإنسان منذ أمد بعيد خاليًا من أيّ وجدان**»: «*Stimmungslos ist seit langem der Mensch*» (Ga 66, 238-239). بطبيعة الحال، لا يعني ذلك أن الإنسان يُعاني من حبسة في صوته، ما دام أنه لم يكن يومًا ما ثرثارًا مثلما هو عليه اليوم؛ يتعلّق الأمر بالمقابل بمزاج أساسي (*Grund-stimmung*) يجعله متوافقًا مع حقيقة تتجاوزه.

إن الإلحاد بالآلهة، كما اهتدينا إلى وصفه، وهو الإلحاد الذي يرمز إليه هايدغر كذلك بمصطلح «إبعاد الأُلوهة» (*Entgötterung*) ليس إلّا انعكاسًا أو صورة مقلوبة لتفسير خاطئ «وثني» (*Vergötterung*) لأُلوهة الآلهة (Ga 66, 239)، وهي وثنية لم يكن الإله اليهودي-المسيحي مُستثنى منها. إن نسيان الكينونة (*Seinsvergessenheit*) الذي يجد منبعه في تخلّي الكينونة (*Seynsverlassenheit*) يتجلّى في غياب الآلهة، وهو غياب لا يَقوَى الفكر الحَدَثي événementiale على تأويله إلّا في صورة الفرار. المفارقة هي أن هذا الغياب لا يحكم علينا بالصمت الخالص والمجرّد. لا نزال نستطيع تسمية الآلهة إذا ما توافرت بعض الشروط (Ga 66, 231). من سيقوم بذلك وبناء على أية طُرق في القول؟ يضعنا هذا السؤال الحاسم في مواجهة معضلات كثيرة أساسية نستطيع استجلاءها بالرجوع إلى مقطع شعري ابتدأ به نشيد باتموس *Patmos* لدى هولدرلين. «قريب/ وتصعب الإحاطة به/ الله»، وهو المقطع الذي طالما كان هايدغر يُرَدِّدُه. لا تنبني

صعوبة «الإحاطة» بالله على ابتعاده عنا خلف أزمنة غابرة، بل تنبني على لغز وجوده على مقربة منا.

أكد هايدغر، منذ افتتاح الصفحات الأُولى من كتاب **الإسهامات** *Beiträge*، أن الأوان لم يَحِن بعد «من أجل الاقتران الحرّ لحقيقة الكينونة انطلاقًا من نفسه» (Ga 65, 4). يشير عنوان كتاب **الإسهامات** *Beiträge* إلى أننا لا زلنا نجد أنفسنا أمام واجهة فكر سيأتي، وأمام فكر سينضبط تمامًا لحقيقة الكينونة ويدخل في علاقة تجاوب كاملة معها. في اليوم الذي سنطلع فيه على هذا القول، سيأتي كذلك زمن «اللطف المُطمئن للشعور الباطني [*Innigkeit*] **بتأله** [*Götterung*] إله الآلهة» (Ga 65, 4).

ما هي الدلالة التي سنخلعها على مصطلح **التأله** *Götterung*؟ من هو «إله الآلهة»؟

1. السؤال الأول ذو صلة بـ «علم معيار الإلهي»، بالمعنى الذي ذهب إليه نابير. نستطيع بالفعل أن نطبق على «الإلهيّ» ما ذكره هايدغر عن المقدّس: «لا يتعلّق الأمر بخاصيَّة مستوحاة من إله معروف مسبقًا» (Ga 66, 75). لا نعرف بصورة بديهية ما هي «الأُلوهة». دار قسم من تأمّلات هايدغر حول مُصطلحي *Gottschaft* (divinité) الصفة الإلهية أو *Götterung* التألّه (divinisation). أراد توضيح الشروط التي تؤهّل الإنسان ليصبح من جديد «قادرًا على الله» *fottfähig* *«capax Dei»* (Ga 66, 98)، من خلال تعبيد مجال الفكر «بصورة إعدادية للتسمية المسائلة لتأليه الآلهة» (Ga 66, 227).

2. تتقاطع إشكالية «الأُلوهة» و«التألّه» مع المشكلة الكلاسيكية المعروفة في «الأنثروبومورفيا». الأنْسنة *Vermenschung* والتألّه *Vergötterung* مفهومان يستدعي أحدهما الآخر، حَسَب هايدغر. نجد هنا عبارة تتطابق لدى هايدغر مع ما يُطلق عليه جان لوك ماريون لفظ «الوثنية المفهومية». غيَّر هايدغر جذريًا طريقة تقديم مشكلة الأنثروبومورفيا، سواء في نسختها الموجودة لدى شيلنغ أو لدى فيورباخ، من خلال التأكيد على أن «الآلهة لا تخلق الإنسان، كما أن الإنسان لا يخلق الآلهة» (Ga 66, 235). ما يتعلّق الأمر بالتفكير فيه هو انبثاق الآلهة وألوهتها انطلاقًا من حقيقة الكينونة نفسها. تعزّز هذه الأُطروحة التقارب مع

مفهوم الوثنية المفهومية بصورة أكبر. يحمل الوثن المفهومي هنا اسمًا بالغ الدقة: تطبيق مفهوم السببية على الله، ويظلّ مفهوم الموجود **علّة ذاته** *Causa sui*، بالتأكيد، أبلغ أشكال التعبير عنها دقة.

3. بخصوص مشكلة الإلهيّ، يتجلّى نسيان الكينونة من خلال التكامل بين **التَّأَلُّهُ** *Vergötterung* و**إبعاد الأُلوهة** *Entgötterung*، أي من خلال التأليه الوثني الذي يؤدّي نتيجة ذلك إلى فقدان المصداقية فقدانًا تامًا. يتبنّى هايدغر من هذا الطريق إشكالية «علم معيار الإلهي»، بالرَّغْم من أن نظريته المعيارية ذاتها لا عَلاقة لها بنظرية نابير.

اعتبر هايدغر أنه لا يكفي القطع مع الفلسفة الأفلاطونية والمسيحية التي تُملي علينا التفكير في الله بوصفه الموجود **غير المشروط** Inconditionné و**اللّامتناهي** و**العلّة** الأُولى لكلّ كائنة étantité، من أجل الانفتاح على تجربة مختلفة جذريًّا عن الإلهيّ. لو جاز ذلك، لكان معنى ذلك أننا ننسى وجودنا في منزلة بين المنزلتين (mi-lieu) حيث يتعيّن في البداية مواجهة الحقيقة العميقة **للكينونة**، قبل الاقتدار على الارتقاء إلى فضاء آخر للالتقاء بين الناس الذين لم يعودوا بشرًا بالمعنى الحديث للكلمة، وبين الآلهة التي تعتبر كذلك بمعنى مغاير تمامًا لما كان يُدعى حتى الآن «أُلوهة». يجب على الإنسان أن يتعلّم بعد مجهود جبار كيف يتحوّل إلى «حارس حقيقة الكينونة»، كما يجب على الآلهة أن تتجرّد من سِمة ألوهة لا تتجاوز معنى أنها «تتعدّى حدود الإنسان» «surhumaine» فقط، إذا ما شئنا مواجهة مسألة «مرور» «الإله الأخير».

«الأخير» الذي سيصبح «الأول»: إله «مغاير تمامًا».

قال هايدغر عن فكرة **التمالك** *Ereignis* إنها «عصيَّة في ماهيتها» (Ga 65, 474) أكثر من أيّ فكرة سابقة. لا تُفيد عبارة «عصيّة أكثر» أنها «أكثر تعقيدًا» تنبني الصعوبة، وهذه هي المفارقة، على وجود بساطة أكبر لا تُهمّ التحديد الجديد للكائن البشري فقط، بل تمسّ بالمثل فكرة الله والأُلوهة. بالرَّغْم من أن فكرة **التمالك** تغادر حقل جاذبية الأنطو-تيو-لوجيا بصورة نهائية، فإنها لم تقطع الصّلة بالله وبالتفكير في العلاقة بين الله وحقيقة الكينونة. هي تحتضن فكرة «الإله الأخير»، إلى حدّ أن هايدغر يستطيع التأكيد أن «الإله الأخير

يتخفّى خلف انبساط حقيقة الكينونة وداخل **التمالك** بما هو كذلك» (Ga 65, 24). ولذلك، فإننا نجد الإشارة إلى وجود «الإله الأخير» على مقربة صامتة، منذ الصفحات الأُولى من كتاب **الإسهامات** *Beiträge*، وهو وجود على مقربة يحتاج الكشف عنه إلى «أسلوب الاتزان» (Ga 65, 12).

يظلّ «الهمّ» هو البِنية الأساسية **للدازين**. ولكن بما أن الأمر يتعلّق بعد الآن بالهمّ الوحيد لحقيقة الكينونة، فإن هايدغر يستجلي رهانها من خلال المفاهيم الثلاث المجتمعة في «الباحث» و«الراعي» و«الحارس» - *Sucher, Wahrer, Wächter* (Ga 6, 66). ماذا يعني ذلك؟

يعني حملُ هَمِّ الكينونةفي البداية البحثَ عن الانضباط بحقيقته. وهذا ما يفعله الشاعر بامتياز في أعمال التشييد التي يقوم بها (Ga 65, 11). يعني حمل هَمِّ الكينونة بعد ذلك معرفةَ أننا أصبحنا مؤتمنين على هذه الحقيقة، بوصفها أغلى العطايا. الإنسان «حارس» أو هو «راعي» الحقيقة، وهو ما قد يكون كلّ شيء، إلّا أن يكون محافظ متحف. يعني حمل همّ الكينونة في الأخير الانضباط «بالمرور الصامت للإله الأخير» والتحوّل إلى «حارس» مروره (Ga 65, 17). على النَّحو نفسه الذي يُحوِّل فيه هايدغر الإنسان إلى «راعي» حقيقة الكينونة (Ga 5, 348)، يحوّله إلى «حارس المرور الصامت للإله الأخير» (*Wächter der Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes*) (Ga 65, 23).

من أين جاءته فكرة الله؟ كيف يتوجّب علينا فهم صفة «*der letzte*»؟ هل يجب ترجمتها بلفظ «الأخير» و«الخاتم»، أو بلفظ «المتطرّف»؟ أية عَلاقة تجمعه بـ «إله» الدِّين؟

1. تحتمل صفة «الأخير» في البداية دلالة الرتبة في هندسة نص **الإسهامات** *Beiträge*. تشكّل فيه هيئة «الإله الأخير» النوبة الأخيرة من موسيقى آلة تحتمل ست نوبات، وتكتسي فيهما النوبتان الأوّليان وتيرة «تاريخية» تسير في اتجاه عمل التفكيك. درس هايدغر فيهما الأعراض التاريخية المختلفة التي تُنبئ بتخلّي الوجود عنا، قبل أن يعمد إلى تفكيك تاريخ الميتافيزيقا ذاته، من أجل الكشف فيه عن ضرورة إحداث «مُنعطف كبير» (*Umkehrung*). سار بنا هذا المنعطف إلى ما بعد كلّ «قلب للقِيَم» بالمعنى النيتشوي، لأن «الكائن ليس هو الذي يتقوّم انطلاقًا من الإنسان، بل-الكائن-الإنسان هو الذي يجد قوامه داخل الكينونة، في

هذا الانقلاب» (Ga 6, 184). أبرزَ هذا التفكيكُ الجذري بوضوح للعيان عدمَ وجود قياس للفرق بين المسألة الموجّهة للميتافيزيقا: ما هي **كينونة الكائن؟** والمسألة الأساسية بالنسبة للفكر: ما معنى **حقيقة الكينونة؟**

بما أنه لا يوجد قياس بين هذه الأسئلة، سلَّم هايدغر بضرورة القيام بـ «قفزة»، ذكّرتنا بقفزة الإيمان لدى كيركيغارد. تتحقّق القفزة في شكل استحضار كامل لتحليلية المقولات الوجودية، بعد قراءتها في ضوء **التمالك** *Ereignis*. تحتكم هذه النوبة الرابعة من المعزوفة إلى الأُطروحة التي تُفيد أن الكينونة لا تصل إلى الحقيقة إلّا في عمق **الكائن-هنا**» (Ga 65, 293). يضع هايدغر فيها أركان تصوّر غير أنثروبولوجي تمامًا حول الكائن الإنساني، وهو ما سيجد صداه لاحقا في كتابه **رسالة في المذهب الإنساني** *Lettre sur l'humanisme*.

لا تسمح كينونة الإنسان لا بوصفها ولا بالتدليل عليها، بل فقط «بالوصول إليها هيرمينوطيقيًا» (Ga 65, 321). بالرَّغْم من أن مصطلح «هيرمينوطيقا» لم يظهر إلّا **مرة واحدة** *hapax* في نص **الإسهامات** *Beiträge*، أكّد على النبرة الهيرمينوطيقية في القراءة الجديدة للتحليلية المقولية-الوجودية. بل نستطيع القول إن هذا الكتاب يحمل هذه الهيرمينوطيقا إلى ذروتها، ما دام أن الإنسان قد تحوّل إلى هدف الكينونة، بعد أن تخلّى عن فهم ذاته بوصفه «حيوانًا عقلانيًا»، مما يبرّر له استحقاق حمل لقب «حارس حقيقة الكينونة» (Ga 65, 297) ولقب «حارس مرور الإله الأخير». لا يوجد فرق بين الانتماء إلى الذات (*Zueignung*) وتسليم الذات لُغربة الكينونةد (*Übereignung*). لا يصبح المرء ذاته عينها إلّا بفضل انتمائه إلى الكينونة وبفضل التقائه بـ «الإله الأخير».

النوبتان الأخيرتان في المعزوفة هما أكثر النوبات التباسًا. رسم هايدغر فيهما تحت عنوان «الناس الذين سيأتون»، معالم صورة من سيحقّقون على نحو هولدرلين «التحوّل» ويعبّدون الطريق أمام مرور «الإله الأخير». لو كان هايدغر هو نيتشه، لكان قد تحدّث عن «الإنسان الأعلى» وعن ديونيزوس. والحال أنه يجب قراءة النوبتين الأخيرتين بالتحديد من نص **الإسهامات** بوصفهما المسلك الوحيد المُغاير المتبقّي الذي يسعنا مواجهة نيتشه به. تنتهي «معزوفة الكينونة» بصورة «الإله الأخير». لا يتعلّق الأمر بمجرّد ملحق «لاهوتي»، بل بلحظة جوهرية في المعزوفة، وإلّا ظلّت المعزوفة مبتورة.

2. لا ترمز صفة «الأخير» إلى الحلقة الأخيرة داخل سلسلة، بما أنه لا معنى لإحصاء الوجوه التاريخية التي اتخذها الإلهيّ. لا تسمح الآلهة بإحصائها ولا بتعدادها ولا بوضعها داخل تسلسل، كما لو كنا نستعرض مواكب. لا يستطيع الدازين «إحصاء الآلهة ولا الاطمئنان إليها، فبالأحرى أن يراهن على إله واحد»، بما أن تجربته التاريخية تجعله ينتمي «كلّ مرة إلى هذا الإله أو ذاك، بالرَّغْم من أنه يظلّ منضبطًا بالآلهة غير المنتظرة» (Ga 65, 293). من العبث وضع لائحة جرد كاملة تضمّ كلّ الكائنات الإلهية التي عبّدتها الإنسانية على امتداد تاريخها، سعيًا إلى المقارنة بين خصائص كلٍّ منها. من العبث كذلك حصر مثل هذه اللائحة في عدد محدود أو إضافة أعداد أُخرى إليها. لا يفترض «الإله الأخير» لدى هايدغر وجود إله «ما قبل الأخير»، الذي يُحيل تدريجيًّا إلى إله «أول».

بالرَّغْم من وضوح هذه الأُطروحة السلبية، لم تسمح بعد بتحديد الدلالة الإيجابية لصفة «الأخير». ليس من نافلة القول التذكير بصورة «الإنسان الأخير»، و«الرجل الأكثر قبحًا» في كتاب نيتشه عن زرادشت. إنه القاتل لله الذي يعلم أنه قد قتل الله وأنه لم يستطع التخلّص بعد من آثار جريمته. يحمل التشبيه بهذه «الشخصية المفهومية» النيتشوية أكثر من معنى، لا سيّما وأن إشكالية نيتشه بخصوص موت الله، بما فيها أُطروحة موت «الإله الأخلاقي» اليهودي-المسيحي بوجه خاص موجودة ضمنيًا في كلّ تأمّلات هايدغر. كما أن الوصف الثلاثي لسِمات الدازين: (الباحث والراعي والحارس) (*Sucher, Wahrer, Wächter*)، هو الوجه المقابل للإنسان الأعلى النيتشوي، فإن هايدغر لا يتجاهل أن مشكلة الأُلوهة بالنسبة لنيتشه لم تجد حلًّا نهائيًا مع النقد الجينالوجي للإله الأخلاقي (Ga 13, 153).

كلّ من انكبّ على تأويل هذه الفقرة من نصّ **الإسهامات** مُلزم بالانتباه إلى أن هايدغر لم يستعمل نعت «الأخير» في الصيغة الصرفية للمذكّر (*der Letzte*)، بل استعمله أيضًا في الصيغة الصرفية المعروفة في الألمانية بضمير الحياد (*das Letzte*). افتتح الفقرة التي خصّصها «للإله الأخير» واختتمها بالتحديد بهذه الموضوعة «الإسخاتولوجيّة». «الأخير» هو «الختامي» Ultime (*das Letzte*) الذي يرفض أي محاسبة للسبب عينه. وهو كذلك «الأخير

الجذري» (*das Äußerste*) extrême، على النَّحو الذي نقول فيه عن مُحتضر إنه يوجد في «النزع الأخير»، مما لا يعني القول إنه يعيش آخر لحظات حياته.

لعب هذان المصطلحان دورًا حاسمًا في فكرة «الإله الأخير»، إلى حدّ أننا قد نتساءل أَلَم يكن من الواجب ترجمة عبارة «*der letzte Gott*»، بعبارة «خاتم الآلهة» أو «الإله النهائي». لا يجب علينا أن ننسى أن فهم المصطلح يمرّ عبر الجاذبية المزدوجة التي يحقّقها الختامي والجذري، حتى في الحالة التي وقع فيها اختيارنا على الترجمة الحرفية، كما أفعله هنا. إن المذهب شبه «اللاهوتي» أو «theiologie» الذي بلوره هايدغر في نهاية نص **الإسهامات** يدخل في الأصل في إطار «إسخاتولوجيا الكينونة» «eschatologie de l'être» (Ga, 5, 327)، كما أنه يمثّل وجهات مصير الكينونة وغاياتها التي لم تَعُدْ تتخذ صورة الغائية. إن فكرة **التمالك** *Ereignis* تمثّل بالمثل فكرة «إسخاتولوجيا» «eschatologie» وفكرة «دراسة الحفريات» «archéologie»، وهي فكرة الأصل الأكثر تأصّلًا في انبثاقها الطاهر. وهذا ما أيّده الإعلان التمهيدي للفقرة 253، الذي يُفيد أن «الختامي» (*das Letzte*) هو «البداية الأكثر عمقًا التي نجد أكبر عنت في اللحاق بها، ما دامت تمتد إلى أبعد مدى» (Ga 65, 405). اختتم هايدغر تأمّلاته بالتأكيد على أن «الإله الأخير ليس غاية» بل هو «البداية الأكثر أصالة» (Ga 65, 416).

3. تحمّل هايدغر مسؤوليته الكاملة في فتح أُفق فلسفي خالص إلى الإلهيّ، بصرف النظر عن كلّ الديانات التاريخية، كما كان قد فعل من قبل كلٌّ من هيراقليطس وأرسطو واسبينوزا وهيغل. وبالرَّغْم من أنه قد أبطل تمامًا الجهاز الذي قامت عليه الأنطو-تيو-لوجيا، يعتبر اجتهاده الشخصي إيذانًا بمقترح مذهب في اللاهوت الفلسفي. على خلاف اسبينوزا، تخلّى هذا المذهب اللاهوتي ما-بعد- الميتافيزيقي عن احتمال وجود طريق فلسفي وطريق ديني متكاملين يؤدّيان إلى الله.

4. أجبرنا مفترق الطُّرق، الذي يدخل في جوهر الأنطو-تيو-لوجيا، على النظر في الاتجاهين في الوقت نفسه - في اتجاه الكينونة بما هي كذلك وفي اتجاه الكائن الأعظم - ويجد مفترق الطُّرق هذا صدى غريبًا في الطريقة التي وَفَّقَ بها هايدغر بين **التمالك** *Ereignis* و«الإله الأخير»، مع الحرص على التمييز

بينهما. لنتذكّر قوله الشهير من محاضرة «التكوين الأنطو-تيو-لوجي للميتافيزيقا»، التي سارع نفر كبير من الشرّاح إلى مدارستها. «كلّ من امتلك عن اللاهوت معرفة مباشرة مستقاة من المنبع الذي وصل نضجه الكامل *[aus gewachsener Herkunft erfahren]* سواء كان لاهوتًا مسيحيًا أو فلسفيًا، يفضّل الصمت اليوم، في اللحظة التي يتطرّق إلى مجال الفكر المتعلّق بالله» (Q I-II, 289).

لِمَ لَمْ يلتزم هايدغر الصمت نهائيًا بخصوص الله؟ بأيّ حق يجعل «الإله الأخير» يأتي إلى داخل فكره ما-بعد-الميتافيزيقي عن **التمالك** *Ereignis*؟، بينما تساءل نفسه قائلًا عن حق: «كيف يأتي الله إلى الفلسفة، ولا أعني إلى فلسفة العصور الحديثة فقط، بل إلى داخل الفلسفة برمّتها؟» ثم اقترح أيضًا - بطريقة متسرّعة قليلًا - أن مفهوم *Causa sui* **علّة ذاته** هو الاسم الذي يتطابق مع طبيعة الوجود الإلهي *[der sachgerechte Name]* داخل الفلسفة» (QI-II, 316).

ألا يحق لنا أن نقلب ظهر المِجَنّ لهايدغر حينما قال قوله الشهير الذي تسرّع علماء اللاهوت أحيانًا في اجترارە: «هذا الإله، لا يملك الإنسان سبيلًا لا إلى الصلاة له ولا إلى تقديم القرابين. لا يستطيع المرء أمام الكائن **علّة ذاته** *Causa sui* لا الركوع له على ركبتيه وقد غشيته الرهبة ولا استعمال آلات موسيقية أو الغناء والرقص» (نفسه): كيف يأتي «الإله الأخير» إلى داخل فلسفة ما- بعد- الميتافيزيقا؟ ما هو وجهه، إذا ما افترضنا أن له وجهًا؟ هذه أسئلة مشروعة، لا سيّما وأن هايدغر لا يُطالبنا فقط بالتخلّي عن الكائن **علّة ذاته** *Causa sui*، بل بالتخلّي كذلك عن مجموع الأسماء الميتافيزيقية التي تقال عن الله: «**العلّة الأولى**» و«**الكائن غير المشروط**» و«**اللّامتناهي**» و«**المطلق**»، إلخ. وهي أسماء لا ترجع أبدًا في مصدرها إلى أية صفة إلهية داخل الله» (Ga 65, 438). هل نستطيع الصلاة لهذا الإله وتقديم الابتهالات ورفع آيات الشكر؟

5. يأتي «الإله الأخير» إلى الفكر نفسه بواسطة الكينونة ذاتها، عندما نعتبره **كالتمالك** *Ereignis*. نستطيع أن نطبّق على *Ereignis* ما قاله ليفيناس عن الآخر: إنه «ينظر إلينا» نظرة صاعقة مثل البرق الذي يُبهرنا في الشذرة 64 من هيراقليطس. هل يجب علينا المُطابقة بين «الإله الأخير» وبين «نظرة الكينونة» هذه (Ga 5, 338)، مجازفين بالوصول لدى هايدغر إلى ما يُشبه «ميتافيزيقا الخروج»

Exode لدى جيلسون (Gilson)؟ تحذّرنا عبارات شتى من نص **الإسهامات** *Beiträge* من هذه الغواية، مؤكدة أن «الإله الأخير ليس هو **التمالك** *Ereignis* ذاته» (Ga 65, 409). لم يَسْعَ هايدغر في أية لحظة إلى المطابقة بين «الإله الأخير» و**التمالك** *Ereignis*، مما كان سيُفضي إلى تأليه حقيقة الكينونة.

إذا كان هايدغر لم يُطابق بين الله والكينونة، هل معناه أنه سيحلّق بفكره في اتجاه «إله بدون الكينونة»، بالمعنى الذي خلعه جان لوك ماريون على هذه العبارة؟ ما يمنعه من الاستفاضة في هذا المنحى هو واقع أنه لا يكفّ عن ادّعاء أن «الإله الجذري [*der äußerste Gott*] يحتاج إلى الكينونة» (Ga 65, 408). يحبسنا التصوّر الميتافيزيقي للتعالي داخل بديل واحد، وهو إما أن تصبح الكينونة «أعلى من الآلهة»، وإما أن تكون الآلهة أعلى من الكينونة» (Ga 65, 438). لكن هذه الصياغات لا معنى لها إلّا داخل أُفق الميتافيزيقا. تعوّض فكرة **التمالك** *Ereignis* مفهوم التعالي بفكرة البينية *Zwischen*، أي بـ «البرزخ» Intervalle في معناه الحرفي، وهو منطقة الاتصال داخل **الرباعية** *Geviert*، حيث تستطيع **الأرض** **والسماء** والآلهة والكائنات الفانية الاتصال فيما بينها. بهذا المعنى الدقيق يحتاج «الإله الأخير» إلى الكينونة. يحتاج إلى منطقة الاتصال **بالتمالك** *Ereignis* قصد التمكّن من «زيارة» **الدازين**، وهي «الزيارة» التي وصفها هايدغر باستمرار بوصف «العبور» «passage» (*Vorbeigang*)، متحاشيًا أي خلط بالحاضر الأبدي.

6. تُحيل فكرتا الختامي والجذري اللتان تُضمرهما فكرة «الإله الأخير» إلى فهم هايدغر لتناهي **التمالك** *Ereignis*. قدم «الإله الأخير» من قلب هذا التناهي إشارة إلى **الدازين**. «هنا بالتحديد ينكشف التناهي الأكثر خصوصية داخل الكينونة: من منظور الإله الأخير» (Ga 65, 410). يلعب مفهوما الختام والجذرية دورًا مماثلًا لمفهوم «**العُلوّ**» Hauteur داخل التمثّل اليهودي-المسيحي لله. لا يحق لنا على الإطلاق أن نسَوّيَ بين «الإله الأخير» وبين الوصف الدِّيني «جلّ وعلا».

نفهم الآن بصورة أفضل السبب الذي حمل هايدغر على استحداث تعارض بين «الإله الأخير» وإله الديانات، ونفهم السبب الذي جعل الإله الأخير متعارضًا بصورة جذرية مع الإله المسيحي. نتحدّث منذ أوغسطين في الأقل عن وجود

تضادّ بين تناهي المخلوق وعدم تناهي الله. كان الله «يأتي إلى الفكرة» منذ ديكارت إلى ليفيناس، ومرورًا عبر كانط وهيغل، من خلال فكرة **اللّامتناهي في مفهومها الإيجابي**. دعانا هايدغر بالمقابل إلى ولوج «مجال يسمح بالبتّ في مسألة التناهي الأكثر جوهرية في الكينونة» (Ga 65, 410).

7. يجب علينا في البدء أن نقدّر الضرورة الفريدة **للتمالك** *Ereignis* حق قدرها، «مع أنه لا يحكم كما يحكم الله ذاته، ويجب علينا من قبل ضبط ماهيتنا بهذه الأعماق السحيقة الفاصلة بين البشر والكينونة وبين الكينونة والبشر، حتى يتمكّن التاريخ الحقيقي من الانفتاح من جديد» (Ga 65, 26). اعتبر هايدغر أن **التمالك** *Er-eignis* هو التاريخ الأصلي ذاته وأساس كلّ تاريخ. هذا التاريخ المصيري هو الذي يسمح بفهم النعت الأساسي الذي ينعت به الإله الأخير، وهو أنه إله «**العبور**»، ولا شيء آخر غير ذلك. تمّ تجريده من «الأبدية»، كما كان الشأن بالنسبة «لإله الزمان» لدى هولدرلين. بدل أن يصبح هذا «العبور» عيبًا، يطبع على العكس من ذلك الإله الأخير بطابعه الإلهي. قد نقع في خطأ جسيم لو أننا طالبنا هذا الإله الذي لا يتوقف عن التحوّل بأن يظلّ قارًا في حضوره.

8. ذكّرنا هايدغر من جديد، في ختام نص **الإسهامات** *Beiträge*، بالتردّد المضاعف الذي وسم مقاربته للأُلوهة: تردّد فيما يتعلّق بمسألة مدى أحقيتنا في إسناد الكينونة إلى الآلهة، دون إسقاط ألوهيتها بناء على هذا الإسناد نفسه؛ وتردّد فيما يخصّ وحدة الأُلوهة أو تعدّدها. هذه هي المُفارقة الأُخرى الكبرى التي يُفصح عنها فكره: لا يكفّ عن التأرجح بين صيغة الجمع في «فرار الآلهة» وصيغة الوحدانية في «الإله الأخير». لِمَ يُصَرّف فرار الآلهة بالضرورة بصيغة الجمع؟ لم يجب علينا التفكير في «الإله الأخير» بوصفه واحدًا أحدًا؟

سار هايدغر على خطى هولدرلين، مقترحًا أننا سنختزل الله إلى كائن موجود في متناولنا، كما سنجازف بالخلط بين الوحدانية الإلهية ووحدة عددية بسيطة، إذا ما فكّرنا في الألوهة من زاوية الوحدة، لا غير، وإذا ما أرجعنا كلّ شيء إلى بديل: «الوحدانية أو الشرك». اعتبر هايدغر أن «الإله الأخير واحد أحد بإطلاق القول، ويعلو على أيّ تحديد حسابي، كما تُضمره عناوين 'الوحدانية' 'mono-théisme' و'وحدة الوجود' 'pan-théisme' و'الإلحاد' '«a-théisme»'.

لا وجود «للوحدانية» ولا لكلّ أصناف «التديّن» إلّا انطلاقًا من علم الكلام اليهودي-المسيحي الذي تسمح الميتافيزيقا بالتفكير فيه. يجعل موت الإله-هذا سائر مذاهب الإلهيات théisme متجاوزة. لا يمتثل تعدّد الآلهة لعدد محصور، بل يمتثل للغنى الباطني الذي تكشف عنه الأعماق والأغوار داخل الموقع الحدثي événementiel [*Augenblicksstätte*] حيث تشرع أمارات [*Winke*] الإله الأخير في اللمعان، وحيث تتخفّى» (Ga 65, 411).

9. يظلّ سؤال أخير مطروحًا: كيف السبيل إلى «تمجيد» (Ga 65, 412) مثل هذا الإله؟ لم يملك هايدغر غير الحديث على كلّ حال بلغة شبه دينية عن «الإخلاص لله»، وذهب إلى حدّ التساؤل عما إذا كان يحمل نضاله من أجل «الإله الأخير» (Ga 65, 412) لا يحمل نبرة رسالة أو اصطفاء. يعلم المفكّر أنه «مطلوب» (Ga 6, 413) من قِبَل «الإله الأخير»، مثلما هو الأمر مع الشاعر هولدرلين. لا يتخذ هذا الطلب صورة «لائحة قوانين» وصايا. كما أن «الإله الأخير» لا يقدّم أوامر، ولا يقدّم **الخلاص** في صورة **الفداء**. إذا كان هايدغر قد وجد في **التمالك** *Ereignis* النجم القطبي الذي يوجّهه على الدوام في مساره، فإن ذلك النجم ينتمي إلى مجرّة أُخرى غير **نجمة الفداء** *Etoile de la Rédemption* لدى روزنتسفايغ. «لا يتحقّق هنا أيٌّ فداء [*Er-lösung*]، أي يتحقّق استعباد الإنسان في العمق [*Niederwerfung*]، بل يتحقّق، بفضل الله، اندماج [*Einsetzung*] الماهية الأكثر تأصُّلًا (تأسيس **الدازين** Da-sein) في الكينونة ذاتها. وهو الاعتراف من قِبَل الله بأن الإنسان ينتمي إلى الكينونة، والإقرار من لدن الله أنه يحتاج إلى الكينونة، وهو إقرار لا ينتزع منه شيئًا من عظمته ولا ينتقص منها» (Ga 65, 413). إذا كان هذا القول لا يُقصي كلّ صور «مذاهب الخلاص» «sotériologie»، فهو يتضمن تصوّرًا مخصوصًا عن «الخلاص»، وهو ما سأعود إليه لاحقًا. يجب فهم قوله في الحوار الذي خصّ به مجلة **دير شبيغل** *Der Spiegel*: «وحده إله هو من يستطيع إنقاذنا بعد اليوم»، وهو ليس مجرّد صورة مجازية، حَسَب المرجعية التي تتمثّل في الجذور الأصلية -الإلهية-الإسخاتولوجيَّة archéo-théo-eschatologie، كما يُفصح عنها «الإله الأخير».

10. يحلّ «الإله الأخير» في ذهن هايدغر بكلّ جلاء محلّ «الإله المسيحي»: «لا نستطيع معرفة هذا الشيء الآخر إلّا بمشقة وبطء بالغ، بعدما انحدرنا من الموقف الذي حدّدته الميتافيزيقا اتجاه الكائن: لا يظهر الله مجددًا في 'المَعيش' الفردي ولا في 'المَعيش' الجمعي الحاشد. لا يظهر إلّا في 'الحيّز' العميق داخل الكينونة ذاتها. لا تستطيع كلّ 'الطقوس' ولا 'الكنائس' ولا كلّ أماكن اللقاء المماثلة التي هيمنت إلى حدّ الآن أن تُصبح إعدادًا جوهريًّا لصدمة اللقاء بين الله والإنسان داخل الكينونة» (Ga 65, 416). لا يوجد خلاص خارج حقيقة الكينونة! لن ينتظر راعي الكينونة ولا حارس «الإله الأخير» شيئًا من المِلَل ولا من العقائد الدِّينيَّة ولا من المؤسسات.

يجب انتزاع الفهم الجديد للكينونة والإلهيّ من تاريخ «التنصير الطويل لله» (Ga 65, 24). الفقرة التي تطرّقت إلى «الإله الأخير» هي وحدها التي تضمنت جملة تقديمية، على خلاف باقي فقرات نص **الإسهامات** *Beiträge*: «الآخر **المطلق** على خلاف كلّ أولئك الذين كانوا، على تناقض مع الإله المسيحي، بوجه خاص» (Ga 65, 403). تُظهر هذه المواجهة المزدوجة إلى أيّ حدّ ظلّ هايدغر نيتشويًّا في أعماقه. وقد اعتبر من وجهة نظره أن «الموقف المتَّخذَ اتجاه المسيحية لا يزال يشكّل إلى اليوم مفتاح رؤى العالم الأُخرى» (Ga 65, 25). وليست الأيديولوجيا النازية برأيه عن الشعب والدم والأرض غير صورة كاريكاتورية عن المسيحية، وهي محاولة تعويض الإله المتعالي في المسيحية بمفهوم «الشعب». تظلّ هذه الأيديولوجيا، مثلما هو الحال مع الليبرالية التي تعوّض الإله المُتعالي بصور كاريكاتورية كـ «المعنى» و«القيمة»، أيديولوجيا مضادة للمسيحية بكلّ بساطة وبصورة شمولية؛ لكنها لا تنجح رغم ذلك في التحوّل إلى أيديولوجيا غير مسيحية.

الفكر الذي لا يُعتبَرُ أيديولوجيًا إنما هو الفكر الذي يضع نفسه من جديد في مواجهة حقيقة الكينونة ويقبل قبل ذلك «هلع تخلّي الكينونة» (Ga 65, 25)، لأنه هو الفكر الذي يضع علامة استفهام على صورة الإنسان، وبصورة أكثر جوهرية، على فكرة صِلة الإنسان بالكينونة، كما هي موجودة ضمنيًّا في مفهوم الأيديولوجيا ذاته. يجب علينا في البدء إزاحة (*verrückt*) الإنسان داخل الربع الخالي المذهل للتمالك *Ereignis* الذي يُسلم الله إلى الإنسان من خلال تسليم

الإنسان إلى الله (Ga 65, 26). يمثّل هذا «الحدث»، الذي يجد الإنسان فيه نفسه بين يدي إله حيٍّ وحيث يأتي الله إلى ملاقاة الإنسان، والذي هو الأصل الأكثر جذرية في التاريخ (Ga 65, 27).

11. لا يوضح مصير «الإله الأخير» بين يدي **الإنسان المتدين** *homo religiosus* ولا يحتاج إلى «مؤسّسي الأديان» حتى يظهر على الملأ. إن مذهب الإسخاتولوجيا الجذرية الإلهية archéo-théo-eschatologie لدى هايدغر المتأخر ليست «ديانة-خفيّة» باطنية. والطريق التي تقود إلى «الإله الأخير» محظورة على كلّ من يمنّي النفس بمحاكاة الفعل المؤسّس للدِّين وعلى من لا تزال رغباته تتطلّع إلى ما يشبه «الدِّين» أو «التديّن». يطالب هايدغر كلّ أولئك الذين تُراودهم الرغبة في الاتصال بهذا الإله بضرورة تخطّي أية رغبة في «الدِّين»، وهي رغبة تؤول بالنسبة إليه إلى «شكل أو آخر من أشكال تأليه الكائن» (Ga 66, 243).

12. وبالرَّغْم من كلّ ذلك، فإن هايدغر قد استمدّ من تاريخ الأديان خُطاطة «الرائد»، سعيًا منه إلى تفسير كيف أن «الإله الأخير» لا يظهر إلى الوجود نتيجة المصادفة، بل يعتبر ظهوره ثمرة إنجاز يمتدّ إلى ما قبل التاريخ، دون أن يتطابق أبدًا مع «تاريخ الأديان» (Ga 66, 244). لا يتعلّق الأمر بـ «انتظار إسخاتولوجي» في معناه اليهودي-المسيحي. لكن هل يكفي التأكيد على أن كلّ 'إسخاتولوجيا' تحيا من الإيمان باليقين في الوضع الجديد» (Ga 66, 245)، وهل يكفي التأكيد على أن التردّد الذي يَسِم مُنجزات وتقلّبات التاريخ المصيري للكينونة بصورة جوهرية يواجه هذا اليقين المزعوم؟

لا ينتمي «الانتظار»، الذي لا يعتبر انتظارًا، وهو انتظار «الإله الأخير»، إلى عقيدة دينية، كما أن مجيئه لا يدخل في عقيدة «التجلّي الإلهي» théophanie من نوع غير مسبوق، مستجيبًا أثناء ذلك لـ «حاجات دينية» (Ga 66, 252) مزعومة. بصرف النظر عن بعض الاستثناءات النادرة، لا توجد ضمانة على أن البشر المؤهّلين لمثل هذا اللقاء موجودون سلفًا بالفعل. وهذا هو ما يُلقي ضوءًا كاشفًا جديدًا على معنى صفة «*der letzte*» «الأخير» في عبارة «*der letzte Gott*» «الإله الأخير» في العبارة التامة «*der letzte Gott*». «الإله الأخير» هو الإله الختامي، لأنه بالتحديد هو أبعد إله: «الإله الأخير هو أبعد من يكون داخل الحَيِّز الزماني الذي يكاد ينكشف بإزاء حقيقة الكينونة» (Ga 66, 256).

«Andenken»: الإيمان الفلسفي والاعتقاد الدِّينيّ.

لا يتطلّب منا الفكر الذي سيأتي منا فقط أن نتخلّى عن العناوين التقليدية، مثل «الأُنطولوجيا» و«الميتافيزيقا»، وهو الفكر الذي سعى هايدغر إلى تعبيد طريقه؛ لم يَعُدْ عنوان «الفلسفة» ذاته قريبًا إلى نفسه، لا يخلو إما لأنها مرادفة لـ «الميتافيزيقا» أو لأنها تُفصح، كما هو الأمر لدى هيغل، عن تحوّل «محبة الحكمة» إلى «معرفة مطلقة». يجب على الفكر الجديد أن يتعلّم النزول في اتجاه «فقر ماهيته المؤقتة» (Ga 9, 346). هذا الفقر هو الذي يؤهّله للإصغاء إلى الشاعر الذي يسمّى المقدّس. يقول هايدغر في خاتمة كتاب **ما هي الميتافيزيقا؟** *Qu'est-ce que la métaphysique?*، معلقًا على هولدرلين، إن عَلاقة الجوار بينهما علاقة بين قاطني قمتي جبل معزولين تمامًا بعضهم عن بعض (Ga 9, 312). هل يسمح الفكر الفقير على هذا النَّحو، (Ga 66, 22) بوجود قرابة جديدة تجمعه بالإيمان الدِّيني، أم يجب علينا أن نستنتج من ذلك أن جدارًا شاهقًا يفصل بينهما، وهو الفكر الذي يُوصف بنعت التدبر *Andenken* أو التذكّر *Besinnung*؟

رعاة الكينونة وفرسان الإيمان.

نجد من بين الأقوال الكثيرة لهايدغر أقوالًا تُكَرِّسُ، كما يبدو، الأُطروحة الثانية. فقد أكد بلهجة حادة في محاورة مع نواك (H. Noack) أن تجربة التفكير لا تشترك في شيء مع تجربة الإيمان: «لا يتم إنجاز أيّ شيء داخل الفكر حينما يعتبر إعدادًا لما يأتي إلى داخل الإيمان أو إلى داخل النعمة أو يشارك في تحديده. إذا كان الإيمان يحدثني على هذا النحو، سأصبح مجبرًا على إغلاق ورشتي. صحيح أننا نستمر في التفكير، في خضم الاعتقاد [*Gläubigkeit*]؛ لكن لن تظلّ للتفكير آنذاك فائدة»[42]. يستهدف هذا الموقف الحادّ فكرة أن الفلسفة تؤدّي دور «**تمهيد الإيمان**» «*praemabulum fidei*»، مما سيحوّلها إلى «فلسفة مسيحية». يؤكد كتاب **المقدمة إلى الفلسفة** *Introduction à la philosophie* المواقف القاطعة التي كان قد اتخذها في محاضرته عن «الظاهراتية واللاهوت»: مفهوم «الفلسفة المسيحية» مفهوم لا يقلّ تناقضًا عن مفهوم «المربع المستدير»،

---

(42) H. NOACK, «Gespräch mit Martin Heidegger», *Anstöße* 1 (1954), p.33.

بمعنى أنه مغالطة كبيرة. يبارك هايدغر قول بولس ((1 Col, 20 [Ga 9, 379]))، بالإعلان عن أن «الفلسفة جنون بالنسبة للإيمان الدِّيني الأصلي» (Ga 40, 6).

إن انعدام وجود وجه قياس بين الإيمان الدِّيني والفكر قد تَحوّل إلى تعارض مُميت تحت تأثير نيتشه. ساق هايدغر الجملة التي وردت في كتاب **إرادة القوة** *La Volonté de puissance* والتي تقول: «الاحتفال هو الوثنية بكل امتياز»، وعقّب على ذلك مُردفًا «لا يوجد أبدًا داخل المسيحية احتفال الفكر، بمعنى أنه لا توجد فلسفة مسيحية» (Ga 6, 1, 4). وبعدما وجدت المسيحية نفسها هنا في قفص الاتهام، أضاف هايدغر قوله إنه لا توجد كذلك «فلسفة وثنية»، متناقضًا في ذلك مع ما قاله نيتشه.

إذا لم يكن الدِّين يلعب دورًا في «احتفالات الفكر»، يبدو الأمر كما لو كنا مُلزمين باستنتاج وجود طلاق بائن بين «انفراج» **التمالك** *Ereignis* والإيمان الدِّيني. لكن بعض مقاطع نص **الإسهامات** *Beiträge* توحي بإجابة أقل تصلّبًا، وتوجّهنا خارج التقابل التقليدي الموجود بين «الإيمان» و«المعرفة». لا توجد صِلة تجمع بين «المعرفة» التي يصبو إليها **التدبّر** *Besinnung* لدى هايدغر وبين أيّ بحث عن اليقين، بما أنها تجد منبعها في الإيحاء الأساسي للرهبة. إنها تُواجهنا بما يستحق منا التساؤل: هُوَّة حقيقة الكينونة. لا نعتبر فقط أن التساؤل عن الكينونة أبلغ تعبير عن الفكر؛ يتحوّل تبنّي حقيقة الكينونة إلى فعل إيمان فلسفي. يتأسّس الانتقال إلى البداية الأُخرى للفكر بالفعل على «معرفة» (الدرس المُهمّ الذي تعلّمه من نيتشه هو معرفة أن الميتافيزيقا قد وصلت «نهاية الطريق»، وأنها قد استنفدت كلّ إمكاناتها)، لكنها تنبني أيضًا على رهان، أو على «مجازفة جميلة» أفصح عنها هايدغر معتمدًا على معجم القفزة. يجب «الإيمان» بحقيقة الكينونة، للتمكّن من الاتصال بها. لأجل ذلك، يجب القيام بقفزة «الإيمان» الأُنطولوجي. بناء على هذا التوجيه، وضع هايدغر معالم نظرية عن «الإيمان الفلسفي» لا تشترك مع نظيرتها لدى ياسبرز إلّا في الاسم.

إن الفكرة التي تُفيد أن فكر الكينونة يتمتع بروح ابتكار خاصة به، قادت هايدغر إلى نحت العبارة *«Er-denken des Seyns»* «ابتكار الكينونة» (Ga 65, 456). «التفكير في الكينونة» (*Andenken*) و«ابتكار» الكينونة

(*Er-denken*) مظهران مختلفان لـ «الفعل» الواحد نفسه الذي لا يجد مصدره في «مَلَكة» إنسانية. وبما أن «مشروع الكينونة لا يُمكن أن تطرحه غير الكينونة ذاتها» (Ga 65, 447)، فإن المهمّة الحقيقية التي تُفصح عن صعوبة مَهولة تتمثّل في مواجهة غُربة الكينونة المُطلقة (*Befremdlichkeit*)، بل وقد تذهب أبعد من ذلك للحديث عن المعاناة من غُربة الوجود المُقلقة (Ga 65, 252).

اعتبر هايدغر أن المفكّرين الذين واجهوا مسألة حقيقة الكينونة، هم «**المؤمنون المخلصون**» (*«die* eigentlich *Glaubenden»*) [Ga 65, 12]. بعد أن تفرّغ هايدغر تمامًا لمسألة فريدة متعلّقة بحقيقة الكينونة، أفصح عن وجه المؤمن. هل «الإيمان الفلسفي» لدى ياسبرز هو ما عاود الظهور هنا؟ ما الذي يَسِمُ هذا «الإيمان» ببصمة الصدق؟

ماذا يعني «الإيمان» في هذا المقام؟ أجاب هايدغر عن هذا السؤال في الفقرة 237 من نص **الإسهامات** *Beiträge* الموسوم: «الإيمان والحقيقة». تتعالى حقيقة الكينونة على متطلّبات مبدأ المبرّر العقلي. يجب المجازفة **بالإيمان** بها، بالرَّغْم من أن هايدغر حرص على التنبيه إلى أن الأمر لا يتعلّق بانتماء إلى «ملة» ما تنبني على عقيدة محدّدة، بقدر ما يتعلّق بتحديد ماهية **الإيمان** بالرجوع مباشرة إلى ماهية الحقيقة.

تنتمي فكرة الإيمان هذه إلى المستوى الذي يصطلح عليه دريدا بلفظ «fiduciarité»(*) بدل الانسياق وراء التقابل التقليدي بين «الإيمان» و«المعرفة»، (حيث يُصبح الإيمان في هذه الحالة متطابقًا مع «ما نعتبر-أنه-يحمل-صفة-الصدق في القضايا التي لا تقبل التحقّق). يلوح لي أنه بالإمكان وضع المعجم الدسم الذي استثمره هايدغر لوصف الانتماء الذي يربط الفكر بالكينونة ضمن هذه المقولة. لا يوجد تقابل بين «الإيمان» و«المعرفة»، بقدر ما يعتبران مترادفين،

(*) من اللاتينية fiduciarius وfiducia وتعني الثقة، ونعني بذلك مثلًا الثقة التي نجعل بموجبها شَخصًا ما وصيًّا على ممتلكات قاصر حتى يصل سنّ الرشد: légataire fiduciaire، ونعني بها أيضًا الثقة التي نضعها في شخص ما يُصدر أوراقًا نقدية، ونتحدث آنذاك عن monnaie fiduciaire. بذلك، يحمل مصطلح دريدا معنى 'التصديق'. [المترجم]

ما دام أن المعرفة الخاصة **بالتمالك** *Ereignis* تُعادل **«الوقوف داخل ماهية الحقيقة»** وأنه لم يَعُدْ يوجد شيء «يقبل التصديق» غير هذه الحقيقة ذاتها.

مثل هذه **المعرفة-الإيمان** هي بنظر هايدغر هي مسألة جدّية إلى حدّ خطير، بل ولا شك في أنها أكثر جدِّيَّةً من الجدّية الوجودية التي يفصح عنها «فارس الإيمان» لدى كيركيغارد. يطفو مصطلح «القرار» من جديد على السطح في هذا المقام: «من **يُسائل على هذا النَّحو** هو جمهور المؤمنين بالمعنى الأصلي والحق، أي هم من يتعاملون بكامل الجدّية الجذرية مع الحقيقة ذاتها وليس فقط مع ما هو حق، وهم من يضعوننا في مواجهة قرار معرفة إذا كانت ماهية الحقيقة هي الحاكمة وإن كان هذا الحكم هو الذي يحملنا ويوجّهنا أنفسنا، نحن العارفين والمؤمنين والمبادرين والمُبتكرين، أي نحن الذين نصنع التاريخ [*die Geschichtlichen*]» (Ga 65, 369).

ما يجعل صورة فارس الإيمان سديدة، هو أن هايدغر يُنَبِّه إلى أن هذا «الإيمان الأصلي» يتطلّب شجاعة تتعارض مع أيّ خضوع كان، كما أنه لا يستند إلى «دعم مباشر». لم يطرح أية علامة استفهام على أُطروحاته القديمة المتعلّقة بصِلة الوصل بين الفلسفة بما هي «تمسّك» والإيمان بما هو «ثبات»، اللهم إلّا إذا قلنا إن «التمسّك» يتطلّب استعدادًا و«رزانة» يقرّبانه من «سكينة» أهل التصوف.

«Überwartung»: «انتظار» بدون رجاء.

هل يسير «الإيمان الفلسفي» لدى هايدغر في مُوازاة مع «الرجاء»؟ تدعونا فكرة «إسخاتولوجيَّة الكينونة» إلى التساؤل إذا كان المفكّر «يأمل» أو «يرغب» في مجيء «الإله الأخير». أو فضلًا عن ذلك: هل تركت الطريقة التي بلور هايدغر من خلالها السؤال: «ماذا نعني بالتفكير» ؟«Qu'appelle-t-on penser» مساحة لاستقبال السؤال الكانطي: «ماذا يحق لي أن أرجوه»؟ بعدما ركّز هايدغر أكثر **على ما يستدعينا** nous *appelle* وعلى ما **قدّم** نفسه موضوعًا للتفكير فيه، وبذلك حَوَّلَ التفكير إلى **تخليد** *Andenken*.

كانت الدِّراسة التي قمنا بها لـ «فلسفة الرجاء» في فكر بلوخ (Bloch) (BA I, 573-611) مناسبة سانحة للإشارة إلى أن «الرجاء» لا يشكّل «مقولة-وجودية» جوهرية لدى هايدغر. استنتج بلوخ من ذلك أن «الهمّ» الهايدغري، وهو

لا ينفصل عن الغمّ، هو العقبة الرئيسة التي تصرف الإنسان عن اعتبار نفسه «حيوانًا طوباويًّا». لا شيء يسمح لنا بتكهُّنِ أن التحوّل الذي دخل على تحليلية المقولات-الوجودية داخل نص **الإسهامات** *Beiträge* قد ترك حظًّا أوفر للرجاء. إن الرهان الوحيد الذي يحذو «الفكّر المتدبّر» «pensée méditante» (*Besinnung*) هو حقيقة الكينونة ذاتها (Ga 66, 45). إذا جاز لنا الحديث بهذا الشأن عن «رهان»، يمنعنا هايدغر من تصوّره في صورة «حساب» أو «رجاء فارغ» (Ga 66, 42).

أفضى العزوف عن الحضور الدائم، كما أفضت الفكرة التي كوّنها هايدغر عن الانتماء إلى الكينونة لا محالة إلى التفكير في الانتظار. اقترح هايدغر في الحوار الذي أجراه عن «السكينة» «sérénité» تمييزًا جوهريًّا بين «الانتظار» *warten* و«الرجاء» *erwarten* (Ga 13, 54-73)[43]. لا يعني «الانتظار» و«الرجاء» المعنى نفسه أبدًا. يتميّز الاستعداد لتلقّي حقيقة الكينونة «بسكينة» تتعارض في وجودها مع وجود نفاد صبر الأمل التّوّاق إلى عبارات العزاء والمتعطّش إلى رؤية العالم وهو يتحوّل إلى «مملكة». لا شك في أن النداء «ليأت ملكوتك» لا ينتمي بكّل تأكيد، إلى لغة الـ **تمالك** *Ereignis*.

لكن ذلك لم يمنع هايدغر من الدعوة إلى «السماحة والنبل المتجه شطر **الحدث** الأكثر حضورًا le plus Advenant» (Ga 69, 31). تعكس العبارة التي ابتكرها هايدغر *Überwartung* أو **الانتظار الأعظم** ثقته في «الإله الأخير» الذي سيأتي، وهو موقف لا صِلة بكلّ ما يوحي بالاهتمام الذي يُبديه الرجل المتديّن، من قريب أو من بعيد، لـ «الخلاص» و«السعادة الأبدية»، ولا صِلة له كذلك بـ «المصالح الحيوية» داخل النفس الوثنية. ليس مُصطلح **الانتظار الأعظم** *Überwartung* «رجاء مُضادًّا لأيّ رجاء»، بقدر ما هو «انتظار مضادّ لكلّ انتظار». يتعالى **الانتظار الأعظم** على البديل الموجود بين المسيحية أو الوثنية، لأن «البداية التاريخية تجد مكانها خارج هذا البديل: 'إما وإما'، وهي ليست

(43) عن هذا الحوار، انظر دراستي:
Jean GREISCH, «La contrée de la sérénité et l'horizon de l'espérance». In: Richard KEARNEY et Joseph O'LEARY (éd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980, p.68-193.

مُتديّنة، ولهذا السبب بالذات تجد نفسها في خضم انتظار (*Erwartung*) غير مزيّف لا يُراهن على إمكان الحفاظ على سلام البشر» (Ga 69, 31).

التاريخ المصيري للكينونة تاريخ «غير إنساني» بالمعنى المضاعف للكلمة، وهو لا يستجيب في ذلك لرغبات ولا لحاجات ولا لانتظارات إنسانية: لا نعتبر فقط أن ذلك التاريخ ليس ثمرة الإرادة الحرة للبشر؛ بل لا يُمكن إرجاعها إلى كلّ ما نرمز إليه عادة بلفظ «المبادرة». تُشبه الأحداث المصيرية تلك التي تؤثّث «التاريخ الأعلى» بالمعنى الذي ذهب إليه شيلنغ. يُشبه ظهور «الإله الأخير» أو مجيئه، في خِضَمِّ هذا التاريخ الغريب عودة المسيح: «أقرب من سيأتي من بين من سيأتي هو مجيء الإله الأخير» (Ga 69, 97)، وهو مجيء لا نحتاج إلى انتظاره.

«الإله الأخير» إله أكثر «فقرًا»، وأقل تعهّدًا من «إله الرجاء»، وهو قبل ذلك إله الفقراء، وهو الأمر الذي لا يكفّ بلوخ عن التذكير به على امتداد مؤلّفاته. «الفقر الإلهي» الذي تحدّث عنه هايدغر أكثر غنى من أيّ رجاء، وهو ثمرة الرغبة البشرية التي لا تعرف الكَلَل. هذا هو الفارق الذي يُشير إليه مفهوم الانتظار الأعظم *Überwartung*. يخلّف هذا «الفقر» الذي يعتبر غنى كذلك، بصماته داخل اللغة، وهي بصمات لا صلة لها بما يمتنع على القول ineffable داخل المذاهب اللاهوتية السلبية الجذرية. بالرَّغْم من أننا نكاد لا نجد ما يميز القول عن الصمت فيما يتعلّق بعبور «الإله الأخير»، لا يمثّل هذا الأخير ظاهرة تمتنع عن القول. وهو ليس الإله «الأخير» بمعنى الختامي والجذري إلّا لأنه يستدعي الإمكانات الختامية والمتطرّفة للغة. وهو لا يتحدّث إلّا للإنسان الذي تحوّل إلى حارس حقيقة الكينونة. أقوال «الإله الأخير» «إشارات-إيماء» (*Winke, Winken*) بالغة التكتم (Ga 69, 408). إنها تذكّرنا بما قاله هيراقليطس المنبهم عن نبوءة معبد ديلفي: «إنه لا يتكلم ولا يخفي شيئًا، بل يومئ إلينا»[44].

---

(44) Héraclite, fragment B 93.

«?Wie aber liebes»: نظرة الحب ونظرة الكينونة.

عندما نذهب بهذه المُماثلات المُمكنة إلى حدّها الأقصى مع «الفضائل شبه اللاهوتية théologales»، نوجّه السؤال التالي إلى هايدغر: ماذا سنقول عن العلاقة الموجودة بين «الإقامة» التي يشيدها الشعراء والتي يتلقّاها المفكّر داخل تأمّله، وهذه «الإقامة» الأُخرى التي تحدّث عنها الرسول بولس: «أما الآن، فهذه الثلاثة باقية: الإيمان والرجاء والمحبة. ولكن أعظمها هي المحبة» (الرسالة 1 إلى مؤمني كورنثوس، 13، 13)؟ يظلّ السؤالن مفيدًا على الدوام، إذا ما انتبهنا إلى شرح هايدغر لـ تخليد *Andenken*، حينما يتعلّق الأمر بالوقائع الكبرى للمحبة. يُقابل هايدغر في شرحه بين القدرة على الذهاب إلى المنبع، أي إلى المنبع الأصلي الذي يظلّ قائمًا وبين المحبة المتميّزة بسِمة حبّ امتلاك لا يقاوم. استنتج من ذلك «أن المحبة نفسها لا تستطيع الذهاب إلى النبع، بالرَّغْم من أن نظرته تنبثق من النظرة المضادّة للمحبوب. حتى تلك المحبة تظلّ ارتباطًا-بما سيأتي إلى مواجهتنا ويعتبر كائنًا سلفًا، والتصاقًا-به» (Ga 76, 19).

لا يصل حبّ الامتلاك مثل هذه القوة إلّا عندما نتحدّث عن «محبة أبدية». يُواجهها هايدغر بعبارة «*einstige Liebe*»، وهي ترمز إلى «محبة تستطيع الرجوع بكلّ طمأنينة إلى ما كان سابقًا وإلى ما سيأتي» (Ga 76, 64). عندما نفهم المحبة على هذا النَّحو، لا تظل مجرّد تَجَلٍّ من بين تجلّيات «الإنسان القادر» وليست «قدرة» ولا هي «مَلَكة» بشرية. يُرجعنا الفعلان *können* (القدرة على الحب) و(*Vermögen*) (التمكّن من الحب)، إلى *Mögen* محبة أصلية، وتجد مصدرها داخل الكينونة ذاتها هذه هي النعمة الأساسية التي يتعلّق الأمر بالتفكير فيها، كما يشير إلى ذلك السؤال البلاغي الاستنكاري الوارد في «الحوار الغربي» «L'entretien occidental»: «من سيتمكّن [*wer vermöchte*] من معرفة حجم نعمة المحبة [*Mögen*]، إذا لم يكن الكائن الفاني الذي تُحبّه المحبة ذاتها؟» (Ga 76, 89).

بالرَّغْم من أن المسألة تظلّ بدون إجابة، فإن تتمة «الحوار الغربي» تُبرز للعيان أن المحبّ الكبير في ذهن هايدغر هو الشاعر الذي يُساعدنا، أفضل من غيره، على فهم أن «مقياس الحبّ يتمثّل في أفعال الخير التي تندّ عن أيّ مقياس». انتهى الحوار بنقطة تعجّب وباعتراف: «أتمنى لو كنا نعلم ما هي أفعال

الخير وماذا يعني أن يكون انعدام المقاييس هنا هو المقياس الوحيد القادر على سبر ماهية المحبة [..] لو كنا قد تمكّننا من قياس كلّ ذلك، لعرفنا كلّ شيء» (Ga 76, 117). المحبة التي يتعلّق بها الأمر هنا هي بدورها «جنون»، ما دامت تتطلّب العزوف عن أيّ فكر حسابي (Ga 76, 118). يبدو لي أنه لا مندوحة عن المواجهة بين الخطابين بخصوص الجنون، على الأقل من أجل الكشف بصورة أفضل عن الفرق الموجود بين «جنون الصليب» وتقاطع طرق **الرباعية** *Geviert* (Ga 76, 123)، وهو الفرق الذي ظلّ هايدغر يتوجّه إليه في تأمّله حول المحبة، بالرَّغْم من ألّا شيء يُوحي بأن هايدغر كان يستحضر في ذهنه خطاب بولس حول «جنون الصليب» عندما أقدم على شرح أقوال هولدرلين في المحبة.

«Zugewiesenheit»: «الإله الأخير» وشعبه.

بما أننا نجد لدى هايدغر المتأخّر ما يُقابل «الإيمان الفلسفي» لدى ياسبرز، نستطيع التساؤل كذلك ألّا نجد لديه كذلك ما يقابل مقولة «الشعب المختار». يطرح هذا السؤال على أبعد تقدير عندما نُصغي إلى النغمة الخامسة من «نوبة» نص **الإسهامات** «*Beiträge*» الموسومة: *Die Zu-Künftigen* (Ga 65, 395-403)، وهو العنوان الذي نستطيع ترجمته بعبارة «الشعب-الذي-سيأتي».

يُملي علينا فكر الـ **تمالك** *Ereignis* تأمّلًا مفكرًا وتدبّرًا *Besinnung* يمرّ عبر السؤال: «من 'نحن'؟»، بينما لا يزال هايدغر يتساءل خلال 1929، «ما هو الإنسان؟»، سيرًا على خطى كانط (Ga 66, 153). حينما نشرع في التفكير في «الهمّ» بوصفه انهمامًا بحقيقة الكينونة، يتغيّر معنى الذات-عينها. نوجز الإجابة التي يقدمها نص **الإسهامات** *Beiträge* عن سؤال الذات-عينها بمُفردات ثلاث مذكورة آنفًا: لا يستطيع **الدازين** المتفرّغ للبحث عن حقيقة الكينونة فهم ذاته إلّا من زاوية: «الباحث» (*«Sucher»*) و«الراعي» (*«Wahrer»*) و«الحارس» (*«Wächter»*).

هل نعتبر كلّ أولئك الذين يجدون أنفسهم حاضرين داخل هذا التعريف الثلاثي أشخاصًا فُرادى أم يشكّلون «شعبًا»؟ هل يضمّ «الإله الأخير» إليه «شعب

الله»، وبأيّ معنى يضمّه إليه؟ تفرض هذه الأسئلة نفسها منذ اللحظة التي نُصغي فيها إلى صيغة جمع «*die Zu-künftigen*»، وهي عبارة تحمل معنى «من يأتون» أو معنى «من يتفرّغون لغاية المجيء». يخصّهم هايدغر بوصف «*die Gezeichneten*»، مسترجعا صدى هولدرلين، أي أنه يخصّهم بوصف من يحملون «علامة الكينونة»، وهي علامة أُخرى غير علامة الصليب.

لا نحمل حقيقة الكينونة كما نحمل وسامًا فوق بذلة ولا نرفعها كما نرفع الأعلام. بالمقابل، يجب علينا أن نفكّر في مقطع شعر هولدرلين، حتى نتوصّل إلى فهم طبيعة هذه العلامة: «علامة نحن، وسِرٌّ لا يبلغ معناه أحد [*deutungslos*] [..]». يُوحي لفظ *Auftrag* الذي يستمرئ هايدغر استثماره، بأنهم «مُؤتمنون على أمانة» الكينونة ذاتها. قَدَّمَ تصوره عن «رُعاة الكينونة» تحت عنوان «القرار» (Ga 65, 96-99) وهم كذلك «حرّاس الإله الأخير» في خانات ثلاث تتطابق بصورة متفاوتة مع مقولات الفردي والجزئي والكلّي.

يتعلّق الأمر بداية «**بأشخاص فرادى نادرين**» ويُلْزمون بإعداد الحقل الذي ستظهر فيه حقيقة الكينونة، بفضل قولهم الشعري وفكرهم وأفعالهم وتضحياتهم (*Dichtung- Denken- Tat- Opfer*). لكن هايدغر قدّمهم كذلك في صورة «هيئة» أو «نقابة» (*«jene zahlreichen Bündischen»*) الذين تُناط بهما مهمّة قوانين التأسيس التي يكتفي الأوائل بتلمّس معالمها. أخيرًا، تحدّث عن كلّ «أولئك الذين يُحيلون بعضهم إلى بعض» (*«jene vielen Zueinanderverwiesenen»*) بحُكم «مرجعيتهم المشتركة الأرضية-الدنيوية».

يتعلّق الأمر بما يُشبه «كنيسة غير مرئية» اكتملت معالمها هنا. لا تمتلك تلك الكنيسة طابعا كُلّيًا، ما دام أن التضامن بين أعضائها لا ينبني على شيء آخر غير العلاقات المصيرية التي تجد منبعها في **التمالك** *Ereignis* ذاته. قد يستغني «الوئام» «*Einverständnis*» الذي يقوم بين أعضائها على الكينونة ذاتها عن أية مناظرة أو مناقشة. يضعنا هذا المنظور على الطرف الآخر المناقض للطموح الذي يعرب عنه دُعاة «العقل التواصلي». لا يُوحد بينهم «مذهب مشترك»، أو ما يُشبه مذهبًا أرثوذوكسيًا في **التمالك** *Ereignis*، بل يتوحّدون في طريقة الوجود، وكذلك في يقين الانتماء إلى شعب «فريد في أصله وفي مصيره»، ويتطابق في كينونته مع

فرادة الكينونة ذاتها، وهو الذي يُلزَم بتأسيس الحقيقة بطريقة فريدة في مكان فريد وفي لحظة فريدة» (Ga 65, 97).

ألا يُذكِّرُنا كلّ ذلك بصِلات القرابة المحيّرة بين شعب رعاة الكينونة، وهم كذلك الحرّاس الصامتون لعبور «الإله الأخير» والشعب الذي يدعوه تقليد «شعب الميثاق»؟ يتعلّق الأمر بالفعل بميثاق يصل الإنسان بحقيقة الكينونة ذاتها، وهو «ميثاق» تجاهلت الميتافيزيقا طبيعته على الدوام. أصبح «الشهود الصامتون إلى أبعد حدّ على الصمت الصامت إلى أبعد حدّ» (Ga 65, 395) مُلزمين بتذكيرنا بهذا الميثاق، وبإعدادنا أثناء ذلك لمرور «الإله الأخير». هذه هي الأمانة المُلقاة على شعب سيأتي ضمن تاريخ يجمع «أولئك الذين ينتمون **بعضهم إلى بعض** بموجب انتمائهم إلى الله» (Ga 65, 99).

من أين استمدّ هايدغر هذا التصوّر الغريب عن «شعب سيأتي»، لا سيّما وأنه يرفض تبنّي الانتماء إلى تقليد ديني يُمدّه بالفكرة؟ الفرضية التي أنطلق منها هي أن الإنسان الأعلى لدى نيتشه قد وجّهه إلى الطريق؛ لكن الأمر يتعلّق بإنسان أعلى خضع لقراءة جديدة ولعملية تصحيح رجع فيها إلى هولدرلين. وضع هايدغر فكره الخاص في خدمة قضية كبرى، وهي القضية الوحيدة التي تستحق كلّ هذا الجهد برأيه: الإسهام في مجيء «هؤلاء الأجانب من قلب واحد» كما يتمثّلون في «رعاة حقيقة الكينونة وحاملي لوائها» *(«Stabhalter der Wahrheit des Seyns»)* [Ga 65, 396]. لا يوجد غير إيحاء واحد يوحّد بينهم: *la retenue* **الاتزان**. لا يحتاجون إلى علامة أُخرى تُساعدهم على التعرّف، من أجل إدراك الإيحاء الصامت للإله الأخير. يستمدّون «رسالتهم» من «الإله الأخير» ذاته، وهي رسالة تُعتبر «مصيرًا» كذلك، وهم مُنضبطون بصوت الكينونة ذاتها: *«als die so ge-stimmten werden sie vom letzten Gott be-stimmt»* (Ga 65, 396).

خبث الكينونة:

سكينة مهما كان الثمن؟

الانتماء إلى حقيقة الكينونة ذاتها، قصد التفرّغ الكامل «لخدمة الإله الذي لم يظهر بعد، وإن بُشّر به من قبل» (Ga 66, 12): هذه هي المهمّة الفريدة التي

يعتبر هايدغر أنه قد أُنيط بها ابتداء من «منعطف» أعوام 1936-1938 والتي لم يتوانَ عن متابعتها في كتاباته اللاحقة. بالرَّغْم من أنه كان بإمكان دراستنا أن تختتم بهذه الأُطروحة، فإنني أُواصل الاستفاضة فيها ببعض التأمّلات التي تستهدف بوجه خاص بعض «أهل النيّات الحسنة» المُنتسبين إلى هايدغر والذين لا يلوكون عبارة أُخرى غير عبارة «**يوجد**» «*Es gibt*». إذا كان انفراج **التماسك** *Ereignis* يُعتبر بالفعل بمثابة «العوسج الملتهب» الذي تشهده البداية الأُخرى للفكر، لا يجب علينا أن نتجاهل أنه يظلّ بالرَّغْم من ذلك عوسجًا مليئًا بالأشواك، ولو كان عوسجًا مُضيئًا. وهذا هو ما أود إبرازه، مُسترشدًا في ذلك بشروح هايدغر المتعدّدة لأشعار هولدرلين: «ولكن حيثما يوجد **الخطر**، يتضاعف كذلك ما **ينقذ**».

تنفذ مفردات، مثل «**الهلع**» (*Not*) و«**الخطر**» (*Gefahr*) و«**الخلاص**»، إلى أعماق لغة هايدغر المتأخر. تُواجهنا عبارة مستمدّة من كتاب **رسالة في المذهب الإنساني** *Lettre sur l'humanisme* مشكلة لا مَحيد عنها. «مع السالم يظهر الشرّ [*das Böse*] على الفور داخل انفراج الكينونة. لا تتمثّل ماهية الشرّ في الواقعة البسيطة المتعلّقة بالسلوك البشري السيِّئ، بقدر ما تتمثّل في عنف الوحشية [*im Bösartigen des Grimmes*]» (Ga 9, 359). لا يرجع «الخبث» الذي يتعلّق به الأمر هنا إلى خبث القلب البشري، كما بيّن جيرار غيست (Gérard Guest) ذلك، بل يجد مصدره في الكينونة ذاتها[45]. أصبح موضوع خبث الكينونة هذا يَتَّخِذُ ملامح أكثر وضوحًا ابتداء من «المنعطف». إذا ما كان **التمالك** *Ereignis* «ينظر إلينا»، فإن هذه «النظرة» ليست محمودة الجانب ؛ تتخذ تلك النظرة أكثر من مرة صورة نظرة حادّة ومفترسة. كان الوعي الحاد بهذا الأذى الأصلي هو ما تَحَكَّم في الفكرة التي كوّنها هايدغر عن الخلاص.

«Machenschats» التلاعب: فضح إرادة القوة.

تزوّدنا السِّمات التي تحدّد أعراض العدمية، كما دأب هايدغر على عرضها في القسم الثاني من نص **الإسهامات** *Beiträge*، بصورة أوّلية عن الطريقة التي

(45) Gérard GUEST, «La méchanceté de l'être». In : *Rencontres philosophiques. Actes des journées académiques des professeurs de philosophie*, DAPFEN de Paris 2002, p.123-140.

واجه بها هايدغر لغز الشرّ. إذا ما كانت العدمية في ماهيتها هي «نسيان الكينونة»، وهي تجد مصدرها في «تخلّي الكينونة»، فإننا نجد أنفسنا واقعين في حبائل «الهلع» الذي يمتدّ في كلّ اتجاه، دون أن يمتلك أحد منا حصانة ضدها. «لا يوجد برهان دامغ يدلّ على التخلّي الذي تقوم به الكينونة غير البرهان التالي: لم تَعُد الكتلة البشرية التي تُنَفِّس عن كبتها من خلال مظاهر جنون العظمة ومن خلال وضع منشآت ناطقة بهذا الجنون، تحظى بشرف اختيار أقرب الطُّرق المؤدّية إلى طريق يقود إلى انهيارها؟ من يزال يتكهّن بوجود إيحاء إلهي في مثل هذا الإنكار؟» (Ga 65, 113). تجعلنا هذه الأسئلة المحيّرة نضع الإصبع على الخاصّية المحيّرة إلى أبعد الحدود التي تميّز تصوّر هايدغر عن الشرّ الجذري.

يُعتَبَرُ مصطلح التلاعب *Machenschaft* («Agissement») من بين الكلمات المفاتيح في المبحث الذي يقدّم ظواهر أعراض العدمية لدى هايدغر. لا يتعلّق الأمر بطريقة معيّنة في السلوك، بل يتعلّق بتأويل الكائن الذي يُرجِعُ كلّ شيء إلى مسألة «إنتاج» و«تدبير» (Ga 65, 126). اعتبر هايدغر أن تصوّر الكتاب المقدّس لم يكن استثناء في قاعدة تُفيد أن كلّ شيء مسألة صنع، وهو الأمر الذي وجد التعبير الجذري عنه في التقنية الحديثة، بما في ذلك التصوّر المسيحي بخصوص الخلق (Ga 65, 132). استحالت الكينونة إلى موضوع استحضار-في التمثّل re-présentation، وبناء على ذلك تمّ تصور الكينونة في إطار الصنع والإنتاج و(تلاعب) «المعمل».

ينتمي الشعار السياسي والأيديولوجي الذي رفع أثناء «الاستنفار العام» (Ga 65, 143) إلى نفس منطق التلاعب الكوني بكلّ شيء، وهو ما يقود رأسًا إلى فكرة «الحرب الشاملة». يعزّز نص «تاريخ الكينونة»، وهو نص طويل كتبه هايدغر خلال سنوات 1938-1940، في أتون الحرب العالمية الثانية، هذا الترابط بصورة أكبر بين فكرة انسحاب الكينونة *Seinsverlassenheit* وخراب العالم والحروب الشاملة. يعتبر هايدغر أن «المبرِّرَ» الخفيّ في الميتافيزيقا ليس شيئًا آخر غير «القوة» «*Macht*» و«التلاعب» (Ga 69, 24). تجد العدمية التعبير الجذري عنها و«المنطقي» كذلك في «الفكر بما هو حرب عالمية» (*«weltkriegerisches Denken»*) و«الذي يمتدّ في جذوره داخل إرادة القوة المتطرّفة

لدى الحيوان وداخل سباق التسلّح الذي لا يعرف رادعًا له، وهما علامة دالّة على الأُفول الذي شهده عصر الميتافيزيقا» (Ga 69, 28).

اتخذ الخراب الذي نتج عن ذلك وجوهًا متعدِّدةً، أو قُلْ، إنه ظهر بـ «أقنعة وحشية»، إذا ما تذكّرنا مفردة *Grimm* التي تطفو هنا على السطح. كلما انزاح قناع ماهية القوة، أظهر «بؤسها» (*Dürftigkeit*) المدقع، الذي يستوجب للسبب ذاته «كلّ مظاهر البذخ والأُبّهة» (*«Gepräge und Schaustellung»*) التي تُظهرها السلطة (Ga 69, 81). يشرع وجهان مُتعارضان للفقر في الظهور آنذاك: من جِهة أُولى، يظهر وجه البؤس المُدقع الذي تعرفه القوة؛ ويظهر من جِهة ثانية وجه «الفقر» الأصيل الذي تُظهره حقيقة الكينونة. تتجلّى غربة الكينونة بالتحديد في أنها «مُفرغة من أدنى قوة في جوهرها» (*«das wesenhaft Machtlose»*) [Ga 66, 130].

لا يظهر التلاعب أبدًا في وجهه الحقيقي في تاريخ الفكر؛ يتقدّم على الدوام وهو مُقَنَّعٌ. إن النظرة المؤهّلة للكشف عن أشكال التعتيم الكبرى التي رافقت تاريخ الميتافيزيقا هي النظرة الجينالوجيّة، وهي نظرة تفكيكية تنتمي إلى مشهد مُغاير تمامًا. تبتدئ سلسلة التعتيم بإزاحة مفهوم الفيزيس *physis*، المتخفّي خلف وشاح الحضور القارّ ومفهوم الكمال. تحقّق التعتيم الثاني، وهو تعتيم أكثر أهمية، في العصور الوسطى، حينما تمّ استنبات التصوّر اليهودي-المسيحي للخلق داخل ميتافيزيقا الفعل de l'acte. اعتبر هايدغر أن الأُنطولوجيا المسيحية الوسيطة قد عبَّدَت الطريق أمام «انبثاق التلاعب بما هو ماهية الكائنة étantité في فكر العصور الحديثة» (Ga 65, 127). يظلّ الكائن الذي تُبدعه يد الإله الخالق سيّد الخلْق من عدم *Creatio ex nihilo* مع ذلك مجرّد «منتوج». سيُصبح مقدَّرًا عليه عاجلًا أو آجلًا أن يصبح في متناول الإنسان، ليستحيل آنذاك إلى موضوع يتصرّف فيه الإنسان كما يحلو له (*Gemächte*)، وهو الإنسان الذي نعته ديكارت بصفة «سيّد الطبيعة ومالكها».

إن كلّ النظريات التي ظهرت إلى الوجود بعد ذلك، في صورة نظريات آلية أو بيولوجيّة، ودون أن تعلم ذلك أو أن تُقِرَّ به، قد تغذّت من التصوّر المسيحي للكينونة، وهو التصوّر الذي نجح في إخفاء الخيوط التي تربطه بفكر القوة والسلطة خلف قناع أفكار النظام وتماثل الكينونة. وهذا هو ما انصرفت إليه

كذلك مذاهب ميتافيزيقا الاستحضار في التمثّل حينما تمنطقت بقناع فكرة الموضوعية. سقط القناع مع اندلاع الحروب الشمولية، وهي حروب «تتميّز من الزاوية الميتافيزيقية في جوهرها عن كلّ الحروب التي سبقتها» (Ga 69, 44). إذا كنا لا نجد وجه شبه بين حجم التدمير الذي خلّفته وبين الدمار الذي أحدثته حروب العهود الماضية، يرجع السبب في ذلك إلى أنها أحدثت «خرابًا» (*Verwüstung*) «dévastation» دمّر الحقيقة نفسها.

يبذل هايدغر قِصار جهده لاستجلاء الماهية الميتافيزيقية للقوة، وهي ما يدعوها صنع السلطة *Machten der Macht* (Ga 69, 65)، متجنّبًا أثناء ذلك الخلط بين مفاهيم القوة force والعنف violence والسيطرة domination. تختتم اللائحة الطويلة التي تحصي مظاهر القوة وهي - جنون العظمة والبُعد الجماهيري والبُعد العالمي والشمولية والبلادة والنظرة المسطّحة، إلخ - بظهور «كبار المجرمين على مستوى الكوكب» والذين «يُعدّون على أصابع اليد الواحدة» (Ga 69, 78)!

ظهر مفهوم «الإله الأخير» في هذا السياق بريشة هايدغر الذي اعتاد الآن على ربطه بفكرة الفقر (Ga 69, 28). ليست البداية الأخرى للفكر تجاوزًا للميتافيزيقا، رافعة إيانا إلى الأعالي التي لم تطأها قدم قبل ذلك، ولا هي إنتاج مفهوم «ثريّ» للكينونة. تتطلّب هِبة التمالك *Ereignis* «تفقير الفكر» (Ga 69, 116). كلّ من استأنس بالتراث اللاهوتي والصوفي قد تراوده فكرة تقريب هذا التصوّر عن «الفقر» إما من موضوعة إخلاء الذات kénose أو من عودة المسيح لدى بولس، أو مما يقوله المعلّم إيكهارد عن نُبل النفس. هل يتعلّق الأمر بمُماثلات المخادعة يجب وضعها جانبًا لرفع التحدّي الذي وضعه هايدغر أمامنا، عندما يُطالبنا «نحن» بأن «نُصبح أقوياء بما يكفي لتهييء وإشاعة التفقير داخل الفقر مثل ثراء الكينونة» (Ga 69, 69)، أم أن هذه المماثلات تُساعدنا بصورة أفضل على فهم الطبيعة المُلتبسة لهذا الفقر الذي يتحالف مع ثراء لا مثيل له في أيّ مكان آخر؟

ليس الفقر إلّا اسمًا آخر يرمز إلى تناهي الكينونة في جوهرها. السؤال الحاسم هو المتعلّق بمعرفة ما هي الشروط التي تُمَكّننا من ولوج الحقل الذي يتقرّر فيه «تناهي الكينونة الأكثر جوهرية»، وهو الحقل الذي لا نلجه إلّا «بفضل

إعداد 'تكهّن' [*Ahnung*] بالإله الأخير» (Ga 69, 410). يتخذ فقر «الإله الأخير»، الذي يجد منبعه في **التمالك** *Ereignis*، مظهرًا زمانيًا أيضًا. يتطلّب منا ذلك الفقر التخلّي عن ذلك التصوّر الميتافيزيقي للأبدية بما هي *sempiternitas* أبدية داخل كلّ الزمان، وهو تعبير آخر عن البحث عن العظمة والقوة. ليس «للإله الأخير» حضور غير حضور العبور (*Vorbeigang*) الصاعق مثل البرق. ينضبط تجلّيه «بصاعقة الكينونة» *(«Erblitzen des Seyns»)* [Ga 69, 409].

لن نعثر على «الإله الأخير» في أيّ مكان (تقريبًا)، إذا ما صدّقنا القول المتكرّر مرتين: «مهما قطعتم أرض كلّ الكائن، لن يظهر فيه أثر يدلّ على الله» (Ga 69, 59; 105). نستطيع بكلّ تأكيد إعادة تنظيم الكائن أو إعادة ترتيبه بطريقة مختلفة، داخل عالم لحقه الخراب من زاوية ميتافيزيقية، مما يعني أنه غير مأهول من زاوية «أخلاقية»، لكننا لن نعثر أبدًا على «مكان شاغر يمكن لله أن يُقيم فيه مسكنه» (Ga 69, 59). «الخطر» هو بالتالي هذا الامتناع الجذري الذي يحوّل دون الإقامة في العالم. إذا كان بالإمكان التوصّل إلى خلاص، سيتخذ هذا الخلاص بالضرورة مظهر «إقامة» مختلفة تمامًا.

ملاك التاريخ ومعطف المصير.

كتب هايدغر ثلاثة حوارات «entretiens»، خلال شتاء 1944-1945، بعدما شارفت الحرب العالمية الثانية على الانتهاء، وحينما شرع الشعب الألماني في مواجهة أحلك الساعات القاتمة من حياته، ثم جمعها في المجلّد 77 من **الأعمال الكاملة** *Gesamtausgabe* تحت عنوان: **حوارات فيلدفيغ** *Feldweg-Gespräche*. يدور الحوار الأول حول محور «السكينة» «Sérénité». يستحضر في الحوار «باحثًا» و«عالمًا متبحّرًا» و«حكيمًا». يذكّرنا الباحث المُطّلع على كلّ مستجدات الفيزياء الكوانطية بعالم الفيزياء فون فايتسزيكر (Carl Friedrich von Weizsäcker). يمثّل العالم المتبحّر العلوم الإنسانية، ويمثّل على الخصوص الوعي التاريخي، كما ذهب إليه ديلتاي. ربما تلمح الصورة أيضًا إلى شخصية غادامير. أما «الحكيم» فهو يرمز بكلّ جلاء إلى موقف هايدغر ذاته. يذكّرنا أسلوب التعبير الذي اتخذه بعدما تبنّى الطريقة الشذرية بأسلوب هيراقليطس. ينبّه الحكيم في معرض الحوار إلى ما يقصده بلفظ «الحكمة»: يقصد فكرًا متردّدًا في جوهره،

ويصرف ذهنه عن الغاية المُثلى الديكارتية المتمثّلة في اليقين. حين نفهم اللفظ على هذا النَّحو، لا يرمز بعد الآن إلى من يعلم (أو إلى «الذات التي يفترض فيها أنها تعلم»)، بل يرمز إلى من يعلم كيف يُرسل إشارة (*Weisen*) إلى ما يُرسل إلينا إشارة (Ga 77, 85).

تظلّ مُفردة «السكينة» *(Gelassenheit)* «Sérénité» هي الكلمة المفتاح التي تتحكّم في تتمة الحوار. يعتبر هايدغر أن هذه المُفردة قد تخضع لاستعمال جديد وتحرّر تامّ من ثقل موروث التصوف الذي يظلّ إلى الآن رهين تقليد الفكر المُغالي في التركيز على الإرادة، بالرَّغْم من اعتراف هايدغر بفضل التصوف الفلسفي mystique spéculative عليه وبفضل المعلّم إيكهارد[46] بوجه خاص (Ga 77, 109). تُحيل السكينة بهذا المعنى إلى أُفق فكر لم تعد تجمعه صِلة بالمُتعالي. ترمز مُفردة «contrée» «البلدة» إلى الحيّز الجديد للقاء بين فعل التفكير والأشياء التي لا ينبغي اختزالها بعد الآن إلى مجرّد موضوعات (Ga 77, 125). يتقاطع الحوار في هذه النقطة مع التأمّل التي بلوره هايدغر لاحقًا في محاضرته «الشيء» «La chose». تُجَسِّدُ القدرة على الجمع التي تميّز الجرّة «الاحتفال الورع» (Ga 77, 137) الذي يميّز سكينةً تتعالى على التقابل الموجود بين الفعل والانفعال، وكذلك على التقابل الموجود بين **الشغل والاستراحة** *otium* و*negotium*.

لكن ما يستحق انتباهنا بوجه خاص، هو الحوار الثالث بتاريخ 8 مايو/أيار 1945. عمد هايدغر في هذا النص إلى تدوين حوار جرى عند غروب الشمس بين مُعْتَقَلَيْن ألمانيين كان أحدهما شابًا أصغر سِنًّا من الآخر داخل معتقل بإحدى سجون روسيا، مع العلم أن هايدغر كان أبًا لولدين سُجنا خلال الحرب في تلك الفترة بروسيا. يمثّل الشابان جيل الجنود الألمان الذين أُرسلوا إلى الجبهة للدفاع عن قضية خاسرة مُسبقًا، واستغلّت آمالهم ومُثُلهم.

نستطيع أن نعتبر أن الحوار بينهما يُظهر معالم تأمّل حول الشرّ الجذري،

---

(46) راجع الملاحظة النقدية التي وجّهها ألان دي ليبرا إلى هايدغر بخصوص جانب العنف الذي يتضمّنه تأويله لمفهومي السكينة Gelassenheit والاعتكاف Abgeschiedenheit لدى إيكهارد:

Alain de Libera, MAÎTRE ECKHART, *Traités et Sermons*, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, p.188-189.

بالرَّغْم من أن هذا الإشكال لا يحمل أية بصمة كانطية، بل العكس هو الصحيح! منذ البدء، يتأمّل السجينان في التضادّ الموجود بين المساحة «الظليلة» للغابات الروسية، وهي تُوحي بالخشخشة المعتادة في الغابات الألمانية، وبين ضيق مأواهما الواطئ في معسكر الاعتقال. منذ الجملة الأُولى، انتبه الأول بعد تناهي تلك الخشخشات إلى ذهنه إلى أصوات حميدة توجّه الحوار في خط فكري نستطيع أن نُدخله في صلب «الفكر الباحث عن الخلاص» «sotériologique»، بما أن الحوار استفاض في الحديث عن الجروح والشفاء وعن الخلاص وحسن المعاد. يعتقد هؤلاء السجناء، الذين قدّمهم هايدغر في صورة ضحايا أبرياء، أن ما وقع لهم «مؤسف للغاية إلى حدّ أنه لا يجوز معه إماتة الذات في العويل، بالرَّغْم من كلّ الخراب الذي ضرب الأرض والوطن وسكانه التائهين» (Ga 77, 206).

هل يجب علينا الإعجاب بعظمة ذواتهم التي تضع الاشتغال على الفهم في منزلة أعلى قدرًا من النحيب والأنين، أم يجب بالمقابل أن يساورنا القلق بعدما أبوا القيام بمحاسبة تاريخهم، مما كان سيعني التحقّق من هوية «المذنبين» و«المسؤولين» عن شقائهم؟ لم تكن الكلمة المفتاح في الحوار عبارة شكوى ولا اتهام ولا ندم، بل كانت تلك الكلمة هي مفردة «الخراب» (*Verwüstung*)، وهي مُفردة لا عَلاقة لها بالشرّ الأخلاقي. يتعلّق الأمر بما يُشبه الخبث الأُنطولوجي méchanceté الذي تصفه استعارات التمرّد والوحشية (*Ingrimm*) férocité والخلط الذهني (*Wirrnis*) Confusion . يقول أحد السجناء الذي جعل نفسه بكلّ جلاء لسان حال هايدغر: «الخراب الذي نضعه نصب أعيننا والذي يجب علينا التفكير فيه شيئًا فشيئًا بصورة أكثر صرامة ليس خبيثًا méchant بالمعنى الذي يُفيده الخبث الأخلاقي الظاهر في فعل فاعليه. على العكس من ذلك، المُخرّب هو السيء mauvais بوصفه خبيثًا. ولذلك، فإن الاستنكار الأخلاقي عاجز عن مواجهة التخريب، حتى في الحالة التي جعل فيها ذلك الاستنكار الرأي العام العالمي ناطقًا باسمه» (Ga 77, 209).

ألا يوجد هنا قسط من الإنكار(*) في هذا التصريح الذي يقطع الطريق منذ البدء

(*) يوجد جدال محموم حول صلة هايدغر بالنازية: Emmanuel LÉVY: *L'Introduction du nazisme en philosophie*، ويعتبر البعض أنه توجد صِلة وطيدة تجمع فكره بالنازية وبالمؤرخين الجدد révisionnistes الذين 'يراجعون' كتابة التاريخ. إذ يعتبر بعض =

على أيّ سلام يتخذ صورة «الصفح»؟ تعامل هايدغر باستخفاف مع سؤال الشرّ الأخلاقي الكانطي ومع المسؤوليات التي تجعل فاعلين آدميين يتحمّلون نتائج الأفعال التي اقترفوها، عندما ادّعى أنه غير معنيّ أبدًا بلغة الاستنكار الأخلاقي، وعندما اكتفى بموقف احتقار حمل كبرياءه على صَمِّ الآذان وعلى عدم الاكتراث بالحكم الذي قد يصدره الآخرون على الأسباب والعوامل التي قادت إلى الكارثة. لم يعمّق هايدغر الهُوّة بين التأمّل الفلسفي بشأن ماهية التخريب وبين البحث عن أسباب الدمار في مكان آخر غير هذا الحوار. يتحدّث السجينان عن المسؤولين عن شقائهم بلهجة الاحتقار أكثر مما يتحدّثان عنهم بصيغة الاستنكار والاتهام. يبدو لهما أن أيّ حكم أخلاقي وأي استنكار ورفض يدخل في باب الاتهامات الكاذبة (Ga 77, 215).

وصف هايدغر التخريب في الوقت نفسه بوصفه حدثًا ماضيًا وحدثًا سيأتي - يُوازي لدى هايدغر العدمية في معناها لدى نيتشه - وهو حدث يتنكّر بقناع غايات مُثل عُليا، مثل التنكّر في زيّ الإنتاجيَّة المُتزايدة والرفاهية الاجتماعية والتقدّم، إلخ. اعتبر هايدغر من جِهته أن الأنظمة التوتاليتارية (الشمولية) والحرب العالمية مجرّد مخلّفات «تخريب العالم والدازين الإنساني» (Ga 77, 212) وهو أمارة على انسحاب الكينونة ذاتها. تتجاوز مثل هذه الرؤية شديدة القتامة للوضعية المعاصرة البديل المعتاد الذي يُقابل بين التفاؤل والتشاؤم. إن رسالة المفكّر هي أن تحملنا على الاستئناس بالتخريب بوصفه حدثًا يمتدّ في دائرة سيادته خارج المجال القضائي المتصل بالجريمة والعقاب البشريين (Ga 77, 216)، مع العجز عن اعتباره مجرّد صدى قدر مجهول الهوية.

لم يعترف هايدغر بوجود مصائب أُخرى ولا بوجود جروح غائرة أُخرى تُماثل تلك التي أصابنا بها سلوك خبيث في ساعة الصفر من تاريخ ألمانيا التي أُصيبت بعمى غريب، وهو سلوك لا يعترف بمعاناة أُخرى غير معاناة الدازين الذي حرم

= المؤرخين الجدد أن النازية ليست مرحلة استثنائية في التاريخ، ولا يتعاملون معها من زاوية أخلاقية بصورة مختلفة عن تعاملهم مع بقية المراحل التاريخية، كما يظهر ذلك من أبحاث Nolte التاريخية، لكن بعض المؤرخين قد يذهبون، لأسباب أيديولوجية أو سياسية، إلى حدّ التهوين من هول الجرائم التي ارتكبها النازيون. [المترجم]

من التفرّغ للفكر (Ga 77, 219). هل من قَبيل المُصادفة ألّا يتطرّق هايدغر خلال كلّ تأمّلاته التي أفردها للشرّ إلى قضية المحرقة، كما لم يلتفت في تلك التأمّلات إلى ضحايا معسكرات الإبادة الجماعية؟ من كان سيتجرّأ على توجيه الكلام إليهم بالقول إن «التخريب كان يخيّم بظلاله القاتمة سلفًا قبل أن يبتدئ التدمير» (Ga 77, 220) وبالقول إنه لا يوجد ألم أكثر حُرقة من ألم الحرمان من «الفكر، وهو الشيء الأقل ضرورة والأكثر ضرورة في الوقت نفسه» (Ga 77, 221)؟

يدعو السجينان إلى موقف جديد لفعل التفكير، وهو موقف ارتبط بالانتظار الخالص الذي هو أبعد من كل عقلانية حسابية أو أداتية، بدل الإقدام على البحث عن مُثل عليا واعدة أكثر ومُفعمة بآمال تستنهضها بصورة أكبر. بما أن انتظارهما يقوم على-الوجود-من-أجل-الموت، فهو يبدّد الأمل في أدنى آمال لن تعمل بدورها إلّا على تغذية أوهام جديدة. تحوّلت الفجوة العميقة الفاصلة بين *warten* و*erwarten*، أي بين الانتظار والرجاء (Ga 77, 227) هنا إلى هُوّة سحيقة، وهي الفجوة التي أثرناها أعلاه. الانتظار الذي يتحدث هايدغر عنه لا ينتظر أيّ شيء؛ إنه يُعَلِّمُنَا الفقر الكبير الذي ينفتح على معرفة بالجانب المحمود القادر على تجاوز المخلّفات المدمّرة لإرادة القوة. انقاد هايدغر وراء استراتيجيَّة التحصين التي تَحول دون مواجهة مسألة الشرّ الأخلاقي، ومواجهة مسألة المسؤولية السياسية تبعًا لذلك، بالرَّغْم من سُمُوّ تلك الاستراتيجيَّة، متجاوزًا بذلك التوجّه الوطني القومي والتوجه العالمي معًا.

الخطر والسلام.

يكفي إلقاء نظرة على محاضرات بريمه Brême لسنة 1949، التي أشرنا إليها أعلاه، والتي مثّلت عودة هايدغر إلى «الفضاء العمومي للحوار والمُناظرة»، كي ننتبه إلى أن الموضوعات التي أشرنا إليها في الحوار الثالث من **حوارات فيلدفيغ** *Feldweg-Gespräche* لم تكن عابرة. و«الخطر» الذي أرعب هايدغر، أكثر من أيّ شيء آخر، هو عجز العالم عن التمكّن من التعولم le mondifier. حمل هذا الخطر الذي أفرد له المحاضرة الثالثة (Ga 79, 46-67) اسمًا محدّدًا: إنها «عدّة» (*Ge-stell*) التقنية. بعدما عملت التقنية على إزاحة كلّ المسافات، منعت التقنية بناء على ذلك تحقيق أيّ وجود على مقربة حقيقية من الأشياء. لا يستحق مثل هذا العالم اسمه؛ لا يعدو أن يكون مستنقعًا ممتدًا لا حدود له. نهل من

مخزون اللغة الألمانية، قصد إبراز أن هذا «الإهمال» (*Verwahrlosung*) [Ga 79, 47] قد أثّر سلبًا في الحقيقة ذاتها.

إن تعذّر الإقامة داخل عالم يتمنّع علينا ليس مجرّد حرمان؛ «يُوجد خطر من الإقامة»، ما دامت التقنية تُنتج هلعًا مخصوصًا لا نظير له. العدّة التقنية خطيرة لأنها تضطهدنا (*Nach-Stellen*). الهلع أيضًا فريد من نوعه، على غِرار الخطر. من هذا الجانب أو ذاك، وضع هايدغر الإصبع على أداة التعريف الألمانية -*die Gefahr, die Not*- التي يبدو أنها تلتحق بأداة التعريف الموجودة في «الإله الأخير». لا يمكن تصريف أيٍّ من هذه الأسماء إلى صيغة الجمع. بالرَّغْم من أنّ هايدغر لا يُنكر إمكان الإحساس بشتى صور المعاناة والآلام، فإن كلّ ما كان يهمه هو تحديد ماهية الهلع الأساسي، مُبرزًا أن أهم الأعراض الرئيسة الدالّة عليه تُفيد أننا لا نُحسّ به بوصفه هلعًا.

أثار هايدغر في هذا السياق معسكرات الإبادة الجماعية بعبارات ليست خالية من الالتباس: «يموت مئات الآلاف من البشر بصورة جماعية. لكن هل يموتون؟ إنهم يقضون نحبهم. هل يموتون؟ يتحوّلون إلى مواد أوّلية [*Bestandstücke*] لمخزون [*Bestand*] صالح لصناعة جثامين. هل يموتون؟ إنهم يتعرّضون للتصفية دون ملاحظة ذلك في معسكرات الإبادة. بصرف النظر عن كلّ هذا، يسير ملايين على غير هدى بالصين، نتيجة المجاعة التي تستأصلهم» (Ga 79, 56).

عَلَامَ ينبني «الخلاص، في مقابل كلّ هذا؟ ينبني على القدرة على الإحساس «بالموت بوصفه ملاذ [*Gebirg*] الكينونة داخل قصيدة العالم» (Ga 79, 56). الشيء المَهول هو أن الإنسان لم يستطع إيجاد مكانه الحقيقي داخل **الرباعية** Quadriparti: مكان الإنسان **الفاني**. طالما لم تكتب **الرباعية** كتابة موسيقية، تُصبح الآلام التي عانى البشر منها خالية من أيّ معنى، حتى لو كانت آلامًا مَهولة. وهذا هو ما قاد هايدغر إلى إضافة ملاحظة ثانية ليست أقلّ التباسًا إلى الملاحظة المذكورة آنفًا: «تحوّم آلام لا حدود لها حول الأرض وتتوالى داخلها. استمرت سيول من المعاناة في التدفّق. لكن ماهية الألم ظلّت خفيَّة. الألم هو الشرخ [*Riss*] الذي حفرت فوقه المعالم الأساسية **لرباعيات العالم**» (Ga 77, 57). لا يملك هذا الألم إلّا أن يكون محمودًا، بالرَّغْم من أنه يمزّق الأحشاء.

ما يصدق على الألم، يصدق بالمثل على البؤس: «ينتشر الفقر المُدقع. تتزايد جحافل الفقراء. لكن ماهية الفقر تظلّ خفيّة» (Ga 77, 57). لا نفهم طبيعة «المنعطف المحمود» الذي وصفه هايدغر في المحاضرة الرابعة الموسومة بهذا العنوان بالتحديد «المنعطف»، إلّا إذا أصغينا إلى كلّ هذه الشخصيات الفريدة. أحال فيها إلى دراسة المعلّم إيكهارد حول التبصّر traité de discernement (Ga 79, 70)، كما رجع أيضًا إلى أشعار هولدرلين: «*Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch*» (Ga 79, 72). اعتبر من جهته أن الخلاص أو «**الناجي**» «Sauf» المأخوذ بمعنى «التجريد والتحرير والعِتق والمداهنة والاحتضان والحماية والمحافظة (*wahren*)» لا يضع حَدًّا للخطر؛ لا يعدو أن يكون الوجه الآخر للخطر، بعد أن تحوّل إلى نعمة. النعمة هي التالية: لا تنجح العدّة في إطفاء جذوة بريق انفراج حقيقة الكينونة، بالرَّغْم من قوة الاحتجاب التي تحقّقها. (Ga 79, 75).

أثار هايدغر في الحوار الذي أجرته معه مجلة **دير شبيغل**، مشاعر الرهبة التي تُثيرها في نفسه صور الأرض، كما أُخذت من القمر[47]. تشهد هذه النظرة المُنزاحة بالنسبة إليه عن المركز أننا «لم نَعُدْ بحاجة إلى قنبلة نووية، بما أن اجتثاث جذور الإنسان قد تحقّق الآن سلفًا. لم يَعُد الإنسان المُعاصر يعيش فوق أرض». ظهرت العبارة المأثورة عن هايدغر: «وحده إله مازال بمقدوره أن ينقذنا بعد اليوم»، بعد أن قدّم هذا التعريف «للخطر»، كما كان متضمّنًا في الفكرة التي تُفيد أن «كلّ ما هو جوهري وعظيم لا يجد منبعه إلّا في واقع أن الإنسان كان يحظى بوطن وكان ممتدًّا بجذوره داخل تراث» (Ga 16, 670). يتعلّق الأمر بنفس «مجرّة الكينونة» التي تكلّمنا حَسَب هايدغر في ظلمات عصرنا، حيث لا يتم البتُّ في «معرفة إذا كان الله حيًّا أم يظلّ مائتًا، بوساطة تديّن بني آدم، أو بوساطة الطموحات اللاهوتية في الفلسفة وعلم الطبيعة، بصورة أقل. إن الحدث الذي انبثق من مجرّة الكينونة ولا يقوم بذلك إلّا في حضن هذه المجرّة هو معرفة إن كان الإله إلهًا» (Ga 79, 77).

---

(47) لم يغب رهان هذا القول عن حصافة ذهن ليفيناس الذي اعتبر بالمقابل غزو الفضاء بمثابة إمكان نظرة تحرّرنا من سحر المكان والجذور المغروسة. راجع:
Emmanuel LEVINAS, «Heidegger, Gagarine et nous», *Difficile liberté*, p.323-327.

أسئلة

«يحتاج المضيء والملتمع إلى الظلّ وإلى العتمة، وبدونهما لن يُضيئا أيّ شيء» (Ga 10, 13 ; 56): قد تسمح هذه المفردات المستمدّة من الدرس الأخير لهايدغر **مبدأ العقل** *Le Principe de raison* بإيجاز حكمه الذي أصدره على مُحاولتنا التي قمنا بها قصد وضع فكره على محكّ استقصائنا عن مظاهر صِلات الوصل بين «العوسج الملتهب» و«أنوار العقل». تساءل في **الإسهامات** *Beiträge* بغير قليل من القلق إن كان فكره سيُصادف يومًا ما المؤوِّل الذي يستحقه. تركت المهمّة التي أناطها بهذا الأخير حيّزًا ضعيفًا للغاية أمام الحوار النقدي: يجب أن يُبدي الشارح جدارته «للحديث عن الطريق الذي يقود إلى ما سيأتي ويُعِدُّ له الممر»، بدل أن «يستخرج منه الأشياء الكثيرة التي تنتمي إلى العصر، من أجل 'تفسير' كلّ شيء بهذه الطريقة - مما يؤدّي إلى تدميره» (Ga 65, 83). كلّ من يعتبر، على غرار برنار سيشير، أن «كلّ انطلاقة حاضرة للفلسفة تفترض الرجوع من جديد إلى الأُفق الهايدغري والدخول في مناظرة معه»، لا يعمل إلّا على اقتحام أبواب مفتوحة[48]. أتمنى أن يكون عمل النبش قد سمح بالكشف عما دعاه الكاتب سيشير نفسه «تاريخًا نقول بخصوصه إنه لا يُهِمّ الفلسفة وحدها، إذا ما كنا فلاسفة، بل يُهِمّ مجمل التجارب الإنسانية التي جاءت لتجد صياغتها في اللغة الفلسفية» (نفسه، 13) دون أن أتجاهل الجهود التي يتطلّبها من القارئ كلّ عمل الاستقصاء المُملّ الذي أفرغتُ له جهدي في هذا الفصل.

لا يُعفينا الاعتراف بهذا الفضل أبدًا من تقديم شرح (*Auseinandersetzung*) نقدي، على العكس من ذلك، تستدعي تلك الأفكار ذاتها هذا الشرح النقدي؛ أُطالب بحقي في أن أوجّه إليه بعض الأسئلة النقدية التي لا تُريد أن تكون أسئلة «تاريخية» محضة ولا أسئلة هَدّامة تمامًا، ما دمت مؤوِّلًا لنصوصه، ولئن أثار ذلك حفيظة هايدغر وأتباع هايدغر المتطرّفين. منذ فترة طويلة، بدأ هذا الحوار النقدي على جبهات متعدّدة في الوقت نفسه: قد يكون من المتعذّر في هذا المقام تقديم حصيلة كاملة بشأن التلقي الإيجابي أو السلبي لإسهام هايدغر في بلورة

(48) Bernard SICHÈRE, *Seul un dieu peut encore nous sauver*, p.10.

ظاهراتية هيرمينوطيقية للدِّين؛ ناهيك عن التمكّن من دراسة التأثير الذي مارسه فكره على اللاهوت الكاثوليكي والبروتستانتي خلال القرن العشرين(49). سأضع الإصبع على بعض القضايا التي تستحق برأيي الخضوع للفحص عن قرب، مع التقيّد الصارم بإطار الاستقصاء الذي نقوم به.

مماثلة الكينونة ضد الاختلاف الأُنطولوجي (برتسوارا E. Przywara).

يتعلّق السؤال الذي يفرض نفسه في البداية بالفكرة التي كوّنها هايدغر عن الظاهراتية وبصِلتها الإشكالية بظاهراتية هوسرل. أُذكِّرُ في البداية باسم برتسوارا (Erich Przywara) - الذي ألهم كلًّا من إريك سيورث (Gustav Siewerth) (1903-1963) وجوهان بابتسيت لوتز (Johann Baptist Lotz) (1903-1992) - وهو من بين الكُتّاب الذين أوردت أسماءهم أثناء رحلة الاستقصاء التاريخي. كانت الصورة التي كوّنها عن هايدغر صورة «الوارث الأخير لهوسرل»، بعدما كان قد تعرّف عليه شخصيًّا خلال **محاورات دافوس** سنة 1929 وتتبّع منشوراته بالقدر نفسه من الاهتمام الذي حظيت به منشورات هوسرل وشيلر. في الوقت نفسه، كان يرى فيه المُشاكس الفكري الأكثر جذرية(50) ضد هوسرل، إلى درجة أنه وصمه بنعت «مخرّب الظاهراتية» (نفسه، 48). على مرّ السنين، لم يفتأ ارتياب برتسوارا يزداد اتجاه فلسفة هايدغر عن التناهي. وقد كان مذهب «ميتافيزيقا الخليقة créaturalité» يهدف إلى تجاوز فكرة التناهي التي كانت منطوية بكاملها على نفسها. تَصَدَّى على وجه الخصوص لوثن «العدم الأُسطوري» الذي أعاد هايدغر إليه الاعتبار، وأراد مُحاربته باسم فهم عميق لمماثلة الكينونة(51). شعر باحتراس مُماثل من محاولة الهايدغريين الكاثوليك الذين «أعادوا إطلاق

(49) عن هذا السؤال، انظر:

Emilio BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, p.231-298; Philippe CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*; Richard SCHAEFFLER, *Frömmigkeit des Denkens. Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt, WBG, 1978.

(50) Erich PRZYWARA, *In und Gegen. Stellungsnahmen zur Zeit*, Nuremberg, Glock und Lutz, 1955, p.46 s.

(51) Erich PRZYWARA, *Analogia Entis*, trad. Philibert Sécrétan, Paris, PUF, 1990, p.143.

اسم 'الظاهراتية الكاثوليكية' على فكرة الزواج بين هايدغر وماريشال (Maréchal) باستخفاف كبير ودون حسّ نقدي»[52].

كان الحكم الذي أصدره برتسوارا على كلّ هذه المحاولات حكم إدانة لا يقبل الطعن: الظاهراتية أفيون الفلاسفة ولا تعدو نسختها الهيرمينوطيقية، كما تجلّت مع هايدغر، أن تكون غير صورة فتّاكة من هذا المخدّر. «كانت الظاهراتية ولا تزال، من هوسرل إلى شيلر وهايدغر، وبصرف النظر عن أهميتها الكبرى، بمثابة المخدّر الذي أظهر مفعوله في جيل ما بعد الحرب العالمية الأولى، عندما استحبّ هذا الجيل كبت مشاعر الخوف والقلق من حرب عالمية ثانية ستكون أكثر شراسة في حلم عالم جديد للنظام المقدّس الموضوعي، وهو النظام الذي لا زلنا نحلم به إلى اليوم داخل عدد لا يُحصى من المنتديات المسيحية. بالمقابل، فَضَّلَ الجيل الحالي الذي يُعاصرنا حقًّا، تناول مخدّر هايدغر الذي أصبح فيه عُري الوجود الذي يُعاش داخل اللحظة ملتحفًا من جديد بهالة ساحرة جديدة، كي يحوّله إلى حلم 'كهف' يلمع بكلّ أضوائه» (نفسه، 48). لن يُصبح المخلوق البشري مستعدًّا للانصياع لفلسفة الخليقة، باسم فكر استيقظ من أحلامه الكاذبة، إلّا إذا كفّ عن مداعبة كلّ هذه الأحلام المخدّرة (نفسه).

اعتبر برتسوارا أن الدواء الشافي من كلّ هذه الأدواء الذي يشكو منها روح **العصر** *Zeitgeist* بكامله يتمثّل في مُماثلة الكينونة. بالمقابل، اعتبر هايدغر أن الأمر يتعلّق بترياق كوني رفضه بكلّ قواه: «مماثلة الكينونة - ليس هذا التحديد حلاً لمسألة **الكينونة**، ولم تبلغ حتى مستوى بلورة الإشكالية بصورة واقعية. يتعلّق الأمر بالمقابل بعنوان يرمز إلى مفارقة منطقية يصعب حلّها، وهي طريق مسدود وَأَدَ فيه التفلسف اليوناني نفسه، وأقبرت فيه كلّ أفعال التفلسف نفسها بعد ذلك إلى اليوم». كان هايدغر يُلمّح بالتأكيد إلى محاولة برتسوارا عندما أكّد أننا لا زلنا نبحث اليوم من جديد عن الترويج **لمماثلة الكينونة** *analogia entis* كما لو كانت شعارًا «ووسيلة مباركة لصياغة الاعتقاد الإيماني بواسطة أدوات التعبير الفلسفية» (Ga 33, 46). كانت مواقف هايدغر تسير في الاتجاه نفسه، حينما

(52) Erich PRZYWARA, *In und Gegen*, p.66.

اتخذ مواقفه السِّجالية ضد فكرة «الفلسفة المسيحية» ذاتها في الحقبة نفسها التي كان النقاش ملتهبًا فيها حول هذه الفكرة.

تحظّى كلّ هذه المُناظرات بفائدة ثانوية لا غير، بصرف النظر عن مدى أهميتها، ما دامت تصرف الذهن عن نقل الحوار إلى محوره الحقيقي: إلى محور **الظاهراتية** وسِمتها **الهيرمينوطيقية** وصِلتها بالميتافيزيقا والأُنطولوجيا. على أبعد تقدير، نستطيع أن نرى في هذه المُساجلات مباراة استعراضية تُسهم في الاستعداد للمواجهة الحقيقية التي تُهمّ «الأشياء ذاتها».

«ورع المساءلة» والإيمان الدِّيني (شيفلر R. Schaeffler).

تُعتبر الأُطروحة التي تَضَمَّنَهَا كتاب **المقدمة في الميتافيزيقا** *Introduction à la métaphysique* من بين الأُطروحات التي حظيت بحظ وافر من التأويل، حينما أبرزت أن من يضع نفسه في موقع الإيمان يُصبح عاجزًا بذلك عن ولوج المساءلة الأصيلة. والفكرة التي كَوَّنَهَا هايدغر عن هذا التقابل هي التي قادته إلى الحديث عن «ورع التفكير» «piété du penser»، بعد اختزاله بصورة مُنفردة إلى فعل المساءلة وحده. كما أبرز ذلك ريتشارد شيفلر، فإن هذه الصياغة هي الخيط الهادي الذي وجه جزءًا عريضًا من التلقّي اللاهوتي الذي حظي به هايدغر على الواجهة الكاثوليكية.

هل نستطيع تجاوز هذا التقابل، إذا ما قبلنا اقتراح ماكس مولر (Max Müller) (1906-1991) الذي اقترح التمييز بين مستويين في المساءلة: المساءلة **الأُنطولوجيّة** *ontologique* عن المعنى وعن **شروط إمكانه** (*Ermöglichung*) والمساءلة **العينية** *ontique* عن تاريخ **الخلاص وتحقّق** (*Verwirklichung*) الخلاص؟ كان مولر على حقّ بالتأكيد، حينما أكّد أن التمييز بين «المفكّر الخالص» و«المؤمن المقتصر على إيمانه» مجرّد رسم كاريكاتوري وليد المناسبة ولا نجد له أبدًا مقابلًا في الواقع[53]، بالرَّغم من أن الرسم الكاريكاتوري قد يتضمّن نصيبًا من الحقيقة. على العكس من ذلك، تتبدّى الصعوبة الحقيقية في

(53) Max MÜLLER, «Über Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins», *Phil. Jb.* 74 (1966-1967), p.1-29.

معرفة هل يستمرّ مستويات *Ermöglichung* و*Verwirklichung* والمعنى والخلاص في التمايز، بعد «المُنعطف».

صحيح أن الامتياز الذي حظي به هايدغر هو أنه استفزّ انتباهنا إلى رهانات السؤال: «كيف يأتي الإله إلى داخل الفلسفة؟». لكن ذلك لا ينبغي له أن يثني عزمنا، كما أكد شيفلر على ذلك، عن مواجهة السؤال الحاسم بكلّ تأكيد من زاوية فلسفة الدِّين، وعن التساؤل نحن أيضًا معه: «كيف يأتي الإله إلى داخل الدِّين؟» بالرَّغْم من أن هايدغر ذاته لم يطرح على نفسه هذا السؤال، لا شيء يحظر علينا التطرّق إليه من منظور الإشكالية الخاصة به. تضعنا صياغة وردت في الدرس الأول عن هولدرلين على طريق إجابة ممكنة، وهي صياغة أثار فيها هايدغر مسألة «الإله الذي لا يعدو أن يكون زمانًا» (Ga 39, 55 ; 62). يعتبر هايدغر أن تميّز الأزلي بسِمة الوجود العابر ليس مجرّد فكرة فارغة، إذا ما قبلنا أن نجعل من صفة «العبور» صفة تميّز حضور الآلهة، و«تبدّد معالم العلامة التي نكاد نلمحها من بعيد، وهي علامة قد تزوّدنا، في لحظة عبورها المُتناهية في الصغر بكلّ مظاهر السعادة وبكلّ مشاعر الرهبة» (Ga 39, 111 ; 110).

دَيْن غير مفكّر فيه؟ كبت الموروث العبراني (زارادر M. Zarader).

اختتم هايدغر مقدّمة ظاهراتية الدِّين في الفصل الشتائي 1920-1921 بالتنبيه التالي: يجب على فلسفة الدِّين الحقيقية أن تستجلي المقصود بلفظي «الفلسفة» و«الدِّين»، بدل الاشتغال على مفاهيم جاهزة سلفًا. يطلب هايدغر أن ينطلق التفكير من ظاهرة دينية مخصوصة، وأن ينطلق بالتحديد من «التديّن المسيحي» (Ga 60, 124). لا يجب على المذهب الهيرمينوطيقي الذي يخلع مكانة مركزية على مفهوم الموقف الاكتفاء بالتمييز المألوف بين «العام» و«الخاص». يخلع هاجس «اكتشاف عَلاقة أصيلة وأصلية بالتاريخ «سمة هيرمينوطيقية»» على مُقاربة تعتبر أن «معنى التاريخ» لا يتطابق مع غائية «الموضوعية التاريخية»، وهي «علاقة يجب استجلاؤها انطلاقًا من وضعيتنا الخاصة بنا ووجودنا-التاريخي» (Ga 60, 125).

يجب علينا أن نفحص من زاوية المنظور نفسه ما يعتبره هايدغر ذاته «حدًّا» (Ga 60, 135) على ظاهراتية الحياة الدِّينيَّة لديه. ظلّت هذه الظاهراتية منحصرة عن قصد في متن بولس وتنتقي منه ما يجعلها تضع في الواجهة مشكلة

الإسخاتولوجيا وانتظار **عودة المسيح** والتبليغ، مع إهمال التطرّق تمامًا إلى **قيامة المسيح**. إذا ما رغبنا في تبرير هذا التحيّز لجانب بولس، هل يكفي لذلك الإدلاء بالحجّة «التاريخية» التي تُفيد أن «رسائل بولس، بوصفها مصادر أدبية، أكثر مباشرة من الأناجيل ذاتها التي تمّ تدوينها لاحقًا»، بالإضافة إلى أنه بما أن بشارة بولس بالتحديد «ظاهرة أساسية، فإنه يجب علينا أن ننطلق منها قصد إقامة علاقة بكلّ الظواهر الدِّينيَّة الأساسية الأُخرى» (Ga 60, 83)؟ هذا ليس أكيدًا! كما أن 'التحيّز ليوحنّا' الذي يتحكّم في «فلسفة المسيحية» لدى ميشيل هنري يمتد في جذوره داخل الفكرة التي كوّنها هذا الكاتب عن الظاهراتية المادية، فإن التوجّه «البولسي» لدى هايدغر وجد مبرّره جزئيًا في الفكرة التي كوّنها عن الظاهراتية الهيرمينوطيقية. من هذا الجانب أو ذاك، يتعلّق الأمر بقرابة اختيارية تستحق منا دراستها بما هي كذلك.

قد يكون من الضروري أن نذهب أبعد وأن نطرح سؤالًا مُحرجًا أكثر، ويمسّ هايدغر وهنري معًا: يتعلّق الأمر بصَمْتِهما المُطبق بشأن العلاقة الموجودة بين العهد القديم والعهد الجديد. يُظهر كتاب **الإسهامات** *Beiträge* أن هايدغر إذا اعتقد في إمكان بداية أُخرى للفكر، فيكون السبب في ذلك هو أنه قد اكتشف أول صدى لها (*Anklang*) في «أقوال **الأصل**» التي نجدها عند بعض المفكّرين قبل سقراط، مثل بارمنيدس وهيراقليطس وأناكسيماندر. قد لا نتردّد في إيراد أقوال هولدرلين في رسالته إلى أخيه بتاريخ الأوّل من يناير/كانون الثاني 1799 على لسان هايدغر: «يا يونان، إلى أين ذهبت إذن بعبقريتك وورعك؟ أنا أيضًا، مع كلّ إرادتي الطيبة، لا أقوم إلا بتلمّس معالم الطريق في فعلي وفكري، سيْرًا حذو النعل بالنعل على هدى هؤلاء الرجال المتفرّدين في العالم؛ وأنا في كلّ ما أُقدم عليه وأقوله عبثيٌ وأُسيء التصرف إلى حدّ أنني أكاد لا أراوح مكاني، مثل البط بقوائمه المقعّرة، داخل المياه الحديثة، وأضرب بأجنحتي وأنا خائر القوى، دون أن أتمكّن من الارتفاع إلى الأعالي في سماء اليونان» (Ga 39, 179; 167). بما أن القراءة الهايدغرية لتاريخ الفكر الغربي لا تُهمّ الفلاسفة فقط وعلاقتهم - **المعمارية والأثرية أو النقدية** - بتخصّصهم نفسه، بل تزعم الكشف عن «**الحقيقة**» الخفية في التاريخ الغربي في مُجمله، فإنه من اللازم أن نُلقي نظرة نقدية على الفكرة التي كوّنها هايدغر عن **الغرب** بما هو غرب.

كانت مارلين زارادر (Marlène Zarader) في دراستها الرائعة **هايدغر وأقوال الأصل**[54]، قد سَلَّطت الضَّوْءَ على التَّجديد الحاسم الذي تمكّن منه هايدغر بفضل التأويل الذي قام به للنصوص السابقة لسقراط. لكنها تُثير الانتباه كذلك إلى البقعة السوداء التي خلّفتها رؤية غربية لا تُقيم اعتبارًا كبيرًا لإرث الكتاب المقدّس عامة، وللموروث العبري بوجه خاص.

ألا يُفصح ذلك عن شكل من أشكال الجحود؟ هذه هي الفرضيَّة التي بلورتها الكاتبة في كتابها **الدَّيْن غير المفكّر فيه: هايدغر والتراث العبري**[55]: ساقت قول كارل ليمان (Karl Lehmann): «لا يزال فكر هايدغر ينتظر حِوَارًا مُسْتَقْبَلِيًا. ربما ينتظر منابعه أيضًا». يظلّ كلّ شيء رهينًا بالمعنى الذي يجب خلعه على صيغة الجمع في «المنابع». عاجلًا أو آجلًا، تتطرّق المساءلة النقدية «لمشروعية التأويل الذي قام به هايدغر لتاريخنا» (نفسه، 15) ولصلته باليهودية. هل يستنفد الموروث اليوناني بمفرده مسألة المنبع الذي جئنا منه، وهو الموروث الذي أراد هايدغر الاستفراد به، أكثر مما خطر على بال أيّ شخص آخر، مُسْتَثْمِرًا كلّ طاقته وشغفه اللذين لا نظير لهما إلّا لدى هولدرلين؟ ألا يوجد منبع آخر يَسْتَحِقُّ حمل اسمه عن حق غير ذلك المنبع؟ أشاح هايدغر وجهه تمامًا عن ذلك المنبع الآخر العبري، الذي رجع إليه الفكر الغربي، وهو فكر يفرض علينا ممارسة «النفاق»[56]، أي مواجهة تمزّق بين نفقين عرفتهما ثقافة تتبنّى موروث أنبياء الكتاب المقدّس وموروث اليونان في الوقت نفسه. هل استهان هايدغر بالمنبع العبري، ما دام يدّعي أن الأنبياء لا «يفكّرون»؟ أقل ما يُقال هو أن هذا الادّعاء يفترض تَصَوُّرًا مَخْصُوصًا لـ «فعل التفكير»، وهو تَصَوُّر يستدعي مُساءلته بعمق، لأَسِيَّمَا وأنه يَدَّعِي الإصغاء عن قرب إلى القول الشعري.

يجب على شارح هايدغر أن يسير على «هُدْي الصمت»، على الخصوص

---

(54) Marlène ZARADER, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986.

(55) Marlène ZARADER, La *Dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Ed. du Seuil, 1990.

(56) «حان الوقت ربما كي نعترف بأن النفاق تمزّق عميق يعرفه العالَم المتشبّث في الوقت نفسه بالفلاسفة وبالأنبياء». راجع:
Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini*, p.XII.

إذا ما كان يهتمّ بفلسفة الدِّين، «باحثًا عن الكيفية التي اشتغل بها وعن الوسيلة التي استمر بها في الوجود وعَمَّا يُنتجه». تعتبر زارادر أنه «بصرف النظر عن مدى تقدير أهمية المنعطف الحاسم الذي أحدثته البداية اليونانية، لا يقود بِحَدٍّ ذاته أبدًا إلى محو كلّ تحديد آخر غيره»(57).

والحال أن هايدغر قد فرض حَظْرًا كاملًا منذ البدء على البداية الأُخرى، بحكم إقدامه على القيام باختزال مضاعف: اختزال الكتاب المقدّس إلى العهد الجديد فحَسْب، ثم اختزال العهد الجديد بدوره إلى الإيمان الخالص الذي يُقصي أيّ مبادرة فكرية تَحْمِلُ اسمها عن حق (نفسه، 18). لا شأن للإيمان بالفكر، كما فهمه هايدغر. بالمقابل، يجب على الإيمان أن يضع علامة استفهام على الفكر، بوصفه شكلًا أعلى من البلاهة، بل الجنون، كما تجرّأ لوثر على فعل ذلك.

وصفت زارادر موقف هايدغر من خلال ثلاث أُطروحات مترابطة بقوة فيما بينها: 1. حينما تسعى المسيحية إلى التفكير، تستثمر الأدوات التي ابتكرتها الميتافيزيقا اليونانية بصورة حصرية؛ 2. «لا نَتَصَوَّر وجود فكر كتابيّ، بكلّ المعاني المُمكنة» (نفسه، 18)؛ 3. لا يَتَدَخَّل المنبع اليهودي أبدًا في تحديد الهُوّية الروحية للغرب.

لا أتَرَدَّدُ في مباركة الأُطروحة التي تُفيد أن إخضاع مفهوم «التراث اليهودي-المسيحي» لاستجلاء فلسفي مستقل، مُهمّة مُستعجلة أكثر من أيّ وقت مضى. وقد غُصْتُ من قبل قليلًا في طريق هذا الاستجلاء عندما أقدمتُ على تأويل فكر روزنتسفايغ (BA I, 207-253)، وعندما استفضتُ في عرض الرِّهانات الهيرمينوطيقية المتعلّقة بتحديد سليم للصِّلة بين العهدين القديم والجديد، كما بلورتها في الفصل الأول من هذا المجلّد. كان ريكور استثناء من بين كُلِّ قُرّاء هايدغر، وربما كان الفيلسوف الوحيد الذي أبدى استغرابه مما فعله هايدغر، حينما «تهرّب بصورة منهجية من مواجهة معسكر الفكر العبري» كما ذَكَّره خلال الأيام العشرة بسيريزي لاسال Cerisy-la-Salle بالضرورة الهيرمينوطيقية التي تُمْلِي

(57) Marlène ZARADER, *La Dette impensée*, p.17.

الاعتراف «بالبُعد العبري الجذري للمسيحية التي امتدّت بجذورها داخل اليهودية، ثم بعد ذلك فقط داخل التراث اليوناني» (نفسه، 20). بما أنَّ هايدغر أصغى إلى أصوات هوميرُوس وأخيل وسوفوكل وتراكل، لِمَ يصمّ أُذنيه عن سماع أصوات إرميا وإشعياء والقدّيس يوحنا والقدّيس بولس؟ يمثّل الاختفاء وراء التمييز بين *Historie* (توالي الأحداث) و*Geschichte* (الطبقات التاريخية الموجّهة) طريقة معتادة (إلى حدّ الشَّطط) لتجنّب طرح هذا السؤال الذي يفرض نفسه بكلّ إلحاح: طبعت اليهودية «تاريخ» «histoire» الغرب فقط، دون أن توجّه «مصيره». يجب تفنيد مثل هذا التمييز «المنافق» على هذا النَّحو (بالمعنى الأخلاقي للكلمة) باسم النفاق ٱلْمُؤَسِّس الذي تَحَدَّثَ عنه ليفيناس.

هذا هو القفل الذي يجب أن يفتحه الفكر «النقدي» - الحرّ في صِلته بهايدغر - من أجل السَّيْرِ إلى الأمام في مسألة الصّلة بالمنابع. لا يحملنا ذلك، كما ذهبت زارادر إلى ذلك على ما يبدو، على ضرورة العَنَت في استخراج «آثار موروث لم يعترف به هايدغر» من داخل نصوصه، ناهيك عن إثبات أن «هايدغر ذاته يتحيّز داخل سلالة جعلت أقواله مُمكنةً، دون أن يتمّ البتّ في الأمر على هذا النَّحو من قبل» (نفسه، 21). لكن ذلك لا يَحُول دون القول إن الموروث العبري يبدو من زاوية منهجيَّة وروحية، أهَمَّ «مكوّن من بين المكوّنات غير اليونانية داخل ثقافتنا» (نفسه، 22) ودون القول إن هذه الثقافة لا تفهم نفسها على وجه الحقيقة إلّا بالرجوع إلى الذاكرة وإلى التقليد اليهودي، دون أن نضطر إلى تحويل «الكتلة العبرانية» إلى ماهية منفصلة تمامًا عن الماهية اليونانية. المُهمّ هو أن نعترف بأن هذا الموروث يشكّل «نسيجًا لا تنفصل فيه اللُّغة عن الفكر» (نفسه، 23)، وهو نسيج تَتَطَلَّب دراسته الهيرمينوطيقية الاستئناس باللغة وبأشكال التفكير الخاصة بهذا التقليد.

تَطَرَّقت زارادر في ضوء هذه المبادئ، إلى «الموروث العبراني الخالص، بناء على أنَّ هذا الموروث قد طبع الغرب بالقدر نفسه لما قام به الإسهام الإغريقي- الهيلليني به» (نفسه، 24). تَصَدَّت زارادر «لبيان كيف أن الموروث العبراني قد تسلّل إلى أعماق خطاب هايدغر، دون علمه، وكذلك «لبيان كيف أن فكر هايدغر قد أخفى هذا الموروث عن الأنظار» (نفسه، 26)، بدل أن تكتفي بالنيات التي عبّر عنها هايدغر. ما أصعب تلك المهمّة التي تسعى

إلى «البحث من جهة أورشليم عَمَّا كان هايدغر يستحثّنا على التماسه من جهة أثينا» (نفسه، 25)! هل نستطيع التماس الأشياء نفسها في مواقع جدّ مختلفة على هذا النَّحو؟ ألا يتعلّق الأمر بالمقابل بـ «نفاق»! حينما نفكّر في الفصل النهائي الموجود بين هذين الموقعين، أي حينما يتعلّق بتقدير حجم التباعد الموجود بين «الاعتدال» اليوناني و«المبالغة» العبرانية، وهو الفرق الذي أرجعه هيغل إلى التباعد بين «ديانة **الجميل**» و«ديانة **الجليل**»؟

تنبني قراءة هايدغر للتاريخ على افتراضين مُسبقين: من جِهة أُولى، تُقيم عَلاقة بين ماضٍ لا زلنا نتجاهله ومستقبل لا يزال مجهولًا (البداية الأُولى التي حجبها التراث الميتافيزيقي و«البداية الأُخرى» التي يفتتحها فكر التمالك *Ereignis*)؛ من جِهة ثانية، لا تسلّم تلك القراءة أن نصّ الكتاب المقدّس وتفاسيره قد يلعب الدور الريادي نفسه الذي خصَّ به هايدغر المفكرين اليونانيين. أجبرنا هايدغر على القول إن «الكتاب المقدّس لا يفكر»!، على غرار اللازمة «العلم لا يفكر». تعتبر زارادر أن هايدغر قد أُصيب بالعمى مرتين: مرةً أُولى لأنه أشاح بوجهه عن جزء من موروثه التاريخي الشخصي؛ ومرة ثانية لأن التنكّر لهذا الدَّيْن أفضى إلى تأويل خاطئ للتاريخ.

هل يُمْكِنُنَا التَّأَكُدُ من وجود هذا الخليط من العمى والضلال في الحقول الثلاثة التي ترصدها الكاتبة بخصوص اللغة والفكر والتأويل؟

1. تتميّز الفكرة التي كَوَّنَها هايدغر عن اللغة بالخصائص الثلاث التالية: أ. يجب تحديد الماهية الأصلية للغة في استقلال عن سائر التصوّرات «السيميوطيقية» الخاصة باللسانيات وفلسفة اللغة؛ ب. اللغة «مشيّدةُ كينونة»، بما أن من حباه الله بأُذنين سيتبيّن فيها صوتًا خَافِتًا للكينونة ذاتها؛ ج. يُحَوّل القول الشعري الشاعر إلى الناطق باسم هذه الكينونة. وحده الشاعر يستطيع «إسماع صوت المنبع في تدفّقه الطاهر».

تَتَطَلَّبُ هذه الخطوط البارزة لتصوّر هايدغر عن الكلام مواجهةً مع الماهية العبرانية للغة. تعتبر زارادر أن مفردة *davar* العبرية تحتمل القرب نفسه بين الكلمة والشيء، كما يسلّم هايدغر بذلك. نكتشف فيها سِمة لا نجد نظيرًا مُوَافِقًا لها في تصوّر اللغة لدى هايدغر: المفردة أمرٌ قبل أن تكون علامة! (نفسه، 58). تَتَعَمَّق

الهوة بين تلميح *Wink* هايدغر وأمر خطاب *injonction* الكتاب المقدّس، وهي هوة استمر ليفيناس في سبر أغوارها في كتاباته الشخصية. لست مُتَأكِّدًا إن كُنَّا سنتمكّن يَوْمًا ما من إحداث مواجهة بين الفكرة التي كوّنها هايدغر عن «العبة الكينونة داخل اللغة» (نفسه، 61) وبين الممارسة التلمودية والمدراشية للتأويل الذي يبتدئ دائمًا من جديد، كما اقترحت زارادر ذلك.

ينطبق الشيء نفسه على الصِّلة التي تُقيمها اللغة بذاتها. لا شكّ في أن بنيتها الأساسية بِنية حوارية؛ لكن المبدأ الحواري dialogisme الذي يدعو إليه كلٌّ من بوبر (Buber) وروزنتسفايغ وفرديناند إيبنر (Ferdinand Ebner) بالرجوع إلى موروث العهد القديم[58] لا يَتَّصِل على وجه الحقيقة بصِلة بما دعاه هايدغر «الحوار الذي يشكّل هويتنا»، في إشارة إلى هولدرلين. مقولة «الوحي» لدى روزنتسفايغ لا مُقابل لها في عالم هايدغر. يبدو لي أنه من الصعب علينا أن ندافع عن القول إن هايدغر قد استرجع «ماهية وبنى تنتمي في الأصل إلى الكتاب المقدّس»، كما فعلت زارادر ذلك، من أجل التفكير في ماهية اللغة، كما أنه يبدو لي أن التأكيد على أن تجربة هولدرلين الشعرية «نسخة طبق الأصل من التجربة النبوية» ادّعاء يطرح أكثر من إشكال[59].

يَتَعَزَّزُ هذا الاعتراض أكثر إذا ما اعتبرنا أن «تحديدات الشاعر لدى هايدغر مُستنسخة من نبيّ الكتاب المقدّس، وليس من نبيّ اليونان» (نفسه، 66). هل نستطيع المقارنة مباشرة بين وجه اَلْعَرَّاف *mantis* لدى اليونان ووجه النبي *nabi* لدى العبرانيين (دون إغفال التطوُّر الذي شهدته ظاهرة النبوة لدى العبرانيين أنفسهم، لأننا نجد هنا المُلهم في البدء، ثم بعد ذلك «متلقّي الدعوة» الذي يطالب بالتبليغ، ونجد الرؤيوي وحده أخيرًا!)؟ لم يُحصِ عددًا يقل عن اثنتي عشرة مُماثلة لتدعيم أُطروحته. نُسَلِّمُ بأنها ليست جميعها مُقنعة بالقوة نفسها، بالرَّغم من أننا نُسلّم بالفعل بأنها «على الأقل مدعاة للحيرة» (نفسه، 67).

2. حينما بلور هايدغر السؤال: «ماذا نعني بالتفكير؟»، أراد أن يسترجع

---

(58) Bernhard CASPER, *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 2e éd. 2002.

(59) Marlène ZARADER, *La Dette impensée*, p.64.

المعنى الأصلي للعقل والدلالة الأصلية للكلام والفكر، مُحَرِّرًا إياه من قوالب المنطق المصطنعة. تعتبر زارادر أن هذه الاستراتيجيَّة تحملنا على التساؤل: «كيف تمكّن هايدغر من تحصيل فكرة ما عن الماهية الأصلية؟» (نفسه، 78). يضعنا هذه السؤال على العصب الحيّ في إشكالية هايدغر: يفترض التقابل بين تصوّرين للفكر: «التفكير= الإحاطة بما يظهر أمامك اعتمادًا على العقل»؛ التفكير (التخليد!)= «استقبال الذاكرة لما ينسحب» (نفسه، 81)، *(Andenken!)* مهما كان تقابلًا حادًّا، عَلاقة اشتقاق «داخل استمرارية جوهرية» (نفسه، 82). المسلّمة الضمنية الموجودة خلف منظور الاتصال هذا، هو أن «العنصر اليوناني يوجد في أُصول تاريخنا [. . .] ولا وجود لغير اليونان ولا لشيء آخر غير اليونان» (نفسه، 83).

هل يَحِقُّ لنا أن نطرح علامة استفهام على هذه ٱلْمُسَلَّمَة باسم العودة إلى الماهية العبرانية للفكر؟ يُثير سؤال زارادر سؤالًا مخيفًا يبتغي معرفة هل توجد ماهية عبرانية للفكر، وكيف السبيل إلى تحديدها. لا نستطيع إيجاد حلّ للمشكلة من خلال المقابلة أو المقارنة بين التحديدات العبرانية-الكتابيَّة، حَدًّا مقابل حَدٍّ (الدعوة والاستجابة والمعرفة في هيئة تجربة والوفاء والذاكرة والتسليم الخالص، إلخ. . .) وتحديدات هايدغر لـ **التخليد** *Andenken*. أحببا أم كرهنا، يظلّ السؤال: «ماذا نعني بالتفكير؟» سؤالًا «يُونَانِيًّا» في جوهره، ويَبُتُّ في إمكان وجود خطاب «فلسفي». يوجد فرق بين وضع «إطار من أجل تحديد عبراني للفكر، وبين الإقدام على هذا التحديد نفسه، وهو غائب من نص الكتاب المقدّس» (نفسه، 85).

3. يُهمّ المستوى الثالث منزلة التأويل لدى هايدغر، أو المشكلة الهيرمينوطيقية بعبارة أُخرى. تجاوزت زارادر الهيرمينوطيقا الفلسفية التي تشكّلت في القرن التاسع عشر مع شلايرماخر وديلتاي، وألحقت فكر هايدغر بنظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس في القرون الوسطى، سواء في نسختها اليهودية (Le jardin du *Pardès du Zohar*) أو في نسختها المسيحية. ينبني الإسهام اليهودي الأساسي في «مفترق الطرق الإسلامي واليهودي- المسيحي» على بعض القواعد الأساسية: «التأويل اللّامتناهي» (نفسه، 103) و«انتماء النص والتأويل في جوهرهما الواحد إلى الآخر» (نفسه، 105) والذي يُفيد أن «مبدأ الوحي لا يحظر تجدّد الدلالة، بل يستدعيه بالضرورة» (نفسه، 107). تَتَضَمَّنُ البِنية

الأكسيومية المستندة إلى «القراءة غير المتناهية» الخاصة بالتقليد اليهودي «تَصَوُّرًا للتأويل بما هو تحقيق، وهو تَصَوُّر لا ينفصل عن تَصَوُّر النَّص بما هو وجود بالقوة» (نفسه). والحال أن زارادر اعتبرت أن «السِّمة التي مَيَّزَت التقليد الهيرمينوطيقي اليهودي» توجد «في قلب تعريف هايدغر للتأويل وتشكّل [...] المحور النظري الذي بلور حوله ممارسته التأويلية الخاصة به» (نفسه، 108).

يبدو أنه من الصَّعب عَلَيَّ العثور على مثل هذه المُماثلات على مستوى تعريف هايدغر للتأويل، بالرَّغْم من «استدعاء المعنى» داخل الممارسة الهيرمينوطيقية لدى هايدغر. كما رأينا، لم ينشغل هايدغر بهاجس التأويل، بل اهتم بالمقولة-الوجودية الخاصة بـ «الفهم» و«الاستجلاء» وهما يمتدّان داخل فهم الكينونة. اعتبرت زارادر أن هولدرلين ونظريته عن الترجمة هو الحلقة المفقودة التي تضمن المرحلة الانتقالية من «مفترق الطرق داخل العصر الوسيط» في الهيرمينوطيقا إلى هايدغر. ما زال هولدرلين يَتَذَكَّر «المصدر غير الإغريقي للغرب» (نفسه، 112)، وهو ما خَلَعَ عليه اللقب الأسطوري «آسيا». لكن، هل نستطيع المطابقة بين آسيا هولدرلين والموروث العبراني؟ لا يبدو لي أن هايدغر قد استفاض في شرح هولدرلين بهذا المعنى في مكان آخر غير هذا المكان.

تعتبر زارادر أن الممارسة التأويلية لدى هايدغر، بعد أن قامت بتحليلها، تشتغل بطريقة مختلفة عندما يتعلّق الأمر بإعادة قراءة التقليد الميتافيزيقي (*Erörterung I*: الفحص الأول هو الارتقاء إلى شروط إمكان المفكّر فيه) والاستماع إلى أقوال الشعراء «المُبكرين» لدى الإغريق (*Erörterung II*: التقدّم داخل خزّان قارّ من المسكوت عنه). تكسر الحركة الثانية الدور الهيرمينوطيقي «من خلال استحضار مسار آخر ينحدر من مُنطلق متميّز» (نفسه، 122). هل يتوفّر مثل هذا التَّصَوُّر على ارتباطات خفّية بالهيرمينوطيقا اليهودية التي تعتبر «النص بوصفه نصًا غير مكتمل» ومفتوحًا على مستقبل لم يكن مقدّرًا فيه، مما يعني أن «المؤوّل مؤهّل، بالمعنى القوي، لإعادة خلقه» (نفسه)؟

يبدو لي أن نقطتين في الأقل تطرحان مشكلة: مشكلة الارتباط القوي اللطيف الذي يصل هايدغر بالهيرمينوطيقا اليهودية وصمته المتعلّق بمنزلة الهيرمينوطيقا المسيحية الخاصة بأسفار الكتاب المقدّس، وهي قريبة ومختلفة عن الهيرمينوطيقا اليهودية في الوقت نفسه.

اختتمت زارادر دراستها النقدية بالتميز التالي: «كان التراث الغربي يسلّم على الدوام، على لسان حال مؤرّخيه، بأنه ينهل من منبعين: اليوناني والعبراني؛ لكن ذلك لم يمنعه أبدًا من التّأكيد في الوقت نفسه، على لسان حال مفكّريه، أنه لم يكن يجد نفسه إلّا داخل مكوّن أساسي، ولا يجد نفسه نتيجة ذلك إلّا داخل منبع واحد: وهو المنبع اليوناني» (نفسه، 125). يجب على الظاهراتية الهيرمينوطيقية للعقل أن تقاوم بالتأكيد غواية هايدغر الذي يُنكر على الأوائل حمل صفة مفكّرين، وهي متأثّرة بكتاب روزنتسفايغ **نجمة الفداء** *L'Etoile de la Rédemption* وبفكّر ليفيناس بشأن النفاق الجذري للعالم الذي يمتح من إرث مزدوج ورثه عن أنبياء الكتاب المقدّس وفلاسفة يونان.

لا شيء يسمح بِتَكَهُّنٍ أَنَّ هايدغر قد اعترف للمنبع العبراني «بحق الوجود في المجال الفكري» (نفسه، 126). يبدو لي أن مختلف «نِقاط الالتقاء» التي كشفت عنها زارادر تمثّل في الحقيقة نِقاط خلاف. في آخر المطاف، تحوّلت نقاط الالتقاء إلى وجوه تقابل كاملة، عندما تعلّق الأمر بمواجهة السؤال الموجّه لهايدغر «إذن، ما هو الوضع الخاص بالكينونة؟». حَدَّدَت زارادر سِمات موقف هايدغر بانفصال ثلاثي، بعد إقدامها على دراسة الهيئة المزدوجة الابتدائية والختامية في صياغة هايدغر لمسألة عَلاقة الله بالكينونة والتي استحضرت المفاهيم البارزة، وهي اللاهوت والإيمان والأُلوهة: انفصال الله عن الكينونة، وانفصال الإيمان عن الفكر، وانفصال الآلهة التي ستأتي عن كلّ ما كان التقليد الغربي يدعوه إلهًا. هذه كذلك هي الرسالة المحورية التي بلغها هايدغر بخصوص «إلهه الأخير».

إذا كان الفكر، كما فهمه هايدغر، لا يعترف إلَّا «بفضل الكينونة التي تستضيء صبيحة العالم الإغريقي»، يجب علينا أن نستنتج من ذلك أن الكتاب المقدّس والإله الذي يتجلّى فيه يعتبران أرضًا أجنبية داخل ذلك الفكر، وهي أرض لا يطأها الفكر أو لا يدّعي أنه يطأها إلّا نتيجة سوء تفاهم» (نفسه، 137). لكن ذلك لم يَحُلْ بين زارادر وبين التساؤل إذا كانت بلورة مسألة الكينونة في صورتها المخصوصة لدى هايدغر ستظلّ مَدينة بصورة مباشرة أو غير مباشرة «المقولات فكر أو مقولات إدراك تجد منبعها داخل المقاربة الكتابيَّة للأُلوهة بالتحديد» (نفسه، 138). تساءلت زارادر أَلَم يَكُنْ «هايدغر قد احْتَلَّ موقعه في

مفترق هذين الإرثين، كما حَقَّقَ على نحو ما صِلَةَ ٱلْوَصْل بينهما، بالرَّغْم من أنها قد انتصبت ضدّ المزج بين عالمين من التفكير يفصل فارق مَهول بينهما» (نفسه).

ليس من نافلة القول التذكير بضرورة أن نتجنَّب الخلط بين هذين السؤالين: احتلال الموقع داخل مفترق طرق ثقافات تراثية مختلفة لا شأن له بتحقيق همزة الوصل! تنبني همزة الوصل التي تكشف عنها زارادر في خطاب هايدغر على ثلاثة مؤشرات ذات قيمة متفاوتة: تجربة الإيمان المسيحي البدائي (مفهوم *kairos* لدى بولس) وفكرة العدم المقتربة من العدم- الوجود بالقوة في التصوف اليهودي (*En-Sof*) وفكرة الانسحاب المقتربة من موضوع الإله المُتواري، كما بلورته **القَبَّالة المنتسبة إلى لوريا** *kabbale de Louria* (مذهب *Tsim-Tsoum*) (نفسه، 138-149). تشهد وجوه التقريب هذه التي لا تبدو بديهية، باستثناء التقريب الأول، على حدّ قول زارادر على أن هايدغر يحتاج إلى استنفار مقولات تَتَّصِلُ اتِّصالًا وَثِيقًا بالتراث العبراني، بغية التفكير في مسألةِ (مسألة الكينونة) وفدت رَأْسًا من الموروث اليوناني: «إذا كان هايدغر قد نجح في تجديد الفهم اليوناني للكينونة بطريقة جذرية للغاية، يعود السبب في ذلك إلى أنه اعتمد على أشكال التفكير التي اسْتَمَدَّهَا من منبع آخر، وهي أشكال كانت تُحِيلُ في البدء إلى الله، على غِرار مجمل عالَم الكتاب المقدّس» (نفسه، 151).

ما يطرح الإشكال هو عبارة «يعتمد على. . .». هل يَتَعَلَّق الأمر بتقديم مُؤَشِّرات نَصِّيَّة تُثبت أن هايدغر استثمر بصورة فعلية، ولو بدون علمه، أشكال الفكر هذه، أم يقتصر الأمر على ملاحظة وجود «قرابة» مُبهمة بين مقولات استعملت من هذا الجانب أو ذاك؟ لا شكّ في أنه يجب تدقيق الجواب حَسَب الحالة المطروحة. يسلّم هاجس ليفيناس الذي يسعى إلى إحداث موازاة بين «الاعتدال الأثيني» و«مبالغة أورشليم» بأننا قادرون على «التعبير بلغة يونانية عن المبادئ التي كانت الإغريق تجهلها» (نفسه، 152). استغربت زارادر هذا «المزيج الكيميائي العجيب» الذي يُحَمِّله ليفيناس نص هايدغر. تُدافع زارادر عن «قراءة أخرى لنص هايدغر»، وهي حريصة على الكشف عن «كلّ ما يقرّبه من عالَم الكتاب المقدّس ومن الآخر باصطلاح ليفيناس» (نفسه، 157). المفارقة هي أن هايدغر سيكون بذلك أقرب إلى عالَم الكتاب المقدّس أكثر مما يقوله، وسيُصبح ليفيناس أقرب إلى هايدغر أكثر مما يعتقده (نفسه، 158). هذا جهل مقصود

و«جهل بعيون مفتوحة» (نفسه، 159) حمل ليفيناس على التزام الصمت بخُصوص هذه القرابة.

اعتبرت زارادر أنّ ٱلْمُؤَشِّرَ الدَّالَّ بقوة على أن «موروث العهد القديم قد تناقله تاريخ الفكر الغربي في شموليته، ولو بأدنى ضجيج» هو اللاهوت المنتمي إلى العهد الجديد الذي أشار إليه هايدغر على أنه «هو المصدر» الذي رجع إليه (نفسه، 164). وهذا هو ما يُؤَيِّدُهُ تحديده «الإيماني» kairologique(*) للزمان الذي لم يستطع إخفاء روافده التي تعود إلى بولس. بينما كان هايدغر مسكونًا «بهاجس استرجاع ما فات» (نفسه، 175)، وهو التعبير عن «نشوة الرجوع إلى الأصلي التي قادته إلى الانتباه إلى المشتق، اتفق الجميع على اعتباره جذر الابتداء» (نفسه، 176)، كما ظلّ هايدغر غافلًا عن أن لفظ *kairos* من حيث تبنّيه من قِبل بولس، «لا يقبل الفهم خارج التصوّر العبراني للزمان» (نفسه، 177) ونسي أن بولس «يتكلّم اليونانية انطلاقًا من مضمون فكري عبراني» (نفسه، 180). اعتبرت زارادر أنه بالإمكان بالفعل استنباط الخصائص التي ميّزت الزمان الإيماني temps kairologique من «معنى التاريخ الذي يشهد عليه **إسرائيل**».

كيف نُفَسِّرُ في هذه الحالة تجاهل الإرث العبراني، وهو واقع لا يقتصر على هايدغر، بل ينسحب على الغرب بكامله؟ إذا كان «اللاهوت، كما كان يدرس بفريبورغ في مستهلّ القرن» (نفسه، 180) مَسْؤُولًا بقدرٍ ما عن ذلك، لا يجب أن يغيب عن ذهننا أن «هايدغر [. . .] ليس هو الذي فصل هذا العهدَ عن الآخر، بل أتى إليه هذا العهدُ مَفْصُولًا عن جذوره» (نفسه). قد لا ينبني خطأ هايدغر على مجرّد الاكتفاء بإطالة هذا الصمت وهذا التجاهل، بل يَتَمَثَّلُ في تكريسهما بكلّ قوته، مُكَلِّلًا بذلك تحقيق فعل النسيان قصد الحيلولة دون عودة الذاكرة.

أُعَبِّرُ عن ذلك بقليل من القسوة: لن يكون هايدغر مُشَارِكًا وحده في مؤامرة تجاهل نستطيع الكشف عنها لدى غيره من الفلاسفة - لنتذكّر ملاحظاتنا عن

(*) الكيروس هو الزمن الذي يعتبره الإيمان المسيحيّ منفسحًا لتدخّل الله في حياة الناس. فالزمن الإيمانيّ (Kairos) هو الزمن الذي يتجلّى فيه عملُ الله في التاريخ وهو الزمن المُواتي للخلاص. [المترجم]

مكانة اليهودية في المقالة الخامسة من مقالات شلايرماخر (BA I, 117)؛ أمّدته رؤيته المصيرية عن تاريخ الكينونة تمنحه حجّة دامغة لتبرير هذا الجهل. ومع ذلك، اعتبرت زارادر أن هايدغر قد أمدّنا في الوقت نفسه بالأدوات المفهومية التي تسمح بتجاوز هذا النسيان و«إعادة النظر في هذا التاريخ من زاوية المنزلة التي قد نُفردها للموروث العبراني» (نفسه، 183). أصبحت صِلَةُ هايدغر بالأُصول العبرية «صلة نسيان وذاكرة وإقصاء واسترجاع» (نفسه، 184). وهذا ما يُشبه **قيدًا-مضاعفًا** هيرمينوطيقيًّا جعل منه «المفكّر الذي أعاد إلى الفكر الغربي تحديدات مركزية داخل المناخ العبراني، أكثر مما فعله أيّ مفكر آخر»، بالرَّغْم من أنه «لم يَبُحْ أبدًا بكلمة واحدة بشأن المناخ العبراني كما هو»، في الوقت نفسه الذي «محا هذا المناخ العبراني من الفكر وبَتَرَهُ بصورة عامة من الغرب، أكثر مما فعله أيّ مفكر آخر» (نفسه، 197).

عندما دافعت زارادر عن هذه المفارقة، رجعت إلى أُطروحات دريدا، كما أثبتها في كتاب **في الروح**، *De l'esprit* «وهو قارئ هايدغر الوحيد الذي استطاع الانتباه إلى الصِّلة المضاعفة التي أقامها نص هايدغر بالمرجعية العبرانية: صِلَةُ نسيان وصِلة ذاكرة وتهرّب وتكرار» (نفسه، 197). في خِتام التأويل الشخصي الذي قمتُ به لأعمال هايدغر، يبدو لي أن العقبة الرئيسة التي يجب على الظاهراتية الهيرمينوطيقية للدِّين أن تتجاوزها تتمثّل في التهرّب أو في كبت الموروث العبراني عن قصد، أكثر مِمَّا تَتَمَثَّلُ في التكرار، قصد إدماج كلّ مصادر الثقافة الغربية في تفكيره، مثل المصادر العبرية واليونانية والمسيحية، فضلًا عن المصادر الرومانية.

نور العدم والإيمان الدِّيني (برنهارد فيلته B. Welte).

لقد خَوَّلَ لنا التأويل الذي قُمْنَا به «لميتافيزيقا الدازين» الكشف عن بعض اَلْمُبَرِّرات التي حملت هايدغر على وضع الفلسفة والفن والدِّين على قدم المساواة. إذا ما تساءلنا ما هي خصوبة هذه الأفكار أثناء السعي إلى بلورة ظاهراتية الدِّين، نجد معالم أوَّلِيَّةً للجواب في أعمال برنهارد فيلته (Bernhard Welte) (1906-1983). كان مسقط رأسه هو أيضًا بقرية ميسكيرش Meßkirch، كما استأنف استثمار بعض أفكار هايدغر، سعيا إلى بلورة فلسفة للدِّين من جنس

جديد، وإلى أن تشغل في الوقت نفسه وظيفة اللاهوت الأساسي théologie fondamentale. تبنّى كتابه فلسفة الدِّين *Religionsphilosophie* علانية نعت «ظاهراتية الدِّين»، وهو كان ثمرة دروس ألقاها بجامعة فريبورغ بين سنتي 1962-1973، كما تشهد على ذلك عبارة مأثورة عن هوسرل، يطيب لي أن أوردها: «من يمنح ما يرى أكثر، هو الذي يصبح على حق». تجمع الفكرة التي كوّنها فيلته عن العقل بين المطلب الكانطي الذي يدعو إلى «تفكير المرء بطريقة ذاتية»، ومطلب هوسرل وهايدغر الداعي إلى العودة إلى الأشياء ذاتها. لا يتنكّر الفكر الحريص على احترام ظاهرية الظواهر لأيّ أُفق نقدي. يُعتبر الفكر نقديًا، في الأقل ما دام مُلزمًا بالتمييز بين ما هو ماهوي وما هو وجود واقعي عارض (R 50). يعتبر فيلته، على غرار دوميري (Duméry)، أن الدِّين يمتلك جذوره الخاصة به، وهي متميّزة تمامًا عن الفلسفة. وبما أن الدِّين ليس مَنْتُوجا مُشْتَقًّا من الفلسفة، يجب على الفلسفة أن تعترف بالدِّين بوصفه «آخرَها، والموجود أمامها وجهًا لوجه والمتقدّم قبلها» (R 56). ليست فلسفة الدِّين في جوهرها غير العمل المنهجي الصعب وغير المكتمل من أجل التعرّف عليه.

سعى فيلته إلى إنجاز تركيب أصيل بين الإشكالية الأُنطولوجيَّة الموروثة عن هايدغر وموضوع الإيمان الفلسفي الموروث عن كارل ياسبرز، وبنسبة أقل عن غابرييل مارسيل (Gabriel Marcel). اعتبر أن السِّمة المميِّزة للإيمان هي التمفصل بين السمع والفهم، وهو الذي يَتَوَفَّر في الأخير على شرط إمكان يَتَمَثَّل في نور الكينونة. يَتَضَمَّن الإيمان بُعْدًا أنطولوجيًا، إذا ما أَحْسَنَّا فهمه. لهذا السبب، يحتاج اللاهوت إلى فلسفة تُساعده على استجلاء منزلة الفهم، بدل أن تزوّده بـ ديباجة *praeambula* جاهزة (H 49). ينبري فيلته، من هذا المنظور، إلى بلورة تصوّره الخاص عن العلاقة بين فهم الكينونة وفهم الخلاص، من خلال التركيز على البِنيات المختلفة للوجود الإنساني التي تشهد على وجود فارق بين الإمكان المحض وتحقّق الخلاص بالفعل: الموت والشعور بالذنب والمُعاناة، إلخ، بعدما استأنف البحث في إشكالية «شفرات» المقدّس «chiffres» الموجودة لدى ياسبرز.

تَتَطَلَّبُ الوضعية المعاصرة أن نقوم بتأويل فلسفي جديد للإيمان، بما أننا نعيش في عصر لم يَعُدْ فيه إمكان الإيمان مُعطى بديهيًّا. لم يَعُدْ تحليل فعل

الاعتقاد يستطيع التماس الطريق المباشر الخاص بلغة الاعتناق، كما سبر نيومان (Newman) أغوارها من قبل. يتعلّق الأمر بداية بتحليل الواجهات المختلفة لـ «الإيمان» الابتدائي الذي يصحب إنجاز أيّ وجود. اعتبر فيلته أن الأمر يبدو كما لو أن هذا الإيمان عامة كان إيمانًا دينيًا بصورة ضمنية. كان كلّ فعل ثقة نابع من قلب سليم يتوجّه بصورة غير مباشرة إلى الله. على هذا المستوى الأساسي، يُصبح الإيمان هو «الاعتراف الذي يُفصح عنه واقع كينونتنا اتجاه واقع معنى غير متناهٍ وغير مشروط» (QC 33). يُعتبر الإيمان المسيحي، أي يعتبر الإيمان بالله الذي يتوسّطه الإيمان بيسوع، بمثابة التركيب النهائي بين الإيمان عامة، الذي يُؤَسِّسُ ويحمل كلّ الوجود الإنساني، وبين الإيمان الصادق بالله.

لن نَهْتَمَّ إلّا بفضل هايدغر على فيلته، دون الاستفاضة في استعراض تفاصيل الخطوط الموجّهة لفلسفة الدِّين لدى هذا الأخير. نستشفّ من النظرة الأولى التي نُلقيها على كتاب **فلسفة الدِّين** *Religionsphilosophie* الدِّين لدى فيلته وجود فضل يَدين به لهايدغر، وهو الكتاب الذي يبدو في صورة لوحتين كبيرتين، ويحتكم إلى أُطروحة تُفيد أن «الله هو المقياس الذي يتكوّن الدِّين في المقام الأول بالرجوع إليه» (R 82)، سواء بالنظر إلى الفكرة التي كوّنها هايدغر عن الله بوصفه «مبدأ الدِّين» أو بالنظر إلى فهمه للإنسان بما هو «محقِّق [*Vollbringer*]» رسالة الدِّين.

استعار فيلته من هايدغر استعارة «نور العدم» التي تخترق سائر مؤلّفاته وتوجّه بالمثل قراءته للمعلّم إيكهارد. من خلال مقاربة أوّلية، نستطيع تحديد سِمات مشروع فيلته بوصفه محاولة لمواصلة قضايا تحصيل الحاصل الشهيرة لدى هايدغر: «العالم يُعولم» (*«die Welt weltet»*) «العدم يُعدم» (*«das Nichts nichtet»*) بقضية تحصيل حاصل «لاهوتية»: «الأُلوهة تتألّه». بالرَّغم من أن الفكرة التي قد كَوَّنَهَا هايدغر عن «التألُّه» *«Götterung»* تتشابه مع هذا القول، كما سجّلنا ذلك في تأويلنا لكتاب **الإسهامات** *Beiträge*، لا نعثر لديه في أيّ مكان على أدنى محاولة لتحويل تلك الفكرة إلى مفتاح في فلسفة الدِّين.

ما يُعَزِّزُ أصالة مشروع فيلته، هو محاولة الوصل بين محور «ليل الغُمّة المضيء» في محاضرة «ما هي الميتافيزيقا» مع دراسة نيتشه للعدمية. يعتقد أننا «لا

نستطيع الحديث أبدًا خلال أيامنا هذه عن هِبة ذاتية بديهية لله ولا **للألُوهة»** (LN 21)، في أعقاب كلٍّ من هايدغر ونيتشه. إن أُفول الله أو *Gottesfinsternis*، التي تحدّث بوبر (Buber) عنه، مُرادف **لأُفول العدم** Néant الذي تتمثّل الأمارة الدالة عليه في الأزمة العامة التي يشكو منها المعنى. يعتبر فيلته أن العدمية تَحْمِلُنا بالتَّحديد على الاهتمام بالسِّمة الوضعية الظاهراتية **للاشيء** Rien. صحيح أننا لا نستطيع قول شيء بشأن العدم، إذا كنا نقصد بذلك حمل محمول على موضوع. لكن فيلسوف الظاهراتية يستطيع استخراج الأبعاد المكوّنة لظاهراتية العدم، من حيث المفهوم أو الماصدق، بالرَّغْم من افتقاره إلى محمولات إيجابية: **اللّامحدود** أو **اللّامتناهي** على مستوى الماصدق و**«صفة ما ليس مشروطًا»** *inconditionnalité* أو **«صفة ما لا مَفَرَّ منه»** *inévitabilité* على مستوى المفهوم (R 93).

لا أحد يستطيع إعفاء نفسه من تجربة العدم ومن تهديد اللّا-كينونة الذي يتضمّنه ولا أن يفرض عليه شروط تجلّيه. عاجلًا أو آجلًا، يجب على الإنسان قبول أن يَفِد من عدم لا كاشف له وأن ينصرف إلى عدم لا قرار له. يتصوّر فيلته إمكانًا مُغَايِرًا، وهو أن **لا شيء** le Rien الذي يعتبر «آخَر كلّ كائن»، هو كذلك «العمق الذي يحمل كلّ شيء» (R 132)، على خلاف هايدغر الذي يُؤَوِّل الموت بوصفه **«حافظة الكينونة»**. عندما ننظر إلى اللّاشيء على هذا النَّحو، يظهر في صورة وشاح الله. هذا هو الإمكان الذي ترمز إليه العبارة **«نور العدم»** التي خَصَّصَ لها فيلته دراسة كاملة تدخلنا في صلب مذهبه في فلسفة الدِّين. أورد في تلك الدِّراسة أربعة أبيات شعرية نظمها فايشيديل (Wilhelm Weischedel)، تختصر الحَدْس الموجِّه بصورة أمينة:

في قعر الكأس
يظهر عَدَمُ النور
اللمعان المظلم للألوهية
هو ذا: نور العَدَمِ

بعدما وَضَعَ فيلته البُعدين المكوّنين للعدم اللذين سبق ذكرهما أمام الواجهة، عَبَّدَ الطريق أمام حلف عقد بين ميتافيزيقا هايدغر عن الدازين

واللاهوت السلبي، وهو حلف لا نجد علامة دَالَّة عليه لدى هايدغر نفسه[60]. ينبني الحلف على مُسَلَّمَة تُفيد أن الصفتين اللتين تُقالان عن العدم، وهما صفة **غير المشروط** وصفة **اللاّمتناهي**، يُمَثِّلان كذلك النمطين الرئيسين اللذين يأتي من خلالهما الله إلى الإنسان. وهذا ما يستدعي منا الانتباه بوجه خاص إلى ما دعاه فيلته «التباس **العدم**» (R 91). لا شيء يُقَدِّمُ البرهان القاطع على أن العدم قد يعني كذلك «**السرّ** المطلق»، بدل أن يكون مجرّد قوة إعدام. لم يتوقّف **الدازين** عن مُواجهة مسألة معنى الحياة، وهو **الدازين** الذي يجب عليه أن يأخذ بعين الاعتبار إمكان عدم-وجوده وإدماجه في صلب فهمه لذاته. وعليه، يجب علينا مواجهة الخيار التالي: إما أن نكون أمام **عدم** يُعدِم، وإمّا أن العدم يحتمل معنى إيجابيًّا. لا يستطيع البرهان العقلاني أن يتخلّص من هذا الخيار. لكنه يجوز لنا أن نصوغ مُسَلَّمَةً معقولة بهذا الخصوص، وهي ٱلْمُسَلَّمَةُ التي قَدَّمَهَا فيلته في صورة وصية: «آمنْ بأن الحياة تحتمل معنى!» (R 103).

هل يتعلّق الأمر بنسخة جديدة من **الإيمان باللاّمعقول** *credo quia absurdum*[*]؟ اعتبر فيلته أن إمكان «أن يُفصح **العدم** عن مضمون إيجابي، بالرَّغْم من إبهامه وسلبيته الظاهراتية» هو الأساس الذي «يقوم عليه الإيمان المبنيّ بصورة عقلانية» (R 107). عَبَّدَ فيلته الطريق أمام فلسفة الدِّين التي تكتشف داخل كلّ ديانة تاريخية تجلّيًا مَخْصُوصًا **لِلسِّرِّ** المطلق، عندما أضاف أن «**العدم** بحدّ ذاته، بما هو **عدم** تحديدًا، هو الوجه، أي هو نمط تَجَلِّي **القدرة** غير المُتناهية أو هو صفته الظاهرية» (R 109). نستطيع سبر أغوار تاريخ الأديان بوصفه متوالية من تجلّيات هذا السر. مصطلح «الشكل» (figure) «*Gestalt*» هو الكلمة المفتاح في هذه القراءة، وهو مُصطلح يجب حمله على المعنى المزدوج الذي يُفيد تشكيل الأُلوهة وحدث الوحي (R 184). حينما جعل فيلته الله «**تجلّي السرّ** المُطلق ضمن شروط التناهي» (R 188)، استأنف الصِّلة ببعض أفكار نيقولاس الكوزانيّ. عندما ننظر إلى العدمية من منظور «**نور العدم**»، قد يحتمل آنذاك دلالة إيجابية،

---

(60) راجع التقديم النقدي الذي أنجزه رالف ستولينا حول مظاهر الالتباس في هذا الحلف:
Ralf STOLINA, *Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über negative Theologie*, Berlin, de Gruyter, 2000, p.78-96.

(*) «أؤمن لأنّ ذلك خُلف».

ما دام أنه يُعَبِّدُ الطريق أمام حوار صادق بين الديانات (LN 57- 67) يُصبح بموجبه الصمت أول جهر بالقول داخل الصلاة (R 241).

بالرَّغْم من كلّ الإعجاب الذي قد نُكِنُّهُ للانزياح الكبير الذي يُجيز تحويل «ليل الغمّة المُضيء» إلى فضاء لقاء أُلوهة الإله، فإن فلسفة الدِّين المُقامة على هذه القاعدة ليست خاليةً من وجوه الالتباس التي تعني إمكان الحديث عن تجربة إيجابية عن **العدم** وإمكان المطابقة بين هذه التجربة وتجربة **المُطلق**. قد نُلقي على هايدغر بدوره السؤالَ المُتعلّقَ بمعرفة الشروط التي تجعل فلسفة الدِّين من هذا القَبيل قادرة على التَّصَدِّي للأسئلة النقدية التي طرحها «سادة الارتياب»[61]. لكن ذلك لا يمنع القول إن اجتهاد فيلته وتلامذته، مثل كاسبر (B. Casper) وهينرمان (P. Hünermann) وهيمرله (K. Hemmerle) وكينسلر (K. Kinzler) يمثل مسارًا مهمًّا لفلسفة الدِّين المُستوحاة من هايدغر داخل ألمانيا، وهو المسار الذي ينبغي تَتَبُّعُهُ عن قرب.

المقدّس ضد القديس؟ (بريتو Brito ودريدا Derrida وليفيناس Levinas)

مَيَّزَ هايدغر في الدرس الذي ألقاه عن **جرمانيا** *Germanie* ثلاث قوى خلّاقة توجّه **الدازين** التاريخي: الشاعر ومؤسِّس **الدولة** والمفكّر، مؤكدًا أنهم وحدهم «يُنجبون الشيء الوحيد الذي نستطيع أن نخلع عليه عظمة» (Ga 39, 144 ; 137). نتساءل إن كانت النظرة الموضوعية التي نلقيها على تاريخ الإنسانية لن تحملنا على الإقرار بأن الدِّين يُمَثِّلُ إحدى القوى الكبرى الخلّاقة في قلب **الدازين** التاريخي، بصرف النظر عن وجودنا بعيدًا عن الأُطروحة الهيغلية التي تفيد أن الروح المطلق يتجزأ إلى المستويات الثلاثة للفنّ والدِّين والفلسفة. وما يدعو حقًّا إلى الاستغراب أكثر هو أن هايدغر لم يُشِر أبدًا إلى هذه الفرضية، ولو من أجل تفنيدها.

1. تمُدّنا شروحه على هولدرلين بالسَّبَبِ في ذلك: اعتبر من جهته أن الدِّين ابتكار روماني، كما قادت كلّ طُرق «الدِّين»، عاجلًا أو آجلًا، إلى روما! لا

---

(61) انظر الملاحظات النقديّة لريشار شيفلر في: *Phil. Jb.* 86 (1979), p.202-209 وردّ فيلته في: *Phil. Jb.* 87 (1980), p.1-15 .

يستطيع قارئ هايدغر التهرّب من مسألة معرفة إن كان الخيار بين «الدِّين» و«المقدّس» وهو ما يطرحه هولدرلين، خيار مقبول أم غير مقبول. يتعلّق الأمر بالتساؤل «عمَّا سنجنيه أو سنخسره في المساجلات المُلتهبة حاليًا حول المقدّس»، بصياغة أُخرى من وحي إميليو بريتو[62]. الرهان الذي ينبني عليه هذا السؤال رهان بالغ الصعوبة، ما دام يتضمّن رؤية مخصوصة للسلام وللتاريخ.

تساءل بريتو بدوره عن معنى غياب أدنى إحالة دينية في تَصوُّرِ هايدغر عن المقدّس، بعدما تخلّى في الوقت نفسه عن القراءات «المتصوّفة» وعن القراءة التي «تُزيح الغشاوة الأُسطورية» «démystificatrices» لدى هايدغر. اعتبر ذلك الغياب علامةً على وجود فكر أُحادي الجانب (نفسه، 372) يسلّط عليه أربعة أضواء كاشفة نقدية: اعتمادًا على ظاهراتية الدِّين وعلى «فلسفة الدِّين من جنس هيرمينوطيقي» وعلى تحليل اللغة الدِّينيَّة وعلى اللاهوت الفلسفي. أسهم بريتو في توضيح المساجلات النقدية بخصوص «رهانات المقدّس»، على وجه الخصوص بفضل طريقته التي اعتمدها في البحث عن «الإحاطة بفكر هايدغر عن المقدّس من خلال ما تجاوزه، وبواسطة فضلة المعنى الذي لم يجد إلى إدماجه سبيلًا» (نفسه، 383).

تظهر هذه الرهانات بوضوح باهر إذا قابلنا بين التصوّر الكتابي للقداسة وتصوّر هايدغر عن المقدّس - وهو الأمر الذي انصرف إليه ليفيناس دون هوادة. لكنه قد يكون من المناسب أَلَّا يغيب عن ذهننا وجود سياق دقيق يرتبط بالقراءة التلمودية التي بلور ليفيناس من خلالها هذا التقابل[63]. يتعلّق الأمر بكتاب **المجلس الأعلى** *Sanhédrin* 67a-68a الذي يستهدف الساحر الذي يقول: «هيا بنا، لنسلِّمْ أنفسنا لعبادة النجوم!» لا يجب علينا أن نُقلِّل من أهمية الفارق الموجود بين تصوّر هايدغر «الأُنطولوجي» الخالص عن المقدّس وبين المقدّس المألوف عند السحرة والمشعوذين، بالرَّغْم من أننا قد لا نُعدم وجود مبرّرات كافية تدفعنا للتساؤل إذا كانت لغة هايدغر الخاصة بـ «المقدّس» و«الإله الأخير»

(62) Emilio BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, p.301.

(63) Emmanuel LEVINAS, *Du Sacré au Saint. Cinq lectures talmudiques*, Paris, Ed. de Minuit, 1977, p.82-121.

و«**الخلاص**» الذي يزوّدنا به، لا تعدو بدورها أن تكون لغة ساحر. انكبّ ليفيناس بالتحديد على تحديد سِمات مقدّس السحرة وعلى فضحه، حينما اقترح أن الشعوذة هي «ابنة عم المقدّس التوأم، إذا لم تكن أُخته بالفعل» (نفسه، 90)، لأَسِيَّمَا وَأَنَّ الشعوذة هي «سيدة عالم الظاهر». لسنا متأكّدين إذا كنا قادرين على إسقاط ما قاله ليفيناس عن المقدّس على **التمالك** *Ereignis* الهايدغري. إن البريق الوحيد الذي يسطع في المقدّس هو بريق «الفقر»، بعيدًا عن التزيّن «بعظمة تعلو على أية عظمة» (نفسه، 89).

على كلّ حال، حرص ليفيناس بدوره على التمييز بين نزع هالة القداسة désacralisation والتطهير من السحر désensorcellement. لم يَتَخَلَّص العالم أبدًا بما يكفي من الشعوذة ولا من السِّحر، حتى يَتَمَكَّن من استقبال القداسة. يقول ليفيناس: «المقدّس الذي يصاب بالانحلال أفظع من المقدّس الذي يختفي» (نفسه، 109). لم يكن هايدغر سيجد عَناء في تبنّي هذا الرأي، بالرَّغْم من أنه كان سيُضيف دون أدنى شك أن «**المقدّس**» المتأصّل لدى هولدرلين، وهو المقدّس الذي يتبنّاه هو أيضًا، لَا تَصِلُه صِلَة بالمقدّس «المنحلّ» في الديانات ولا «بالنار المقدّسة» (R. Deleroy) التي تغذّي الحروب الدِّينيَّة!

يجب علينا أن نُصغي أيضًا إلى تمييز آخر: إلى التمييز الذي يمرّ بين «المقدّس الذي انْحَلَّ إلى مظاهر عظمة التقنية» و«السحر الباطني للينابيع الباطنية» (نفسه، 103). يبدو أنه من الصعب علينا أن نعترض على القول إن النقد الذي وجّهه هايدغر إلى «العدّة» التقنية لا يُهِمّ فقط التكنولوجيا والتكنوقراطيا المُعاصرتين، بل يستهدف بالمثل الصور البدائية الأولى للتلاعبات، التي تتضمّن أيضًا ممارسات المشعوذين والسحرة. لَمْ يُكَرِّس هايدغر على الإطلاق فكرة خَلْع وشاح سحري غير نقدي على العالم، ابتغاء اعتناق «السحر الأبيض» الموجود في فكرة **التمالك** *Ereignis*، بالرَّغْم مِمَّا قد يذهب إليه بعض قرّاء هايدغر السُّذَّج. إن عالم **الرباعية** ليس عالمًا مَسْحُورًا. هل نستطيع مع ذلك تبرئة هايدغر من تُهمة الانسياق وراء ما يدعوه ليفيناس «السحر الباطني»؟ هذا سؤال مختلف تمامًا.

إن العبارة التالية التي نطق بها ليفيناس تتصدّى لعبادة الحياة الباطنية وتستحق لفت انتباه فيلسوف الدِّين: «ما يجب علي أن أفعله» أكثر أهمية مما

«يحق لي أن أرجوه» (نفسه، 116). تبرز تلك العبارة سموّ فرائض العبادات على «الحياة الباطنية». تلك العبارة هي التي تسمح بوضع خط فاصل بين بذاءة كلّ صور البذاءة كما تتمثّل في ذهن ليفيناس داخل «المقدّس الزائف» - الذي لا يتوانى عن مُطابقته «بالمقدّس اختصارًا» (نفسه، 121) - وبين مطلب القداسة الذي يفيض من «الإله الحَيّ»، ذلك الذي يُعلن في كتاب اللاويين: «كونوا قدّيسين، لأنني قدّيس!»

هذه هي القداسة التي وقف هايدغر سَدًّا مَنِيعًا ضِدَّ احتضانها داخل فكره. يُهمُّ الخلاف في الأخير فكرة الله والسلام، بصرف النظر عن التقابل السطحي بين العالم الذي نزعت عنه هالة القداسة والعالم الذي أصبح مسحورًا من جديد. ما الذي يمنعنا من تحويل القداسة إلى صفة أساسية من بين صفات «الإله الأخير»؟ لا يتعلّق الأمر هنا بمسألة واقع فحَسْب، بل بمسألة مبدأ (المدهش حقًّا هو أن لفظ «القداسة» غائب من مذهب هايدغر ما بعد الميتافيزقي، والواقع في تُخوم اللاهوت «théiologie»): إلامَ «يفتقر» الله إلامَ، حينما نُصبح عاجزين عن خلع صفة «القداسة» عليه؟ هل نحن متأكّدون من أنه مصدر أمان وحماية أكثر مما يفعله الإله الأخلاقي الذي يأمر ويعاقب، أم أنه يُثير قلقًا لا حدود له؟ لا يُراودنا أدنى شك بشأن الجواب: «الإله الأخير» ليس «إلهًا لطيفًا»، بما أن صفة «اللطف» التي تلعب دورًا حاسمًا في النظرية المعيارية السقراطية والأفلاطونية للألوهة لا تُناسبه، كما هو الشأن بخصوص صفة «القدّيس» التي تعتبر السِّمة المميّزة للإله اليهودي-المسيحي.

هل يستطيع مثل هذا الإله الذي لا يبعث على الطمأنينة «إنقاذنا»؟ إذا كان «الإله الأخير» هو الوحيد الذي يستطيع إنقاذنا، علامَ تنبني قوته المُنقذة؟ لا شكّ في أن «الخلاص» الذي زَوَّدَنا به لا يتخذ صورة فداء ولا صورة تحرير، ناهيك عن أن يتخذ صورة عزاء. ألقت محاضرة هايدغر «المنعطف» نورًا ساطعًا أخيرًا على هذه الصعوبة، حينما أعلن: «من ينقذ لا يأتي إلينا من الجانب. ما يُنقذ ليس هو المُجانب للخطر. الخطر ذاته هو المُنقذ، إذا كان ما يُنقذ خطرًا. الخطر هو المُنقذ، ما دام أنه يحمل معه ما ينقذ، بالرجوع إلى ماهيته المُتراجعة إلى داخل المنعطف». «تؤكّد عبارات هايدغر المختلفة أن الفكر لا يعرف خَلاصًا خارج التأمّل المفكّر لقول هولدرلين، وهي العبارات التي شرح بها هايدغر ما

يجب فهمه لحظة استعمال مفردات من قَبيل «الإنقاذ»: «التخليص والعتق والتحرير والحفظ والحماية والإيواء والحراسة»[64].

«الإله الذي يمكنه أن يكون»، «Id quo majus posse nequit» و«الإله الأخير» (كيرني R. Kearney).

لا يجب علينا أن نتجاهل أن «إله» هايدغر هو «الآخر المُطلق في مواجهة كلّ من كانوا، وفي مُواجهة الإله المسيحي بوجه خاص». يبدو لي أن استهلال القسم السادس من كتاب **الإسهامات** *Beiträge* يقف سدًّا مَنِيعًا ضد الأُطروحة التي اختتم بها برنار سيشير شرحه لخروج هايدغر من الميتافيزيقا: «بالإمكان اليوم أن نفهم ما يقوله هايدغر إلى أبعد الحدود، اعتمادًا على الموقف الكاثوليكي وحده»[65]. لا يبدو لي أن أية حجّة من بين الحُجَجَ التي أدلى بها سيشير مؤهّلة لإهالة التراب على الهُوّة التي فتحها استهلال كتاب **الإسهامات** *Beiträge*، في استقلال تام عن مسألة معرفة ما ترمز إليه عبارة «الموقف الكاثوليكي». من جِهة أُخرى، ليس ذلك مُبَرِّرًا كَافِيًا كي نُدِيرَ ظهرنا لهايدغر باسم اللاهوت، كما طالب جان إيف لاكوست بذلك.

السؤال الوجيه بالمقابل حول ما الذي يجعل الظاهراتية الهيرمينوطيقية للدِّين تواجه مجموعةً من الأسئلة غير المسبوقة التي يعود الفضل إلى هايدغر في إثارتها. نجد من بين الأمثلة الشاهدة بامتياز على ذلك عبارات من قَبيل: «وثنية مفهومية» (جان لوك ماريون) «التفكير في إله لم يتلوّث بالوجود» (ليفيناس) «التخفيف من ثقل لغة الشعراء» ألان باديو (A. Badiou). لم تسمح لنا دراستنا لنصوص هايدغر التي تُثير «عبور» «الإله الأخير» برفع مجموعة من مظاهر الحيرة التي يُثيرها هذا المفهوم. ألا يُصبح مصطلح «théosophie» «الحكمة الإلهية»، مُصطلحا أقل التباسًا، إذا ما فهمنا اللفظ في معناه لدى شيلنغ، أكثر من معناه الوارد لدى برونو وبوهم (Jakob Böhme) أو فون بادر (Franz von Baader)؟ من هذه الزاوية، يُصبح من المناسب دون أدنى شك فحص هيئة «الإله الأخير» في ضوء التعليق الذي خَصَّصَهُ هايدغر للتَّمْيِيز بين «**القاعدة**» «Fond» و«**الوجود**

(64) *Questions IV*, trad. J. Lauxerois, C. Roëls, Paris, Gallimard, 1990, p.314.

(65) Bernard SICHERE, *Seul un Dieu peut encore nous sauver*, p.282.

الفعلي» «Existence» في درسه عن مَبحث الحرية لدى شيلنغ، وهو تَمييز قَرَّبَهُ من التَّمْيِيز بين الجاذبية والنور (Ga 42, 190).

نُضيف إلى ذلك الأُطروحات التي بلورها ريتشارد كيرني (Richard Kearney) في كتابه: **الإله الذي يمكن أن يكون** *The God Who May Be*، من منظور الاستقصاء الذي نقوم به، وهو الكتاب الذي يشير عنوانه الفرعي إلى أن الأمر يتعلّق بمحاولة من أجل وضع مذهب في «هيرمينوطيقا الدِّين». «لا يقال عن الله إنه موجود ولا إنه غير موجود، بل يستطيع الوجود»(66): تندرج هذه الأُطروحة في امتداد التأويل الذي اقترحه الكاتب لفكر هايدغر عن الممكن، وهو ما كان قد اقترحه في كتابه **شعرية الممكن**(67). يتلمّس كيرني إمكان وضع مذهب في هيرمينوطيقا الدِّين في تلازم مع عقيدة الإسخاتولوجيا اليهودية-المسيحية، بعد الاستناد إلى تحليل مفهوم هايدغر عن *mögendes Vermögen*، واستئناف البحث فيه بطريقة شخصية، مما أهّله للقضاء على الإله **علّة ذاته** الذي ينتمي إلى الأُنطو-تيو-لوجيا وعلى «الإله غير الملوّث الكينونة الذي يوجد لدى ليفيناس، علاوة على «الإله المجرّد من الوجود» الموجود لدى جان لوك ماريون.

ينبني هذا المذهب الهيرمينوطيقي على قراءة أربع فقرات من الكتاب المقدّس: على واقعة العوسج الملتهب التي تشكّل الخيط الناظم في نبشنا التاريخي، وكذلك على ما تحكيه أناجيل متّى ومرقص ولوقا عن تجلّي المسيح ونشيد شولميث (Sulamite) في **نشيد الأنشاد** والأمنية الإلهية لجعل «المُمتنع ممكنًا». إذا ما جاز لنا خلع دلالة على هذه النصوص الأربعة، وهي تدخل بالقوة في عقيدة الإسخاتولوجيا، - وهذا ما ليس بديهيًّا بذاته - نكتشف بروز وجه «إله أخير»، ما دام أنبياء الكتاب المقدّس يتنبّأون به، وكذلك نيقولاس الكوزانيّ حينما تحدّث عن «**الممكن**» «*Possest*» ولا صِلة لذلك الإله بإله هايدغر، ما دمنا لا نجد إرهاصًا له لا لدى هولدرلين ولا لدى نيتشه.

---

(66) Richard KEARNEY, *The God Who May Be. A Hermeneutics of Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

(67) Richard KEARNEY, *Poétique du possible : phénoménologie herméneutique de la figuration*, Paris, Beauchesne, 1984.

يَتَعَلَّق الأمر بالنِّسبة لكيرني بالتفكير في «إله الرغبة والوعد الذي تحدّث داخل قصص مُتباينة داخل الكتاب المقدّس من قلب عواسج ملتهبة، ويُفصح عن الأماني، ويعقد مواثيق، ويحترق بنار الرغبة في نشيد **الأنشاد**، ويصرخ داخل الصحراء، ويهمس نحو الكهوف، ويواسي من يعيشون داخل الظلمات، ويفضّل الثكلى واليتامى والغرباء على الأقوياء والمتكبّرين» (نفسه، 2). يُدافع كيرني عن أطروحة تُفيد أن «إله **الخروج والتجلّي** وإله **الشهوة والإمكان**، إله يستطيع أن يكون» (نفسه، 4).

يصطدم القارئ غير الناطق بالإنكليزية بصعوبة، وهي ليست ذات طبيعة لسانية فقط. تعني صعوبة التوصّل إلى الدلالة الصحيحة لفعل «*may*»، التي تُفصح عن سمو **الاستطاعة** *posse* على **الماهية** *esse*. كيف نفهم معنى «الأُلوهة» التي تستطيع أن تكون»، وهو معنى لا يُمَثِّلُ سِمة مميّزة للفعل الإلهي، بقدر ما يحدّد ماهية الإله ذاته؟ أُسَلِّم مع الكاتب دون تردّد أن انتقال مركز الثقل من الكينونة، في معنى «الحضور القارّ» نحو «استطاعة أن تكون» يحظى بأهميته، ما دام أنه يفتحنا على أُفق «**مستقبل** مُطلق» بالمعنى الذي ذهب إليه روزنتسفايغ، في ذات الوقت الذي يحمل الإنسان مسؤوليته عن قدوم مملكة العدل والسلام.

تندرج الإشكالية «الأُنطولوجيَّة-الإسخاتولوجيَّة» التي بَلْوَرَهَا على هذا النَّحو داخل أُفق وسمه الكاتب نفسه بصفة أُفق «ما بعد ليفيناس» (نفسه، 5)، لكننا نستطيع أيضًا أن ندعوه أُفق «ما بعد هايدغر». بعدما وضع كيرني معالم «ظاهراتية **الشخص** *persona*»، (التي يجب تمييزها عن مذاهب الشخصانية في الشخصانيات الحوارية)، تخطّى عتبة ظاهراتية هيرمينوطيقية للدِّين تمثّلت كلمتها المفتاح في عبارة «التجلّي». ما دامت غيرية الغير غير مؤقتة ونسبية، بل غيرية مطلقة، يصبح كلّ شخص مُحاطًا بـ «هالة الإمكان» لا تستطيع أية مقارنة التخلّص منه. اعتقد كيرني أَنَّهُ يمتلك أدوات تَجَنُّب الفَخّين المتعَلِّقين بالإحيائية الوثنية fétichisme وبالتَّصَوُّر الحرفي littéralisme، بعد خَلْعِ دلالة جديدة على المُفردة اليونانية *prosopon* وعلى المُفردة اللاتينية *persona*، كذلك يعتقد بإمكان التخلّي في الوقت نفسه عن الهُويَّة القاتلة التي انتصر لها المتعصّب الدِّيني المُناوئ لأية صورة من صور الغيرية، والتَّخلّي عن عبادة الشبح في مذهب ما بعد الحداثة، وهي عبادة تُغيِّر قناعها حَسَب كلّ ظرف طارئ.

تنفتح الطريق التي فتحها على الأُطروحة المضادّة لهايدغر، وهي التي تُفيد أن «كينونتنا الخاصة بنا ليست هي التي تعرف الانهمام بذاتها في الكينونة-نحو-الموت، لكن خيرات الشخص persona هي التي تعرف الانهمام برجاء ميلاد جديد لامتناهٍ» (نفسه، 19). يُحَوِّلُ هذا الموقف السِّجالي شخص الآخر إلى موعودٍ أُخرويّ *eschaton*. يأتي الطابع العمودي الذي يكتنف «استطاعة أن تكون لدى الغير، كي يكسر تأهب «أستطيع» الذي يخصّني، مهما كان التَّأَهُّب قَوِيًا. نجد هنا من جديد «تَضَخُّمًا مُتَرَنِّحًا» يُشَهِّرُ به دومينيك جانيكو (Dominique Janicaud)، بالرَّغْم من أن كيرني يعتبره أُطروحة إيجابية. بهذا المعنى، أصبح الشخص «يوطوبيًّا» بصورة مزدوجة: لا يوجد في مكان ولا يحتلّ حَيِّزًا، مما ينتزعه من مجمل كلّ الظروف المُحيطة؛ لا يكفّ الشخص عن القول، على نحو ما قالته عوليس (Ulysse)، عندما فرّت من كهف سيكلوب Cyclope: «اسمي هو لا أحد» «mon nom est Personne»(*).

يعتبر كيرني أن هذا الفهم يضعنا على الواجهة الأُخرى المُناقضة لكلّ فهم نرجسي أو انصهاري في العلاقة بين الأنا والآخر. لا يجب علينا أن ننسى أن الأُسطورة تُفيد أن نرجس والإلهة الشقيّة(**)، إيكو (الصدى) nymphe Écho يُشَكِّلَان زوجًا غير متناسب، بما أن هوية نرجس الملساء للغاية تجد صداها écho في الهُويّة المترنّحة للإلهة إيكو (يجب التأكيد هنا على مفردة écho). تمتدّ الوثنية المفهومية، في معناها الوارد لدى جان لوك ماريون، على نحوٍ ما هنا داخل «وثنية تمثيلية». هل يجب علينا استكمال نقد الاكتفاء الذاتي الإلهي الذي ينعكس في مفهوم الكائن علّة ذاته بنقد نموذج أفلوطين عن «العلاقة الجنسية الذاتية» الإلهية، كما اقترح كيرني ذلك في إحالة إلى جوليا كريستيفا (Julia Kristeva)؟ قد يكون من المناسب أن نقوم بفحص تفصيلي بشأن الهيرمينوطيقا الأفلاطونية الجديدة لأُسطورة نرجس، قبل البتّ في الأمر وتحويل نظرية الفيض الأفلاطونية المُحدثة hénologie إلى «عين-الذات» mêmeté النرجسية.

(*) كلمة personne تُحيل معجميًّا إلى معنى الشخص وتُحيل في سياقات تركيبية في سياق النفي على 'لا أحد'. [المترجم]

(**) إيكو أو الصدى، وهي إلهة الأنهار والوديان والجبال. [المترجم]

أُضيف إلى ذلك من جانبي ضرورة أن أُعاود قراءة جدلية الذاتي والغريب التي بلورها هايدغر في تعليقه على الرسالة التي بعثها هولدرلين إلى بولندورف (Böhlendorff)، في ضوء تأمّلات تسيلان (Celan) في خطابه عن **خطوط الالتقاء** *Le Méridien* . حَوَّلَ فهم هايدغر **للتخليد** *Andenken* أيّ فكر أصلي إلى سفر حج إلى المنابع. تعني الغربة التي تضمّنها ذلك الحج في ذهن هايدغر، أنه «يجب نسيان ما هو غريب بكلّ بساطة داخل الغريب، كي لا نحتفظ إلّا بالغريب التي تحوّل في هيئته لمصلحة الذاتي المألوف» (Ga 4, 142 ; 182). *«Da auf das Eigene zu verklärte Fremde»* : تستحق هذه العلاقة بين الذات عينها والغيرية أن نُقابلها بما دعاه تسيلان من جانبه *«befremdetes Ich»*، وهي العبارة التي ترجمْتُها كالتالي: «الأنا المسكون بغربة الغير»[68]. لا نجد هنا أن الغربة هي التي تُحاط بهالة الذاتي المألوف؛ على العكس من ذلك، نجد أن الذاتي المألوف هو الذي يُتوّج بتاج أشواك غريب إلى حدّ لا يتجاوزه شيء.

عندما أحدث كيرني مقابلة بين «الذات-عينها الانصهارية **للواحد**» و«الكونية الإسخاتولوجيَّة **للآخر**» (نفسه، 17)، تبنّى منظور العدالة الإسخاتولوجيَّة، التي أحال روزنتسفايغ إليها بمفردة **الفداء** «Rédemption». هل الظاهراتية مسلّحة لوصف هذه الظواهر المتصلة «بالإسخاتولوجيا» التي تخرج تمامًا من «زمن عقارب الساعة»؟ يعتبر كاتبنا أن ظاهراتيةً أيدوسيةً لن تُصبح كافية لذلك. ولذلك سَلَّمَ بضرورة «وضع مذهب شبه ظاهراتي جديد، يَهْتَمُّ بالأخلاق أكثر من الاهتمام بالدِّراسة الأيدوسية» (نفسه، 16). لا يوقظني هذا «الشبه» من حلمي. كيف السبيل إلى التمييز بين «شبه ظاهراتية» و«زيف الظاهراتية»؟ نجد هنا كلّ صعوبات «مأساة الظواهر» التي ناقشها ديدييه فرانك، إلَّا إذا ما سلَّمنا أن مذهب «شبه الظاهراتية» هذا قد وجد صيغته المعتمدة في فكر ليفيناس.

أَوَدُّ أَنْ أُدْخِلَ تَعْدِيلًا مُزْدَوَجًا على المنظور الذي فتحه كيرني في الفصل الأول من كتابه، من خلال المراهنة على أن الظاهراتية الهيرمينوطيقية قد «تحلّ محلّ» الظاهراتية الأيدوسية والمُتعالية، دون الخروج عن فكرة الظاهراتية ذاتها. يمسّ التعديل الأول التوجّه الأُحادي في اتجاه غيرية الغير. ألّا نُجازف آنذاك من

---

(68) Paul CELAN, *Gesammelte Werke* III, Francfort, Suhrkamp, 1983, p.196.

هذا المنظور بأن نُغَيِّب عن الأذهان الغيرية المكوّنة للذات عن الأذهان، وهي ذات مُحاطة بدورها بهالة المُمكن الإسخاتولوجي، كما تُوحي بذلك كثير من نصوص العهد القديم والعهد الجديد كذلك؟ حتى لو سلّمنا أن موضوع «الاسم الجديد» في رؤيا إشعياء النبوية[69] وفي كتاب الرؤيا لدى يوحنا[70] يدور حول مقولات جمعية («أورشليم») في الحالة الأُولى وكنيسة بيرغام Pergame في الحالة الأخيرة، من حَقِّنَا أن نتساءل إذا كانت هذه العبارات تقود رَأْسًا، دونما حاجة إلى اختبار آخر، إلى **شخص** persona الغير.

تُرجعُنا الصعوبة الثانية إلى أُطروحة روزنتسفايغ التي تُفيد أَنَّ الإنسان «طبع» يُطالبنا دون هوادة بالاعتراف بخصوصيته المميّزة، مُتَبَنِّيًا آنذاك موقف «التحدّي» (*Trotz*) الذي يجسّده بطل المأساة اليونانية بصورة باهرة، قبل أن يكون الإنسان «شَخْصًا» وكائن عَلاقة. ليس من مصلحة الظاهراتية الهيرمينوطيقية أن تُسارع وهي مُطأطأة الرأس في اتجاه شخصانية حوارية، دون أن نتساءل مسبقًا عن الدلالة «الدِّينيَّة» التي تميّز التحدّي. الرجل (أو المرأة) الذي يعجز حتى عن «تحدّي» الله ذاته، يُعتبر «**لا أحد**» «*nobody*».

التجلّي الإلهي في «العوسج الملتهب» هو الذي زَوَّدَ كيرني بالمثال الأول عن التجليّ transfiguration في طابعه الدِّيني الذي يميّزه. اجتهد في تعبيد الطريق أمام تأويل «أنطولوجي-إسخاتولوجي» للكشف عن **الاسم الإلهي**، مقترحًا علينا أن نقرأ العبارة العبرانية *ehyeh 'asher 'ehyeh*' بوصفها «بصمات إله الإمكان الذي يرفض فرض ذاته علينا أو التخلّي عنا، وهو الإله الذي يعبر لحظة الحاضر، فاتحًا بذلك مستقبلًا سيظلُّ آتيًا على الدوام» (نفسه، 22). تعترض هذه القراءة في الوقت نفسه على المطابقة التقليدية بين الله والكينونة وعلى التأويل المستمدّ بكامله من عقيدة الإسخاتولوجيا، مثل تأويل راشي (Rashi)، الذي تبنّاه بوبر وروزنتسفايغ. الكشف عن الاسم الإلهي هو في الوقت نفسه «تجلٍّ إلهي وفعل

---

(69) «فترى الأمم برك وكل الملوك مجدك وتُدعَين باسم جديد يطلقه عليك فم الرب» (إشعياء 62، 2).

(70) «سأمنح المنتصر الغذاء الروحي وسأمنحه كذلك حجرًا أبيض، وحجرًا يحمل اسمًا جديدًا محفورًا لا يعرفه أحد، ما عدا من يتلقاه» (Ap 2, 17).

إنجازي» (نفسه، 28)، ما دام أن الله يَتَجَلَّى فيه من خلال فعل الوعد. لم تخطئ القراءة المسيحية الجديدة طريقها حينما نادت على الله بوصفه: «هو الذي يوجد الآن والذي كان والذي يأتي» (Ap 1, 4).

اعتبر كيرني أن التأويل الذي يقتصر على عقيدة الإسخاتولوجيا يُجازف بعقد ميثاق مع مذهب في اللاهوت السلبي، وهو غواية يكشف عنها في بعض أطروحات جان لوك ماريون، وكذلك بأقلام بعض المفكّرين المُنتمين إلى ما بعد الحداثة الذين انتهوا إلى كتابة كتب عن «المظاهر المَهولة للجليل» (نفسه، 33) التي قد تؤدّي إلى تحويل الله إلى كائن مَهول، بعد تأكيدهم، بطريقة أُحادية الجانب، على غَيْرِيَّة الله التي لا يُدركها أحد. يؤدّي ذلك إلى طرح السؤال المحطّم لكلّ الصور، ولكنه يظلّ برأيي سُؤَالًا مُبَرَّرًا على الدوام، وهو المتعلّق بمعرفة إذا كان «الإله الأخير» في نسخته لدى هايدغر «كائنًا مهولًا» بدوره. لم يسقط موسى فريسة أُلوهة أصبحت مَهولة بدورها، بعدما صادف الظاهرة «المَهولة» الخاصة بالعوسج الملتهب، كما صادف مُحَرِّرَ شعبه، ومحرِّر كلّ الإنسانية، كما يشهد الأنبياء على ذلك.

لا توجد صِلة تجمع «تمكين الوجود بالإمكان» «possibilisation» المَقول على الله بفلسفة «كما لو» كما كان فايهنغر (Weininger) قد تبنّاها، ونَدَّدَ بها روزنتسفايغ بكلّ عنف في كُتيِّب **الفهم السّليم وغير السّليم** *Livret de l'entendement sain et malsain*. وهذا هو ما توحي به الملاحظات المقتضبة التي خصّصها كيرني لفكرة «التجلّي» transfiguration بالرجوع إلى نصوص العهد الجديد التي تشير إلى تجلّي المسيح فوق جبل تابور Thabor. اقترح علينا قراءة هذا الظهور الإلهيّ (وهو أيضًا اعتلانٌ لهُويَّة المسيح) بوصفه «إعادة تهيئة العوسج الملتهب واستباقٌ لملكوت الماسيّا الآتي، بعدما استند في ذلك إلى النُّصُوص الهائلة التي خَلَّفَهَا آباء الكنيسة» (نفسه، 42). اعتبر من زاوية نظر ظاهراتية أن هذه «الظاهرة» «المُشبعة» بالتأكيد من منظور ماريون، تعلن نهاية السِّمات الثلاث الأساسية لقصدية الأفعال العقلية الذاتية noétique: يتجاوز اللَّون الأبيض إمكانات الإدراك والمخيِّلة والدلالة. وبذلك تَبَنَّى دون أن يصرّح بذلك، الأفكار التي وجّهت التيار الروحاني المُنتسب إلى الهيسيكازم hésychasme[*]، الذي

(*) أطلق اسم hésychaste على رهبان شرقيين ظهروا بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر =

بحث بشغف عن «نور تابور»، الذي لا نظير له، وهو التيار الذي وجد في شخص غريغوريوس بالاماس (Grégoire Palamas) أبلغ المنظّرين تأثيرًا.

وضع كيرني معالم قراءة هيرمينوطيقية جديدة لهذا القسم، وهو قريب في ذلك من أقرانه المُنتسبين إلى «ما بعد الحداثة»، مما سمح له بإجراء حوار مع الفكرة التي كوّنها كلٌّ من فالتر بنيامين (Walter Benjamin) وجاك دريدا عن الأزمنة المسيحانية، دون أن يتوانى عن التصدّي للانحرافات الفاضحة التي انزلقت إليه الجماعة الدِّينيَّة العرفانية **العصر الجديد** New Age، مُعتبرًا أن هذه الظاهرة المُشبعة قد تُصبح بالتأكيد موضوع تأويلات متعدِّدة، لكنها ليست كلّها مقبولة. التأويل الوحيد المقبول هو الذي يظلّ «وفيًّا للرهان الأخلاقي-الإسخاتولوجي لحدث المسيح» (نفسه، 48)، ونعني به التأويل الذي ينفتح على فعل الشَّهادة الذي يحول دون أن يتعرّض لتشويه. اقترح كيرني تأويل ظهورات المسيح القائم (المتجلّي إذًا) أمام تلامذته.

أعاد الاعتبار إلى مفهوم نابير عن «الرغبة في الله» بناء على القاعدة نفسها، وهو مفهوم غاب بصورة صارخة عن كلّ تأمّلات هايدغر. إنَّه صوت شولميت Salumite في **نشيد الأنشاد** الذي خَلَعَ نكهة على مقاربته التي حَوَّلَت «العوسج الملتهب» فيها إلى رغبة حارقة ولا سبيل إلى إخمادها في الوقت نفسه. يبدو الأمر كما لو أنَّ هايدغر الشاب كان قد توقّف قبل الأوان عن الدخول في عمق **عظات** برنار دو كليرفو حول **نشيد الأنشاد**، مما منعه من الانتباه إلى أن كتاب التجربة livre de l'expérience الذي يتعلّق الأمر بفكّ شفرته «اليوم» *Hodie*» (*legimus in libero experientiae*»)) هو أُنشودة الحب.

قد نضع الإصبع هنا ربما على التباس كلام هايدغر، وهو التباس فريد من نوعه بقدر ما يصّعب تجاوزه. أصفُ هذا الالتباس بصفة استوحيتها من هايدغر

= وتبنوا ممارسات تبتغي البحث عن السكينة التامة، وقد أحدثوا بلبلة في الكنيسة اليونانية التي رفضت مذهبهم لأنه يقوم على الهرطقة، راجع: *Larousse Universel* en 2 volumes. *Nouveau dictionnaire encyclopédique*, sous la direction de Claude Augé, Paris, Librairie Larousse، وقد أطلق اسم hésychasme على تقليد التأمل الذي ظهر في القرن الرابع الميلادي لدى الرهبان المسيحيين الشرقيين، راجع *Le Nouveau Littré*, Editions Garnier 2005. [المترجم]

ذاته: *zwischendeutig*، وتعني «المعنى الموجود بين. . .». لقد نحت هذه المفردة الغريبة: *Zwischendeutigkeit*، «المعنى البيني» في الفقرة 270 من كتاب **الإسهامات** *Beiträge*، في السياق الذي يتعلّق فيه الأمر بوجود الله والدازين والعالم والأرض في منزلة بين المنزلتين، بُغية تحديد سِمات القول الذي يُناسب فكر **التمالك** *Ereignis*. «مثل هذا القول ليس أبدًا متواطئ الدلالة على غرار المظهر المتواطئ الخطّي في الخطاب العادي، لكنه ليس متشابهًا أو مشتركًا، كما هو عليه الحال في هذا الخطاب أيضًا» (Ga 65, 484). سيُصبح كلّ قارئ وشارح لهايدغر مُجبرًا على مواجهة لغز هذه *Zwischendeutigkeit*، عاجلًا أو آجلًا، وهو ما أسميته في مكان آخر مذهب هايدغر «الأُنطولوجي-الهيرمينوطيقي».

أورد هايدغر في مُسْتَهَلّ مقالته: **«ماذا نعني بالتفكير؟»** *Qu'appelle-t-on penser?* بيتًا شعريًا لهولدرلين، تحدّث فيه عن سقراط وعن ألسيبياد (Alcibiade): «كلّ من فكّر في عمق الأعماق، يُحبّ الحياة الأكثر حيوية» (*Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste»*)». عَقَّبَ على ذلك بنبرة ساخرة: «غريبة هذه العقلانية التي تُؤَسِّسُ ٱلْحُبَّ على التفكير. هذا الفكر مصيري، هذا الذي يوجد على وشك التَّحَوُّل إلى فكر عاطفي» (Ga 8, 22). نُواجه سخرية بسخرية ونصف: قد يكون من المناسب لنا أن نتخيّل فرضية أكثر غرابة، وهي فرضية لم يتخيّلها هايدغر أبدًا، مخافة أن يقع في حبال نزوات عاطفية مُميتة. يتعلّق الأمر حينئذ «بعقلانية» تُجازف بتأسيس الفكر على الحب: *amor quaerens intellectum*. هذه هي المسألة الأخيرة التي تُوحي بها في ذهني مُفردة هايدغر *Zwischendeutigkeit* «المعنى البيني»، وهي المفردة التي لم أتوانَ عن مناقشتها على امتداد هذا الفصل.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Éditions.

Gesamtausgabe, Francfort, Klostermann (1980- 2002), 102 vol. prévus (abrégé: Ga); *Frühe Schriften* (1912- 1916) (abrégé: Ga 1); *Sein und Zeit* (1927) (abrégé: Ga 2), trad. E. Martineau: *Être et Temps*, Paris, Authentica, 1985; trad. Fr. Fédier: *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1989; *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) (abrégé: Ga 3); *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*

(1936-1968) (abrégé: Ga 4), trad. H. Corbin *et al.*: *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1962; *Holzwege* (1935-1964) (abrégé: Ga 5), trad. W. Brokmeier: *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962; *Nietzsche I* (1936-1939) (abrégé: Ga 6.1); *Nietzsche II* (1939-1946) (abrégé: Ga 6. 2); *Vorträge und Aufsätze* (1936- 1953) (abrégé: Ga 7); *Was heißt Denken?* (1951-1952) (abrégé: Ga 8), trad. A. Becker, G. Granel: *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris, PUF, 1967; *Wegmarken* (1919-1961) (Abrégé: Ga 9) ; *Aus der Erfahrung des Denkens* 1910-1976 (abrégé: Ga 13); *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959) (abrégé: Ga 12);*Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976) (abrégé: Ga 16); *Einführung in die phänomenologische Forschung* (abrégé: Ga 17); *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (abrégé: Ga 20); *Einleitung in die Philosophie* 1928/29 (abrégé Ga 28); *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (abrégé: Ga 29/30), Trad. D. Panis: *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1992; *Hegels «Phänomenologie des Geistes»* (abrégé: Ga 32), Trad. E. Martineau: *La «phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, Paris, Gallimard, 1980. *Aristoteles: Metaphysik IX 1931* (abrégé: Ga 33); *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, 1998 (abrég é: Ga 38); *Hölderlins Hymnen: Germanien und der Rhein* (abrégé: Ga 39), trad. Fr. Fédier, j. Hervier: *Les Hymnes de Hölderlin: La Germanie et le Rhin*, Paris, Gallimard, 1988; *Einführung in die Metaphysik* (abrégé: Ga 40), trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967; *Hölderlins Hymne «Andenken»* (abrégé: Ga 52); *Hölderlins Hymne «Der Ister»* (abrégé: Ga 53); *Zur Bestimmung der Philosophie* (abrégé: Ga 56/7); *Grundprobleme der Pänomenologie* (1919/20) (abrégé: Ga 58); *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (abrégé: Ga 59) ; *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995 (abrégé: Ga 60), trad. J. Greisch: *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris Gallimard; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologie* (abrégé: Ga 61); *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (abrégé: Ga 63); *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis 1936-1938* (abrégé: Ga 65); *Besinnung 1938/39* (abrégé: (Ga 66); *Metaphysik und Nihilismus* (abrégé: Ga 67); *Die Geschichte des Seyns 1. Die Geschichte des Seyns 2. Koinon. Aus der Geschichte des Seyns* (1998) (abrégé Ga 69); *Zu Hölderlin/Griechenlandreisen* (abrégé: Ga 75); *Feldweg-Gespräche* (1944/45), (1995) (abrégé: Ga 77) ; *Einblick in das was ist. Bremer und Freiburger Vorträge* (abrégé: Ga 79); *Phänomenologie und Theologie*, Francfort-sur-le-Main, V, Klostermann, 1970, trad.: «*Théologie et philosophie*», dans E. Cassirer et M. HEIDEGGER, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972, p.101-131; *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. J.-Fr. Courtine, Mauvezin, TER, 1991 (abrégé: IPA); *Correspondance avec K. Jaspers/correspondance avec E. Blochmann*, trad. P. David, Paris, Gallimard, 1996 (abrégé: JB).

لائحة المراجع.

Bibliographie.

- AGAMBEN, G., PIAZZA, V., *L'Ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, Paris, Payot-Rivages, 2003.
- ALLEMANN, B., *Hölderlin und Heidegger*, Zurich, Atlantis, 2e éd. 1956; trad. Fr. Fédier: *Hölderlin et Heidegger*, Paris, PUF, 2e éd. 1987.
- BAMBACH, Ch. R., *Heidegger, Dilthey and the Crisis of historicism*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1995.
- BARASH, J. A., *Heidegger et son siècle. Temps de l'être, temps de l'histoire*, Paris, PUF, 1995.

—, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Dordrecht, Nijhoff, 1988.
- BIRAULT, H., *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978.
- BOHLEN, St., *Die Übermacht des seins. Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur in Hölderlins Dichtung des Heiligen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1993.
- BOLLNOW, O.-F., *Das Verstehen*, Mayence, Kirchheim, 1949.

—, *Das Wesen der Stimmungen*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 5e éd., 1974.

- BRAGUE, R., *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte anthropologique et cosmologique de l'ontologie*, Paris, PUF, 2e éd. 2001.

- BRAUN H. J. (éd.), *Heidegger und der christliche Glaube*. Zurich Florian Vetsch, 1990.

- BRECHTKEN, J., *Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger. Die Hoffnungsstruktur des Daseins und die gott-lose Gottesfrage*, Meisenheim/Glan, 1972.

- BREJDAK, J., *Philosophia Crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1996.

- BRITO, E., *Heidegger et l'hymne du sacré*, Louvain, Peeters, 1999.

- BUCHHOLZ, R., *Was heißt Intentionalität ? Studien zum Frühwerk Martin Heideggers*, Essen, Die blaue Eule, 1995.

- BUNDSCHUH, A., *«Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung der Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1990.

- CAPELLE, Ph., *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, paris, Éd. du Cerf, 1998.

- CAPUTO, J. D., *The mystical Element in Heidegger's Thought*, Athens, The University of Ohio Press, 1978.

—, *Demythologizing Heidegger*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

- CASTELLI, E., (éd.), *Le Sacré. Études et recherches*, Paris, Aubier, 1974.

- CORIANDRO, P. L. (éd.), «*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*». *Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Francfort-sur-le-Main, Klosterman, 1998.

- COURTINE, J.-Fr., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.

- COURTINE, J.-Fr. et MARQUET, J.-Fr., (éd.), *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996.

- CROWELL, S., *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, Evanston, Northwestern University Press, 2001.

- DANNER, F., *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*, Meisenheim/Glan, 1971.

- DERRIDA, J., *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Paris Champ-Flammarion, 1990.

- DE VITIIS, P., *Il problema religioso in Heidegger*, Rome, Bulzoni, 1995.

- DREYFUS, H., *Being-in-the-world. A commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991.

- FELLMANN, F., *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Hambourg, Rowohlts, 1999.

- FIGAL G., «Philosophie als hermeneutische Theologie. Letzte Götter bei Nietzsche und Heidegger», dans GANDER, H.-H. (éd.), «*Verwechset mich vor allem icht!*». *Heidegger und Nietzche*, Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 3, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1994, p. 89-107.

- GADAMER, H.-G., *Les chemins de Heidegger*, trad., J. Grondin, Paris, Vrin, 2002.

- GALL, R. S., *Beyond Theism and Atheism. Heidegger's significance for Religious Thinking*, Dordrecht, Kluwer, 1978.

- GANDER, H.-H., *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Fracfort-sur-le-Main, Klostermann, 2001.

- GETHMANN, C. F., *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn, Bouvier, 1974.

—, *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin, W. de Gruyter, 1993.

- GETHMANN-SIEFERT, A.-M., *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Fribourg-Munich, K. Alber, 1974.

- GREISCH, J., «L'appel de l'être et la parole de Dieu. Cinquante as de réception théologique de la pensée de Martin Heidegger», *Études*, décembre 1984, p. 675-688.

—, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne*, Paris, Éd. du Cerf, 2000.

—, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de «Sein und Zeit»*, Paris, PUF, 1994.

—, «La contrée de la sérénité et l'horizon de l'espérance», dans Richard Kearney et Joseph O'Leary (éd.*), Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980, p.168-193.

- GRONDIN, J., *Le Tournant dans la pensée de Heidegger*, Paris, PUF, 1987.

- GROSSHEIM, M., *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz*, Bonn-Berlin, Bouvier, 1991.

- GUDOPP, W. D., *Der junge Heidegger*, Berlin, Akademie Verlag, 1993.

- GUIBAL, F., «*...et combien de dieux nouveaux»: Approches contemporaines*, t. I, Heidegger, Paris, Aubier, 1980.

- HAPPEL, M., (éd.), *Heidegger neu-gelesen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997.

- HEINZ, M., *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*, Würzburg-Amsterdam, Modopi, 1982.

- HENRICH, D., *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.

- HERRMANN, F. W. *von, Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2000.

- IMDAHL, G., *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997.

- JÄGER, A., *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tübingen, J. C. B., Mohr, 1978.

- JUNG, M., *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990.

- KEARNEY, R., *The God Who May Be. A Hermeneutics of Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

- KEARNEY, R., et O'Leary, J. (éd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980.

- KISIEL, Th. J., *The Genesis of Being & Time*, Berkeley, University of California Press, 1993.

- KISIEL, Th., et VAN BUREN, J. (éd.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, Albany, State University of New York Press, 1994.

- KOCKELMANS J. J. (éd.), *Hermeneutic Phenomenology, Lectures and Essays*, Washington D. C., University Press of America, 1988.

- KOVACS, G., The *Question of God in Heidegger's phenomenology*, Evanston, North Western University Press, 1990.

- KUSAR, St., *Dem göttlichen Gott entgegendenken. Der Weg von der metaphysischen zu einer nachmetaphysischen Sicht Gottes in der Religionsphilosophie B. Weltes*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1988.

- LAFONT Ghislain, *Dieu, le temps et l'être*, Paris, Éd. du Cerf, 1986.

- LENZ, H., *Mut zum Nichts als Weg zu Gott. B. Weltes religionsphilosophische Anstoß zur Erneuerung des Glaubens*, Fribourg, Herder, 1989.

- LEVINAS, E., Du *Sacré au Sain. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit, 1977.

- LOTZ, J. B., *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin. Homme-Temps-Être*, Paris, PUF, 1988.

- LÖWITH, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Sämtliche Schriften*, t. II., Stuttgart, J. B., Metzler, 1983, trad. M.-C. Challiol-Gillet, S. Hurstel, J.-Fr. Kervégan *: Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002.

- MARION, J-L., *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, coll. «Quadrige», 2e éd. 1991.

- MATTÉI, J.-Fr., *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, Paris, PUF, 2001.

- MERKER, B., *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Philosophie Husserls*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp 1988.

- MULHALL, St., *Heidegger and Being and Time*, Londres-New York, Rotledge, 1996.

- MÜLLER, M., *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*. Fribourg-en-Brisgau-Munich, 4e éd. 1986.

- O'LEARY, J., *Questioning Back, The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition*, Minneapolis, Winton Press, 1985.

- OTT, H., *Denken und Sein. Der Weg Heideggers und der Weg der Theologie*, Zurich, Zollikon, 1959.

- PAUSCH, B., *Wahrheit zwischen Erschlossenheit und Verantwortung. Die Rezeption und Transformation der Wahrheitskonzeption M. Heideggers in der Theologie R. Bultmanns*, Berlin-New York, 1995.

- PHILIPSE, H., *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, Princeton, Princeton University Press 1998.

- PÖGGELER, O., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Munich, H. Alber, 1983.

—, *Neue Wege mit Heidegger*, Fribourg-Munich, K. Alber, 1992.

—, «M. Heidegger und die Religionsphänomenologie», *Edith Stein Jahrbuch*, t. II, Wurzbourg, Echter, 1996, p.149-219.

- PÖLTNER, G. (éd.), *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, Vienne-Cologne, Böhlau, 1991.

- REGINA, U., *Heidegger. Esistenza e Sacro*, Brescia, Morcelliane, 1974.

- RICHARDSON, W., *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, La Haye, Nijhoff, 3e éd. 1974.

- RICKERT, H., *Science de la culture et science de la nature*, trad. A. H. Nicolas, Paris, Gallimard, 1997.

- RUFF, G., *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur Christlichen Religion in den ersten «Freiburger Vorlesungen»*, Berlin, Duncker& Humblot, 1997.

- SCHAEFFLER, R., *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt, WBG, 1978.

—, *Die Wechselbeziehungen zwischen philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt, WBG, 1980, p.229-261.

- SICHÉRE, B., *Seul un dieu peut nous sauver. Le nihilisme et son envers*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.

- SIMMEL, G., *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Munich-Leipzig, Ducker &Humblot, 1918.

- SPLETT, J., *Die Rede vom Heiligen*, Fribourg-Munich, K. Alber, 1971.

- THOMÄ, D., *Die Zeit des selbst und die Zeit danach.Zur Kritik der textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Francfort-sur-le-Main. Suhrkamp,1990.

- THOMÄ, D. (éd.), *Heidegger Handbuch*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2003.

- VAN BUREN, J., *The Young Heidegger. Rumours of the Hidden King*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.

- WELTE, B., *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1966 (abrégé : H).

—, *Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1982, trad. M. Thoma et J.-Cl. Petit : *Qu'est ce que croire* ? trad. Paris, Éd. du Cerf, 1984 (abrégé : QC).

—, *Religionsphilosophie*, Francfort, Knecht, 5e éd. 1997 (abrégé : R).

—, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf, Patmos, 1980 (abrégé : LN).

—, *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1975.

—, *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1965.

—, *Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhadlungen und Versuche*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1982.

—, *Gott und das Nichts. Entdeckungen an den Grenzen des De*nkens, éd. H. Zaborowski, Francfort-sur-le-Main, Knecht, 2000.

- WETZ, F. J., *Das Nackte Dass. Zur Frage der Faktizität*. Pfullingen, Neske, 1970.

- ZARADER, *M., Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986.

—, *La Dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Éd. du Seuil, 1990.

الفصل الخامس

ضمانات أُولى عربون الرجاء
هيرمينوطيقا الدِّين بين النقد والاقتناع

- بول ريكور -

لقد سَنَحَتْ لي مرّات عديدة فرص الرجوع إلى التَّصَوّر الهيرمينوطيقي الذي ينتصر له بول ريكور، أثناء الاستقصاء عن نموذج إبدالي هيرمينوطيقي للعقل، وهو تصوّر لم تتوقف أفكاره عن توجيه الخط العام الذي سار فيه هذا القسم الخامس. سنطرح في هذا الفصل أسئلة صريحة عن هذا التَّصَوّر من حيث خصوبته أثناء بلورة فلسفة هيرمينوطيقية للدِّين، وهو تصوّر يختلف عن مثيله الموجود لدى غادامير، كما يَنْأَى بنفسه بعيدًا أكثر عن تصوّر هايدغر.

1. يُقِرُّ ريكور صراحة أنه يُفَضِّلُ أن تلعب الفلسفة وظيفة التحكيم (CI 64). لا يعني ذلك أنه يتطاول على منصب قاضي المحكمة العُلْيَا. لقد تردَّدْتُ كثيرًا قبل أن أقرّر وضع هذا الفصل الأخير تحت عنوان هذا الفيلسوف الفرنسي الذي يظلّ «عدم الاكتمال» من بين الكلمات المفتاح لمن أراد دخول عالمه. كان ريكور قد أثار «جدلية أجّلت البتّ في التركيب بين الأُطروحة ونقيضها» (HV 16)، في باكورة دراساته التي كتبها احتفاء «بالكلام الذي يفكّر بفعالية كما يقوم بأفعاله بطريقة مفكرة» (HV 11) والتي ظهرت سنة 1955 تحت عنوان: **التاريخ والحقيقة** *Histoire et vérité*، وهي الجدلية التي تمنعه من استباق أيّ حكم نهائي: «أنا

أعتبر دائمًا أنه لم يَحُن أوان الحُكم النهائي، وعندما أطرح حاجز اليوم الأخير، أستغني بذلك عن مقعدي الختامي. لا يوجد مكان نَبُتُّ فيه في القول الفصل» (HV 17). سأختتم بدوري هذا الاستقصاء التاريخي الذي لن يُفضي بدوره إلى «مسك الختام»، من خلال ممارسة «جدلية تُؤَجِّلُ ٱلْبَتَّ في التركيب بين الأُطروحة ونقيضها».

2. سأُجازف بالعودة إلى دراسة شخصية لبعض أُطروحات ريكور التي تتماشى مع الايقاع الذي اتخذه هذا الاستقصاء، حتى أتفادى تكرار التأويل الذي قمتُ به لإسهام ريكور في ظاهراتية الدِّين، كما وضعتُ معالمه في ختام كتابي بول ريكور: رحلة المعنى *Paul Ricœur: l'itinérance du sens*. على خلاف الخط التاريخي الذي سرتُ عليه في الكتاب الأول، سأتّبعُ «نظام الحُجَج»، وهو نظام نَسَقي أكثر مما هو تاريخي، لكنه يريد احترام الاتساق الداخليّ الذي يصل بين أعمال امتدت على امتداد أكثر من خمسين سنة من الإنتاج الفلسفي.

3. لا يكتشف المفكّر المبدع نفسه بسبب المشكلات التي تسترعي انتباهه وكذلك الطريقة التي يعتمدها في حلّها. من الزاوية الصورية، يخطّ ما يدعوه جيل دولوز (Gilles Deleuze) «مُسَطّح المحايثة» الذي يستكشفه من خلال استخدام خُطاطة مخصوصة تمثّل البصمة الصورية لأعماله، بطريقة ما. سيعتمد البعض آنذاك على كمال الدائرة، وسيعتمد آخرون الشكل البيضوي الناتج عن التوتّر الخلّاق بين قُطبين مُتعارضين. سيعتمد آخرون على الشكل الهندسي الذي ابتدعه موبيوس (Möbius)، بينما اعتمد آخرون الثالوث الذي جعل منه هيغل السِّمةَ المميّزة للمفهوم. يفضّل آخرون الشكل الرباعي، تقدّم رباعية *Geviert* هايدغر مثالًا حيًّا عليه. وأخيرًا، تستهوي بعض من ينتسبون انتسابًا بعيدًا إلى فيتاغورس، فكرة خَلْع إيقاع خماسي على فكرهم. لا يجب علينا أن نعتبر أن أكثر الأشكال تعقيدًا تظَلّ من نصيب الأشكال الأخيرة، بينما يعتبر الأوائل من أنصار «الفكر الأحادي». يكفي التذكير بالبنية الدائرية التي ظهر فيها كتاب توما الأكويني الشامل في اللاهوت *Somme théologique* أو لكتاب هيغل علم المنطق، لإقناعنا بأن الدائرة قد تصبح بدورها طريقة فعّالة لتدبير التعقيد.

فيما يخصّ فكر ريكور، يبدو لي أنه بالإمكان الإحاطة به صوريًّا من خلال خُطاطة الشكل البيضوي. يتقدّم فكر ريكور منذ البدء بوصفه فلسفة تتكوّن من

بؤرتين، على غِرار فكر ياسبرز، وهذا فرق جوهري بين فكره وفكر هايدغر الذي لا يعرف إلّا بؤرة واحدة. قد يكون من الأفضل الحديث عن شكل بيضوي هيرمينوطيقي، بدل الحديث عن دائرة هيرمينوطيقية. سأركّز انتباهي على «الأشكال البيضوية» التي تُهمّ مباشرة تأويل الظاهرة الدِّينيَّة، من بين الأشكال الكثيرة التي نكشف عنها في أعمال ريكور.

4. فيما يَخُصُّ المواضيع المطروقة، سأنطلق من الخيط الناظم الذي يَتَّصِلُ بالسؤال الكانطي: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» وهو سؤال أثير على قلب ريكور ويتجاوز في أهميته حظوته لدى هايدغر. منذ نشر كتاب ريكور **التاريخ والحقيقة**، ظهر هذا السؤال داخل مشهد مبارزة بين الحقيقة والتاريخ، إذا لم يكن المشهد ساحة معركة. نُثير السؤال الكانطي آنذاك من زاوية السؤال: «كيف أستطيع الانفتاح على حقيقة الآخر؟ يجيب ريكور عن هذا السؤال الذي نعهده في أيّ حوار بين الأديان يتجاوز مجرّد الكلام، بالإعلان عن رهان: «أرجو أن يُصبح داخل الحقيقة» (HV 13). تُضمر الكينونة-داخل الحقيقة علاقة انتماء تضعنا في الموقف المضادّ للقول: «أنا من يمتلك الحقيقة، إذن أنا من هو على حق!»

يظهر هذا الرجاء المعقول في صورة «شعور يَتَّخِذُ صورة العقل، دون أن يُصبح معرفة». أرجع كلّ الوجوه التاريخية (بما في ذلك الوجوه التاريخية للأديان) إلى «تخوم مُحاطة بالضوء». لا يتعارض الرجاء الفلسفي مع رجاء إسخاتولوجيَّة بمجيء **الملكوت**، بالرَّغم من أنهما مُتباينان. اعتبر ريكور أنه من الواجب أن يُصبح بالإمكان على كلّ حال أن «نعيش الرجاء المسيحي من زاوية فلسفية، بوصفه عقلًا مُنَظِّمًا للتفكير، بما أن الاقتناع بالوحدة النهائية التي يُفصح عنها الحق هي روح العقل ذاته» (HV 13).

5. يشكّل رهان «احترام حقيقة الآخر بصورة لامتناهية، دون التحوّل إلى شخصية فصامية» (HV 14)، الخيط الذي يوجّهني سرًّا أو علانية أثناء قراءتي لمختلف الأشكال البيضوية الهيرمينوطيقية التي نُصادفها في أعمال ريكور، والتي يُهمّ بعضها المشروع الفلسفي المرتبط **بالتفكير في الدِّين**، مباشرة أو بصورة غير مباشرة. سأُحاول تقويم إسهام من أجل وضع أركان نموذج إبدالي هيرمينوطيقي في فلسفة الدِّين، بعد تبنّي منظوره بشأن «الرجاء المعقول»، مختتمًا بذلك

استقصاءً طويلًا يحظر على القارئ وعلى الكاتب التَّبَجُّح بإنجاز تركيب كان يظن أنه قد حقّقه آنذاك قبل الأوان. يتعلّق الأمر بالتحقّق من وجاهة وخصوبة موقف ثقافي يتميز «بتأجيل حلّ كلّ المواقف الجدلية»، مع الحفاظ على إمكان أن «نسترجع بفضل التَّفكُّر كلّ ما تدعوه لغة الإسخاتولوجيا رجاءً، في الآجال نفسها التي تضبط إبان كلّ تركيب» (HV 16).

6. قبل المُضيّ إلى العمل، يجب علينا أن نشرع في البداية بتأكيد ملاحظة سلبية: لم يخلّف ريكور وراءه «فلسفة للدِّين» واضحة المعالم، كما كان الشأن أيضًا مع هايدغر. يرجع ذلك في جزء منه إلى حرصه على الفصل بين المجالين الدِّيني والفلسفي. هل توجّه المبرّرات التي قدّمها لتبرير هذا «التباعد الكبير» ضربةً قاضيةً إلى مشروع الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين بحدّ ذاته؟ هذه هي مسألة «ما بعد النقد» التي يجب علينا استحضارها على امتداد دراساتنا. يُملي علينا الإصغاء بالقوة نفسها إلى الأعمال الأساسية للفيلسوف وإلى بعض المقالات، ولا سيّما إسهاماته في الندوات التي نَظَّمها إنريكو كاستيلي (Enrico Castelli) بروما، وهي الندوات التي كان ريكور قد أسهم في تنظيمها من البداية إلى النهاية. للسبب نفسه، لن أتفرّغ فقط لعرض النصوص التي تحدّث فيها جهارًا عن منزلة فلسفة الدِّين، والتي جمع نسبة كبيرة منها بين دفتي كتابه **قراءات 3** *Lectures 3*؛ يتعلّق الأمر بمفاجأته أثناء اقتراف جُرْمِ الاشتغال داخل الحقل الإشكالي الخاص بالهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين.

7. لعب مفكّران أو ثلاثة دورًا هائلًا في المسار الفكري الذي قطعه ريكور، وهم الذين اعتبرناهم من قبل همزة وصل في دراستنا عنهم في الفصل الثالث، وأعني بالذكر ياسبرز ونابير. أملى عليه الأول أن ينتبه إلى إشكالية **شفرات التعالي**؛ وزوَّدَه الآخر بمنهج: **منهج التَّفكُّر**، الذي يتطلّب إحداث صِلة وصل بين فهم الذات وتأويل العلامات والرموز. يبقى علينا أن نتساءل هل دخل برغسون غياهب النسيان، مع أنه يمثّل التوجيه الثالث في المثلّث التوجيهي، «التفكير-الوجود-الحياة»، ومع أن كتابه **منبعا الأخلاق والدِّين** قد طبع بقوة سنوات الإجازة لريكور، أم أنه يحقّ لنا إدماج الخط الموجّه البرغسوني ضمن تصوّره عن الهيرمينوطيقا.

8. أبلور التأويل الذي أقوم به في أربع لحظات، استنادًا إلى فرضيات القراءة هذه.

سأشرع في تأطير السيرة الذاتية بصورة مُقتضبة أكثر مما فعلته مع هايدغر، مستندًا إلى نصوص السيرة الذاتية التي كتبها ريكور نفسه، كما سأعتمد على السِّير الذاتية المتحة حاليًا (1).

أسعى بعد ذلك إلى تقويم مدى خصوبة أُطروحاته، من خلال الاقتراب من أعماله بشكل ما في الاتجاه المُخالف للاتجاه الذي سرتُ فيه مع هايدغر. سأهتدي في تأويلي ببعض تصاميم المشاريع الفكرية التي أوضح فيها ريكور الفكرة التي كوّنها عن مهام الفلسفة الهيرمينوطيقية. سنُنجز هذا التأويل في خطوات ثلاث.

تدور الخطوة الأُولى حول محور هيرمينوطيقا الرموز التي بلورها ريكور في كتابات الستينيات (2). سنخصّص الخطوة الثانية لكتابات السبعينيات والثمانينيات، حينما تحوّل مركز الثقل بقوة نحو الوساطة النصية (3). سيتبع المحور الثالث انفتاح الهيرمينوطيقا على قضايا الفلسفة العملية في الكتابات الأخيرة، وهي تُفضي إلى «ظاهراتية الإنسان القادر» الذي يُعتبر برأي ريكور مستقبل الدِّين (4).

بين القلق والفضول:

الإهْليلج الوجودي

بلور ريكور في «سيرته الذاتية الفكرية» التي نشرها سنة 1996 تحت عنوان جميل **بعد طول تَأَمُّلٍ** *Réflexion faite*، معالم قراءة جديدة لمساره الفكري في ضوء فلسفته. يتعلّق الأمر «بمحاولة من أجل الفهم الذاتي» (R 11)، أكثر مما يتعلّق برواية سيرة ذاتية تقدّم «حصاد السنين». ترفع العبارة «بعد طول تأمّل» تحديا محمودًا أمام «أية محصّلة نهائية» يَسْتَمْرِئُ عدد لا يستهان به من كتّاب السيرة الذاتية الزهو بها. يقدّم الفيلسوف نفسه فيها بوصفه «فكرًا فضوليًا وقلقًا» (R 13)، دخل حقل الفلسفة بفضل رونالد دالبييز (Roland Dalbiez)، الذي يمْتَنُّ له بفضل تزويده بمقاومة مُبكرة «لادّعاء المباشَرة والتطابق والضرورة المنطقية للكوجيتو الديكارتي و'أنا أفكر' الكانطي» (R 12).

يضعنا التجاور الموجود بين صفَتَي «الفضول» و«القلق» - اللتين قد لا تلتقيان دون شجار - منذ الوهلة الأُولى أمام بيضة وجودية تتشكّل من بؤرتين لن تكفّ أعمال الفيلسوف المستقبلية عن الدوران حول محورهما. ستُصبح البيضة بالمثل هي الخُطاطة الأساسية لهيرمينوطيقا ريكور الفلسفية، والتي شرعت في التشكّل في مستهل الستينيات. من هذه الزاوية، نستطيع تقريب أُسلوبه في التفكير من أُسلوب شلايرماخر. كما رأينا ذلك من قبل، كان مؤلِّف **المقالات في الدِّين** يستعين دائمًا بهذه الاستعارة، وعلى الخصوص في مراسلاته مع جاكوبي (Jacobi)، الذي أوضح له كيف اضطر إلى تعلّم «السباحة بين تيارين مائيين» (BA I, 75).

لا يوجد أدنى تصنُّع في المقارنة بين ريكور وشلايرماخر، ما دام أن ريكور قد أرجعه قلقه إلى الصراع المُحتدم بين تكوينه الفكري وتربيته البروتستانتية التي وجّهته أكثر على طريق «الشعور بالتبعية المطلقة». يعكس الاستعمال الذي قام به لهذه العبارة اقتناعًا «أقوى من الشعور بالخطيئة» «بأن **الكلام الإلهي** يسبق الكلام الإنساني» (R 14). إذا كنا مُلزمين بتطبيق مأثورة هايدغر «المنبع يظلّ هو المستقبل» على ريكور، لن تفوتنا فرصة الإشارة إلى أن تأمّلاته في الهيرمينوطيقا قد وضعت نفسها بهمَّة جدّ عالية ابتداء من سنوات الثمانينيات في إطار حافز «فهم الذات أمام النص».

تضعنا الاعترافات التي نجدها في كتاب **بعد طول تَأَمُّلٍ** وفي **النقد والاقتناع** *La Critique et la Conviction* بدورها أمام بيضة يحتلّ هاجس **النقد** قطبها الأول، بينما تحتلّ القطب الثاني فكرةُ **الاقتناع**. اعترف ريكور نفسه بأنه كان مُجْبَرًا على تعلّم «الدخول في حرب ضروس بين الإيمان والعقل، متنقلًا من اتفاق وقف إطلاق نار إلى اتفاق وقف إطلاق نار آخر» (R 15)، بالرَّغْم من غياب مؤشر يُفيد وجوب اختزال لفظ الاقتناع إلى وجوه الاقتناع الدِّيني، وهو يعلم علم اليقين أن هذه الحرب لن تُفضي إلى انتصار أحد الطرفين. تُزَوِّدُنا سيرته الذاتية ببعض المؤشّرات المهمّة على سلسلة وقفات إطلاق النار المتوالية التي تتخذ على الدوام ملامح «تركيب لطيف بين الاقتناع والنقد» (CC 11). نحتاج كلّ مرة إلى «انتماء مزدوج» تتطلّب منا «مُفاوضات دائمة في حضن ثنائية قُطبية قائمة» (CC 16).

تزامنت السنة التي أنهى فيها ريكور إجازته في الفلسفة مع اكتشاف كتاب برغسون **منبعا الأخلاق والدِّين** وكتاب كارل بارت اللاهوت الجدلي. لاحظ ريكور قائلًا، بعدما ألقى نظرة تراجعية على سنوات تكوينه: «يبدو لي مع بعد الزمن أن اقتناعي لم يكن يقلّ قوة من هذا الجانب أو ذاك» (R 14-15). فيما يخصّ فلسفة الدِّين، يُواجهنا هذا القول باختيارين مُتعارضين: من جهة أُولى، باختيار مُقاربة فلسفية للظاهرة الدِّينيَّة تُدْمِجُ هذه الأخيرة ضمن حركة الاندفاعة الحيوية؛ من جِهة ثانية، باختيار الحكم النهائي بالإدانة على كلّ فلسفة للدِّين، وبوجه خاص على أية قَبْلية متديّنة قد لا تكون شيئًا آخر غير غرور بشري، زاعمًا أنه يُمْلِي على الله شروط وحيِه.

اعتبر ريكور أن بحث الإجازة الذي أنجزه خلال السنة الجامعية 1933-1934 والذي خصّصه لـ «مسألة الله لدى لاشوليه (Lachelier) ولانيو (Lagneau)» يمثّل أول اتفاق وقف إطلاق نار مؤَسَّس. إذا كان يندرج بهذا العمل في خط فلسفة التَّفكُّر الفرنسية، وهو خط لم يتنكّر له أبدًا فيما بعد، فإنه يؤكّد أن «طرق التسلّل هذه التي يقوم بها إله الفلاسفة قبل الأوان تظلّ عمليًّا بدون مستقبل» (R 15). يحملنا ذلك على التساؤل عن مخلّفات هذه «اللاأدرية المتعلّقة بمسألة الله داخل الفلسفة» على فلسفة الدِّين، وهي اللاأدرية التي أفصح عنها ريكور بوضوح أكبر يومًا بعد آخر في كتاباته الأخيرة.

جاء محاورون آخرون، على مرّ السنين، لإغناء هذه البيضة بألحان جديدة. نجد من بين هؤلاء عددًا كبيرًا من مُفَسِّرِي الكتاب المقدّس جيرهارد فون راد (Gerhard von Rad) ورودولف بولتمان (Rudolf Bultmann) وبول بوشامب (Paul Beauchamp) وروبرت أتلار (Robert Atler) ومؤخرًا أندريه لاكوك (André LaCocque)، وهم يُقيمون الدليل على أن الهيرمينوطيقا الفلسفية قد تبلورت لدى ريكور بفضل الصِّلة الوثيقة التي جمعتها بهيرمينوطيقا الكتاب المقدّس. حقّق إنجازاته الحاسمة على طريق فلسفة الدِّين الهيرمينوطيقية بعدما انتهج المسار الضيّق في هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس.

نستطيع قول الشيء نفسه عن صِلته بالعلوم الإنسانية عامة وبالعلوم الدِّينيَّة بوجه خاص. يسعى ريكور إلى المُحافظة على حظوظ تعاون مثمر بين

الإبستيمولوجيا والأُنطولوجيا، على خلاف هايدغر الذي تحامل على تمييز ديلتاي بين «التفسير» و«الفهم»، وفرض علينا القيام بالاختيار بين الفهم الأُنطولوجي والمُقاربات التفسيرية التي تخرج بنا عن مسار المسألة الأساسية الوحيدة، ألا وهي مسألة الكينونة. دفعه هذا الاختيار إلى التفاوض بشأن اتفاقيات شاقة أُخرى لوقف إطلاق النار، مثلًا بين التحليل النفسي الفرويدي وظاهراتية المقدّس المُنتسبة إلى فان دير لوف وموريس لينهارد وميرسيا إلياد بوجه خاص، وهو زميله وصديقه بجامعة شيكاغو، أو مثلًا بين عقلانية علم السرديات وفهم السرد.

جعل ريكور قراءه كلّ مرة شهودًا على مفاوضات جديدة داخل مشهد «الثنائية القطبية القائمة»، بصرف النظر عن ساحة المعركة التي يدفعهم ريكور إليها. لم تُفْضِ المفاوضات الكثيرة التي شكّلت علامات مُضيئة في مساره الفكري أبدًا إلى تحقيق توفيق سهل بين حدّين مُتطرّفين. كلما اسْتَشْعَرَ الفيلسوف صعوبة وضعيته الدقيقة التي تجعله في مفترق الطُرق بين تيارين فكريين لا يتصالحان فيما بينهما، وجد فيها مُناسبة سانحة جديدة لإعادة طرح المطلب الكانطي الخاص «بالتفكير أكثر»، سواء أتعلّق الأمر «بالنقد الفلسفي والهيرمينوطيقا الدِّينيَّة» (CC 49) في المجال الدِّيني، وبالتراتب الهرمي والتفاعل في «المتاهة السياسية» (CC 67) أو بالشعور بالمُواطنة الكونية والجماعات الطائفية التاريخية في الحقل التاريخي، إلخ.

إن الخُطوط التي نقول عنها إنها قد حفرت من صخر واختتم بها ريكور كتابه **الذاكرة والتاريخ والنسيان** *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* تأخذ سِماتها البارزة الكاملة من العودة إلى هذا المطلب الخاص «بالتفكير أكثر»:

تحت التاريخ، الذاكرة والنسيان.

تحت الذاكرة والنسيان، الحياة.

غير أن كتابة الحياة قصة أخرى.

اللّاانتهاء اللّاإنجاز.

تَنْبَرِي مُهِمَّتُنا إلى استخراج الأنغام المتعدّدة التي تَتَرَدَّدُ في مفردة «عدم الاكتمال» «inachèvement» في سياق الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين التي تُريد أن تُصبح نقدية. يُنْذِرُنا مقطع وارد في كتاب **التاريخ والحقيقة** ومأخوذ من كسينوفان (Xénophane) بشأن مخلّفات هذا المحور الفكري على المشروع الفلسفي الذي يَتّصِل بالتفكير في الدِّين في حدود مجرّد العقل الهيرمينوطيقي:

لن يملك بشرٌ معرفة واضحة، ولن يملكها بشرٌ
بخصوص الآلهة وكلّ الأشياء التي دار حولها حديثي
وحتى ولو تمكن الإنسان من القول الفصل
لن يعلم نفسه عن ذلك شيئاً؛ ولو خُيِّلَ للناس أنهم اقتنصوا شيئاً من ذلك[1].

الاعتقاد من أجل الفهم، فهم الاعتقاد

يجب علينا تدقيق بعض الافتراضات التي تُساعدنا بصورة أفضل على الكشف عن رهانات فلسفة ريكور داخل إشكاليتنا، قبل أن نُدير وجهنا شطر أول إنجاز هيرمينوطيقي حقّقه سنة 1960.

«الاعتقاد من أجل الفهم؛ الفهم من أجل الاعتقاد»: هذه هي صورة الحلقة الهيرمينوطيقية التي يقترحها ريكور في نهاية كتاب رمزية الشرّ *La Symbolique du Mal*. سنكون مخطئين لو أنّنا اختزلنا دلالة فعل «أعتقد» إلى تصوّره الدِّيني. يرمز الفعل، في الاستثمار الذي قام به ريكور له، إلى كلّ افتراض ضمني *Présupposition*، على أيّ مستوى من المُستويات، قد تأخذه الفلسفة بعين الاعتبار، ما لم تكن مُلزَمَةً بذلك. «الفلسفة التي تنطلق من امتلاء اللغة تنطوي على اقتضاء. تنبني نزاهتها على استجلاء افتراضاتها الضمنية وعلى الجهر بها بوصفها اعتقادًا وعلى تحويل العقيدة إلى رهان، كما تنبني على محاولة تحويل رهانها إلى فهم» (PV 2, 488). نستطيع تدوين هذه العبارة التي تتخذ صورة برنامج عمل اختتم بها ريكور كتابه عن رمزية الشرّ، على واجهة ظاهراتية هيرمينوطيقية للدِّين.

شروط الاستقلال الفلسفي الوجودية.

لم يَتَنَكَّر ريكور أبدًا لعقيدته المسيحية. وقد استنتج بعض الشُّرَّاح من ذلك بصورة قاطعة أننا نوجد في مواجهة فكر ديني لا يواجه «المعطى الحديث». هل يَتَعَلَّق الأمر بـ «فلسفة دينية» بالمعنى الذي اقترحناه لهذا اللفظ في تقديمنا العام، بدل أن يتعلّق «بفلسفة الدِّين»؟ تساءل ريكور أَلَم يكن الفيلسوف مُلزمًا بتوضيح الشروط الوجودية لاستقلاله ذاته، أثناء المطالبة بالاستقلال الذاتي لخطابه، حتى

(1) XÉNOPHANE, Fr. B 34.

قبل أن ينعطف في اتجاه فلسفة هيرمينوطيقية تُدير ظهرها لإشكالية المُنطلق المُطلق، بناء على تعريف تلك الفلسفة.

تتضمّن المقالة التي خَصَّصَهَا سنة 1952 بمجلة **العقل** *Esprit* للعلاقات بين الفلسفة والنبوة في الكتب المقدّسة (L 3, 153-172) سلسلة من العبارات اللافتة للنظر، كنا قد أشرنا إليها في تقديمنا العام (BA I, 35-36)، وهي تتضمّن أكثر من دلالة بشأن الفكرة التي كوّنها ريكور عن العلاقات بين الخطاب الفلسفي والخطابات الموجودة خارج الفلسفة، وهي خطابات لا تختزل بالتأكيد إلى الخطاب الدِّيني بمفرده. نقرأ في المقالة: «يجب على الفلسفة ربما، حينما تبتدئ من ذاتها، أن تتوفّر على اقتضاءات تطرح عليها علامات استفهام وتتعامل معها نَقْدِيًّا منذ نقطة الانطلاق. من لا يمتلك منابع في البدء لا يملك استقلالا ذَاتِيًا بعد ذلك» (L 3, 154).

لا تنطبق هذه الأُطروحة فقط على العلاقة بين الفلسفة والتنبؤ؛ تستنفر الأُطروحة ما يدعوه ريكور «فهمًا سَدِيدًا للفعل الفلسفي» ذاته. بالرَّغْم من أن مصطلح «هيرمينوطيقا» لم يستعمل بعد في هذا المقام، فإن الأُطروحة التي تُعبّد الطريق أمام الفلسفة الهيرمينوطيقية هي تلك التي تُفيد أن الفعل الفلسفي «لا يُصبح جَذْرِيًّا إلّا شريطة 'استرجاع' المكوّن غير-الفلسفي «ما دام بحثًا عن نقطة الانطلاق، وما دام يطرح المسألة التي تحظى بالأولوية، ويطرح تَنْظِيمًا نَسَقِيًّا للدلالة». اكتشف ريكور ضرورة أن يفتح فلسفة التَّفكُّر على الهيرمينوطيقا، عندما تساءل عن الشروط التي تُؤَهِّلُ الفلسفة لـ «استرجاع» لغة (غير فلسفية بحكم التعريف) تعترف بالشرّ المُقترف.

ما يصدق على استرجاع الخطاب النبوي ولغة الاعتراف، يسمح بإسقاطه بصورة عامة على صلات الوصل التي أقامها الخطاب الفلسفي مع الخطاب الدِّيني. نستطيع القول بخصوص هذا الموضوع أيضًا إن الفلسفة تسعى لأن تكون الأولى من زاوية التأسيس، أو قُلْ بصورة أفضل، من زاوية الركن الأساس؛ لكنها لن تتمكّن من ذلك إلّا إذا كانت الثانية من زاوية المنبع والزاد الوجودي والانبثاق الأصلي» (L 3, 172).

بحثًا عن شعرية الإرادة المتصالحة.

لا يبدو أن إرث برغسون قد لعب دورًا لدى المفكّر ريكور الذي بدأت أعماله الفكرية الشخصية تتخذ معالمها في مستهل الخمسينيات ابتداء من ثلاثيته عن **فلسفة الإرادة** *Philosophie de la volonté*، بصرف النظر عن الصدمة الأُولى التي كان يمثّلها اكتشاف كتاب **منبعا الأخلاق والدِّين** في ذهن الفيلسوف الشاب. لا يعني ذلك أنه قد تجاهل برغسون. فهو حاضر بصورة غير مباشرة سواء من خلال غابرييل مارسيل الذي عرّفه على فلسفة ياسبرز، «على مخاطَبه الأخرس» (R 17) خلال سنوات السجن في بوميراني (Poméranie)، أو من خلال جان نابير الذي مارس تأثيرًا حاسمًا على ريكور يومًا بعد آخر خلال سنوات الخمسينيات والستينيات.

حَدَّدَ ريكور نفسه سِمات موقفه الفلسفي اَلْمُبَكِّر من خلال الحديث عن هاجس «المُحافظة على كامل حظوظ المُصالحة بين الظاهراتية المُحايدة بشأن الاختيار بين الواقعية والمثالية وبخصوص التوجّه الوجودي في فلسفة مارسيل وياسبرز» (R 22). لقد انكبّ على مشروع وصف البنيات الأساسية للإرادي واللّاإرادي في المجلّد الأول من كتاب **فلسفة الإرادة**، الذي صدر عام 1950، مستلهمًا كتاب *Ideen I* (الذي كان يعرفه معرفة جيدة بما أنه هو الذي ترجمه وعَلَّقَ عليه)، مع التنبيه إلى أنه كان قد أقام خَطًّا فَاصِلًا ثَابِتًا بين الظاهراتية الأيدوسية الحريصة على «جعل ظهور أية ظاهرة من الظواهر، بما هو ظهور، يبرز أمام الوعي» وبين «إقدام الوعي الخالص على إنتاج الخَاصِيَّة الظَّاهِرِيَّة، بالمعنى الذي ذهب إليه فيخته تقريبًا»، وهو وعي خالص يُبَوِّئُ نفسه منزلة «منبع تدفّق أكثر أصلية من أيّ شيء خارجي نستقبله» (نفسه).

تَتَطَلَّبُ نقاوة الوصف الظاهراتي ذاتها وضع الاستعمالات الإمبيريقية للإرادة بين قوسين، لا سيّما مشكلة الإرادة الشقية والآثار التي لا تَنْدَمِلُ التي تُخَلِّفُها في التاريخ الإنساني. وللسبب نفسه، تُرك معلقًا بين قوسين كلّ ما كان ياسبرز قد وضعه نصب عينيه في القسم الثالث من فلسفته *Philosophie*، عندما تحدّث عن **شفرات التعالي**. وما عَبَّدَ الطريق الذي أفضى إلى ما كان ريكور يدعوه تارة بنعت «نظرية شعرية عن الحرية» وتارة أُخرى بنعت «نظرية شعرية عن الإرادة»، كان هو **التأمّل في التعبير عن الرِّضى**، بصورة أقوى من التعبير عن حركة التَّمَرُّد والرّفض.

تؤكد العبارتان معًا على ضرورة استرجاع مشكلة التعالي التي أهملتها المُقاربة الظاهراتية للبِنيات التأسيسية للإرادي وغير الإرادي باسم الإرجاع réduction ذاته.

إذا ما أخذنا بعين الاعتبار مُلاحظة وردت في السيرة الذاتية، سيكون ريكور قد بَقِيَ مُتَخَلِّفًا عن مشروعه المبكّر الخاص باستكمال السِّمة الأيدوسية للإرادي واللَّاإرادي بدراسة أمبيريقية للانفعالات. سَلَّمَ ريكور في الوقت نفسه، بعجزه عن الوفاء بتعهّده من أجل بلورة «فلسفة التعالي التي تتحوّل في الوقت نفسه إلى نظرية شعرية» (R 25). إذا ما التزمنا بحرفية هذا الاعتراف، فإنه سيشكّل إحراجًا كبيرًا بالنسبة إلينا، لا سيّما وأنه لم يقف سدًّا منيعًا أمام «إله الفلاسفة فقط»، بل قطع الطريق على «أيّ مذهب يقترب من فلسفة الدِّين، في غياب فلسفة لاهوتية» (R 26)، كما أكّد ريكور نفسه على ذلك. في السياق نفسه، بارك ريكور عبارة استقاها من بيير تيفيناز (Pierre Thévenaz) وتتحدث عن «فلسفة بدون مطلق» (R 26).

أيجب علينا أن نستنتج من ذلك أنه يتعذّر علينا تأسيس فلسفة الدِّين على هيرمينوطيقا تتقدّم في صورة «فلسفة بدون مُطلق»؟ بالفعل، يدعو ريكور إلى «جنس فلسفي يغيب فيه اسم الله بالفعل وإلى فلسفة تظلّ فيها مسألة الله ذاتها مسألة معَلَّقَة، بوصفها قضية فلسفية، وتقترب من الموقف اللّاأدري» (SCA 36). ما يحول بيننا وبين استخلاص نتيجة سلبية على هذا النَّحو من هذه الأقوال التي يصعب علينا التقليل من أهميتها على أيّ حال، هو واقع أن ريكور في السياق نفسه قد أرجع قرّاءه إلى «تمارينه لتفسير الكتاب المقدّس»، حيث بلور «تفكيرًا عن منزلة شخص نستدعيه وننادي عليه لإنكار الذات» (R 26)، وهذا الشخص بالضبط هو الشخص المتديّن. تسمح هذه الإشارة بإدخال تعديل على مُعطيات المشكلة: لم يَعُد الشخص المتديّن بما هو متديّن هو المحظور؛ ما يسمح بالبتّ في إمكان أو تعذّر تطوير هيرمينوطيقا فلسفية للدِّين، هي المسألة التي تحظى بطابع عموم أكبر حول التمفصل بين الهيرمينوطيقا الكتابيَّة والهيرمينوطيقا الفلسفية.

تفترض هذه القضية فكرةً مخصوصةً بشأن المذهب الهيرمينوطيقي الذي لا تظهر أصالته إلَّا عندما نقارنه بهيرمينوطيقا هايدغر وغادامير، وإلَّا إذا تتبعنا مراحل تطوّره المختلفة خطوة بعد خطوة. سأكتفي بوضع الإصبع على بعض

المظاهر التي تَهمّ مباشرة إشكاليتنا الحالية، مفضّلًا إحالة القارئ إلى الدِّراسات المستفيضة أكثر حول هذا التطوُّر الذي قدمته في كتابي **بول ريكور ورحلة المعنى**.

تحقّق أول إنجاز باهر أنجزه ريكور في الهيرمينوطيقا سنة 1960 بمناسبة نشر مجلّدين في **التناهي والشعور بالذنب** *Finitude et culpabilité* واختتم بهما سلسلة فلسفة الإرادة. توصّل ريكور إلى ضرورة أن نفتح الفلسفة المتّعالية على الهيرمينوطيقا من خلال قياس المسافة الفاصلة بين الخطيئة المقترفة وبين مفهوم «الإنسان غير المعصوم» «faillibilité»، الذي جعل منه مفتاح مذهبه في الأنثروبولوجيا الفلسفية بعد أن اتخذ المذهب بكامله ملامح كانطية. لا يجوز لنا أبدًا التقليل من أهمية قرار ولوج الهيرمينوطيقا من بابها الضيق، كما لو كان يلجها من سَمِّ الإبرة، ألا وهو باب لغة الاعتراف. إذا ما قارنّا ريكور بهايدغر وغادامير، سنكتشف أنهما قد سارا في طريق مزيّن بالورود، وهو طريق «أنطولوجيا الفهم» الذي يؤَمّن منذ البدء قاعدة فلسفية صلبة لمفهوم الهيرمينوطيقا، لاسيّما وَأَنَّ الأمر يتعلّق بنمط وجود **الدازين**، ولا يتعلّق الأمر فقط بمجرّد واجهة من واجهات المعرفة.

الثمن الذي كان من الواجب دفعه مقابل تحصيل كونية الهيرمينوطيقا - مما يعني في الواقع تلوينها بألوان أُنطولوجيَّة - هو أن الهيرمينوطيقا تلتقي حتمًا بالتناهي، كما رأينا ذلك لدى هايدغر الذي يعتبر برأيه أن مفهومي «الفهم» و«التناهي» لا ينفصلان. إذا ما أضفنا إلى ذلك أن «ميتافيزيقا **الدازين**» تنبني لدى هايدغر على قراءة خاصة لكانط، كما وردت في كتابه الذي كتبه عنه *Kantbuch*، من مصلحتنا أن ننتبه إلى أن أنثروبولوجيا كتاب ريكور بشأن **الإنسان غير المعصوم** *l'Homme faillible* تتبلور بدورها وفق أُسلوب كانطي كامل. اقترح ريكور في الكتاب تصوّره الخاص عن الأسئلة الأربعة التي وجّهت كانط، وهي الأسئلة التي صادفناها مرات متعدّدة خلال استقصائنا التاريخي.

تبيّن أن المُقارنة بين القراءتين مُفيدة على واجهات شتّى (بين قراءة هايدغر وقراءة ريكور في أسلوبهما «الظاهراتي»).

1. كَرَّرَ ريكور في البداية السؤالين الأوّليين اللذين طرحهما كانط، من أجل إدراك مدى جدّية مُشكلة الإنسان غير المعصوم: «ماذا يُمكنني معرفته؟» و«ماذا

يجب عليّ فعله؟». ولكنه سَلَّمَ بأنَ هشاشة الإنسان - في المجال المعرفي والمجال العملي وأخيرًا في المجال العاطفي - لا تُبرِزُ وجهها الحقيقي إلّا في ضوء «أُنطولوجيا التفاوت disproportion» (R 28)، بدل أن يستخلص مع هايدغر أن كلا السؤالين يضعنا أمام وجه خاص من وجوه التناهي. تكشف تلك الأُنطولوجيا في كلّ تعابير الكائن الإنساني عن قُطبية لا يُمكن تجاوزها بين المتناهي واللّامتناهي ولا تحتمل أدنى تركيب أو توسط مُتناغم. تَوَصَّلَ الفيلسوف إلى وضع مفهوم **الإنسان غير المعصوم** *faillibilité* في صورته الحقيقية عقب القيام بدراسة «مناطق الهشاشة الثلاث» (R 29)، وهي المخيّلة والاحترام والشعور.

2. لا يَنْكَبُّ كتاب **الإنسان غير المعصوم** على بلورة موضوع السؤال الكانطي: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»، بالرَّغْم من وجود اختلاف بين فلسفة التناهي التي تمتلك بحكم تعريفها، بؤرة وحيدة، وبين أنثروبولوجيا الإنسان غير المعصوم المتكوّنة في تعريفها من بؤرتين. لا يملك هذا «النسيان» (الذي قد يدعوه هايدغر بلا شك **غفلة** *Versäumnis*) إلا أن يحيّرنا، لا سيّما وأن ريكور لا يبرّره. استرجع ريكور صِلته بكانط عقب تأمّل طويل حول «مين دو بيران» بخصوص الهشاشة العاطفية والقلب المتمزّق، أثناء تأويل الانفعالات الثلاثة الأساسية التي ميّز كانط فيما بينها، وهي: **الجشع** (*Habsucht*) و**حب السيطرة** (*Herrschsucht*) و**طلب الجاه** (*Ehrsucht*).

3. اختتم دراسة هذه «المشاعر التي تدور حول محور السلطة والملكية والاعتبار» (PV 2, 132) المسار التحليلي لكتاب **الإنسان غير المعصوم**. وضع ريكور بهذه الطريقة أركان ظاهراتية الغواية، وهو لم يكن أثناء ذلك أقل تأثرًا بأوغسطين من تأثّر هايدغر به[2]. لكننا لا نزال بعيدين عن «فلسفة للدِّين» واضحة المعالم. أو لنقل ذلك دون لفّ أو دوران: لا يلوح **الإنسان المتديّن** *homo religiosus* البتة في أُفق أنثروبولوجيا الإنسان غير المعصوم، بالقدر نفسه الذي لا نجد له مكانًا في تحليلية **الدازين** لدى هايدغر. لا يبدو أن هذه المقدّمة إلى الأنثروبولوجيا الفلسفية تؤيّد أُطروحة شلايرماخر التي تُفيد أن الدِّين يشكّل «منطقة مستقلة بذاتها داخل النفس البشرية» (BA I, 82).

(2) Jean GREISCH, *Paul Ricoeur : L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Million, 2001, p.81-82.

بطبيعة الحال، هناك من سَيَرُدُّ علينا قائلًا إننا مخطئون عندما يدهمنا القلق بهذه السرعة، ما دام أن **الإنسان المتديّن** لا يدخل الحلبة إلّا عندما ننجح في ردم الهُوّة الموجودة بين **إمكان الخطأ واقترافه بالفعل**. لا يمنع ذلك القول إن الأمر المحيِّر هو عدم التوقف مطوّلًا عند المسألة التالية، حينما نتساءل «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» داخل الكتاب الذي سَلَّمَت أطروحته الأساسية بأن «إمكان الخطأ ينبني على هشاشة التوسّط الذي يُنجزه الإنسان داخل الموضوع وداخل فكرته عن الإنسانية وداخل قلبه ذاته» (PV 2, 157). ما دامت مسألة الرجاء، بما هو رجاء، غُفْلًا أو مُتجاهلة (كما هو عليه الحال لدى هايدغر)، سيصبح من الصعب علينا أن نتوّج هذه المسألة بوضع فلسفة في الدِّين، ستكون إشكالية على نحوٍ كبير.

والحال أن بعض الكتابات الأُخرى التي كان ريكور قد خَصَّصَهَا لكانط، تُوحي بأن المسألة لم تكن «غُفْلًا»، بل لعبت دورًا حاسمًا في إمكان فتح مذهبه الأنثروبولوجي على تأويل فلسفي للواقعة الدِّينيَّة. من بين الكتابات التي خصّصها للموضوع، نَوَدُّ الإشارة في البدء إلى دراسته عن الحرية من زاوية الرجاء «La liberté selon l'espérance» (CI 393-415) وإلى حاشيته الطويلة على كتاب كانط **الدِّين في حدود مجرّد العقل** تحت عنوان «هيرمينوطيقا فلسفية بشأن الرجاء» «Une herméneutique philosophique de l'espérance» (L 3, 19-40)، ونشير في الأخير إلى إسهامه في ندوة روما عن أصحاب الرسالة الدِّينيَّة والإنسان القادر: «Le destinataire de la religion, l'homme capable».

الشرّ بما هو «primum movnes» «المحرّك الأول» في الدِّين.

إن **البدء** *terminus aquo*، هو بمعنى **الانتهاء** *terminus ad quena* بالنسبة لبحث ريكور عن مشكلة **الشر الجذري**، وهي المشكلة التي بحثنا سُدىً عن أصدائها داخل كتاب هايدغر عن كانط *Kantbuch* بالمقابل، ظلّت الأنثروبولوجيا الفلسفية لدى ريكور مشدودة إلى مشكلة «الضعف الفطري الذي يجعل الشرّ مُمْكِنًا» (PV 2, 11). حَقَّقَ «ثورة كوبرنيكية» من جنس غير مسبوق، وهي ثورة تنبني على تأويل رمزية الشرّ التي نستخلصها من لغة الاعتراف ذاتها، عندما تصدّى للسؤال: «كيف السبيل إلى المرور من مجرّد إمكان الشرّ البشري إلى تحقّقه الواقعي ومن إمكان الخطأ إلى ارتكاب الخطيئة؟» (PV 2, 167). انفتحت

فلسفة التَّفكُّر على الهيرمينوطيقا عندما فكّرت في إمكان وجود «تفكير انطلاقًا من الرموز»، في الوقت نفسه الذي استنبتت فيه الهيرمينوطيقا داخل الظاهراتية. يمثل مفهوم «الوعي الشقيّ» ومعجمه خصوصية زاوية المقاربة التي اختارها وعنصر قوتها. عندما أكّد ريكور على أن الرموز الثقافية تُعتبر أقصر طريق تلتمّسه الذات للوصول إلى الذات نفسها، لا يعني ذلك فقط أنه يُعاود السير على خُطى ديلتاي؛ يجب أن نأخذ كذلك بعين الاعتبار أن الوعي الشقيّ يطرح مشكلة مخصوصة تتعلّق بالتخفّي ومقاومة الاعتراف (R 30). كرَّرَ ريكور السؤال الكبير الذي طرحه أوغسطين: لا يوجد ما هو أسهل من الانبهار أمام بهاء الحقيقة (*veritas lucens*)؛ ولا يوجد ما هو أصعب من مواجهة الحقيقة التي تطرح علامة استفهام علينا أنفسنا (*veritas redarguens*).

قد يكون من قَبيل المُبالغة القول إن الطريقة التي كشف ريكور من خلالها عن الرّمزية الابتدائية الموجودة في لوثة الخطيئة والذنب orphique[*]، قد وضعتنا سلفًا في قلب التأويل الفلسفي للوعي الدِّيني، كما وضعتنا فيه الأساطير الأربع الكبرى، للسقوط (والانعتاق) التي أنتجتها الثقافة الغربية - الأُسطورة الكوسمولوجيَّة والأورفية والتراجيدية والآدمية -، مِمَّا يُؤَهِّل تلك الرمزية وتلك الأساطير للانتماء بحق إلى فلسفة الدِّين. لكن التَّسْلِيم بوجود مبالغة لا يمنع القول إن بعض صفحات كتاب **رَمْزِيَّة الشرّ** - مثل تأويل مذهب الفريسيين[*] أو تأويل أسطورة آدم - يجب أَنْ تُضَمَّ إلى ملف القضايا التي لا يحق لفيلسوف الدِّين أن يتهرَّب منها. لكن المؤكد على كلّ حال هو أن ريكور قد خطا خطواته الأُولى في حقل الظاهراتية الهيرمينوطيقية، بصورة أكثر وضوحًا مما كان عليه الحال مع هايدغر وغادامير، في إطار الانشغالات الدِّينيَّة.

يُمكننا التأكد من مدى أصالة الاستراتيجيا التي اعتمدها ريكور من الطريقة التي اعتمدها في مناقشة التيوديسيا. أبرزت دراسته الباهرة عن «الشرّ: التحدّي الموضوع أمام الفلسفة وأمام اللاهوت» (L 3, 211-233)[3] أَنَّ التَّحَدِّي الذي لا

(*) يطلق لفظ Pharisaïsme على المذهب اليهودي الذي يسعى إلى التَّمَيُّز بالمظاهر الخارجية التي يَتَّخِذُهَا الورع والقداسة. [المترجم]

(*) دين قديم يقوم مع أفكار شاعر أسطوري إغريقي، هو أورفيوس.

(3) نُشر النص نفسه في كتاب مستقل بدار النشر Labor et Fides.

يضاهى والذي يوجّهه الشرّ إلى أيّ فكر كان، سواء أكان فلسفيًا أو لاهوتيًا، يصيب في المقام الأول «نمطًا في التفكير الذي يحتكم إلى مطلب الانسجام المنطقي، والذي يعني في الوقت نفسه مَطْلَبَيْ عدم التناقض والكلّية النسقية» (L 3, 211). وصل هذا النمط من التفكير إلى ذروته في مذهب لايبنتز عن التيوديسيا. لا يتوانى ريكور في هذه الحالة عن اقتفاء آثار كانط، مُنتَهِيًا إلى القول بصورة قطعية إنه يَتَعَذَّر وجود أيّ مذهب في التيوديسيا[4].

لا يعني اندحار التيوديسيا الفلسفية الكلاسيكية بالنسبة إليه أن الفكر قد أُصيب بالفشل. يجب علينا أن نعتبر تحدّي الشرّ بمثابة «استنفار أكبر للتفكير، بل استنهاض التفكير بطريقة أُخرى» (L 3, 211). يجب على الهيرمينوطيقا الفلسفية أن تؤكد على مدى أهليتها لرفع التحدي الذي يضعه امتحان الشرّ أمامنا، من هذا المنظور المزدوج: «التفكير أكثر» و«التفكير بطريقة أُخرى»[5].

1. عبَّدَ كتاب **رمزيّة الشرّ** الطريق أمام تحصيل الوعي عن اتساع رقعة مشكلة الشرّ وتشعّبها، أثناء تحليل الرمزية الأوّلية التي أفصح عنها الاعتراف بالشرّ المُقترف، ثم من خلال سلسلة الأساطير التي تروي كيف استطاع الشرّ الدخول إلى تاريخ البشرية. أصبح هذا التشعّب أكثر التباسًا، إذا ما امتدّ تفكيرنا إلى ظواهر الخطيئة والمُعاناة والموت، مُستكملين منظور الشرّ **الذي اقترفناه** بمنظور الشرّ **الذي تعرّضنا له**.

نلاحظ بهذا الخصوص، في نصوص ريكور الأخيرة، تحويلًا يحمل مؤشرًا ذا دلالة: أصبح هاجس عدم نسيان الضحايا يحظى بأهمية متزايدة أكبر من هاجس فضح المجرمين. على هذا النَّحو، سلّم ريكور في كتاب **الزمان والسرد** *Temps et récit*، المجلّد الأول منه، أن واجب الحكي (الذي نجده من جديد في فكرة «الوفاء للذاكرة» منتشر بصورة متزايدة خلال أيامنا هذه) «ويُهمّ في

(4) عن الرهانات الهيرمينوطيقية لهذا النص، أعود إلى دراستي:

Jean GREISCH, «Faut-il déconstruire la théodicée?», *Archivio di Filosofia* LVI (1988): *Teodicea oggi?*, p.647-673.

(5) انظر كذلك:

Jérôme PORÉE, *La Philosophie à l'épreuve du mal. Pour une phénoménologie de la souffrance*, Paris, Vrin, 1993; Yves LABBÉ, *Le Sens et le Mal. Théodicée du Samedi Saint*, Paris, Beauchesne, 1980; Id., *Un chemin de théologie philosophique: Dieu contre le mal*, Paris, Ed. du Cerf, 2002.

المقام الأول معاناة الضحايا» (TR I, 115). نمرّ آنذاك من التساؤل الذي يركّز على بؤرة لغة الاعتراف إلى لغة الشكوى التي تجد إحدى تعبيراتها الأكثر إيلامًا في صرخة العدل المضطهد في النشيد 22: «إلهي، إلهي، لِمَ تَخَلَّيْتَ عني»، وهو ما خصّص له ريكور دراسة مستقلة داخل كتاب **تدبّر الإنجيل** *Penser la Bible* (PB 275-304)، وهي الدِّراسة التي سأرجع إليها لاحقًا.

2. ينبني الإسهام الحاسم الثاني الذي أَسْدَتْه الهيرمينوطيقا إلى «التفكير أكثر» وإلى «التفكير بطريقة أُخرى» على التمييز بكلّ وضوح بين مستويات متعدّدة في البلورة العقلانية لمشكلة الشرّ، وهي مستويات تجد التعبير عنها داخل خانات خطابية متمايزة. وعليه، يجب علينا الاعتراض على الفكرة التي تُنكر وجود فكر الشرّ *pensée du mal* قبل ميلاد التيوديسيا الفلسفية في فترة متأخرة. كانت الأُسطورة مُحاولة أُولى سعت إلى الإجابة عن سؤال «من أين يأتي الشرّ؟» «*Unde malum?*». إذا كانت الأسطورة من جِهة أُولى، («فولكلورية»، كما يدعوها ريكور) وتُبرز «الجانب الشيطاني في الشرّ»، فإنها، من جِهة ثانية، تُعَبِّدُ «الطريق أمام مذاهب التِيوديسيا العقلانية، حينما أثارت الانتباه إلى مشكلات الأصل» (L 3, 216).

تشهد الطُّرق المختلفة التي تحدّثت بها اللغة الإنسانية عن تجربة الشرّ على أن الفيلسوف لا يستفرد وحده بالسؤال «لماذا؟». نجد أن عنصر الإجابة موجود سلفًا بالكُمون في لغة التأسّي التي تكرّرها الأُسطورة بطريقتها الخاصة. لا يستغرق السرد، من جانبه أيضًا، كامل الحدّة التي يتضمّنُها في سؤال «لماذا»؟، سواء أكان سردًا أسطوريًّا أم لا.

حينما يَتَّخِذُ التَّأسّي نبرة الاتهام، يُطالب بتقديم مبرّرات وتفسيرات وحُجج تتضمّن قيمة مبرّر؛ وهذا هو ما اجتهد **الخطاب الحكيم** *discours sapiential* في القيام به. يجسّد **سفر أيوب**، بطريقة جدّ ذكية، قوة كلام الحكمة وضعفه، وهو كلام منطقي، ومنطقي للغاية بإزاء الشَّطط الموجود في الشرّ.

على خلاف ما قد نتخيّله لأول وهلة، لا يوجد انتقال طبيعي من الخطاب الحكيم إلى التيوديسيا الفلسفية، بالرَّغْم من أنهما معًا يسعيان إلى البحث عن

«السبب الذي يفسّر» وجود الشرّ في العالم. اعتبر ريكور أَنَّهُ يَتِمُّ تجاوز الحكمة أوّلًا في التأمّلات النظرية الغَنُّوصية، التي ظَلَّت مأخوذة بالسؤال: «من أين يأتي الشرّ؟» «Unde malum?». ليست الغَنُّوصية مجرّد ظاهرة دينية تلفيقية طبعت العصر القديم المتأخر، كما أكّد هانس يوناس (Hans Jonas) على ذلك؛ تمثّل فضلًا عن ذلك طريقة في فهم كينونتنا-في-العالم، وهي طريقة ليست غريبة عن أيّ كائن موجود، في الأقل بما هي غواية.

يسمح لنا ذلك بالكشف بصورة أفضل عن إسهام التيوديسيا - التي يُقِرُّ ريكور في حَقِّهَا بالقول إِنَّهَا تُمَثِّلُ «إكليل الأُنطو-تيو-لوجيا» (L 3, 221) - في بلورة مشكلة الشرّ. وبالمصادقة على الحكم الذي أصدره كانط ومفاده الفشل النهائي لكلّ تيوديسا وفق نموذج لايبنتز، فهو يقدّر أنه لن يمكننا التراجع القهقرى إلى الوراء، أي إلى ما قبل عتبة البلورة العقلانية التي بلغتها التيوديسيا الكلاسيكية. أجبر كانط اللاهوت العقلاني على استثمار روافد أُخرى، بدل أن يُبطله بصورة نهائية. وهذا ما يتبيّن من المُحاولات الجدلية المختلفة، كما تمثّلت في الجدل الفلسفي (هيغل) أو في الجدل اللاهوتي (بارت)، من أجل استئناف بحث المسألة على مستوى نظري أكثر عمقًا.

3. يبدو أَنَّ ٱلْحَلَّ الذي اهتدى إليه ريكور مُتواضع، وقد يكون مُخَيِّبًا للآمال: دعانا إلى «الاعتراف بالطابع **الشائك** aporétique الذي يكتنف التفكير في الشر، و**بالطابع** نفسه الذي نتوصّل إليه من خلال التفكير الذي نبذله أكثر وبصورة مُغايرة». (L 3, 228). يجب علينا هنا أن ننتبه بالضبط إلى أن مفهوم المأزق الشائك، كما يظهر من كتاب ريكور **الزمان والسرد** (المجلّد 3)، ليس أبدًا أمارة ضعف أو استسلام، بقدر ما هو مؤشر على «التفكير أكثر». ليس في وسع أيٍّ كان أن يكتشف مأزقًا فكريًا ما. يجب على الهيرمينوطيقا تحويل المآزق الفكرية إلى ردّ فعل «خلّاق» أو شاعري، وهي المآزق التي يتمكّن الفيلسوف بمفرده من اكتشاف هُويّتها بما هي كذلك.

4. ماذا يعني القول «تحويل المأزق الشائك إلى مأزق فكري مُنتج» (L 3, 231)، حينما يتعلّق الأمر بمُواجهة ابتلاء الشرّ؟ يعني ما يلي: كلما كان وعينا بالمأزق الشائك النظري حادًّا، نجحنا في الإفصاح عن عمل الفكر بدل

تفكيكه، ونجحنا في إبراز الصراع الفعلي ضدّ أشكال الشر، وإبراز الإحساس-مع، أي المشاركة الوجدانية بعبارة أُخرى.

بحث ريكور عن استكشاف «طُرق مُمكنة يستطيع الفكر والفعل والشعور على امتدادها السير جنبًا إلى جنب» (L 3, 231). تتضمّن إجابته رهانات هائلة تنعكس على الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين، التي تجعل من مشكلة الشرّ في أعقاب كانط، «*primum movens*» «**المحرّك الأول**» (L 3, 23) للدِّين. تساءل ريكور عن إمكانات خلع سِمة روحانية على لغة الشكوى، بفضل توسيع زاوية نظر كتاب **رمزية الشرّ**، على نحو نُضيف معه إلى الكتاب تلك الأسئلة التي ترجع في مصدرها إلى الشرّ الذي أصابنا. يعتبر أن الموقف الأول، - أو الانتصار الأول -، هو رفض الانغلاق على الذات داخل لغة الشعور بالذنب والإدانة-الذاتية. حوَّل الموقف الثاني الشكوى إلى اتهام الله ذاته. أعرب هذا الاتهام عن «نفاد صبر الرجاء» (L 3, 232)، كما جاء في عبارة رائعة تُبرز القصد الكامل الذي وَجَّه فكر ريكور الدِّيني. ينبني الشكل الثالث المتصل بخلع السِّمة الروحانية على «اكتشاف أنَّ مُبَرِّرَات الإيمان بالله لا عَلاقة لها بالحاجة إلى تفسير أصل المعاناة» (L 3, 232). يُصبح آنذاك بالإمكان الإيمان بالله رغم المُعاناة. المرحلة الأخيرة في عملية خلع السِّمة الروحانية، وهي عملية تطهير كذلك، هي الإيمان بالله دون طمع ولا جزع، بعد التراجع عن الشكوى نفسها.

إن الطريق الشاق الذي أصبح كلّ واحد مِنَّا مُلْزَمًا باجتيازه، إذا ما رغب في رفع تحدّي الشرّ، هو الطريق الذي يمرّ من الشكوك إلى المشاركة الوجدانية. هذا الطريق هو الذي طبع مختلف محاولات ريكور من أجل التفكير في الدِّين، مُستنفرًا في ذلك روافد الهيرمينوطيقا النقدية.

الوجود المُؤوَّل: بين ياسبرز وهايدغر.

تُبرِزُ الأعمال الفلسفية الأُولى التي نشرها ريكور كيف اختصر موروث فلسفة الوجود التي أقامها ياسبرز وعدّل عليها. نستطيع قراءة دراسته الموسومة الوجود والهيرمينوطيقيا «Existence et herméneutique»، الصادرة سنة 1965 في كتاب مهدى إلى رومانو غارديني (Romano Gardini)، على أنها استهلال

دراساته الأولى عن الهيرمينوطيقا التي نُشرت تحت عنوان **صراع التأويلات**: *Le Conflit des interprétations*. يعرض فيه الفكرة التي كوّنها عن «**غرس المشكلة الهيرمينوطيقية داخل تربة المنهج الظاهراتي**» (CI 7). إن الظاهراتية هي التي تمثّل «الغرسة الصغيرة» (CI 9)، بينما تمثل «الهيرمينوطيقا» «العنصر الملقَّم» «greffon» داخل صورة الغرس التي لا تملك مقابلًا لها لدى هايدغر ولا لدى غادامير. ما جعل إنجاز عملية التلقيم شائكة هو أن الأمر يتعلّق بتلقيم «مشكلة» داخل تربة «منهج».

ما الذي جعل الهيرمينوطيقا مشكلة للفيلسوف؟ ضَمَّ ريكور إلى هذا العنوان كلّ ما يتصل بتفسير النصوص وتأويلها. وكلّ من يتحدّث عن «التأويل»، يتحدّث بالضرورة عن الجماعة والتقليد واتجاهات الفكر الحيّ، وهي أمور تتقدّم كلّ مرة في واجهة مُغايرة، عندما نكون تارة أمام تفسير الرواقية للأساطير اليونانية، وتارة أُخرى أمام تأويل التوراة من لدن الحاخامات من خلال القانون *Halakhah* والحَكْي *Haggadah* أو تارة ثالثة في مواجهة التأويل المسيحي للعهد القديم.

تنبني كلّ هذه التقنيات التأويلية سِرًّا على نظرية العلامة والدلالة والقراءة المتعدّدة للنصوص، وتنبني أخيرًا على الفهم الذي يُهمّ الفيلسوف كذلك، بالرَّغْم من أنها قد تطوّرت خارج حقل الفلسفة. تطبع الصِّلة الوثيقة التي يعقدها ريكور بين التصوّر «التقني» **للتأويل** والتصوّر الفلسفي **للفهم**، منذ البدء تصوّره للظاهراتية بنكهة شخصية، سيما وأنه ينأى بنفسه عن «أنطولوجيا الفهم» بالمعنى الذي ذهب هايدغر إليه والذي ظلّ مشدودًا إلى السؤال: «ما هي هذه الكينونة التي تنبني على الفهم؟» (CI 10). طرح ريكور على نفسه السؤال المُعاكس الذي يستأنف الصِّلة، على نحوٍ ما، بتصوّر ديلتاي للهيرمينوطيقا، بدل الانصراف منذ البدء إلى قطع كلّ الجسور المتصلة بالهموم الإبستيمولوجيَّة، سَعْيًا إلى تحويل الفهم إلى مقولة-وجودية أساسية: «ماذا يقع لإبستيمولوجيا التأويل التي تنبثق من صيرورة التفكير في التفسير وفي منهجيَّة التاريخ وفي التحليل النفسي وفي ظاهراتية الدِّين، إلخ..

عندما تُلامسها أُنطولوجيا الفهم وتبعث فيها الحياة، بل وتبتلعها إذا شئنا القول؟» (CI 11).

عندما التمس ريكور «طريقا شاقًّا وغير مباشر» (CI 10) بالمقارنة مع الطريق الذي سارت فيه تحليلية **الدازين** لدى هايدغر، اكتشف ريكور أن هوسرل يمثّل حليفًا قويًّا بقدر ما يمثّل حليفًا ملتبسًا. اعتبر مع ديلتاي وهايدغر أنه «لو لم تكن الحياة تحمل معنى منذ الأصل، لأصبح الفهم متعذّرًا إلى الأبد» (CI 9). ولكنه اعتقد بالمقابل أن ظاهراتية هوسرل تزوّد الهيرمينوطيقا ببِنية استقبال أفضل من فلسفة الروح الهيغلية، بدل الإذعان لرأي ديلتاي الذي طالبنا بتأييد التصوّر الهيغلي عن الروح الموضوعي، وإلّا انتهت فلسفة الحياة إلى السقوط في براثن المذاهب غير العقلانية.

دعانا ريكور بِناءً على ما سبق، إلى «الانتقال من هايدغر إلى هوسرل وإلى إعادة تأويل هذا الأخير بالرجوع إلى معجم هايدغر» (CI 12). استفاد ريكور من كتاب **أزمة العلوم الأوروبية** *Krisis* أُطروحة تُفِيدُ أَنَّ «الذات التي تمتلك موضوعات هي ذاتها مشتقة من الحياة الفاعلة» (CI 13)، وهي الحياة التي يُعْتَبَرُ الدِّين تَجَلِّيًا مِنْ بَيْنِ تجلياتها. إن الأهمية التي خلعها هوسرل على القضايا التي طردها هايدغر خارج تحليلية **الدازين** هي التي شدَّت ريكور إلى هوسرل في مرحلته الأُولى إبَّانَ ظهور كتاب **الأبحاث المنطقية**، (وبصورة أدق إلى البحث الأول من الكتاب: «العبارة والدلالة»): كيف السبيل إلى «تزويد علم تفسير النصوص بأُرغانون، أي بأداة منهجيَّة تسمح بالنفاذ إلى النصوص؟ كيف السبيل إلى تأسيس العلوم التاريخية في مواجهة علوم الطبيعة؟ كيف السبيل إلى البتّ في الصراع بين التأويلات المُتنازعة؟» (CI 14).

لا تحظى هذه الأسئلة الثلاثة، التي نَتَوَلَّى تقدير مدى تأثيرها على فلسفة الدِّين، بأدنى أهمية داخل الهيرمينوطيقا التي أدارت ظهرها لمشكلة التأويل، كما هو الحال مع هيرمينوطيقا هايدغر. إن البوصلة التي وجَّهَت هيرمينوطيقا ريكور وجهة مُغايرة هي رفض «فصل الحقيقة الخاصة بالفهم عن المنهج الذي تطبّقه التخصّصات العلمية التي انبثقت من علم تفسير النصوص» (CI 15)، بعيدًا عن

الخيار التالي: **الحقيقة أو المنهج**، وهو الخيار الذي كان غادامير قد عمل تحت لوائه على بلورة مذهبه الشخصي في الفلسفة الهيرمينوطيقية.

اعتبر ريكور أن «الذات الفاعلة التي تُؤَوِّلُ ذَاتَها من خلال تأويل العلامات» هي كائن موجود، يكتشف «من خلال تفسير نصوص حياته أنه موضوع داخل الكينونة حتى قبل أن يضع نفسه ويمتلك نفسه» (CI 15). إذا كان الأمر يتطلّب في البداية «على مستوى نظرية الدلالة» ضمان «استنبات الهيرمينوطيقا داخل الظاهراتية» (CI 19)، تُصبح المقاربة الدلالية لمشكلة المعنى غير كافية لوصف الهيرمينوطيقا بأنها فلسفيَّة، وهي المقاربة الدلالية التي كانت تركّز على مشكلة «المعنى المزدوج أو على المعنى المتعدّد» (CI 16).

لا مِراء في أن تعريف الرمز بوصفه «بنية دلالة يرمز فيها المعنى المُباشر والأصليّ والنصي، إلى معنى آخر غير مباشر وثانوي ومجازي لا يُمكن الإحاطة به إلّا بعد الاستعانة بالأول» (CI 16)، يشمل بالفعل حقل الهيرمينوطيقا في امتداده الواسع: «يوجد تأويل حيثما حلَّ معنى مشترك، ولا تنجلي تعددية المعاني إلّا بفضل التأويل» (CI 16-17). لكن ذلك التعريف يُنَحِّي جانبًا الصِّلة الموجودة بين اللغة الرمزية والفهم الذاتي، وهي صلة ناجمة عن مجهود لا ينتهي من أجل تمالك المعنى. يجب على **مقاربة التَّفكُّر** أن تحُلَّ محلّ التحليل الدلالي، مع الحرص على عدم إغفال أن «المذهب هيرمينوطيقي أيًّا كان يعتبر [. . .] سِرًّا أو علانيةً فهمًا للذات عينها عبر طريق مُلتوٍ يمرّ عبر فهم الآخر» (CI 20).

يتقاطع طريق ريكور في هذه النقطة بالضبط مع طريق نابير. يعتبران معًا «أن التَّفكُّر لا يستطيع إلّا أن يكون تَمَلُّك فعل وجودنا الفعلي، بفضل تَوَسُّط النقد الموجه إلى الآثار والأعمال التي تشكّل علامات فعل الوجود الفعلي هذا» (CI 21). يفرض هذا التعريف إدخال إصلاح باطني على فلسفة التَّفكُّر التي نستطيع تعقّب آثارها في الأبحاث الهيرمينوطيقية الأولى التي أنجزها ريكور والتي لا زلنا نكشف عن بصماتها في كتاباته المتأخّرة. يطرح منهج التفكر مُعضلةً شائكةً في الوقت نفسه التي يعتبر فيه امتيازًا كبيرًا يتمتع به، وهو امتياز القطيعة التي أحدثها مع تصوّر الوعي الذي ينبني على مركز الثقل في التمثّل représentation: كيف السبيل إلى تأمين وظيفة الموضوعية والحقيقة، ما دام التمثّل عاجزًا عن تأمينها؟

تبنّى ريكور قول نابير المُستقى من كتاب **الشعور الداخليّ للحرية**: *L'Expérience intérieure de la liberté*: «يكشف التحليل التَّفكُّري كلّ خصوبته من خلال مُباغتة اللحظة التي يستنفر الفعل الذهني نفسه فيها داخل العلامة التي توشك أن تنقلب على الفور ضده» (CI 218). هذه المُجازفة ليست مُصطنعة. لا يتعلّق فقط بخطر تمكّن العلامة من أن تحجب فعل الوعي الذي تدين له في مصدرها؛ يتعلّق الأمر، على مستوى أكثر عمقًا، بحفر تجربة عدم مُساواة الوجود الفعلي مع ذاته داخل الهيرمينوطيقا، وهي التجربة التي تشهد عليها مشاعر الخطيئة والإخفاق والعزلة.

كان ريكور مقتنعًا، على غرار نابير، «أننا مضطرون دون هوادة إلى تَمَلُّك ما يمثّل هُويّتنا من خلال التعابير المختلفة عن رغبتنا في الكينونة» (CI 221). بناء على هذه العبارة، يتعلّق فعل التَمَلُّك الذي يشكّل روح الهيرمينوطيقا، بوجودنا الفعلي نفسه. على هذا النَّحو فقط، تتمكّن الهيرمينوطيقا من أن تتحوَّل إلى أُنطولوجيا **أنا موجود بالفعل** *sum existo*. عندما تابع ريكور قائلًا: «بما أن التَّفكُّر ليس حَدْس الذات بوساطة الذات، يستطيع أن يُصبح هيرمينوطيقا، بل يجب عليه أن يتحوَّل إليها» (CI 221)، يكتشف كيف تستطيع الهيرمينوطيقا انتزاع نفسها من فلسفة الوعي، دون أن تخون متطلّبات التفكر.

تمتلك الهيرمينوطيقا بُعدًا نقديًا، لأنها تضع الإصبع على الجذر المقولي-الوجودي لـ «سوء التفاهم» الذي كان كلٌّ من شلايرماخر وشليغل أول من نبّه إلى أهميته. لِمَ نجد «مذهبًا هيرمينوطيقيًّا حيثما اصطدمنا في البداية بسوء تفاهم» (CI 22)؟ لا يرجع السبب في ذلك فقط إلى أن «الوجود لا يترك بصماته الملموسة إلّا داخل آثار الحياة»، بل يرجع كذلك إلى أن «الوعي الذي نزعم عن خطأ أنه مباشر، هو قبل ذلك ’وعي كاذب‘» (CI 22). بوّأ ريكور متطلّباتِ المقاربة التَّفكُّرية مكانةً مركزيةً، كما تصدّى بدرجة التأهب نفسها للانتقادات الأكثر شراسة التي وُجّهت إلى أوهام الوعي، وهي الانتقادات التي كان ماركس وفرويد ونيتشه أكبر أعلامها.

التخلّي عن هيغل: هيرمينوطيقا التفكير التصويري.

ما الذي يجعل هذه القرارات النظرية الكبرى، التي نجد صداها داخل الدِّراسات الأُخرى المجتمعة في كتابه **صراع التأويلات**، تُهمّ فلسفة الدِّين؟

يظهر رهان أَوّل إِذَا مَا تَذَكَّرْنَا المكانة المحورية التي يَحْتَلُّهَا مفهوم *Vorstellung* **التَّصْوِير** داخل فلسفة الدِّين لدى هيغل (BA I, 136-139). لم تكن الغاية التي تَوَخَّاهَا ريكور من الدِّراسة المُقتضبة التي خَصَّصَها سنة 1985 لهذه القضية (L 3, 41-62)، مجرّد غاية تأريخية أو صياغة جديدة، بل كانت تُؤكِّد على غايتها النقدية، ما دامت تتساءل عن مدى «جدوى الإشكالية الهيغلية لخدمة الهيرمينوطيقا المعاصرة الخاصة بالخطاب الدِّيني» (L 3, 41)، سَعْيًا إلى بلورة مذهب في «هيرمينوطيقا الخطاب الدِّيني ينسجم مع فلسفة الدِّين الهيغلية» (L 3, 61).

هل سنطبق على فلسفة الدِّين الهيغلية ما قاله ريكور من جهة أُخرى في حق **فلسفة التاريخ** الهيغلية: «العزوف عن هيغل» (TR 3, 280)؟ بكلّ تأكيد! من هذا الجانب أو ذاك، ينحدر العزوف في مصدره من تناهي فعل التأويل الفلسفي، وهو ما يُفيد أن «أيّ فكر مفكّر محكوم باقتضاءات ضمنية لا يتحكّم فيها، وهي الاقتضاءات التي تتحوّل بدورها إلى مواقف ننطلق منها في التفكير، دون قدرة على التفكير فيها بحدّ ذاتها» (TR 3, 298). يُريد مثل هذا النقد أن يُصبح «تكريمًا لهيغل» (Tr 3, 294)، ما دام أن هذا العزوف لا شأن له بأدنى ادّعاء فارغ يتشدّق بتفنيد هيغل.

كان ريكور قد استبق العزوف عن هيغل منذ نشر مقالته عن «خاصّية النَّفْي والإثبات الأصلي Négativité et affirmation originaire» المنشورة سنة 1956 (HV 378-405)، بالرَّغْم من أنه لم يُفصح عن ذلك جهارًا إلّا في المجلّد الثالث من كتابه **الزمان والسرد**. يحلّل ريكور في هذه المقالة مظاهر تحفّظه من الاتجاهات الفلسفية «التي جعلت النفي سِمة طبيعية في التفكير، أو طابقت الواقع الإنساني بخاصّية النفي» (HV 378). كما تُشير إلى ذلك عبارة «الإثبات الأصلي»، تَبَنَّى بهذا الخصوص موقف نابير الذي يُسَلِّمُ بأننا مطالبون «بأن نسترجع مفهومًا للوجود يُصبح **فعلاً** *acte* بدل أن يظلّ **شكلاً** *forme*، ويُصبح إثباتًا حيًّا وقوة وجود فعلي وقوة إيجاد، تحت ضغط عنصر النفي، والتجارب القائمة على النفي» (HV 405).

كيف يَتَجَلَّى هذا العزوف في الطريقة التي يسائل بها ريكور منزلة **التَّصْوير** *Vorstellung* داخل فلسفة الدِّين الهيغلية، متسائلًا إلى أي حدّ تشكّل هذه

الأخيرة «اعترافًا بخصوصية اللغة الدِّينيَّة أو إلغاء لها» (L 3, 52)؟ بعدما ترجم ريكور مصطلح *Vorstellung* إلى عبارة «الفكر التصويري» «pensée figurative» (L 3, 41)، بدل لفظ «التمثّل» «représentation»، لم يكتفِ ريكور بالعمل فقط على حفظ التصوّر الهيغلي في مأمن من بعض مظاهر سوء التفاهم؛ بل طرح فضلًا عن ذلك مشكلة شائكة: هل يُلغي العنصر «المفهومي» الجانب «التصويري»، أم يحتاج إلى الاستناد إلى هذا الأخير حتى يظلّ دَالًّا؟

نستخلص من مثالين بالغي الدلالة أن هيغل بالرَّغْم من كونه قد اختار الطرف الأول في البديل، يتبيّن لنا أن «التمثّل» لا يتناسب مع متطلّبات الفكر المفهومي، ويظهر عدم التناسب في صورة جديدة تتخذ مظهرين، وهما أن نقوم أولًا باستئصال كلّ المظاهر الملموسة التي تجسّد فيها الوعي الدِّيني بصورة حتمية، أو أن نُرَكِّزَ ثَانِيًا على وجوب الاعتراف بالدِّينامية التي تَشِي بها هذه المظاهر الملموسة الدِّينيَّة في جوهرها والاعتراف كذلك بخصوصيتها. يعتبر ريكور أن كتاب **ظاهراتية الروح** يميل أكثر إلى تفضيل لحظة الاستئصال، بينما تميل **دروس برلين** إلى إبراز لحظة الاعتراف بدينامية أشكال ظهورها.

المثال الأول الذي ساقه هو مثال الديانة اليونانية التي تجد أبلغ تعبير أصلي عنها في الفنون التشكيلية. تحتوي الحيوية المميّزة **لديانة الجميل** على اللحظات الثلاث المُتصلة بالتمثال والعبادة ولغة الابتهالات. اعتبر هيغل أن الكلمة الأخيرة التي تصدرها الديانة اليونانية عن نفسها تنتمي إلى جنس المَلْهاة. نتساءل أَلَم يكن هذا هو الموقف العام الذي اتخذه هيغل من الديانة بما هي ديانة، بالرَّغْم من إعجابنا بتلك المُباعدة الساخرة.

لا نجد لِلْوَهَلَةِ الأُولى أثرًا يَدُلُّ على نبرة ساخرة في الطريقة التي عرض فيها قيامة المسيح داخل روح الجماعة. ومع ذلك، فإن **القيامة** لا تحتمل بالنسبة إليه دلالة أُخرى غير دلالة «*Aufhebung* أي رفع المباشَرة داخل الوعي بالذات وعيًا كُلّيًا» وهو الوعي الذي «يسكن جماعة التأويل وينقلها إلى داخل الخاصّية الكلّية الكونية التي يَتَّصِفُ بها الفكر المفهومي» (L 3, 51). اعتبر ريكور أن «ذوبان لحظة المباشَرَة المُتصلة بالحضور التاريخي داخل الحياة الروحية للجماعة

يُعتبر معادلًا للحظة **الاستذكار** *Erinnerung* الذي اختتم بها هيغل جدلية الديانة الجمالية، على أعلى مستوى من مستويات المسار اللَّوْلَبِي الذي تسير فيه الروح» (L 3, 52).

عندما تساءل ريكور: «هل بإمكان العقل البشري 'الإقلاع عن التفكير بواسطة التمثّل' وتمكين الفلسفة من تَأَهُّبِهَا الباطني الذي يعمل على نقل الفكر التصويري نحو الفكر التأمّلي العقلاني؟» (L 3, 58)، اختار الانتصار للطرف الثاني في الخيار الذي أشرنا إليه أعلاه. لَا يَتَبَنَّى «العزوف عن هيغل» دون الاعتراف بالفضل الذي يُدين به «لمدى أصالة هيرمينوطيقا هيغل، بالمُقارنة مع كلّ ما عداها، ونظرًا لقيمتها الراسخة» (L 3, 50): يعتبر ريكور أن مباشَرَة حضور المطلق، الذي يكشف عن وجهه في لحظة تاريخية معيّنة، يولّد سيرورة لامتناهية من التَّوَسُّط والتأويل.

اختتم ريكور دراسته ببعض المُلاحظات التي تشكّل برنامج عمل من أجل «بلورة مذهب هيرمينوطيقي حديث للتمثّل الدِّيني، سيكون منسجمًا مع فلسفة الدِّين الهيغلية» (L 3, 61). إذا ما اعتبرنا أن «المعرفة المطلقة» هي «الصفة التي تُقال عن كلّ ما يُمكن التفكير فيه، وأنها صفة كلّ ما تمّ التفكير فيه بالفعل داخل كلّ الأنماط التي تُنجب تلك المعرفة المطلقة» (L3, 60)، بدل اعتبارها مُجَرَّد «إضافة معارف»، تَتَبَنِّي هيرمينوطيقا الفكر التصويري التي يُنجبها الوعي الدِّيني آنذاك على «وجود سيرورة لا نهاية لها لا يكفّ فيها الفكر التمثيلي والفكر التصويري عن إنجاب واحدهما للآخر بصورة مُتبادلة» (L 3, 60- 61). لكن ريكور أصبح مُطالبًا بأن يجمع بين العوامل الثلاثة المؤسّسة لكلّ محاولة فلسفية من أجل التفكير في الدِّين: **المباشَرَة** *immédiateté*، **والتوسّط التصويري** *médiation figurative*، **والصياغة المفهومية** *conceptualisation*، على نحوٍ يختلف فيه عما قام به هيغل.

تفرض علينا لحظة المباشَرَة التسليم بوجود «تطابق أوّلي بين المطلق وحضوره المباشر» (L 3, 61)، وهي اللحظة التي لا ينظر هيغل إليها إلّا من زاوية النقد الحاد الذي وجّهه إلى «المعرفة المباشرة» التي دافع عنها شلايرماخر وجاكوبي. لولا وجود معطى أوّلي (تجسّد في ظهور يسوع التاريخي مثلًا)، لما عمل الوعي الدِّيني على الاحتفال بشيء آخر غير الاحتفال بقدرته الذاتية اللّامتناهية على الابتكار، كما لو كان «آلة تُنتج الآلهة».

يتطلّب هذا المعطى الأوّلي اشتغال التأويل منذ البداية، وهو اشتغال يلعب فيه التوسّط التصويري دورًا محوريًّا، وهو التَّوَسُّط الذي يرمز إليه هيغل بلفظ *Vorstellung* ويكشف عنه ريكور بعبارة **التصوير الرمزي والسردي**.

أخيرًا، تؤدّي الحيوية التي تميّز الفكر التصويري لا محالة إلى بذل مجهود صياغته صياغة مفهومية تُعتبر استمرارية لمضامين الفكر التصويري بفضل الإحاطة المفهومية المخصوصة.

أحصى ريكور بصورة إجمالية المهمّات التي أناطها بهيرمينوطيقا الخطاب الدِّيني الذي يتخلّى عن هيغل، مع الامتنان له بفضله علينا، في الخاتمة التي تضمّنت **بالكُمون** *in nuce* برنامج عمل الظاهراتية الهيرمينوطيقية للدِّين. يجب عليها الحرص على المُحافظة على وحدة السيرورة الدائرية التي: «1. لا تكفّ عن الانطلاق من لحظة المباشَرَة في الدِّين ولا تكفّ عن العودة إليها، سواء اعتبرنا هذه اللحظة تجربة دينية أو حدث **الكلام** أو لحظة تبليغ. 2. ولا تكفّ عن إنجاب الرموز وتأويل هذا المُعطى المباشر داخل جماعة دينية ومؤوِّلة. 3. ولا تكفّ عن وضع الفكر المفهومي نصب عينيها، دون أن تتجاهل امتداد جذورها داخل المباشَرَة الأوّلية للدِّين ولا امتدادها داخل أشكال التوسّط التي يتضمّنها الفكر التصويري» (L 3, 62).

الهيرمينوطيقا الفلسفية الخاصة بالرجاء: الدَّيْن الكانطي.

يجعلنا العزوف عن هيغل نتراجع القهقرى من فلسفة الدِّين الهيغلية إلى الوراء نحو كتاب كانط عن **الدِّين في حدود مجرّد العقل**. اختتم ريكور كتابه **الإرادي واللّاإرادي** بفكرة «الحرية الموجودة على قدر الإنسان فقط»، وهي التي يعتبر الرِّضى أرقى مظاهر التعبير عنها. ولكن ريكور يعتبر أنه لم ينطق بعد بكلمته الختامية بشأن الحرية، ما دام الرِّضى لا يسير جنبًا إلى جنب مع الرجاء: «لا أحد يستطيع الذهاب بعيدًا إلى أعماق الرِّضى. الشرّ هو الفضيحة التي تفصل الرِّضى على الدوام عن الحتمية المرعبة. ربما يتوجّب علينا أن نفهم أن طريق الرِّضى يمرّ كذلك من طريق الرجاء الذي ينتظر **شيئًا آخر**، ولا يمرّ فقط عبر الإعجاب بالطبيعة الباهرة، كما تختصره ظاهرة اللّاإرادي المطلق» (PV 1, 451).

لن تتخذ «النظرية الشعرية عن الإرادة» معالمها البارزة إلّا في ضوء الرجاء، ذلك أنه «إذا كان الرجاء روح الرِّضى، فإن الرِّضى هو الذي يجسّده» (PV 1, 451).

تُمَكِّننا «الحرية من منظور الرجاء» (CI 393-415) من إلقاء جسر يربط بين موطن الحرية المُمكن وموطنها النهائي. وقد كان ريكور قد اختتم ظاهراتية «الإرادي واللّاإرادي» بهذا التمييز: «يقول الإعجاب: العالم بخير، وهو موطن الحرية المُمكن؛ أستطيع الرِّضى بذلك. يقول الرجاء: العالم ليس موطن الحرية النهائي؛ أرضى قدر الإمكان، ولكنني أتمنى التَّخَلُّص من جسدي الرهيب، بغية التمتّع عند نهاية الزمان بجسد جديد وبطبيعة جديدة مُتلائمة مع حريتي».

1. وضع ريكور معالم هيرمينوطيقا الحرية الدِّينيَّة في مقالته عن «الحرية من منظور الرجاء» «La liberté selon l'espérance». لا يتعلّق الأمر في ذهنه بمُعاودة مناقشة مسألة هل يكون فعل الإيمان فعلًا حرًّا أم لا، ولا يتعلّق بطرح السؤال السياسي عن الحق في الدعوة إلى ديانة محدّدة؛ إنما يتعلّق الأمر بالمقابل بفهم «سِمة الحرية التي تنتمي إلى الظاهرة الدِّينيَّة بما هي ظاهرة» (CI 393)، وهي سِمة الحرية التي يدعوها القديس بولس *parrhêsia*، أو تلك التي يُثني عليها لوثر في نصه عن **حرية الإنسان المسيحي** *Von der Freiheit eines Christenmenschen*.

كشف ريكور عن الفكرة التي كوّنها عن العلاقات بين «العوسج الملتهب» و«أنوار العقل» من خلال الحديث عن **مقاربة** فلسفية. إن العمل الفلسفي عملُ **الاقتراب الحثيث** الذي لا يتطابق مع الامتناع ولا مع الاستسلام، في مقابل الخطاب الدِّيني (أي بالتحديد في مقابل خطاب «الحرية الدِّينيَّة»). يتعلّق الأمر «بالعمل الذي يَهُمُّ إليه الخطاب الفلسفي دون هوادة، سعيًا إلى الدخول في صِلة القرب بالخطاب اللاهوتي. ينبني هذا الاشتغال على الإنصات، ولكنه يظل قائمًا داخل الاستقلال الذاتي الذي يميّز الفكر المسؤول».

تعتبر عبارة «الإصلاح المستمر لفعل التفكير، إذا التزم حدود مجرّد العقل» شهادةً حيَّةً على الاستلهام الكانطي الذي ينبني عليه هذا المذهب الهيرمينوطيقي بكامله. يعتبر ريكور أن الفيلسوف قد يقبل حضور الموعد مع ذاك الكائن الذي يتكلّم من داخل العوسج الملتهب، بَيْد أن الأمر يتعلّق آنذاك «بتحوّل يتحقّق داخل الفلسفة وفي اتجاه الفلسفة وَفْق متطلّباتها الذاتية». نحن أقرب إلى

كليمنت الإسكندري (Clément d'Alexandrie) من قُربنا من المذهب الإيمانيّ أو الإيمان باللّامعقول *credo quia absurdum* لدى ترتوليان (Tertullien) عندما نقرأ ما يلي: «لو لم يوجد غير لوغوس واحد، لما طالبني لوغوس المسيح أنا الفيلسوفَ بالقيام بشيء آخر غير تطبيق العقل بطريقة شمولية وكاملة؛ دون أن تجاوز العقل؛ ولكنني أطبّق العقل كاملًا» (CI 394).

يُفضي الواقع نفسه إلى طرح مسألة «شمولية فعل التفكير». تضع هذه المسألة ريكور على طريق التعريف الكانطي لمصالح العقل الأساسية، وتضعه بصورة أدق على طريق فرضية تُفيد أن «الدِّين في حدود مجرّد العقل» يزوّدنا بأفضل طريقة تقرِّبنا فلسفيًا من الحرية الدِّينيَّة. أصبحت «الحرية من منظور الرجاء» تُعادل من زاوية نظره تأويل الحرية الدِّينيَّة «في توافق مع تأويل القيامة اعتمادًا على مُصطلحي الوعد والرجاء» (CI 397). تظهر الحرية نفسُها في مظهرين اثنين: «بالرَّغم من» و«أكثر من ذلك». تكشف الحرية بصورة أكثر دقة في عبارة «بالرَّغم من الموت»: «أيها الموت، إذن أين يوجد انتصارك؟»، كما تظهر بصورة أدق في عبارة «أكثر من كلّ ذلك» التي تُفيد وجود نعمة «تتكاثر أكثر، حيث كثرت الخطيئة» (الرسالة إلى مؤمني روما 5، 20-12). يعتبر ريكور أن عبارة 'بالرَّغم من...' التي تجعلنا متأهّبين للتكذيب، هي الوجه الآخر وواجهة الظلّ في هذا 'كم هو أكثر المبتهج الذي يجعل الحرية تُحسّ بذاتها وتعلم ذاتها وتُريد الإسهام في الفداء، سَوِيَّةً مع تطلّع الخليقة بكاملها» (CI 401).

هل يُمكننا أن نحقّق اقترابًا فلسفيًا حقيقيًا من التبشير بهذه القيامة؟ إن ما يستحثّنا على طرح هذا السؤال هو اكتشاف أن «الرجاء، في تدفّقه، يتّسم 'بمأزق فكري'، ليس نتيجة تفريط في المعنى، بل نتيجة إفراط فيه» (CI 402). لا يستطيع الرجاء أن يُصبح مجرّد صرخة، وشهاب لامع لا مستقبل له، ومجرّد ارتعاشة يوطوبية. يندرج ريكور داخل حركة كتَابَيْ كانط في النقد، مُسَلِّمًا بأن فلسفة حدود المعرفة، التي تسير جنبًا إلى جنب مع المطلب العملي للشمولية الكلّية، «هي المُدافع الفلسفي عن بشارة الرجاء، وهي الاقتراب الفلسفي الأكثر قُربًا من الحرية من منظور الرجاء» (CI 403). أفضت هذه الأُطروحة إلى كتاب **الدِّين في حدود مجرّد العقل**، بعدما تبنّت حركة جدلية العقل الخالص وجدلية العقل العملي، وهو الكتاب الذي يبلور السؤال التالي عن حق: «ماذا يجوز لي

أن أرجوه؟». اعتبر ريكور أن «التصوّر الكانطي للوهم المُتعالي يكتسب خصوبةً فلسفيةً لا تنضب عندما نطبّقه على الموضوع الدِّيني بامتياز» (CI 406)، لا سيّما وأن ذلك التصوّر يسمح بنقد الدِّين بصورة جذرية متميّزة عن نقد فيورباخ ونيتشه.

اعتبر كانط، وكذلك الأمر لدى ريكور بكلّ تأكيد، أن «الفلسفة الأخلاقية تُنجب فلسفة الدِّين، عندما ينضاف الرجاء في التحقّق إلى الوعي بالواجب» (CI 412). يوجد ثمن يجب دفعه مقابل هذا الرجاء: تُقيم مواجهة مشكلة الشرّ الجذري صِلةً وثيقةً بين واقع الحرية الفعلي وتجدّد الحياة التي تمثّل مضمون الرجاء ذاته.

2. اختتم ريكور مقدّمته إلى هيرمينوطيقا الحرية المقدّمة إلى ندوة كاستيلي Castelle سنة 1968، مُؤَكِّدًا أن «الهدف من الدِّراسة التَّاريخية **للدِّين في حدود مجرّد العقل** مُلزم بالحرص على إبراز المدى الذي يستطيع الفيلسوف الذهاب إليه في تمثُّل مصدر إعادة الحياة» (CI 414). من هذا المنظور، نستطيع قراءة الدِّراسة التي خصَّصَهَا سنة 1992 لكتاب كانط نفسه، وهو الكتاب الذي قدَّمه في صورة مذهب «هيرمينوطيقي فلسفي للدِّين» (L 3, 19)، وبصورة أدق، في صورة مذهب «هيرمينوطيقي فلسفي للرَّجاء» (L 3, 21). ليس من قبيل المُصادفة أن تكون هذه الدِّراسة قد افتتحت في كتاب **قراءات 3** *Lectures 3* سلسلة النصوص التي تفحص صِلات الوصل بين الفلسفة واللّا-فلسفة والتي تهمّ بكاملها المُشكلات التي يطرحها الدِّين على الفلسفة، بصرف النظر عن استثناء وحيد. تشكّل هذه النصوص على نحو ما مقدِّمَةً إلى «هيرمينوطيقا فلسفية للدِّين»، كما تصوّرها ريكور ذاته. يعتقد، في أعقاب كانط، أن «الدِّين بحكم سِمته التَّاريخية 'الإيجابية' يمثّل في مقابل الفلسفة معطى بَرَّانِيًا مخصوصًا، ومعطى غَيْرِيًّا لا تستطيع الفلسفة أن تأخذه بعين الاعتبار إلّا على هامشهَا وفي تُخومها الذَّاتية، إذا جاز القول، في الضفة الباطنية للخط العازل بين الفلسفي المُتعالي غير التاريخي والظاهرة الدِّينيَّة التَّاريخية. لن تحتفظ من هذه الظَّاهرة التاريخية من جنس جدّ مخصوص إلّا بما ينسجم مع الفلسفة المُتعالية، ولو تحقّق ذلك مقابل إعادة تأويل مُعقلنة لمضامين التمثّل والإيمان والمقاصد المُهيكلة للمؤسَّسة» (L 3, 19).

تضع هذه العبارة الإصبع على الظَّواهر الثَّلاث المُؤَسِّسة للظاهرة الدِّينيَّة، والتي ينبغي على أيّ مذهب في فلسفة الدِّين أن يأخذها بعين الاعتبار: مستوى

التمثلات التي يفضّلها هيغل، ومستوى العقيدة، ومستوى «المقاصد المُهيكلة للمؤسّسة - وهذا جانب يميل بعض فلاسفة الدِّين إلى إهماله. في الوقت نفسه، تفسّر السبب الذي حمل الفلسفة، أثناء مواجهة الدِّين، على بلورة وعي مفكّر حول تُخومها الذاتية. إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن كتاب **قراءات 3** *Lectures 3* يضمّ دراسات ريكور التي تندرج مباشرة في مجال فلسفة الدِّين تحت عنوانين بارزين هما «الفلسفة واللّا-فلسفة» و«المصادر غير الفلسفية داخل الفلسفة»، فإن ذلك ينسجم مع هذا «الاختيار الكانطي» الذي يميل الهيغليون إلى اعتباره عائقًا، على خلاف ما قد يتبادر إلى الذهن.

يرجع الاهتمام الخاص الذي جذب ريكور إلى كتاب كانط **الدِّين في حدود مجرّد العقل**، إلى منظور المُقاربة الأصلية التي تفضّل الاعتراف بالشرّ المُقترف. يجب على الأديان أن تواجه لغز الشرّ على نحوٍ مباشر أكبر مما تقوم به الفلسفة واللاهوت. ما دام أن تلك الأديان تزعم أنها تُمدُّ الإنسانية بالخلاص أو الفداء. لا تستطيع التهرّب من مواجهة الشرّ في كلّ أشكاله. يجب على الأديان أن ترفع تحدّي «الشرّ الجذري»، إذا ما عَبَّرْنَا عن ذلك بالمُعجم المستوحى من المقالة الكانطية الأُولى من الكتاب.

عندما أكَّد ريكور أن الشرّ الجذري هو «**المحرّك الأول** *primum movens* الذي يحرّك الدِّين حَسَب كانط» (L 3, 20)، لم يكتفِ بتزويدنا بمفتاح حاسم في التأويل، ويُسهم في فهم المُقاربة الكانطية للدِّين؛ بل عمل بذلك ضمنيًا على وصف مُقاربته الشخصية. أفصح عن رهانه الظاهراتي الشَّخصي عندما اقترح أن يشكّل السؤال «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» الخط الموجّه لمساءلة فلسفية خالصة للظَّاهرة الدِّينيَّة. عندما وصف خصائص المشروع الكانطي بالقول إنه «دراسة تهدف إلى تقديم **تبرير فلسفي لمشروعية الرجاء**»، بفضل القيام بتأويل فلسفي لرمزية الشرّ ولنص التمثّلات وللمُعتقدات والمؤسّسات التي تبيّن حدود الظاهرة الدِّينيَّة بما هي كذلك» (L 3, 20)، نستطيع اعتبار ذلك الوصف «بطاقة تعريفية» لمقاربته الهيرمينوطيقية للدِّين.

وهذا ما تؤيّده الأُطروحات الثلاث الإجمالية التي اختتم بها ريكور دراسته لنص كانط.

1. تحتاج الفلسفة إلى مذهب في هيرمينوطيقا الدِّين، بما أن المحاور الموجّهة لهذه الأخيرة تقع خارج نِطاق العقل: «تعذّر الكشف عن مصدر الشرّ، وعن مصدر التمثّل المسيحي المُنغرس في قلوبنا، وعن الهِبة الإضافية للنعمة التي تعترف بها العقيدة؛ وتعذّر الكشف أخيرًا عن المؤسَّسة التي تقدّم صورة محسوسة عن ملكوت الله على الأرض» (L 3, 40).

2. تُوجد صِلة قرابة تجمع المطالب النقدية في الفلسفة والمضامين المؤوّلَة من جديد في الإيمان. يسير التأويل جنبًا إلى جنب مع الإيمان، بما أنه يجب علينا في أية لحظة أن نُنقذ حقيقة الموقف الدِّيني من المخلّفات الشاذَّة للشَّرّ الجذري التي تظهر في صورة عبادة خاطئة على مستوى الدِّين.

3. لا تنتمي الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين إلى «العقل النقدي»، الموضوع تحت شعار السؤالين: «ماذا أستطيع معرفته؟» و«ماذا يجب علي فعله؟»، كما تمّت بلورتهما في كتابي النقد الأوّليين: الهدف الوحيد المتوخّى هو «تجسيد فهم الرجاء بوصفه ردًّ فعل فريدًا على الاعتراف بوجود الشرّ الجذري» (L 3, 40). لا تقتصر هذه الغاية على المشروع الكانطي وحده، بل تنطبق كذلك على كلّ مذاهب الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين التي تُصبح ملزمة، على هذا النَّحو أو ذاك، بتطوير ذاتها في أُفق السُّؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟». وبما أن ظاهراتية الاعتراف - من خلال تعبيرها المزدوج عن الصورة الأوّلية التي تتخذها رمزية الشرّ وعن الأساطير الكبرى التي تروي كيف دخل الشَّرّ إلى العالم - تشكّل نقطة انطلاق هيرمينوطيقا ريكور، نفهم بصورة أفضل كيف أن قراءته للنص الكانطي كانت في الوقت نفسه في جزء عريض منها دفاعًا عن تصوّره الذاتي *pro domo*. يعتبر هو أيضًا أنه لن توجد فلسفة للدِّين إلّا بالقدر الذي «يندرج فيه الدِّين ضمن سؤال متسع أكثر لتحديد ماذا يجوز لي أن أرجوه» (HB 105).

الإيمان والدِّين: الالتباس الذي لايقاوم في المقدّس.

إن تَوَجُّهَ ظاهراتية المقدّس، كما تَمَثَّلَ مع موريس لينهارد وفان دير لوف وبصورة خاصة مع ميرسيا إلياد كان الدِّيْن الثالث الذي أُلقي على كاهل ريكور، وهو دَيْن خلّف بصمات قوية على مذهبه الهيرمينوطيقي خلال عقد الستينيات.

تحمل عبارات الثناء المُقتضبة التي خصّ بها ريكور إلياد في «دفتر» الهيرن «Cahier» de L'Herne المُهدى إلى هذا الكاتب أكثر من دلالة عن الطريقة التي مَكّنهُ بها كتاب إلياد دراسة في تاريخ الأديان *Traité d'histoire des religions* من تجاوز الهُوّة المفتوحة بين مُقاربة تأريخية خالصة للظاهرة الدِّينيَّة والمُقاربة الجذرية اللاهوتية التي انتصر لها كارل بارت. كان إلياد هو من علّمه درسًا بخصوص «استقرار العالم المقدّس، حيث تُصبح فيه كلّ 'الوجوه' بشكل ما مُعاصرة بعضها لبعض، وحيث تُصبح السماء مقابل الحياة والمياه، وحيث تُصبح الآلهة المُشخّصة مُعاصرة للآلهة التي ليست كذلك، وهُلَمَّ جرًّا»[6]. بعدما تسلّح ريكور بهذه الرؤية التي اكتسبها عن الاستقرار الكبير الذي يعرفه العالم المقدّس، وهي الرؤية التي يظهر فيها المقدّس بوصفه «منطقة وجود وصخرة في قلب وجودنا الفعلي»، تمكّن ريكور من مقاومة غِواية «إعادة تشييد فئات الأساطير اعتمادًا على بِنيات صورية، لا صِلة لها بدلالات مضمونها»، وهو الأمر الذي كان يُمَثّلُ بالنسبة إليه طريقة «المواصلة التفكير والرجاء» (نفسه، 277).

لا يعني ذلك أبدًا أنه قد تبنّى مشروع ظاهراتية المقدّس: نكشف على الأقل عن ثلاثة خطوط تمييز أساسية بين مذهب الظاهراتية الهيرمينوطيقية الخاص به ومذهب إلياد.

1. يُهمّ التمييز الأول «الهوس الذي يكاد يتحوَّل إلى أيديولوجيا» (CC 52) بالمقدّس والدنيوي. يوشك ذلك، حسب ريكور، أن يُفرغ وجوه المقدّس من كثافتها، لمصلحة مقدّس غير تاريخي، ومُتماثل على الدوام مع نفسه.

2. بعدما أبرز ريكور حساسيَّةً أكبر اتجاه التقابل بين القدّيس والآثم، لم يتراجع فقط عن ثنائية أُنطولوجيَّة من أجل توتّر وجودي أشد؛ نقل كذلك مركز ثقل هيرمينوطيقا الدِّين من الكلّ إلى الجزء. بعدما تَيَقَّنَ كذلك من تعذّر تحصيل معرفة حقيقية بمجموعة كبيرة من الأديان في الوقت نفسه، وهو ما يُشبه في ذهنه إمكان «الإقامة بعدد كبير من المواقع الدِّينيَّة المختلفة» (CC 53) في الوقت نفسه، اعترض على الانسياق إلى اعتناق ديانات متعدّدة بحجّة «أننا لا نستطيع الإقبال

(6) Constant TACOU (éd.), *Mircea Eliade*, Cahier de L'Herne, 1978, p.276.

على ديانات متعدّدة، بالقدر نفسه الذي لا نستطيع فيه اكتساب نسبة غير محدودة من الأصدقاء» (CC 54).

3. وقد اتسعت دائرة الخلاف بينهما أكثر فأكثر، بعدما شرعت ظاهراتية ريكور في تحويل مركز الثقل من الرمز إلى النص. اعتبر إلياد، كما كان الشأن مع شلايرماخر من قبل، أن النصوص المقدّسة ليست إلّا أحد أبلغ أشكال التعبير سطحية عن الحياة الدِّينيَّة، وهي تعبير يتطلّب «تأويلًا ذاتيًا» «tautégorique» لا تلعب فيه الوسائط النصية غير دور ثانوي للغاية. اعتبر ريكور بالمقابل أن النص يلعب دورًا أساسيًا في الفهم الذاتي الذي يكتسبه المتديّن عن نفسه. ولذلك، لا نستغرب أن نُلاحظ أن الإحالات إلى ظاهراتية المقدّس قد ازدادت ندرة في أعمال الفيلسوف ابتداء من عقد الثمانينيات.

لكن فلسفة نابير حول التَّفكُّر قطعت الطريق، منذ الابتداء، على ظاهراتية المقدّس التي أصبحت مُباشرة في مستواها الخصوصي، بالقدر نفسه الذي أصبحت فيه أُنطولوجيا الفهم الهايدغرية مباشرة كذلك، بعدما أصبح التَّفكُّر في تلك الفلسفة «فعل تمالك فعل وجودنا الفعلي، بواسطة نقد طبّقته على المُنجزات الفكرية وعلى الأفعال التي تُعتبر علامات على فعل الوجود الفعلي هذا» (CI 21). قد نذهب إلى حدّ القول إن ريكور قد تحسّس مُبكرًا وجوب أن يختار بين ظاهراتية المقدّس التي ركّزت على التقابل بين المقدّس والدنيوي، وبين «علم معيار الإلهي».

لكن ذلك لم يَحُلْ بينه وبين التسليم «بإمكان بل وبوجوب أن تتعدّى إشكالية التَّفكُّر ذاتها داخل إشكالية الوجود الفعلي» (CI 25). إن المهمّة الموضوعة على كاهل الهيرمينوطيقا، هي «أن تُبرز أن الوجود الفعلي لا يأتي إلى الكلام والمعنى والتفكير، إلّا بعد القيام بتفسير مُتواصل لنصوص الدلالات التي تظهر في واضحة النهار داخل عالم الثقافة» (CI 26). إن العبارة التي تتحدّث عن تَمالك معنى «الآثار الفكرية والمؤسّسات والصروح الثقافية التي تجسّدت فيها الحياة الروحية» (CI 26) تخون الصعود الذي شهده ديلتاي، في الوقت نفسه الذي تتصدّى فيه الهيرمينوطيقا لمهمّة ضخمة لا تقلّ ضخامة عن مهمّة فلسفة الأشكال الرمزية التي انتصب لها كاسيرر.

تظهر حدود ظاهراتية المقدّس عندما ننظر إليها من هذا ٱلعُلُوِّ. إن الاكتفاء بوصف الطقوس والأساطير والمُعتقدات التي تمثّل الأشكال الرئيسة في «أنماط السلوك واللغة والشعور التي نتحدّث بها عن 'المقدّس'» (CI 26)، لا تستطيع استغراق كلّ القضايا التي يوجّهها التفكر إلى الدِّين. ولذلك، يسلّم ريكور بأن «استئناف التَّفكُّر لعمل التأويل يذهب بنا إلى أبعد من ذلك». يُعَبِّر هذا «الذهاب مسافة أبعد» عن نزع ملكية الذات بصورة جذرية، وهو انتزاع يُشيح بعينيه في اتجاهين في الوقت نفسه: نحو الوراء، من منظور «أركيولوجي»، في اتجاه الأصول الأُولى للحياة النَّفسية؛ ونحو الأمام، من منظور غائي، في اتجاه مختلف وجوه الوعي التي تسمح له بفهم الذات على الطريق الذي يقود إلى المعرفة المطلقة. المنظور الأول هو منظور التحليل النفسي الفرويدي، الذي يجد قاعدته في «حفريات الذات»؛ والمنظور الثاني هو منظور **ظاهراتية الروح الهيغلية**، التي تُراهن على إمكان تحقيق تناسب مُطلق بين فهم الذات وفهم الواقع.

تحمل الصفحات الختامية من كتاب ريكور **في التفسير. محاولة في فرويد**(*) عنوانًا يحمل أكثر من معنى: «الإيمان والدِّين: إبهام المقدّس» (DI 504, 525). تجعلنا تلك الصفحات نكتشف مبرّرات أُخرى صرفت ريكور من متابعة هيرمينوطيقا الرموز بواسطة فلسفة الدِّين. زوّدته فلسفة التَّفكُّر، من خلال تبرير مشروعية مفهوم «حفريات الذات»، «ببِنية استقبال يجب التفكير والتأمل من داخلها في الإشكالية الفرويدية» (DI 409)؛ وبناء على الواقع نفسه، تُرشده إلى وجود علاقة جدلية تُقيمها هذه الحفريات مع «غائية» الوعي التي تعتبر **ظاهراتية الروح** لهيغل أبلغ شاهد عليها. لا سبيل إلى تطبيق هيرمينوطيقا الرموز الدِّينيَّة والثقافية إلّا إذا نظرنا في اتجاهين مختلفين في الوقت نفسه: إذا نظرنا في الاتجاه التراجعي، الذي يرجع بنا القهقرى إلى «الدلالات البدائية في طفولة الإنسانية والفرد» التي تنقل «الدوالّ التي تمثّل مفتاح اللّاشعور» (DI 479)؛ ونظرنا في الاتجاه الاستشرافي «في الوجوه التي تستبق مغامرتنا الروحية» (DI 487).

(*) ريكور: **في التفسير، محاولة في فرويد**، ترجمة وجيه سعد، أطلس للنشر والتوزيع، سوريا، 2003. [المترجم]

يسمح هذا التصوّر الجدلي بتمييز مستويات كثيرة في مَلَكة ابتكار الرموز ومجالات مختلفة لتطبيقها الفعلي: (المجال «الاقتصادي» المتصل **بالامتلاك**، والمجال «السياسي» المتصل **بالسلطة** والمجال «الثقافي» المتصل **بالقيمة**). تنطلق تلك المَلَكة، من زاوية مَلَكة الابتكار، من رمزية مترسّبة متكوّنة من «بقايا رموز ذات صِيغة مسكوكة ومُتَصَدِّعَة، بالية أكثر مما متداولة، ليس لها إلّا ماضٍ»، وصولًا إلى ابتكارات المعنى الأكثر تجديدًا. يحشر ريكور بينهما «الرموز ذات الوظيفة المألوفة» (DI 486) التي تشتغل بها الأنثروبولوجيا البنيوية. رجع ريكور إلى الخُطاطة نفسها، في صورة معدّلة، أثناء دراسة الاستعارة حيث يميّز بين الاستعارات «الميتة» التي لم نَعُدْ نعلم أنها استعارات، والاستعارات المألوفة التي لا تتضمّن عنصر مفاجأة، وأخيرًا، «الاستعارات الحيّة»، التي تحملنا على رؤية العالم بعيون جديدة.

تُفيد أُطروحة بالغة الأهمية، ومستقاة من ٱلْمُسْوَّدَةِ الأولى عن هيرمينوطيقا الرموز، أن الاستيهامات المُغرقة في بدائيتها تمثّل أزخر مادة خام مؤهّلة لابتكار معنى مجدّد. استثمر ريكور مثال **أوديب** *Œdipe* الملك للأديب سوفوكل (Sophole)، بغية أن يستشهد على أُطروحته الواردة في كتابه **في التفسير**. ونحن نعلم أهمية الدور الذي يحظى به أوديب لدى فرويد في كتابه **تفسير الأحلام** *Traumdeutung*، عندما ذكر أن «قَدَره يحرّك مشاعرنا، لأنه كان بوسعه أن يُصبح قدَرنا، ولأن الكاهن قد أصدر في حقنا هذه اللعنة ذاتها، حتى قبل أن نولد»[7]. لكن ذلك لا ينبغي له أن يصرفنا عن قراءة المسرحية نفسها، كما يؤكّد ريكور على ذلك، بالعيون المُرعبة للسفنكس Sphinx، بعيون تيريزياس Tirésias العمياء وصاحب البصيرة الذي «يرى الحقيقي في نور الفكر» وبوصفها مؤوَّلة، فإنها تصبح «تراجيديا وعي الذات، واعتراف الذات بنفسها» (DI 496).

لا يوجد شيء آخر يُبْرِزُ بصورة أفضل المكانة المحورية التي تحظى بها ظاهراتية المقدّس في أعمال ريكور الهيرمينوطيقية الأُولى، من أُطروحته التي تُهيمن على القسم الأخير من كتابه عن فرويد، والتي تُفيد أن «الإنسان يفقد السيطرة على نفسه بأعلى درجة يُمكن تخيُّلها، عندما يفهم نفسه داخل علامات

(7) Sigmund FREUD, G. W. II/III, p.269; S. E. IV, p.262.

المقدّس ومن خلالها» (CI 26). اعتبر أن المقدّس الذي يُعلن عن نفسه في ظاهراتية الدِّين، «يُشير رمزيًّا إلى **نُقطة البداية** في كلّ حفر مُمكن عن الأصل، كما يُشير إلى **مسك الختام** في كلّ **غائية مُمكنة**». وبما أن المقدّس يتجسّد في ما يقع خارج متناول الإنسان، فإنه «ينادي على الإنسان، ويُعلن خلال ذلك أنه هو من يتحكَّم في وجود الإنسان، لأنه هو من يضعه بصورة مطلقة، بوصفه جهدًا ورغبة في الكينونة» (CI 26).

بالرَّغْم من اختلاف المصطلح، نتبيّن هنا أصداء مذهب شلايرماخر بشأن «الشعور بالتبعية المطلقة». اعتبر ريكور أن «صراع التأويلات» يندلع بين ثلاثة مذاهب هيرمينوطيقية مُتنازعة، ويستنفر كلّ منها تأويلًا مخصوصًا للوجود الفعلي: **التحليل النفسي** الذي ينبني على حفريات الذات الفاعلة، و**ظاهراتية الروح** التي تستحضر **غائية** الذات الفاعلة، و**ظاهراتية الدِّين** التي تتضمّن عقيدة **إسخاتولوجيّة** الذات الفاعلة. لا يمكن تجاوز جدلية الحفريات والغائية والإسخاتولوجيا. ولا يوجد موقف برّاني نحتكم إليه لِفَضِّ نزاع التأويلات المُتنازعة، كأن نهمّ إلى التمييز بين الفهم **المقولي**-**الوجودي** والتأويلات **الوجودية**، بالرجوع إلى هايدغر.

تقترح علينا ظاهراتية الدِّين، التي تحتل هنا بكلّ جلاء موقع فلسفة الدِّين، تأويلًا مخصوصًا للوجود إلى جانب تأويلات أُخرى مُمكنة، وقد يستوجب الأمر اعتماد هذا التأويل. يؤكّد ريكور أن الفلسفة الهيرمينوطيقية تكتشف من داخل عمل التأويل «الواجهات المُختلفة لتبعية الذات عينها، تكتشف تبعيتها للرغبة المدركة داخل حفريات الذات، وتبعيتها للروح المدرَكة في غائيتها النهائية وتبعيتها للمقدّس داخل عقيدة الإسخاتولوجيا» (CI 27-28). يبدو أنها هي القادرة وحدها على إعطاء معنى للسؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»، فاتحة إمكان ظهور «عقيدة الإسخاتولوجيا»، بالمعنى الذي يُفيد إمكان أن نفهم أنفسنا بالرجوع إلى ما يوجد خارج المتناول، وهو *das Unverfügbare*، كما نقول بالألمانية.

كان ريكور، إبَّانَ «صراع التأويلات» يستحب تعريف ساحة الوغى الذي يشهد عراك التأويلات المُتنافسة للوجود، من خلال وضع ظاهراتية الدِّين في الطرف الأول ووضع كتابات فرويد عن الدِّين في الطرف الآخر. تقع المواجهة، بناء على هذا الافتراض، على ثلاث جبهات:

1. حيثما اجتهدت ظاهراتية الدِّين (التي يُطابقها ريكور بظاهراتية المقدّس)

في وصف الظاهرة الدِّينيَّة، بعدما أرجعها إلى «موضوعها، كما هو مستهدف، وكما هو مُعطى في العبادات والإيمان وفي الطقوس والأسطورة» (CI 314)، تهتم الهيرمينوطيقا الفرويدية بالدور الذي يلعبه الدِّين في تصريف الدافع الغريزي.

2. يعتبر الظاهراتي أن الرموز الدِّينيَّة لا تحتمل معنى فقط، بل تتضمّن بالمثل حقيقة يتعيّن استجلاؤها. هذه «الحقيقة» هي حقيقة «السراب» الحيوي، داخل تأويل التحليل النفسي.

3. تَخْلَعُ ظاهراتية الدِّين بعدًا أُنطولوجيًّا على رموز المقدّس. تتحدّث إلينا تلك الرموز عن **الكينونة**، وهو ما يجب علينا تذكّره، على غِرار مذهب أفلاطون في التذكّر. تعتبر هيرمينوطيقا التحليل النفسي بالمقابل أن الاسم الحقيقي للتذكّر هو «عودة المكبوت»، إلى درجة أن «الدِّين كما نعهده اليوم، هو انبعاث صور منسية عن ماضي الإنسانية وماضي الفرد، في صورة استيهامات» (CI 318).

اعتبر ريكور أن الفيلسوف ليس مُرْغَمًا على مباركة تأويل دون آخر، من بين التأويلات المُتنازعة. هنا أيضًا، يجب عليه أن يُصدر حكم سليمان القاضي بتبرير صراع التأويلات. يزوّده منهج التّفكُّر بأدوات اكتشاف أن كلّ هذه التأويلات تُسَلِّمُ بفرضية «إزاحة الوعي عن المركز» (CI 326)، وهي فرضية تسمح آنذاك للوعي بإمكان الغوص في حفريات وباستشراف عقيدة الإسخاتولوجيا. من جِهة أُولى، «يظلّ الدِّين رهين الحفر في أصل الوعي، ما دام يستحضر مصيرًا بائدًا، عن طريق الإسقاط، وهو مصير يعود في الوقت نفسه إلى الأسلاف وإلى الطفولة؛ ولذلك يعني تأويل الدِّين نزع وشاح الأُسطورة عنه» (CI 328). من جِهة ثانية، ليس نزع وشاح الأُسطورة غير «الوجه الآخر لترميم علامات **المقدّس**، كما تتمثّل في نبوءة الوعي» (CI 329).

إذا ما سَلَّمْنَا بوجود بديل، لن يُحدث تَقَابُلًا بين ظاهراتية المقدّس والتحليل النفسي الفرويدي؛ بل سيُحدث تقابلًا بين هيغل وفلاسفة ظاهراتية المقدّس، كما يرى ريكور. فهو لا يكتفي بإرجاعنا من هيغل إلى كانط؛ يُطالبنا ريكور في بعض نصوصه بتعويض «المعرفة المُطلقة» بالمقدّس. يتساءل «ألَم يكن بإمكاننا القول إن الغاية ليست هي المعرفة المُطلقة، أي ليست هي تَحَقُقَ كُلِّ أشكال التوسّط داخل الكُلِّ، وداخل كلّية لا يفضل منها شيء، بل هي نهاية موعودة فقط، وموعودة من

خلال رموز المقدّس؟» يُجيب بقوله: «بالنسبة إليّ، يحتلّ **المقدّس** مكان المعرفة المُطلقة، ولكنه مع ذلك لا يقوم مقامها؛ لا يُمكن أبدًا تحويل دلالته إلى معرفة ولا إلى عرفان» (CI 327).

هل تتناسب هذه الإجابة مع تلك التي وضع ريكور معالمها في دراسته عن «الحرية من منظور الرجاء»؟ لا ينتمي «**المقدّس**» إلى معجم كتاب **الدِّين في حدود مجرّد العقل**، على خلاف «القدّيس» «saint». ولذلك نحن مضطرون للتساؤل هل تحمل العودة إلى كانط وتبنّي ظاهراتية المقدّس المعنى نفسه، مع أنهما معًا يُترجمان التخلّي عن هيغل. نتساءل بصيغة أُخرى: هل يُمكن المصالحة بين «الحرية من منظور الرجاء» و«تبعية الذات عينها اتجاه مصدر مطلق للوجود وللدلالات واتجاه شيء مُنْتَظَر *eschaton* وغاية ختامية ترنو إليها وجوه الروح»؟ (CI 328).

«Traditionis traditio»: زمن التقليد وزمن التأويل.

لقد سمحت لنا «هيرمينوطيقا الحرية الدِّينيَّة» التي تبلورت تحت شعار «الحرية من منظور الرجاء» باستشراف مَعْمل مهمّ أوّلي عن هيرمينوطيقا فلسفية للدِّين. تكشف الدِّراسات المتعدّدة التي ضمّت في مصنف واحد: *Le Conflit des interprétations*(*)، مشاريع بحث أُخرى، كما ظهرت في مشكلة «نزع الطابع الأُسطوري» التي ناقشها ريكور في «تقديمه لبولتمان» (CI 376-392)، أو مشكلة دلالة الإلحاد الدِّينيَّة التي سأعود إليها لاحقًا، وكما ظهرت بوجه خاص في دراسات القسم الخامس الموسوم: «الدِّين والإيمان».

يوجد موضوع آخر لا يَقِلُّ أهمية رافق فكر ريكور خلال مرحلته التالية، وهو الموضوع الذي يمكن إدراجه في خانة «هيرمينوطيقا التقليد». من يتحدث عن الدِّين، يتحدث بالمثل عن «التقليد». يتوقف الدِّين عن الحياة، إذا لم يَعُدْ يجد من ينقله إلى الأجيال التالية. ولكنه يجب التنبيه إلى مدى تعقيد الظاهرة المعروضة على الفحص، مما يبرر الحاجة إلى بلورة مذهب في **هيرمينوطيقا التقليد**.

(*) بول ريكور: **صراع التأويلات**، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت. دراسات هيرمينوطيقية. ترجمة د. منذر عياش، مراجعة د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت. [المترجم]

ما الذي يجعل المُواجهة بين التفسير البنيوي والفهم الهيرمينوطيقي التي تحتل موضعًا مهمًّا داخل كتاب **صراع التأويلات**، وداخل نصوص أُخرى، تنصبّ على إمكان وضع ظاهراتية فلسفية للدِّين؟ ينشغل التفسير البِنيوي بالمنظومة اللّاشعورية كما تتمثَّل في وجود اختلافات وتقابلات غريبة عن الملاحظ؛ ينبني الفهم الهيرمينوطيقي على سعي المؤوّل إلى احتلال الحقل الدلالي نفسه الذي كان يحتله من يسعى المؤوّل إلى فهمه الآن، عَامِلًا بذلك بصورة واعية على استرجاع الموروث الرمزي (CI 158). لا شيء يُجيز لنا اصطناع تنازع بينهما. لن تُصبح الهيرمينوطيقا نقدية إِلَّا إذا ما سَلَّمَت «بتعذّر استرجاع المعنى، ما لم نفهم حَدًّا أدنى من البِنيات» (CI 60). اعتبر ريكور أن «فهم البِنيات ليس غريبًا عن الفهم الذي يضع على عاتقه التفكير انطلاقًا من الرموز»؛ على العكس من ذلك، إن ذلك الفهم «هو الوسيط الضروري اليوم بين السذاجة الرمزية والفهم الهيرمينوطيقي» (CI 63).

تظهر رهانات هذا التمييز بين «السذاجة الرمزية» التي تنبني على افتراض كما لو أن الرموز **تقوم مقام** الفكر، وبين الفهم الهيرمينوطيقي الذي يجتهد في «**التفكير انطلاقًا من** الرموز»، بخصوص التأويل الفلسفي للدِّين منذ اللحظة التي نكتشف فيها أن الصِّلة بالماضي، كما هي مُضمرة في التفسير البنيوي، مُختلفة تمامًا عن الصِّلة به داخل الفهم الهيرمينوطيقي. نتحدّث في الحالة الأُولى عن «السانكرونية» و«الدياكرونية»، بينما يتعلّق الأمر في الحالة الثانية **بالتاريخية** المميّزة **للتقليد** التي تمتدّ داخل **التأويل**.

زمان المعنى ومعنى الزمان: نحو هيرمينوطيقا التقليد.

نَسْتَشِفُّ معالم هيرمينوطيقا التقليد من المحاضرة: «البنية والهيرمينوطيقا» (CI 31-63) التي أسهم بها ريكور في الندوة التي نظمها كاستيلي سنة 1963 في موضوع: «الهيرمينوطيقا والتقليد». يعتبر في أُطروحته الموجّهة أن زمان التواتر وزمان التأويل يتضمّن بعضهما بعضًا. من زاوية أُولى، لا يجب علينا أن ننسى - وهذا موضوع توقّفنا عنده لدى غادامير - «أن التأويل ذو تاريخ وأن هذا التاريخ مُقتطع من التقليد نفسه؛ نحن لا نؤوّل من أيّ مكان كان، بل نؤوّل من أجل استجلاء التقليد نفسه ومن أجل استمراريته وإبقائه حيًّا» (CI 31). من زاوية

ثانية، «يظلّ التقليد مُحَنَّطًا، حتى عندما نعتبر أنه ينقل الذخيرة نقلًا مُتَوَاتِرًا، إذا لم يصبح تأويلًا متواصلًا لهذه الذخيرة: ليس 'الموروث' علبة مُغلقة ننقلها من يد إلى يد دون فتحها، بقدر ما هو كنز نشمّر عن سواعدنا للاغتراف منه، بل يُعتبر كنزًا يَزْكُو في تجدّده، حتى عندما يُشارف على النفاد. يحيا التقليد بنعمة التأويل: وهذا هو الثمن الذي يجعله مستمرًا وحيويًا» (CI 31).

إذا كانت هذه العبارات التمهيدية تجعلنا في الوقت نفسه نستشرف إمكان نبذ المذاهب التقليديّة *traditionalisme* التي تعتبر التقليد طبيعة ثانية لا تتغيّر، ونبذ الأُصولية *fondamentalisme* التي تتجاهل أن التأويل جزء لا يتجزأ من التقليد، لا يحق لنا أن نتجاهل أن الأمر يتعلّق بفرضية عمل، لا غير. دفعتنا هذه الفرضية إلى السير بعيدًا في تساؤلنا، مُتسائلين كيف يندرج التأويل داخل زمن التقليد، وكيف لا يُصبح التقليد حيًّا إلّا بفضل زمان التأويل. اعتبر ريكور أن ذلك يتطلّب تحديد زمان ثالث، يُطلق عليه لفظ «زمان المعنى ذاته». يسمح هذا الزمان كذلك بتحقيق «ترسّب داخل ذخيرة واستجلاء داخل تأويل»، في تقاطع مع زمانَي التواتر والتجدّد. تسلّم هيرمينوطيقا التراث «بأن زمان التأويل ينتمي على نحوٍ ما إلى زمان التراث» ذاته (CI 31).

أين البحث عن هذا «الزمان الثالث» الخفيّ؟ كان ريكور يلتمسه إبّان كتاب رمزية الشرّ في سلطة الترميز الخاص بالرمّز ذاته. إذا كان الرمز يُتيح إمكان التفكير من خلال اللجوء إلى التأويل، «نحتاج إلى وقت» من أجل فهم ما يَفْضُلُ عنه من معنى. وهكذا، تحمل العبارة الختامية من كتاب رمزية الشرّ معنى مُتقاربًا مع ما يذكره غادامير من جِهته عن «الخصوبة الهيرمينوطيقية التي تميّز المسافة الزمانية»: «يُتيح الرمز مجال التفكير ويلجأ إلى التأويل، وبالضبط لأنه يقول أكثر ممّا يقول، ولأنه لم يتوقف أبدًا عن فتح مجال الكلام» (CI 32).

يمثّل الانتقال بحدّ ذاته من الرمز إلى الأُسطورة، ثم من باب أولى *a fortiori* من الأُسطورة إلى العقلنة الأُسطورية، خَطَرًا مُحدِقًا بهذا الزمان الخفيّ الأصليّ: «عندما ننتقل من الرمز إلى الأُسطورة فإلى علم الأُسطورة، ننتقل من زمان خفيّ إلى زمان استنفد» (CI 33). وهذا هو ما يظهر من التأمّلات المجرّدة الغَنُوصية التي سمحت أُسطورة آدم وأُسطورة الخروج من الجنة بظهورها، وهي

التأمّلات التي لعبت بدورها دَوْرًا لا يُسْتَهان به في بلورة مفهوم «الخطيئة الأصلية» داخل علم العقيدة: «يتمّ استنفاد التقليد بخلع طابع أُسطوري عليه؛ ويتمّ تجديده بوساطة أداة التأويل الذي يسير في الطريق الصاعد من الزمان المُستنفد إلى الزمن الخفيّ، أي من خلال الانتقال من استدعاء علم الأُسطورة إلى استدعاء الرمز واحتياط المعنى فيه» (CI 33).

والطريق الذي يسمح باسترجاع هذا الزمان المؤسِّس ليس طريقًا أقصر أو مليئًا بنسبة أقل من العقبات من الطريق الذي يخلّص السجناء من قيودهم ويُعَوِّدُهم شيئًا فشيئًا على نور الشمس قبل أن يحملهم على التأمّل في شمس الخير، كما يظهر من أُمثولة الكهف لدى أفلاطون. أجبر ريكور نفسه على أن يلتمس طريقًا جانبيًا طويلًا يمرّ خلال التمييز الذي أقامه البِنيويون بين المظهر المُستقرّ على حاله (سانكروني) والامتداد التاريخي (دياكروني)، فاحصًا إيَّاهُ على الواجهة اللسانية وعلى الواجهة الأنثروبولوجيَّة البِنيوية. تحظى العلاقات المكانية السانكرونية، من منظور بِنيوي، بالأولوية اتجاه الامتداد التاريخي الدياكروني، ممّا يعني أن التاريخ، وكلّ ما يدخل في خانة الأحداث، لن يكون غير حجر عثرة يُمَثِّلُ خَطَرًا مُحدقًا بانسجام النَّسق. تتعلّق المسألة النقدية بمعرفة إذا كانت فكرة التقليد تحظى بأهميةٍ ما داخل هذا التصوّر، على اعتبار أن التقليد «سلسلة عمليات استرجاع مؤوّلة، لا يجب اعتبارها بعد الآن تدخّل الفوضى في حالة النَّسق» (CI 36).

تزداد المشكلة تعقيدًا إذا ما مَيَّزْنَا بصورة جذرية، كما انبرى إلى ذلك كلود ليفي ستروس، بين التفسير الموضوعي والاسترجاع أو «التَّمَلُّك» الذاتي لنص من النصوص، الذي لا نقول بشأنه فقط إنه لا يُفيد التفسير العلمي في شيء، بل نُضيف القول إنه يمثّل خطرًا مُحدقًا به. هذا هو التمييز الذي يشكّل لُبَّ التنازع بين فلسفة ريكور الهيرمينوطيقية والعلم البِنيوي لدى ليفي ستروس. إن المشكلة التي تحظى لدى ريكور بأهمية حاسمة هي مشكلة معرفة «كيف يقع تناوب بين الفهم الموضوعي الذي يفكّ السّنن والفهم الهيرمينوطيقي الذي يَفُكُّ الشفرة، بمعنى أنه يسترجع لذاته المعنى، في الوقت نفسه الذي يزكو فيه بالفهم الذي فكّ شفرته» (CI 40). لا يخفى عن الأذهان أن هذه المسألة التي تحتفظ بدلالة عامة تُهمّ بالمثل المشكلات التي يطرحها تأويل الوقائع الدِّينيَّة. «عندما يتعلّق الأمر

بالفنّ والدِّين، ماذا نفهمه حينما نفهم البِنية؟ وكيف يعزّز فهم البِنية فهم الهيرمينوطيقا المتجهة نحو استرجاع المقاصد الدالّة؟» (CI 43).

اعتبر ريكور أن قوة الأنثروبولوجيا البنيوية تمثّل في الوقت نفسه نقطة الضعف فيها. بقدر ما أنها نبغت في فهم الطوطمية، بقدر ما وجدت عناء لإنصاف الفكر، مثل إنصاف الفكر العبري «الذي يسمح غناه الدلالي بعمليات استرجاع تاريخية لامتناهية، وفي ظروف اجتماعية متحوّلة». كان ريكور مُنْبَهِرًا بكتاب فون راد (Gerhard von Rad) **لاهوت التقاليد التاريخية لدى بني إسرائيل** *la Théologie des traditions historiques d'Israël* وكان مواظبا على قراءته، ولذلك كان يُناضل من أجل «فهم هيرمينوطيقي يعكف على تأويل المضامين نفسها، سعيًا إلى الزيادة في عمرها وطبع التفكير الفلسفي ببصمات مفعولها» (CI 45). سار هذا التحوّل في مركز الثقل جنبًا إلى جنب مع الأهمية المعقودة على الأحداث المؤسِّسَة. تقف تلك الأحداث شاهدة على «أولوية التاريخ» الذي يتضمّن بدوره وجود «تاريخ مؤوّل» ينبري إلى «تأويل تاريخي للتاريخي» (CI 49).

يُشَيِّدُ ريكور عَلاقة دورية بين ثلاثة خطوط تاريخانية، من خلال الإلحاح بقوة على منظور «البحث غير المُتناهي عن معنى للتاريخ وعن معنى داخل التاريخ» (CI 49): **الزمان الخفيّ للأحداث المؤسِّسة؛ والتأويل الحيّ** لمعناها بوساطة **تراث مشيّد**، و**التَّمَلُّك اللّامتناهي للتراث المشيّد** الذي يزوّد الهيرمينوطيقا ببُعد تاريخي كامل. يتمثّل التراث الحقيقي في التأويل المتجدّد الحيّ، مُبَرِّرًا بذلك وجاهة الأُطروحة التي تُفيد أن «الزمان الخفيّ قد يحمل تاريخانية مزدوجةً، وهي تاريخانية التراث الذي ينقل التأويل إلى الأجيال ويحنّطه، وتاريخانية التأويل الذي يقوم على رعاية التراث وعلى تجديده» (CI 51).

الكينونة -المتأثرة- بالماضي: اشتغال التاريخ بين الترسُّب والابتكار.

ترمز عبارة «التاريخانية» «historicité»، سواء طبّقناها على التقليد أو على التأويل إلى «أيّ فهم يعلم ذاتيًا أنه موجود على طريق فهم فلسفي للذات عينها وللكينونة» (CI 58). لجأ ريكور من هذا المنظور إلى **هيرمينوطيقا الوعي التاريخي** التي وجدت أبلغ تعبير عنها في المجلّد الثالث من كتاب **الزمان والسرد** (TR 3, 300-346)، والتي تغمّقت أكثر في محاولة وضع **هيرمينوطيقا الشرط**

التاريخي في كتابه: **الذاكرة، التاريخ، النسيان** *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. يطفو مفهوم التراث على السطح في سياق كان ينبغي فيه دفع ثمن عزوفه عن هيغل: «من سيجازف بالتفكير في التاريخ وفي زمن التاريخ، بعد اَلْتَّخَلِّي عن هيغل؟» (TR 3, 300): يتعلّق الأمر هنا بالتأكيد بسؤال آخر غير السؤال الذي تَطَلَّبَ المواجهة بين الفهم البِنيوي والفهم الهيرمينوطيقي. يتعلّق الأمر بمعرفة هل تُتيح فكرة التوسّط الناقص والمفتوح وغير المُكتمل فهمًا آخر للتاريخ خارج الفهم الذي اقترحه هيغل. لقد نجح ريكور في إماطة اللثام عن العلاقات الجدلية، في صورة أشكال توسّط غير كاملة، «بين انتظاراتنا المتجهة صوب المستقبل وتأويلاتنا المتجهة نحو الماضي» (TR 3, 301)، بعدما وضع نفسه عن قصد في منظور «التاريخ الذي يتعيّن إنجازه»، مستخرجًا بعد ذلك مختلف جوانب «الكينونة -المتأثرة- بالماضي»، قبل تحديد الحاضر التاريخي، وجاعلًا من الحاضر الحيّ خيطًا موجّهًا له.

كيف تزيد هذه الهيرمينوطيقا فهم ظاهرة التراث ثراء؟ إذا ما نظرنا إلى التاريخ من زاوية التاريخ الذي يتعيّن إنجازه، لن يظلّ التراث مجرّد حصن الماضي التليد الذي ينبغي تذكّره بصورة مُنتظمة؛ يرسم التراث حدود «مجال التجربة» الذي يسير جنبًا إلى جنب مع «أُفق الانتظار». يخصّ ريكور هذين المفهومين بمكانة مهمّة داخل فهم الزمان التاريخي، مقترحًا علينا أن نعتبرهما «مقولتين ميتا- تاريخيتين وصالحتين على مستوى الأنثروبولوجيا الفلسفية» (TR 3, 309). وقد استنبط منهما وصيتين أخلاقيتين- سياسيتين مهمّتين بالمثل: «مُقاومة غواية انتظارات يوطوبية خالصة» (TR 3, 312) وفي الوقت نفسه مقاومة «انحسار فضاء الخبرة» (TR 3, 313).

لا شكّ في أن التقاليد الدِّينيَّة ليست في مأمن من هذه الغِواية المزدوجة. نستطيع أن نطبّق عليها قاعدة ريكور: «جعل انتظاراتنا محدودة أكثر وتجاربنا غير محدودة أكثر» (TR 3, 313). عندما تقترح ديانة ما علينا فضاء تجربة محدود من كلّ جوانبه، تجازف بالتحوّل إلى مجرَّدِ أيديولوجيا؛ كما أن الديانة التي لا تُراهن إلّا على مستقبل أيام زاهرة تظلّ مجرّد وهم لا مستقبل له. بناء على الواقع نفسه، نتطلّع إلى مهمّة كبيرة يجب أن ينهض لها مذهب الهيرمينوطيقا النقدية للدِّين

عاجلًا أو آجلًا: مواجهة الإيمان الدِّيني بقطبية الأيديولوجيا-اليوطوبية التي تعكس وجهين مُتكاملين ولا يقبلان التجاوز في المخيال الاجتماعي.

لنُلقِ بدايةً نظرة على الطريقة التي قَدَّمَ بها ريكور عبارة «الكينونة -المتأثرة- بالماضي، بعد أن تركنا جانبًا مؤقتًا هذه المشكلة الكبرى والتي سأعود إليها لاحقًا، وهي عبارة تحمل أصداء تصوّر غادامير عن *Wirkungsgeschichte* أو تاريخ الأثر. «نحن لسنا فاعلين داخل التاريخ إلّا بالقدر الذي نُصبح فيه مُنفعلين سلبيين داخله» (TR 3, 313). أحيانًا، قد يكتسب مظهر سلب الإرادة هذا ملامح تحويل إلى ضحيّة. لكن جوهر الأمر هو أن نفهم لماذا «لا تقلّ مُعاناة الأبطال الذين يُعانون من التاريخ، وهم الفاعلون الذين يتدخّلون بقوة أكبر في التاريخ، عن معاناة الضحايا أو عن مُعاناة ضحاياهم، حتى لو اقتصر الأمر على مخلّفات غير مقصودة أفضت إليها مُبادراتهم التي لم يتركوا منها شيئًا للمُصادفة، بصرف النظر عن كون مقولة الضحيّة قد تلعب دورًا مهمًّا في بلورة السؤال التالي، لأسباب لا يصعب علينا فهمها: «هل مسموح لنا أن نرجوه؟» (TR 3, 313).

تُواجه هيرمينوطيقا الوعي التاريخي بهذا الصدد مُهِمَّةً دقيقة متعلّقة بابتكار مفهوم مقابل لمفهوم هيغل عن «مكر التاريخ»، بالرَّغْم من المُقاومة المبدئية التي يُبديها هذا المفهوم اتجاهها. كيف تفهم الهيرمينوطيقا أُطروحة ماركس التي تُفيد أن الإنسانية «لا تصنع تاريخها إلّا في الظروف التي لم تصنعها» (TR 3, 313)؟ لا يوجد تاريخ في نظر الهيرمينوطيقا إلّا بالنسبة لذوات ترمز إلى وجودها الفعلي نفسه بصفته «كينونة -متأثرة- بالماضي». قد نفهم هذه «الكينونة-المتأثرة» بطُرق مُتباينة، كما تُوحي بذلك استعارة «الدَّيْن». لا تمثّل كلّ مشاعر الإحساس «بالدَّين» بالضرورة حملًا لا طاقة لنا به؛ قد يُفصح البعض منها عن كنز لا يفنى.

يُمَكِّننا مفهوم الكينونة -المتأثرة- بالماضي من تجاوز مُفارقة قاتلة خيّرتنا بين سلسلة متصلة الحلقات لا انقطاع فيها، وفرضت علينا منذ البدء هُويَّة جاهزة تُعفينا من طرح السؤال: «من أكون؟»، وبين سلسلة مُتقطّعة الحلقات تتطلّب منا أن نبتكر هُويّتنا كلّ مرة. وكما كان ريكور قد أبرز في كتاب **الإرادي واللاإرادي** الشروط التي تسمح لنا بارتضاء الوجوه الثلاثة التي يتخذها غير الإرادي المطلق،

وهي وجوه الطبع واللّاشعور والحياة، يتعلّق الأمر الآن بارتضاء الكينونة-متأثرة-بالماضي، ونحن حريصون آنذاك على التنبيه إلى أن مفهوم «الرِّضى» لا يعني «الخنوع».

يَمُرُّ الجواب عبر تفكير جديد في مفهوم التقليد، مع الحرص على تخليصه من سِمته الرتيبة والمُتَكَلِّسَة. لا يقف التقليد بالضرورة حجر عثرة يعترض طريق مُبادراتنا، إلى حدّ يُحَوِّل معه مفهوم «صناعة التاريخ» إلى مفهوم مُتناقض في جوهره. عندما نعمل على تقليب لفظ التقليد tradition على واجهاته اللغوية الثلاث - *traditionalité* **التقليد**، و*traditions* les **التقاليد**، و*tradition* la **التقليد** - وبعد التنبيه إلى العلاقات الجدلية التي تُقيمها تلك الواجهات فيما بينها، تُصبح الهيرمينوطيقا النقدية مسلَّحةً بالأدوات التي تؤهّلها لاستجلاء محتوى اللفظ الذي يتعلّق في معناه بالتقليد الثقافي بالمعنى الواسع، بالقدر نفسه الذي يتعلّق فيه بالتقليد الدِّيني بوجه خاص. لا يقلّ الترتيب الذي تدخل بموجبه هذه المفاهيم إلى المشهد أهمية عن دلالتها الذاتية.

1. يُزَوِّدُنَا مفهوم **التقليدية** بقبضة أُولى على الظاهرة، وهي قبضة تسمح لنا، بالرَّغم من صوريتها، بالاقتراب من التقليد من زاوية الحياة وليس من زاوية الموت. بعبارة أُخرى، تُمَكِّننا من اكتشاف الحديقة قبل فتح الكتاب الذي يحوي بعض النماذج الجافة منها. يتمّ تلقيم مفهوم الإرث مباشرة داخل مفهوم فضاء الخبرة. ليس هذا الفضاء بِنية لا شكل لها، بل هو حقل قوى لا يكفّ فيه «فعالية الماضي الذي نُعاني منه وتلقّي الماضي الذي نقوم به» (TR 3, 318) عن الدخول في مُواجهة حامية فيما بينهما. إن اللفظين معًا، سواء أتعلّق الأمر باللفظ الألماني *Überlieferung* أو بمُصطلح العهد الجديد *paradosis*، يُضمران في الوقت نفسه ما تمّ تسليمه (التقليد المنقول) وفعل التسليم الذي لا يعتبر شيئًا خارج المبادرة إلى التلقي والتَّمَلُّك الخلّاق للتقليد المنقول.

«فالواقع أني سَلَّمْتُكُمْ، في أول الأمر، ما كنت قد تَسَلَّمْتُهُ، وهو أَنَّ المسيح مات من أجل خطايانا وَفْقًا لما في الكتاب، وأنه دُفِن وأنه قام في اليوم الثالث وَفْقًا لما في الكتاب، وأنه ظهر لبطرس، ثم للاثني عشر» (الرسالة 1 إلى كورنثوس، 15، 3-4). لا تقف هذه الفقرة المُستقاة من الرسالة الأُولى إلى

مؤمني كورنثوس شاهدًا فقط على الجدلية التي تُكوِّن عمل التوسّط الذي نتحدّث بفضله عن «عبور الزمان»؛ فضلًا عن ذلك، تدعونا تلك الفقرة إلى التفكير في الرهانات الوجودية لفعل التسليم، بل في رهاناته اللاهوتية. يتحدّث إلينا الإرث الذي تلقّاه بولس ونُقل عبر التبليغ عمن سلّم نفسه لبني البشر!

نستطيع الحديث بالتأكيد، في ضوء هذا المعنى الثلاثي الذي اتخذه الفعل اليوناني *paradidonai* في العهد الجديد، عن «تسليم يولّد المعنى» وينجم عن «التبادل بين الماضي المؤوَّل والحاضر المؤوِّل» (TR 3, 320)، كما ينجم عن التوتر الجدلي بين الابتعاد والمُباعدة المؤسّسة للمسافة الزمنية. ولكنه قد يكون من المُناسب أن نُضيف إلى ذلك الفكرة الفضائحية - فكرة المُعاناة، بالمعنى الذي يدخل في «عذاب الصليب» - التي تُفيد أن «الماضي المؤوَّل» هو الآلام الواهبة للحياة Passion(*).

2. تَحمِلُنا هذه الفكرة، التي تشغل الحيّز المهمّ من كتابات بولس، على تخطّي العتبة التي لا يظهر التقليد فيها فقط في أُسلوب التسليم، بل بوصفه حامل المضامين التي يحمل جزء منها على الأقل دعاوى الحقيقة. عندما تناول ريكور لفظ tradition في صيغة الجمع، لم يكتفِ بأن يضع نصب عينيه تعدّد التقاليد الثقافية والدِّينيَّة تَعدُّدًا لا رجوع عنه. ذكّرنا كذلك بسِمة أساسية تطبع شرطنا التاريخي: «لا نوجد أبدًا في شرط مُطلق يجعل منا مُبتكرين، بل نوجد دائمًا في البدء داخل شرط نسبي يجعل منا وارثين» (TR 3, 320). وهذا ما يصدق بالمثل على المؤسّسين وعلى المُصلحين الدِّينيين الذين يعود إليهم الفضل في تأسيس تقليد ديني كبير وفي ظهور تراث روحاني أو ثقافي. لا وجود «لمسيحية دون يهودية»، ولا لهيغلية دون اسبينوزية وديكارتية، إلخ. يفترض الجديد في كلّ مرة، حتى حين يتعلّق الأمر «بجديد غير مسبوق في جدته»، مخزونًا من «أشياء قيلت من قبل» «وتمّ نقلها عبر سلاسل تأويل وإعادة تأويل» (TR 3, 321). يشترك ريكور مع غادامير بهذا الصدد، في مسلّمته التي تُفيد أن «الماضي يُسائلنا ويطرح علينا علامة استفهام قبل أن نُبادر إلى مساءلته وطرح علامة استفهام عليه»، كما تفيد أنه «يُجيبنا ما دمنا نجيبه» (TR 3, 322).

(*) بالمعنى الذي يذهب إليه المعجم المسيحي حين يتحدث عن «آلام المسيح أو passion du Christ». [المترجم]

3. هل يَحِقُّ لنا إرجاع الأصوات المتعدّدة التي لا تكفّ عن التحدّث إلينا وعن مُساءلتنا انطلاقًا من الماضي، إلى الصوت القوي الرتيب المُدوّي في لـ «**التقليد؟**» هذا هو السؤال الثالث الذي بلوره ريكور في إطار مذهب هيرمينوطيقا الوعي التاريخي. وقد سارع بعض مفكّري «ما بعد الحداثة» إلى استهجان السؤال، متذرّعين بالقول إنه لا يوجد **تقليد** بالمعنى المُفرد الجليل، بالقدر نفسه الذي لا توجد فيه «**حكاية كبرى**» تجعل التاريخ مفهومًا بما هو تاريخ(*). لا يبارك ريكور هذه الإجابة بالرَّغْم من مدى وعيه بالانحرافات التي قد يعرفها الانتقال من فحص التقاليد إلى تمجيد **التقليد**. منذ أن تشرع فلسفة ما في الحديث عن **تقليد** بالمعنى المفرد، يهمّ التقليديون إلى التصفيق الجماعي.

إن ما يجعل الانتقال ضَرُورِيًّا هو أنه «يتعذّر فصل مسألة المعنى، التي يطرحها كلّ مضمون منقول، عن مسألة الحقيقة خارج فعل التجريد» (TR 3, 322). نتحدّث عن «التقليد» كلما احتَلَّتْ دعوى الحقيقة صف الواجهة، كما هو الشأن مع المعتقدات الدِّينيَّة. تمثّل دعاوى الحقيقة التي ترفعها هذه المعتقدات حالةً خاصَّةً تبرز الصِّلة الموجودة بين الحكم الجاهز (أو الفهم المسبق) والسلطة والتقليد، وهي أُمور سعى غادامير إلى إعادة الاعتبار إليها في مواجهة مفكّري **الأنوار**، كما دافع عنها في جدال وَرَثة عصر **الأنوار** المُعاصرين له.

اعتبر ريكور أن **الهيرمينوطيقا النقدية للتقاليد** مُطالبة بمواجهة التقليد، أي «بأن تواجه دعوى الحقيقة التي يحملها معه كلّ تراث يحمل معنى» (TR 3, 330) ومطالبة بنقد الأيديولوجيات التي تتوجّس في كون دعوى الحقيقة، أيًّا كانت، مُثقلة بالأيديولوجيا. كما سنرى ذلك فيما بعد، هذا هو الشرط الذي يؤهّلها للنجاح في الإبقاء والمحافظة على «فكرة التسليم الذي يلعب دور الوسيط، وهو روح فكرة التقليد» (TR 3, 330). والتقليد الذي يزعم التهرّب من هذا الاختبار لخير دليل، بدعوى الإنكار، على أن الهيرمينوطيقا لا تعرف توسّطًا كاملًا. بهذا المعنى، نستطيع أن نطبّق على التقاليد الدِّينيَّة ما قاله ريكور عن التحدّيات

(*) راجع موقف ليوتار بخصوص نقد مفهوم التراث والحكايات الكبرى في الكتاب الذي خصّصه مانفرد فرانك للتنازع بين ليوتار وهابرماس: مانفرد فرانك: **حدود التواصل**. ترجمة عز العرب لحكيم بناني. أفريقيا الشرق. 2003. [المترجم]

الكبرى التي تُطالب الحضارات بمُواجهتها: «كلّ تَحَدٍّ هو بمثابة سؤال السفنكس: أجِبْ أو ستُؤكَل؛ الحضارة هي مجموع الإجابات عن هذه التحدّيات؛ ما دامت توجد ثوابت مُبدعة 'تجيب'، تعيش الحضارة؛ ولكنها تموت عندما تكرّر إجاباتها القديمة، ولا تبتكر سبل تكيّف جديدة مع مظاهر الإحراج الجديدة» (HV 101).

من السذاجة الأُولى إلى السذاجة الثانية: اختبار نار الشكّ.

تُفيد قاعدة مُهمّة تنتسب إلى الهيرمينوطيقا الأُولى لريكور أن «التأويل، في كلّ مذهب هيرمينوطيقي، يصل بين اللساني وغير اللساني وبين اللغة والخبرة المَعيشة» (CI 67). تَصْدُقُ هذه القاعدة على الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين. يجب عليها بدورها أن تُواجه «استيلاء *prise* اللغة على الكينونة واستيلاء الكينونة على اللغة» (CI 67)، كما يظهر ذلك في حقل الظواهر الدِّينيَّة. والحال أن هذا «الاستيلاء» يُظهر وجهًا مُغايرًا بالنسبة لمن يتبنّى تصوّر التحليل النفسي للعلاقة بين الإبراز والاختفاء أو يتبنّى تصوّر ظاهراتية الدِّين.

كيف السبيل إلى إدارة هذه المنظورات المتنوّعة؟ يحملنا هذا السؤال على العودة إلى مظهر آخر من «صراع التأويلات» سبق لنا أن أثرناه من قبل باختصار: إلى الصراع الذي لا حَلَّ لَهُ بين هيرمينوطيقا تنزع طابع الأُسطورة وهيرمينوطيقا استذكار المعنى.

الهيرمينوطيقا الأُولى هي هيرمينوطيقا ماركس ونيتشه وفرويد، وهم الثلاثة الكبار «كاشفو الأقنعة» (CI 101) الذين يفضحون الوعي برصفه مجرّد سراب. «الوهم» هو الكلمة المفتاح التي تسمح باجتماع هؤلاء المفكّرين الثلاثة، الذين يُطلق عليهم ريكور نعت «سادة الارتياب»، مع الحرص على عدم الخلط بينهم وبين «سادة الشكّ». يرى فيهم ثلاثة شرّاح حسموا الأمر بخصوص الإنسان المُعاصر، وهم الثلاثة الذين استوعبوا أن «البحث عن المعنى، بعد الآن، لم يَعُدْ مرتبطًا بتتبّع لحظات تحصيل الوعي بالمعنى، بل هو يعني **فك شفرة التعبيرات**» (CI 149).

نفهم آنذاك بصورة أفضل كيف يستطيع ريكور الحديث عن «هلع ظاهراتي إزاء اللّاشعور» (CI 109) - في صياغة تبدو مفاجئة لا سيما وأن العمل الظاهراتي الخالص الذي قام به سنة 1950 قد أفضى إلى اكتشاف إحدى الوجوه

الأساسية التي اتخذها اللّاإرادي المُطلق داخل اللّاشعور. ونستطيع الحديث بمعنى مُتقارب عن «الهلع الظاهراتي» إزاء **الأيديولوجيا**، وهي تعبير تواصلي مشوّه على نحوٍ ممنهج، والحديث كذلك عن «الهلع الظاهراتي» بإزاء «إرادة القوة» وبإزاء المنظورية اللّامتناهية للتأويلات التي تُفضي إليها.

هل تستطيع الظاهراتية الهيرمينوطيقية النجاح في تجاوز هذا الهلع الثلاثي، وما هي شروط تحقيق ذلك؟ هذا هو السؤال الذي ينبغي التطرّق إليه الآن. سننتبه لا محالة إلى أن نقد أوهام الوعي يُعتبر نقدًا لأوهام الوعي الدِّيني كذلك، وربما نقدًا له في المقام الأول، إذا ما اكتفينا بالرجوع إلى الكتب التالية، وهي كتاب **الطوطم والحرام** *Totem et Tabou* وكتاب **موسى والتوحيد** *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* وكتاب **مستقبل وهم** *L'Avenir d'une illusion* وكتاب **الأيديولوجيَّة الألمانية** *L'Idéologie allemande* وكتاب نيتشه عن **جينالوجيا الأخلاق** *La Généalogie de la morale*.

نستشهد على الاستراتيجية التي اعتمدها ريكور هنا بالمقطع الشعري لهولدرلين الذي ربط بين الخطر الأقصى وبدء الخلاص. بعدما أخذ ريكور في اعتباره إمكان وجود مذهبين هيرمينوطيقيين مُتعارضين، حَوَّل الهلع الظاهراتي إلى خلاص هيرمينوطيقي. من جِهة أُولى، نجد كما رأينا من قبل، مذهبًا هيرمينوطيقيًّا غائيًا «متجهًا إلى انبثاق رموز جديدة وهيئات مؤثّرة تتطلّع إليها الهيئة الأخيرة، كما هو الحال في **فينومينولوجيا الروح**، وهي لم تَعُدْ هيئةً، بل أصبحت معرفة»؛ من جِهة ثانية، نجد الهيرمينوطيقا الفرويدية، «المتجهة إلى عودة ظهور الرموز البائدة» (CI 11).

لا يكتفي ريكور بتبنّي أحد المذهبين الهيرمينوطيقيين: علاوة على ذلك، لا يسعى إلى التوفيق بينهما بطريقة انتقائية. «ثلاثة قبضات من اللّاشعور وحفنة مما قبل الشعور وحبات قليلة من الشعور» (CI 20): لا يمثّل ذلك ترياقًا خاطئًا فقط، بل يشكّل وصفة فلسفية بئيسة! يفرض التناهي على الوعي أن يعيش في الوقت نفسه «على غِرار مصير محدود وفانٍ، تطابقًا بين الروح التي نفحصها في وجوهها الأساسية وبين اللّاشعور، كما ندركه في مفتاح رموزه الدالّة» (CI 121). لا نعتبر فقط أن التركيب بين المذهبين الهيرمينوطيقيين ممنوع ليس الجمع - بين «الهيغلية- النيتشوية» هو مستحيل كما الجمع بين «الفرويدية -الماركسية» - بل

نعتبر فضلًا عن ذلك أنه لا يمكن تخيّله، لمبرّر جوهري. كتب ريكور قائلًا: «يوجد تطابق بين منظومة التشكّلات التي نضعها في الواجهة ومنظومة التشكّلات التي تُحيل دائمًا إلى رمزية موجودة من قبل، بالرَّغْم من التقابل الموجود بينهما»، ويُضيف قائلًا: «هذا ما يصعب فهمه، ويكاد يتعذّر عليّ فهمه» (CI 119)! كان ريكور قد أبرز إلى أي حدّ يصعب علينا فهم ذلك، حتى بالنسبة للوعي الدِّيني بدوره، كما بين ذلك في دراسته عن «آصرة الأبوة: من الاستيهام إلى الرمز» «La paternité: du fantasme au symbole» المنشورة في ختام كتاب **صراع التأويلات**.

فلسفة الدِّين هل هي دون جوان دون أن تعلم ذلك؟

اختتم ريكور «تمارينه الهيرمينوطيقية» الأُولى (PV 2, 441) التي يتضمَّنها كتابه **رمزية الشرّ**، متسائلًا: «هل نستطيع العيش في كلّ هذه العوالم الأُسطورية في الوقت نفسه؟» إذن هل نحن، أبناء النقد ورجال الذاكرة القوية، «**دون جوان**» الأُسطورة؟ هل نرغب في نيل أدوارها كلها، واحدًا بعد الآخر؟» (PV 2, 441). نملك مبرّرات وجيهة لتوجيه السؤال نفسه إلى فيلسوف الدِّين: هل هو زِيرُ الأديان، ويرغب في نَيْلِ حظوة «**ألف ديانة وديانة**» من ديانات العالم، واحدة بعد أخرى، دون أن يُخلص لأيّ منها؟

لا شك في أن كيركيغارد «فارس الإيمان» هو من هَمَسَ بِالسُّؤَالِ في أذنه. تَظَلُّ الإجابة التي قَدَّمَهَا في الفصل الخامس من كتاب **رمزية الشرّ** وفية لروح كيركيغارد، سَاهِرًا أثناء ذلك على فتح أبواب فلسفة الوجود على الهيرمينوطيقا: يجب أن «تحتلّ موقعًا حتى تسمع وتفهم» (PV 2, 441). اشترك ريكور مع هايدغر في إلحاحه على **الموقف الهيرمينوطيقي** الذي يعتبر المحلَّ الذي يتحقَّق فيه الفهم الفعلي. حينما يتعلَّقُ الأمر بمسألة الشَّرِّ، يظلّ «أفضل مكان نستطيع من خلاله الإصغاء إلى أداة الأساطير في مُجملها، ونستطيع الاستماع إليها وفهمها، هو المكان الذي تمّ الإعلان من خلاله إلى حدّ اليوم عن مدى هيمنة إحدى هذه الأساطير، وهي أسطورة آدم» (PV 2, 441). من يتحدّث هنا، هل هو الفيلسوف أم المؤمن؟ على كلّ حال، يتعلّق الأمر برهان تمّ ربحه مُسبقًا، بما أن الهيرمينوطيقا تُطالب الفيلسوف بأن «يرفع إيمانه إلى مستوى رهان وأن يربح أو يخسر هذا الرهان من خلال وضع قدرة الرمز على البيان على محكّ فهم الذات» (PV 2, 443).

يَمُرُّ هذا الوضع على المحك بغواية «تَمَلُّك سلسلة الأساطير الأُخرى التي تشرع في الكلام إلينا من المنطلق نفسه الذي تتوجّه منه الأُسطورة المُهيمنة» (PV 2, 443). هنا أيضًا تظهر معالم شكل بيضوي جديد، حينما لا تجد فنّ **التطبيق المُجتهد** *subtilitas applicandi* نفسها في مواجهة معنى الأُسطورة فقط، بل كذلك في مواجهة حقيقتها.

يحتلُّ قرار تبنِّي أسطورة آدم المفضّلة على غيرها من الأساطير القطب الأول في البيضة، وهو قرار شبه كيركيغاردي، ؛ أما القطب الثاني، فهو قطب ظاهراتية المقدّس لدى ميرسيا إلياد، الذي اقتسم معه ريكور الاقتناع بأن الرمز هو البِنية الأساسية في اللغة الدِّينيَّة. وعليه، تَتَحَوَّلُ العبارة «يفتح الرمز شهية التفكير» إلى «البوصلة الهادية» (PV 2, 378) للهيرمينوطيقا التي تحرص على الجمع بين «هِبة الرمز للمعنى والمبادرة المفهومة من أجل فكّ الشفرة» (PV 2, 482). لن تكتسب هذه الهيرمينوطيقا كلّ بعدها الفلسفي إلّا من خلال إيلاء أهمية كبرى لعملية تمالك المعنى. اعتبر ريكور أن «تأويل الرمزية لا يستحق أن يُدعى هيرمينوطيقا إلّا إذا كانت مقطعًا من مقاطع فهم الذات وفهم الكينونة» (CI 33). يتطلّب ذلك منا الدخول في حلقة مُفرغة هيرمينوطيقية تتجاوز حلقة «الكلّ والجزء»، كما تتجاوز الحلقة التي وصفها هايدغر في الفقرة 32 من كتاب **الكينونة والزمان**، لتصل إلى حلقة مفرغة تقوم على **تأسيس الفكر على الإيمان** *fides quaerens intellectum*: «الإيمان هو الإصغاء إلى النداء، ولكنه يجب تأويل الرسالة من أجل الاستماع إلى النداء. إذن، يجب علينا الإيمان من أجل الفهم ويجب علينا الفهم من أجل الإيمان» (DI 505).

ما بعد الاتهام والحماية:

الدلالة الدِّينيَّة للإلحاد وإمكان الإيمان المأساوي.

قد نتساءل عن حق هل تكون جدلية الحفريات والغائية هي الإمكان الوحيد من أجل فهم صراع التأويلات وحلّه، وهي التي تقابل هيرمينوطيقيات الارتياب وهيرمينوطيقيات ترميم المعنى (DI 445). لكن المؤكّد هو أنها قد حملت ريكور على إدخال تمييز جوهري في نظره، بين «السذاجة الأُولى» السابقة للنقد، و«السذاجة الثانية» التالية للنقد، وهي التي أحال إليها كذلك بعبارة «العقيدة

الساذجة» «docte naïveté» (DI 478)، كما يدعو إلى ذلك نيقولاس الكوزانيّ في «العقيدة الجاهلة» «docte ignorance». تطفو آنذاك مشكلة جديدة على السطح: لا يُمكن تحصيل الفكرة الدِّينيَّة بخصوص الأصل الأول ولا تحصيل الفكرة الدِّينيَّة بخصوص «الغاية القصوى» من خلال المُسارعة إلى استقراء بسيط لمفهومين نظريين، وهما مفهوما الحفريات وغائية الوعي. بهذا المعنى، يبدو من الصعب علينا أن نُطَبِّقَ على مشكلتنا الصيغة الكانطية: «وضعت حدودًا على العقل، حتى أترك مكانًا للإيمان». يجب على الهيرمينوطيقا الفلسفية المنصبّة على الخطاب الدِّيني أن تُظهر بالتحديد مدى أهليتها لخلع معنى على مفهومي «التكوين» *genèse* والإسخاتولوجيا الأخيرة، اللذين يرمزان إلى الأول والآخِر.

مرة أخرى، أنجز ريكور هيرمينوطيقا **فنّ الاجتهاد** *subtilitas applicandi*، متسائلًا إلى أيّ حدّ يستطيع معه تبنّي «نقد الدِّين المستمد من الإلحاد، مثل إلحاد نيتشه وفرويد» (CI 431)، مما أفضى إلى التساؤل عن الدلالة الدِّينيَّة المُمكنة التي قد يحظى بها الإلحاد. اعتبر ريكور أن التمييز بين «الإيمان» و«الدِّين» «مهمة عسيرة يتحمّلها الفكر» (CI 431)، بدل أن يسارع على الفور إلى التمييز بينهما.

لا يعكس مفهوم «*Geborgenheit*» («الملجأ»)، الذي كان هايدغر قد اهتمّ به في **مقدّمة في الفلسفة** في عام 1928-1929، غير أحد وجهي عَلاقة مُلتبسة في جوهرها. وهذا هو ما أبرزه ريكور بناء على مكوّنين رئيسين في الدِّين، وهما **الحرام والملجأ**. فهما يحدّدان واجهتين أساسيتين في الشعور الدِّيني، «خشية العقاب والرغبة في الحماية» (CI 432)، ويُحيلان إلى نفس هيئة الإلهيّ. الألوهية التي تتوعّدنا بعقابها هي الألوهية نفسها التي تَمُنُّ علينا باللطف في شقائنا. اهتمّ كلٌّ من نيتشه وفرويد بالمنبع الخفيّ لهذه العلاقة المُلتبسة. طابق نيتشه بين هذا المنبع وبين إرادة القوة، وطابق فرويد بينه وبين **الليبدو** *libido*. لكن هذا الواقع لا يصرف ذهننا عن أخذهما معًا بعين الاعتبار، شريطة ألّا ننسى أن نيتشه يكشف عن هويته منذ البدء بوصفه «طبيب الثقافة» في تركيزه على رموز العدمية، بينما تفترض رؤى فرويد بخصوص الشعور بالضجر داخل الثقافة وبشأن الدِّين، تحصيل تجربة سريرية عن عُصاب الوسواس والسوداوية والمازوخية الأخلاقية.

1. لقد سعى ريكور إلى وصف ملامح إلحاد نيتشه وفرويد، من خلال توجيه

الأسئلة الثلاثة الحاسمة إلى نيتشه، وهي المتعلّقة بمعرفة أيّ إله مات، ومن قتله و«بأي سلطة التي تنتمي إلى الكلام الذي يُعلن هذا الموت». لا تختلف الإجابة عن السؤالين الأوليين عن إجابة هايدغر. الإله الذي مات هو إله الأنطو-تيو-لوجيا، وهو إله لا يتطابق مع الموجود **علّة ذاته**، بقدر ما يتطابق مع ضامن المستوى الأخلاقي، كما كان الشأن لدى كانط. عندما طلب كانط من الدِّين أن يهمّ إلى فحص أوامر الوعي بوصفها قوانين إلهية، لم يكن يدري أنه يُثني على **الأنا الأعلى** الفرويدي. هذا الإله بالفعل، هو إله الاتهام والإدانة. المجرم الذي قتل الله ليس هو المُلحد الذي صرخ: «الله غير موجود، أنا لم أُصادفه»، بل هو «العدم المخصوص الذي يسكن في قلب المثل الأعلى، وافتقار **الأنا الأعلى** إلى صفة الإطلاق» أو «التدمير الذاتي للميتافيزيقا بواسطة العدمية» (CI 437).

كان السؤال الثالث المتصل بمدى مصداقية الكلام الذي أعلن عن موت الإله الأخلاقي، في الحوار الذي أجراه ريكور مع فرويد ونيتشه، هو السؤال الحاسم بامتياز. الأهم هو ألاّ نخلط بين الإعلان والحجّة. لا يُشبه إعلان نيتشه عن موت الله في شيء دليلًا على عدم-وجود الله. يعني ذلك في ذهن ريكور «ألّا شيء قد تمّ البت فيه سلفًا، وأن كلّ شيء لا يزال مفتوحًا بعد نيتشه»، مع استثناء وحيد، وهو أننا «عاجزون بعد الآن عن ترميم صورة حياة أخلاقية تبدو كما لو كانت تتخذ معالم الخضوع لإرادة أجنبية أو عليا، ولو تمثّلت هذه الإرادة في صورة إرادة إلهية». من هذا المنظور، بارك ريكور نقد الأخلاق والدِّين كما وفد علينا من مدرسة الارتياب: عندما تضعنا الأخلاق أو الدِّين على الفور في قفص الاتهام، لن يُصبحا آنذاك غير انعكاس ضعفنا الذاتي ويُعيدان إنتاجه. في الواقع، لسنا مُلزمين بوضع الهيرمينوطيقا الاختزالية وهيرمينوطيقا استذكار المعنى جنبًا إلى جنب. بناء على شروط معيّنة، نستطيع تخيّل إمكان إحداث «توسّط بين الدِّين والإيمان، عبر الإلحاد» (CI 439).

فيما يتعلّق بإمكان النجاة من الدائرة الجهنمية للاتهام، كشف ريكور عما «يُشبه طاعةً خاليةً من أيّ صدى أخلاقي» (CI 439) في العلاقة الأصلية بكلّ كلام دَالٍّ، وهو يقترب أثناء ذلك من هايدغر. نكتشف هنا أن الإنصات والطاعة صِنوان مُترادفان، دون أن تتحوّل الطاعة إلى استسلام أعمى. عندما حضّ هيراقليطس أتباعه على عدم الإصغاء إلى أقواله الخاصة، بل حضّ على الإصغاء إلى اللوغوس (العقل)، لم

يتهمهم ولم يمنع عنهم شيئًا ولم يُدِنْهم. يسير هذا الاستماع جنبًا إلى جنب مع الوعي بانتماء مؤسِّس. الصمت عنصر التأسيس هذا: كما أن «**الإصغاء يحظى** بأولوية وجودية إزاء الطاعة»، «يسبق **التزام الصمت** الكلام» (CI 441). يتخيّل ريكور إمكان وجود «علاقة بالله، بوصفها كلامًا يسبق أيّ حظر وأيّ اتهام» (CI 441)، بناء على خلفية هذه الموضوعات التي طرقها هايدغر.

لكن أيّ أخلاق يمكن إرساؤها على هذه العلاقة الوجودية بكلام أول يحرّرنا من متاهة الواجب والإلزام؟ ينأى ريكور بنفسه عن هايدغر في هذه النقطة، للاقتراب أكثر من نابير وكذلك من اسبينوزا. يتعلّق الأمر بالنسبة إليه بوضع أركان أخلاق «الرغبة في الكينونة أو بذل الجهد من أجلها» (CI 442). قد يبدو هذا الانتقال مفاجئًا من هايدغر إلى اسبينوزا، وهو انتقال لا زلنا نرصد أصداءه في الدِّراسة العاشرة التي نشرها ريكور في كتاب **الذات عينها كآخر**، *Soi-même comme un autre*(*) ما يبرّر هذا الانتقال هو أن الكلام، الذي يعتبر «واقعًا حيًّا ومتحقّقًا» يُقيم ارتباطًا خفيًّا بالنواة الفاعلة داخل وجودنا الفعلي. يُصبح الكلام مؤهّلًا، بصرف النظر عن أيّ تشريع أو عن وصايا، «لتغيير الفهم الذي نملكه عن أنفسنا» (CI 444). اعتبر ريكور أن هذه المقاربة الثانية للإيمان الدِّيني الذي ينجح في الانفلات من الدائرة الجهنمية، يتطلّب بلورة أكثر عمقًا. لكنه يبقى أن ريكور يزوّد القرّاء المُعاصرين بخيط أريان Ariane هذا الذي يمتدُّ بين فرويد ونيتشه.

2. ماذا يعني الوجه الثاني «المشتبه فيه» داخل الدِّين، وهو الحاجة إلى العزاء؟ الخدمة الأُولى التي يُسديها «سادة الارتياب» إلى فيلسوف الدِّين هي أنهم يَشُدُّون الانتباه إلى الترابط القوي الموجود بين الاتهام والعزاء. من يعزّي (أو تعزّي) المنكوبين هو (أو هي) من يعاقب (أو تعاقب) الأشرار في الوقت نفسه. العين التي ترى قابيل داخل القبر ليست عينًا ثاقبةً فحَسْب، بل ترى بعيدًا. إذا كان الله منبع الحماية الأخير، فالسبب في ذلك هو أنه إله «لطيف» بنا. ضرب سادة الارتياب مع المؤمنين موعدًا ثانيًا لا يَقِلُّ حسمًا، عندما أتبعوا نقد الإله الأخلاقي بنقد الدِّين بما هو ملاذ وعزاء، وعندما نزعوا طابع الأسطورة عن مفهوم **العناية الإلهية** Providence.

(*) بول ريكور: **الذات عينها كآخر**، ترجمة وتقديم وتعليق: د. جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005. [المترجم]

اعتبر ريكور أن العقيدة «المأساوية»، كما ينعتها هي التي أظهرت أنها في مستوى هذا التحدّي، وهي العقيدة التي «مثّلت في ذهن الميتافيزيقا الكلاسيكية ما كان يمثّله إيمان **أيوب** بالنسبة لشريعة الجزاء العتيقة الأصلية، التي دعا إليها أصدقاؤه الورعون» (CI 445). تتحوّل المواجهة إلى صراع بين العمالقة، منذ اللحظة التي نُصبح فيها على وعي بأن موضوعة نيتشه بشأن براءة الصيرورة تقتضي ضمنيًا وجود أُنطولوجيا «تظلّ واقعة إلى الأبد في حبائل شراك الأُسطورة» (CI 447): أسطورة ديونيزوس والعود الأبدي **للمثيل** رفقة حب **القدر**، وأُسطورة **الإنسان الأعلى** والعالم بما هو لعبة في آخر المطاف.

يُقَدِّمُ هذا «المذهب الشاقّ» (CI 447) وجهًا أكثر مشقّة في نقد فرويد للدِّين، حينما ركّز بصورة أقوى على الرغبة في الحماية والعزاء. تساءل ريكور هنا أيضًا (كما فعله كلٌّ من القسِّ بفيستر (Pfister) ولو أندرياس سالومي (Lou Andréas-Salomé) عن جنس الإيمان الذي يستحق البقاء سالمًا بعد نقد الدِّين الذي يجد التعبير عنه داخل كتاب **مستقبل وهم** *L'Avenir d'une illusion*. ليس الجواب بديهيًّا بذاته، كما ترمز إلى ذلك الإحالة إلى «ليل الفهم العقلي» في روحانيات سان خوان وفكرة بونهوفر (Bonhoeffer) التي تُفيد أن إلهًا ضعيفًا هو الذي يستطيع إنقاذي من ضعفي.

إذا ما علمنا أن «التّطهير من خشية العقاب والتطهير من الرغبة في الحماية يمثّلان سيرورةً واحدة مُتطابقة» (CI 450)، لن نستغرب أن يكون النهج الذي انتهجه ريكور للوصول إلى «الإيمان المأساوي» هو النهج نفسه الذي سمح له بالخروج من متاهة العقاب والإدانة. مرة أُخرى، تعتبر الصِّلة الأصلية التي تجمعنا بالكلام السابق واللّاحق هي ما يوجّهنا إلى إمكان وجود «عزاء يبتعد عن الرغبة الطفولية في الحماية، قدر ابتعاد الطاعة عن خشية العقاب» (CI 450).

تُقَرِّبُنَا الدرجة الأُولى في هذا التّجاوز على نحوٍ ما من فرويد، في الوقت نفسه الذي أعاد فيه ريكور الصّلة بالمشروع الابتدائي الخاص «بنظرية شعرية الإرادة». لنتذكّرْ الأُطروحة الخِتامية من كتاب **الإرادي واللّاإرادي**: إنما يجب على مجرّد الحرية الإنسانية أن تُقيم الدليل على أهليتها للرضى بالوجوه الثلاثة التي لا غنى عنها في اللّاإرادي المطلق: الرِّضى بالطبع، واللّاشعور، والمصير. يُعاود الرِّضى الظهور من

جديد، أثناء الحوار مع نيتشه وفرويد، باسم آخر مُباغت، وهو **الخضوع**. نفهم سبب ذلك: نُعلن الخضوع عندما تكون الرغبة في العزاء قد أظهرت صورتها الوهمية. يتعلّق الأمر في ذهن ريكور «بقبول منزلة غير أخلاقية على الإطلاق»، وبالانفتاح على «بلورة كلّ شيء بملء الكلام» (CI 451).

تُبرِزُ تَتِمَّة النَّصِّ أن لفظي «الخضوع» و«الرِّضى» يُصبحان مُترادفين منذ اللحظة التي نسلّم فيها أن «حدث الكلام بما هو كلام يستحدث رابطةً» وأن «وضعية الحوار هي بحدّ ذاتها نمط عزاء» (CI 451). هذا الاقتناع هو الذي يسمح بنصب جسر يربط بين وسفر **أيوب** وبين الفلاسفة السابقين لسقراط. يعتبر ريكور أن إمكان الانتماء إلى الكلّ يُعتبر في الوقت نفسه «إمكان العزاء، وهو إمكان أساسي»، بوصفنا كائنات متكلمة، وهو إمكان يجد مصدره الأول في الوحدة بين الكينونة و**اللوغوس**» (CI 451). بهذا المعنى، نستطيع تحويل اللازمة الأرسطية والسكولائية التي تقول: «النفس موجودة في كلّ واحد منا» *anima est* «*quodammodo omnia*» إلى لازمة أُخرى: «العقل موجود في كلّ واحد منا» «*logos est quodammodo omnia*». ألم يقل ريكور في استهلال الطبعة الأُولى لكتابه **التاريخ والحقيقة** *Histoire et vérité*: «الكلام هو مملكتي ولا أخجل من ذلك» (HV 11)؟ لكن هذا الكلام الذي كان يتصل بجدلية العمل والكلام قد شحن بأصداء جديدة منذ اللحظة التي تعلّق الأمر فيها بتحديد إمكان «الرِّضى بصرف النظر عن الرغبة، دون الاكتفاء فقط بإمكان الطاعة بصرف النظر عن الخشية» (CI 452)، أي ما دام الأمر يتعلّق بإمكان وجود «إيمان مأساوي».

تقود المُسَلَّمَةُ التي تُفيد أن «الإنسان يحظى بالعزاء عندما يسمح للأشياء داخل اللغة بأن تكون أو بالإشارة إليها» (CI 454) من مجرّد الخضوع إلى نظرية شعرية. قد تلمح عبارة هولدرلين التي ساقها ريكور «يقطن الإنسان الأرض شعريًا» إلى أن النهج الذي التمسه هو نهج هايدغر نفسه. يتعزّز هذا التقارب أكثر، إذا ما انتبهنا إلى أن مُفردة **السكينة** *Gelassenheit* لدى إيكهارد وهايدغر تستخدم في السياق نفسه. لكن **سكينة** هايدغر تجد مكانها بصرف النظر عن الإيمان وعدم الإيمان. يظلّ «الإيمان المأساوي» لدى ريكور، وهو ثمرة المُواجهة مع إلحاد نيتشه وفرويد، من طبيعة مُغايرة تمامًا. يلوح لي أنه ينسجم بصورة أفضل مع تصوّر اللغة الذي قامت عليه أشعار بول تسيلان تحت عنوان **وردة الشخص** *Rose de*

personne، ولا سيّما في القصيدة الشعرية الرائعة **صعود** *Anabase*:

كتابة ضيقة بين الجدران
وعرٌ-حقيقيٌّ
هذا الصعود والرجوع
داخل المستقبل قلب-مشرق
هنالك
حواجز الأمواج
من مقاطع صوتية، لون
بحر، بعيد
داخل ما لم يُبحَرْ.
ثمَّ:
عروش من العوامات
عوّامات-الحزن
مع،
جميلة كلحظات، متوثبة
تلك هي انعكاسات النّفَس: أصوات
الجرس اللامع (دوم-
إلى أسفل-، واحد
أين المشتبه فيه
قلب)
المتكررة
المفتداة
أصواتُنا.
من بين ما قد نراه، من بين ما قد نسمعه،
الكلمة- تحاول
التي تتحرَّرُ:
جماعيّاً[8].

---

(8) Paul CELAN, *La Rose de Personne*, trad. Martine Broda, Paris, Le Nouveau Commerce, 1979, p.91.

فهم الذات أمام النص

نَشَرَ ريكور مقالته عن «التأويل» «De l'interprétation»» في مستهلّ الثمانينيات، في أماكن متفرّقة. افتتح هذا النص، الذي يجوز أن نعتبره سيرة ذاتية فكرية، كتابه **من النص إلى الفعل** *Du texte à l'action*(*) (TA 11-35)، وهو كتاب يضمّ المقالات الرئيسة في موضوع الهيرمينوطيقا التي نشرت بعد كتابه **صراع التأويلات**. سيصحبني هذا الكتاب في المرحلة الثانية من هذا الاستقصاء الذي أقوم به، والذي يندرج في إطار **هيرمينوطيقا النص**.

1. بعدما ألقى ريكور نظرةً إلى الوراء على المشكلات الأساسية التي شغلت ذهنه منذ ثلاثة عقود (أي منذ أن ولج حقل الهيرمينوطيقا)، رسم الشجرة السُّلالية التي تحدّد انتماءه إلى المدرسة الظاهراتية-الهيرمينوطيقية. حدّد سِمات فكره بثلاثة خطوط عريضة: «ينتمي فكره إلى فلسفة **التَّفكُّر**؛ ويظلّ متحرِّكًا في إطار تيار **ظاهراتية** هوسرل؛ ويريد أن يُصبح فكرًا **هيرمينوطيقيًا** متغيِّرًا من هذه الظاهراتية» (TA 25).

أ. «إن إمكان **فهم الذات**» (TA 25) مشكلة أساسية في الهيرمينوطيقا المُندرجة في خطّ فلسفة التَّفكُّر التي تنطلق من **الكوجيتو** الديكارتي وتمرّ عبر كانط وفيخته وتصل إلى جان نابير. ندّد ريكور بوهم العلاقة المرآوية بلهجة عنف أقوى من ردّ فعل نابير، بمعنى أنه نَدَّدَ بـ «أُمنية الشفافية المطلقة، ووالتطابق الكامل بين الذات والذات عينها الذي يُحَوِّلُ الوعي بالذات إلى معرفة لا يحوم حولها شك، كما تصنع من هذا الوعي معرفة هي أكثر جوهريّة من هذا المنظور من كل المعارف الإيجابية» (TA 26).

ب. إذا كان ريكور قد ابتدأ «بوضع نفسه في إطار مدرسة الظاهراتية»، كما يشهد عنوان سلسلة الدِّراسات التي خصّصها لهوسرل، قد نتساءل إلى أيّ حدّ يبقى مذهبه داخل تيَّارَ الظاهراتية. تبدو المسألة شائكة بصورة حادة، لا سيّما وأن ريكور يعتبر أن «الظاهراتية في معناها العام هي مجموع إنتاج هوسرل وصور الانحرافات التي أفضى إليها» (EP 9). تُعتبر النسخة الهيرمينوطيقية التي اقترحها

(*) بول ريكور: **من النص إلى الفعل، أبحاث في التأويل**، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001. [المترجم]

علينا عن الظاهراتية هرطقة، ويجب أن يفنّده كلّ تصوّر «أصولي» عن الظاهراتية المُتعالية الواقعة تحت سلطان غائية التأسيس الذاتي الجذري. هل يحقّ للهرطوقي أن يبقى وارثًا؟

علاوة على ذلك، توجد صعوبة ثانية ومرتبطة بالتطوُّر الذي عرفه إنتاجه الفكري من الداخل: ألم يَقُم ريكور شيئًا فشيئًا ابتداء من منتصف السبعينيات بتعويض عملية زرع الهيرمينوطيقا داخل تربة الظاهراتية، وهي التي قام بها في البداية، بزرع الهيرمينوطيقا داخل تربة الفلسفة التحليلية؟ كيف السبيل إلى التوفيق بين الصياغة الموجودة في كتاب **من النص إلى الفعل** لفعل «غادر، يغادر» مع فعل «الإقامة» الذي يرمز في العبارة التوجيهية التي أشرنا إليها أعلاه والتي تُفيد معنى الانتماء إلى «تيار»، مع العلم أن فعل 'غادر' يفيد أن هيرمينوطيقا ريكور «غادرت» ظاهراتية هوسرل، بالمعنى المزدوج لفعل «غادر»، وهو المعنى الذي يُضمر معنى المكان الذي وفدت منه ومعنى المكان الذي تخلّت عنه؟ لا يعني فعل «المغادرة» من وجهة نظري قطيعة نهائية أحدثها مع ظاهراتية هوسرل. لا غرو في أن مذهب ريكور الهيرمينوطيقي ظلّ مقيمًا داخل **تيار** ظاهراتية هوسرل، بالرَّغم من أنه نادرًا ما أصبح يُحيل إلى نصوص هوسرل في كتاباته المتأخّرة، كما أن مذهبه استمرّ في الدخول معها في «مُساجلات»، كما أكّد نفسه على ذلك (TA 7).

ج. ما هي سِمات «المتغيِّرة الهيرمينوطيقية» التي اتخذتها ظاهراتية هوسرل في النسخة التي أراد ريكور أن يقترحها علينا؟ يجب الانتباه في البداية إلى فعل «أراد، يُريد». فهو يحدّد برنامج بحث لم يصل بعد إلى صورته النهائية، ولن يصل إليها بكلّ تأكيد أبدًا. وهو يعكس في الوقت نفسه التطلّع الذي اختمر في ذهن ريكور، حينما سعى إلى تقديم إسهامه **الشخصي** إلى «المدرسة الظاهراتية-الهيرمينوطيقية»، وهو الإسهام الذي حدّد معالمه بهاجس المحافظة على «المنزلة النقدية في كلّ عمليات الفكر المُنتمية إلى التأويل» (TA 7).

يتعلّق الأمر بهيرمينوطيقا نقدية حرصت على «التزام الحوار بين الفلسفة والعلوم الإنسانية» (TA 33) وعلى «المُزاوجة بين دقة التحليل والإقرار الأنطولوجي»

(TA 34). استمر ريكور في العزوف عن انتهاج الطريق القصير الذي سارت فيه أُنطولوجيا الفهم، منبِّهًا إلى ضرورة الانتباه إلى إبستيمولوجيا التأويل. لكن تعريفه للإنسان، بوصفه «موجودًا يكتشف بفضل تفسير ما تنطق به حياته أنه موضوع داخل **الكينونة** قبل أن يطرح نفسه أمام نفسه وقبل أن يَتَمَلَّكَهَا» (CI 15)، وقد عرف منعرجًا مزدوجًا جديدًا، ابتداء من أواسط الثمانينيات. من جِهة أُولى، اكتشف الموجود في فعل القراءة أنه محاط **بنصوص** تقدّم له معنى، كما تزوّده بإمكانات فهم الذات التي لا يستطيع استمدادها من ذاته؛ من جِهة ثانية، وَسَّع ريكور رقعة الهيرمينوطيقا وفتحها على أُفق قضايا **الفلسفة العملية**، بعد التأكيد على أن تفسير ألغاز حياة المرء يُعتبَر تفسير الفعل والانفعال، إذا ما أخذنا المُفردتين في معانيهما المتعدّدة. يزوّدنا هذا المُنعرج المزدوج بالخيط الناظم الذي يوجّهنا في المرحلة الثانية من تقويمنا لإسهام ريكور من أجل بلورة ظاهراتية هيرمينوطيقية للدِّين.

2. إذا ما اْهْتَمَمْنَا بمجال فحص هذا المذهب الهيرمينوطيقي الذي يستنهض جدلية **الانتماء والمُباعدة** التي سنكشف عن رهاناتها بخصوص تأويل الظواهر الدِّينيَّة، باستقلال عن الأغصان الثلاثة في «الشجرة السُّلالية» لريكور، نجد آنذاك عبارة أخرى تشدّ إليها الانتباه. «لا يوجد فهم للذات ينجو من **توسّط** العلامات والرموز والنصوص؛ يتطابق فهم الذات في آخر المطاف مع التأويل المطبق على هذه الوسائط» (TA 29). اعترف ريكور ذاته أن مركز الثقل قد انتقل في تأملاته بقوة أكبر سنة بعد أُخرى إلى الوسيط الثالث. يعتبر كتابه **الاستعارة الحيّة** *La Métaphore vive* وكتاب **الزمان والسرد** توأمين من الرحم نفسه، ويمثّلان من هذه الزاوية منعطفًا حاسمًا بين تصوّرين مُتمايزين عن الهيرمينوطيقا.

أ. يركّز التصّور الأول الذي ابتدأ مع كتاب **رمزية الشرّ** على دور التوسّط الذي تلعبه العلامات والرموز، بعد أن طرحت على الواجهة «**الشرط اللغوي** الأصلي لكلّ خبرة إنسانية» (TA 29). يسلّم مثل هذا المذهب الهيرمينوطيقي في

(*) ترجمنا عبارة textualité إلى دلالة النص، ونعني بذلك ما يقوله النص الماثل أمامنا بما هو نص، بصرف النظر عن معنى النص. إذ لا تعني دلالة النص أن معناه حرفي أو متواطئ، على خلاف المعاني المشتركة أو المجازية. إذ إن ضروب التأويل هذه، بما فيها المعنى الحرفي، تنتمي إلى لواحق دلالة النص، ولا تدخل في جوهره. [المترجم]

البدء بالقول، «كما أننا نستمع إلى الكلام قبل النطق به، يعتبر كلام الآخر أقصر طريق يمرّ من الذات إلى الذات عينها، وهو الكلام الذي يجعلني أعبر الفضاء المُنفتح للعلامات» (TA 29). وقد أصبح هذا المذهب الهيرمينوطيقي مؤهّلًا بفضل هذه الأُطروحة لعقد حوار خصب مع المدرسة التحليلية التي تشترك معه في الافتراض نفسه.

أضف إلى ذلك مدى الاهتمام الذي خصّ به وظيفة التوسّط التي أنجزتها الرموز التي ابتكرتها الثقافات التقليدية، بُغية فهم الكينونة-في-العالم الإنساني. تستحدث هيرمينوطيقا الرموز انزياحًا ثانيًا خارج وهم معرفة حدسية بالذات عينها، من خلال «حمل فهم الذات عينها على التماس طريق غير مباشر يمرّ عبر ذخيرة الرموز المنقولة خلال الثقافات التي جئنا في حضنها في الوقت نفسه إلى الوجود وإلى الكلام» (TA 30). يبدو أن هيرمينوطيقا الرموز هذه كانت مُؤَهَّلَة أول الأمر للتحوّل إلى هيرمينوطيقا عامة، بعدما برهنت على خصوبتها في تأويل الصورة الأولى التي اتخذتها رمزية الشرّ وفي تأويل الأساطير التي تحكي أصل الشر، (وينطبق المذهب الهيرمينوطيقي نفسه بالمثل على المشكلة المتصلة بصراع التأويلات التي أحدثت تنازعا بين التأويلات الارتيابية والفاضحة للطابع الأُسطوري وبين مذاهب هيرمينوطيقا الإثراء وترميم المعنى).

ب. والحال أن ريكور بدأ يعتقد خلال مستهلّ الثمانينيات، وهذه هي المفارقة، أن تعريفه المبكر للهيرمينوطيقا أصبح جدّ محدود، لأنه كان يكتفي قبل ذلك العهد بالتأويل الرمزي ولم يكن يراعي أهمية **وساطة النص** بما فيه الكفاية. ستحتلّ هذه الوساطة منذ الآن الواجهة الأمامية. تتمثّل القاعدة الأساسية في المذهب الهيرمينوطيقي الذي يبحث من داخل عمل التأويل عن استكشاف مخلّفات التحوّل-إلى-نص فيما يلي: «فهم الذات هو فهم الذات **أمام النص**، وتلقّي شروط أنا-عينها، اعتمادًا عليه، وهي أنا-عينها تختلف عن الأنا التي تقبل على القراءة» (TA 31).

يبدو لي أنه من الجائز الحديث بصدد ريكور عن «**هيرمينوطيقا 1**» (1960-1975) وعن «**هيرمينوطيقا 2**» (1975-2003)، شريطة الوعي بأن الأمر يتعلّق بتطوّر متدرّج أكثر ممّا يتعلّق بتغيير النموذج الإبدالي، لأسباب تعرّضتُ لها

بالتفصيل في كتابي **بول ريكور ورحلة المعنى**. ومع ذلك، فإننا نملك مبرِّراتٍ كافية للتساؤل ألا يصدق الرهان الذي يفيد أن «ما يفقده التعريف في ماصدقه، يربحه في مفهومه» (TA 31) ألا يصدق بالمثل على تأويل الظواهر الدِّينيَّة.

ما الذي يجعل المذهب الهيرمينوطيقي الذي يركّز على الوساطة النصية أو على «التحوّل-إلى-نص يُثير اهتمام فيلسوف الدِّين»، مع العلم أن ذلك المذهب يمثّل سيرورة دينامية يُمكن التطرّق إليها من زوايا نظر مُتمايزة؟ هذا هو السؤال الذي سنسعى إلى بلورته الآن.

النص بما هو تعالٍ مُحايث.

إن السؤال الأول الذي ينبغي على الهيرمينوطيقا أن تنكبّ عليه أثناء التركيز على التحوّل-إلى-نص هو معرفة **ما هو النص**. قدّم ريكور معالم إجابته في دراسة من كتابه **من النص إلى الفعل** (TA 137-159). إن ما يساعدنا بوجه خاص، في نِطاق إشكاليَّتنا، على الكشف عن رهانات هذا السؤال هي «التأمّلات التي أفردها «لوظيفة التغريب الهيرمينوطيقية distanciation» (TA 101-117) في القسم الأول من الكتاب، تحت عنوان: «من أجل ظاهراتية هيرمينوطيقية».

النصّية والتغريب(*)**.**

يبدو، لأول وهلة، أن تعريف النص بما هو «كلّ خطاب تكتبه الكتابة» (TA 137) يُشبه قول من قال: «السماء فوقنا»، ويكاد يخلو من أهمية فلسفية. تَغَيَّر كلّ شيء ابتداء من اللحظة التي انتبه فيها ريكور إلى تعقّد الوظائف التي يفترضها مفهوم «الخطاب»، بالمعنى الذي ذهب إليه بنفينيست (Benveniste). يستنفر هذا المفهوم منذ الوهلة الأولى، جدلية **المعنى والحدث** التي كانت قد

(*) أفضل ترجمة مفردة distanciation aliénante إلى لفظ التغريب بدل لفظ المباعدة، لسببين رئيسين، وهو أن المُفردة الفرنسية مترجمة عن الأصل الألماني Verfremdung والإنكليزي strangification، وهو صيرورة تحويل المألوف إلى غريب، كما نجد ذلك في هيرمينوطيقا غادامير؛ أما السبب الثاني فهو أن مصطلح التغريب معروف في اللغة العربية، وفي اصطلاحات النقد الأدبي، ويفي بغرض المعنى الأصلي الألماني مباشرة. [المترجم]

أثارت انتباه ريكور إبان **صراع التأويلات**. تُضيف الكتابة تعزيزًا أقوى إلى المظهر الخارجي القصدي الذي يتخذه المعنى، وهو مظهر يُحَرِّرُ المعنى من سياق التلفّظ، حينما تبقى الكتابة وتستمر في نقل المعنى، حتى عندما يختفي المتكلّم، وعندما تضع الكتابة نفسها في خدمة «أيّ وافد» يعرف القراءة، بصرف النظر عن هوية المرسل إليه في الأصل.

اعتبر ريكور أن مفهوم النص لا يصبح قابلًا للإدراك إلّا عندما نكشف عنه من خلال خمسة أزواج مقولية يحتمل كلٌّ منها رهانًا مخصوصًا، بُغية تحديد المنزلة الفلسفية التي يحتلها التأويل. وشيئًا فشيئًا، ترتقي هيرمينوطيقا النصوص بذلك إلى مستوى العموم نفسه الذي طبع كتاب أرسطو **كتاب العبارة** *Peri hermeneias*. يقف النص شاهدًا نموذجيًا على أهمية دور التغريب بدل أن يشكّل مجرّد حالة خاصة داخل التواصل الإنساني، والأدهى أن يشكّل مجرّد «حاشية» على الكلام الحيّ. صحّح ريكور أُطروحة غادامير بخصوص الطابع اللغوي الكّلي الذي يُقال في كلّ خبرة إنسانية، بعدما أصغى بعناية أكبر إلى «**شيئية النص**»، «بوساطة تأويل التغريب بنبرة أقل سلبيةً» (TA 100).

بلور ريكور بطريقة منهجيَّة مفهوم الخطاب من خلال جدلية **الحدث والمعنى** بوصفه **عملًا مهيكلًا**، من أجل تحقيق هذا المسعى، قبل أن ينصرف إلى فحص عَلاقة **الكلام بالكتابة**، معتمدًا في ذلك على ترتيب متدرّج في التعقيد. اعتبر ريكور أن زيادة التغريب الذي يدخل في تكوين منزلة الكتابة «ليست مجرّد ما يجب على الفهم التغلب عليه، بقدر ما تمثّل الشرط الذي ينبني عليه الفهم» (TA 112). نستطيع الحديث بهذا الصدد تقريبًا عن «تغريب حسن»، بالمعنى الذي أحدث فيه هيغل تقابلًا بين «اللّامتناهي الحسن» (المتعلّق بالروح) و«اللّامتناهي السيِّئ» المتعلّق بالرياضيات.

عالم النص وفهم الذات عينها.

تَتَخَطّى هيرمينوطيقا النص عتبةً حاسمة تفتحها بالقدر نفسه على الأُنطولوجيا وعلى الفلسفة العملية، اعتمادًا على المعيارين الأخيرين للدلالة النصية اللذين يستكملان ثلاثية «الخطاب والإنتاج الفكري والكتابة». يتعلّق الأمر بالمفهومين

التوأمين المتعلّقين **بعالم النص وفهم الذات عينها**، وهما يشكّلان من منظور ريكور «مركز الثقل في المسألة الهيرمينوطيقية» (TA 102).

1. يعتبر مفهوم «عالم النص» من بين المُكتسبات الرئيسة في الأبحاث في الاستعارة والوظيفة السردية. تفحص الدِّراسة السابعة (المُهداة إلى ذكرى ميرسيا إلياد) من كتاب **الاستعارة الحيَّة** *La Métaphore vive* مسألة تتصل بما نتعلّمه من القول الاستعاري حول الواقع. ينتمي هذا المشكل إلى الهيرمينوطيقا قبل أن ينتمي إلى علم الدلالة، عندما نعني بالهيرمينوطيقا «النظرية التي تنظّم الانتقال من بِنية الإنتاج الفكري إلى عالم الإنتاج الفكري» (MV 278). تأخذ مسألة البُعد المرجعي للملفوظات الاستعارية سِماتها البارزة عندما نُرجعها إلى المسألة التي بلورتها الدِّراسة الثامنة للكتاب نفسه: «هل نعلم حقًا ما تعنيه عبارات الواقع والعالم والحقيقة؟» (MV 279).

تُقِرُّ الاستعارات بأن اللغة لا تنحصر في الإحالة الوصفية. لا تدور مُفرداتنا في فراغ عندما تتخلّى عن الوصف المباشر. لا ينبني الابتكار الدلالي، الذي يطبع الاستعارات الحيَّة، فقط على تنظيم الواقع بصورة مُغايرة؛ بل تعكس طريقةً في كينونة الأشياء، وهي طريقة لا ترقى إلى المُلاحظة المباشرة. تُواجهنا هذه الأُطروحة بمُفارقة الدلالة المزدوجة لمُفردة «ابتكار» التي يتردّد صداها في العنوان الفرعي لاستقصائنا: ما يخلقه الخطاب الاستعاري «يكتشفه؛ وما يجده، يبتكره» (MV 301).

هذا هو الشَّرط الذي يُمَكِّنُنَا من الحديث عن «حقيقة استعارية»، تتجاوز مستوى الحقيقة-المطابقة التي يعرفها منطق القضايا. تجد «الحقيقة الاستعارية» مركز الثقل فيها داخل التوتر الذي تزجّ به اللغة الاستعارية داخل رابطة «الكينونة»، وهي بذلك تحدّد نِطاق «خبرة واقع يكفّ فيها الابتكار والاكتشاف عن التعارض فيما بينهما، كما يحدث تطابق بين الخلق والكشف» (MV 310). يبلور الملفوظ الاستعاري لعبة التشابه بين الهُويَّة والاختلاف وبين «نفس الذات» و«الآخر»، وأخيرًا بين «موجود» و«غير موجود». حينما ابتكر كاتب المزامير الاستعارة الحيَّة التي أحدثت مطابقة بين الله الذي اعتصم به وبين الصخرة، ظلّ يستحضر في ذهنه على الدوام أن الله «صخرة» و«ليس صخرة».

يمتلك الملفوظ الاستعاري هدفًا أنطولوجيًّا، في هذه الحالة، وقد بَيَّنَ ريكور هذا الهدف من خلال الحديث عن «عالم جاهز للإقامة» (TA 24). تستدعي واجهات الانتماء التي يعكسها فعل «أقام»، في ردّ فعلها، القدرة على «التغريب الذي يفتح أُفق التفكير العقلاني».

يقفز السؤال نفسه المتعلّق بالصِّلة بين اللغة والواقع على السطح من خلال دراسة الوظيفة السردية، مع وجود فارق وحيد وهو أن الأمر يتعلّق باستثمار الزمان بفضل خلع معنى إنساني عليه، ولم يَعُدْ يتعلّق باستثمار العالم بوصفه عالمًا مأهولًا. لا تُهمّ مشكلة البُعد الإحالي في الرواية القصصَ التاريخيةَ التي تتطلّع إلى استرجاع «الماضي كما كان بالفعل» أمام أنظارنا، على خلاف ما يتبادر إلى الذهن، بل تُهمّ القصة الخيالية كذلك. إن الدِّراسات التي خصّصها ريكور في المجلّد الثاني من كتاب **الزمان والسرد** لتشكّل الزمان داخل القصة الخيالية وضعته وجهًا لوجه أمام لغز يُماثل اللغز الذي كان قد واجهه في أبحاثه عن الاستعارة: ألا يعمل تشكيل الزمان الذي تُنجزه القصص الخيالية على إدارة ظهره للزمان «الواقعي»، كما هو معروف في الخبرة المعتادة، بحكم تعريفه ذاته؟

تتخذ إجابته هنا أيضًا صورة رهان: إن «الألعاب الرائعة مع الزمان» (بروست) التي تفرّغت لها بعض الكتابات الأدبية، لا توجد عبثًا ولا كيفما اتفق. لا تعتبر تلك الألعاب «رائعةً»، إلا لأنها تتضمن **رهانًا** ينعكس على فهم خبرتنا المعتادة فهمًا أكثر عمقًا. يفسّر عالم النص وعالم حياة القارئ بعضهما بعضًا. اعتبر ريكور «أن أيّ عمل قد يكون مُغلقًا على نفسه من حيث بِنيته، وقد يُصبح منفتحًا على عالم ما، على نحو 'نافذة' تتقاطع مع رؤية هاربة من ريف مفتوح» (TR 2, 150).

يَخْلَعُ «**التعالي المحايث** للنص» (TR 2, 151) على الحبكات الروائية رؤيةً أنطولوجيّةً شبيهة في كلّ الوجوه برؤية الاستعارات. يعني الحَكْي في الوقت نفسه «الابتكار»، بالمعنى المزدوج للمُفردة: العثور والخلق. يكشف مفهوم «عالم النص» عن كلّ رهاناته إذا ما أرجعناه إلى الركنين الأساسين اللذين تنبني عليهما الملفوظات الاستعارية من جِهة، والحبكات الروائية من جِهة ثانية. يجد المؤوّل نفسه كلّ مرة، سواء أتعلّق الأمر باستعارة حية أو بحبكة روائية، في مواجهة

«قضية تنتمي إلى العالم، وتنتمي إليه على النَّحو الذي أستطيع معه الإقامة فيه، حتى أتمكّن من أن أُسقط عليه إحدى مُمكناتي الأكثر خصوصيَّةً» (TA 115). كذلك، يحتلّ هذا التغريب الخلّاق الركن الأساس الذي تنبني عليه هيرمينوطيقا النصوص الدِّينيَّة، كما سنرى قريبًا.

2. يعود بنا الشكل الأخير من أشكال التغريب الذي تنتجه الدلالة النصية إلى موضوعة نابير بخصوص **فهم الذات**. ليس النص مشروعًا فقط ولا هو مجرّد اقتراح العالم، بل يمثّل كذلك «التوسّط الذي نتوصّل بفضله إلى فهم أنفسنا» (TA 115). وبما أن النص لا يستهدف الكينونة بما هي **كينونة-مُعطاة**، بل بما هي **قدرة-على-الكينونة**، تسمح بتحقّق فهم أفضل للذات. اعتبر ريكور أنني «أتملّك في الأخير اقتراح العالم؛ ليست هذه القضية موجودة **خلف** النص، كما لو كانت قصدًا خفيًا، بقدر ما هي موجودة أمامه، بوصفها ما يُبلوره النص وما يكتشفه وما يكشف عنه» (TA 116).

تكشف العبارة التالية آنئذ عن كلّ معناها: «**الفهم هو فهم الذات عينها أمام النص**». تضعنا فكرة فهم الذات التي تتضمَّنُها العبارة على الطرف المُناقض لأيّ سعي إلى التقوُّم الذاتي. من يُقبل على مواجهة النص يتلقّى «منه ذاتًا أكثر رحابة، وستصبح اقتراح وجود يستجيب بأنسب الطرق المُمكنة لاقتراح العالم» (TA 117). تظهر رهانات هذه الأُطروحة على الفور حينما نتوجه نحو الهُويَّة السردية.

الصراط الضيّق للهيرمينوطيقا الكتابيَّة

والأرض الموعودة في ظاهراتية الدّين.

إن ريكور الذي قَدَّمَ إسهامًا مهمًّا إلى الجدل المُحتدم حول ظاهراتية الدّين، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الثاني، افترض أن فلسفة الدِّين التي تَتَبنَّى الهيرمينوطيقا، لا يحق لها أن تتغاضى عن الدخول في مواجهة جادة مع تفسير نصوص الكتاب المقدّس. اعتبر أن الفلسفة التي تسعى إلى فهم الدِّين تدخل أول الأمر في حوار مع علم تفسير نصوص الكتاب المقدّس، بدل علم اللاهوت المنهجي. يظهر هذا الانزياح الإبستيمولوجي بصورة أكثر حِدَّةً لدى ريكور، كما

سبق لنا أن رأينا ذلك مع هايدغر الأول الذي حملت محاولته من أجل ظاهراتية هيرمينوطيقية للحياة الدِّينيَّة بصمات أعمال علم التفسير المُنتمية إلى **مدرسة تاريخ الأديان** *religionsgeschichtiche Schule*. من هذه الزاوية، نستطيع مقارنة أعمال ريكور بأعمال ليفيناس. كما أن الكتابة الفلسفية لا تنفصل لدى هذا الأخير عن القراءات التلمودية، دون أن يقع أبدًا أيّ خلط بين الصوتين، كذلك فإن أعمال ريكور لم تلفت الانتباه إليها فقط بفضل الإحالات الغزيرة إلى نص الكتاب المقدّس، بل تضم فضلًا عن ذلك نسبةً غزيرةً من الدِّراسات التي تقع في تخوم تفسير الكتاب المقدّس والهيرمينوطيقا الفلسفية. من بين هذه الأعمال التي تحظى بأهمية خاصة في نظرنا، نجد النصوص المُجتمعة تحت عنوان **الهيرمينوطيقيا الكتابيّة**، وكتاب عن **تَدَبُّرِ الكتاب المقدّس** *Penser la Bible* بوجه خاص، الذي أعدّه ريكور وأنجزه سوية مع عالم التفسير المتخصّص في العهد القديم أندريه لاكوك (André LaCoque). أنجز ريكور هنا العمل الذي يدخل على وجه الحقيقة ضمن فلسفة الدِّين - وهذه هي الفرضية الموجّهة للدراسة التي أقترحها عنه - بعد القيام بدراسات شخصية من خلال استكمال الدِّراسات التاريخية التي خصّصها للآباء المؤسسين لفلسفة الدِّين، مثل كانط وهيغل، أو من خلال مُحاوراته مع المفكّرين المعاصرين أمثال روزنتسفايغ وجان نابير وبروتون (Stanislas Breton) وتيفيناز (Pierre Thévenaz).

الهيرمينوطيقا الفلسفية والهيرمينوطيقا الكتابيّة:

«عَلاقة معقّدة من التضمّن المتبادل».

اختتم ريكور القسم الموسوم «من أجل ظاهراتية هيرمينوطيقية» داخل كتابه **من النص إلى العمل**، بدراسة مُقتضبة تستهدف تتبّع إسهام الهيرمينوطيقا الفلسفية في تفسير نصوص الكتاب المقدّس. يتعلّق الأمر بادئ الأمر بإبراز كيف تستثمر هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس الهيرمينوطيقا العامة الخاصة بالنصوص، وهي التي أقدمنا على إبراز خطوطها الموجّهة. يتعلّق الأمر في الواقع بأُطروحة وضع عليها ريكور علامة استفهام، وتفيد أن الهيرمينوطيقا الكتابيَّة لا تعدو أن تكون تطبيقًا جهويًا للهيرمينوطيقا العامة التي يحظى الفيلسوف وحده بأهلية إنتاجها، بعدما سَلَّمَ بوجود «عَلاقة معقّدة تقوم على التفاعل» (TA 119) بين التيارين

الهيرمينوطيقيين. لم يُرد ريكور بطبيعة الحال تجاوز أُطروحة شلايرماخر التي تُفيد أنه لا يجب على الهيرمينوطيقا الواعية بكونية مشكلة الفهم، أن تُنَزِّلَ الهيرمينوطيقا الكتابيَّة منزلةً استثنائيةً، بدعوى أن هذه الهيرمينوطيقا كانت مُنكبّة على فحص النصوص المُلهمة. أراد ريكور أن يبيّن فقط أن الهيرمينوطيقا التي انصرفت إلى تأويل نصوص الكتاب المقدّس (أو النصوص «المقدّسة») قد تصطدم في مجالها الخاص بقضايا بعيدة بحدّ ذاتها عن الهيرمينوطيقا الفلسفية. لكن هذه القضايا قد تسترعي اهتمام هذه المدرسة الهيرمينوطيقية حينما تخرج إلى الوجود. تُعتبر المشكلات التي تطرحها ترجمة «النصوص المقدّسة» مُؤَشِّرًا فِعْلِيًا دَالًا على المشكلة، كما تُشير إلى ذلك أمثلة روزنتسفايغ وبوبر.

الهيرمينوطيقا وتعدّد مناهج التفسير.

تلتقي انشغالات الهيرمينوطيقا الفلسفية والهيرمينوطيقا الكتابيَّة أول مرة فيما بينها في إطار رمزية الشرّ. ينبني إمكان مثل هذا الالتقاء على خلفية التفكير في «الشروط الوجودية لضمان الاستقلال الذاتي للفلسفة» المذكورة أعلاه. يجب علينا تجنّب سوء التفاهم الذي يقوم على تحويل الكتاب المقدّس إلى المصدر الوحيد للفكر خارج الفلسفة. وتلعب التراجيديا اليونانية دَوْرًا لا يُستهان به في فكر ريكور، كما يتجلّى ذلك في صفحات كتاب **رمزية الشرّ** التي تفحص «الحلّ الإغريقي» لمشكلة أصل الشرّ أو في الفصل المُعنون «الطابع المأساوي للعمل» في كتاب **الذات عينها كآخر**، [ص459]. يبقى أن علم تفسير نصوص الكتاب المقدّس كان تخصصًا تأويليًا أقبل عليه ريكور بكلّ مواظبة، من بين كلّ تخصّصات التأويل الأُخرى. ويظهر الدليل على ذلك في مُداخلاته في المؤتمر الوطني للجمعية الكاثوليكية من أجل دراسة الكتاب المقدّس (ACFEB) الذي انعقد بين 3 و7 سبتمبر/أيلول سنة 1969 ببلدة شانتيي Chantilly[9]، حيث افتتح المؤتمر الذي استقطب علماء التفسير المُحترفين، بمُحاضرة تحت عنوان «من الصراع إلى التقاء المناهج في علم

(9) نُشر تحت عنوان:

Exégèse et herméneutique, Paris, Ed. du Seuil, 1971.

التفسير الكتابيّ» (نفسه، 35-53)، واختتم المؤتمر أعماله بمحاضرة للمؤلف نفسه. من جِهة أُخرى، كان من المفترض أن يكون كلّ المشاركين قد اطّلعوا على مقالته التي نُشرت في الأصل **بدورية العلوم الفلسفية واللاهوتية** *Revue des sciences philosophiques et théologiques* تحت عنوان «إسهام في التفكير باللغة في لاهوت الكلام»[10].

كانت المحاضرة الافتتاحية تستحضر بصورة حيَّةً أصداء الدِّراسات الهيرمينوطيقية التي نشرها تحت عنوان **صراع التأويلات**. يتعلّق الأمر في هذا الصدد بالصراع الملتهب الدائم بين المناهج المستعملة في علم التفسير الكتابيّ: **المنهج التاريخي النقدي** والمنهج **البنيوي والهيرمينوطيقا**. هل تدخل هذه المناهج فيما بينها في عَلاقة تعارض أم تكامل؟ كلّ من تبنّى تصوّر هايدغر وغادامير عن الهيرمينوطيقا قد يشعر بالحرج بإزاء هذه الطريقة التي عرض بها ريكور المشكلة، حينما أظهر أن الهيرمينوطيقا منهج تفسيري للنصوص من بين مناهج أُخرى كثيرة. لكن الصعوبة تختفي إذا ما أصغينا إلى طريقة احتجاج ريكور لرأيه، مُبرزًا وجود صِلات قرابة فلسفية ثاوية خلف المنهجين الأوليين: حضور علم النفس أو علم الاجتماع بنسبة متضخّمة، فيما يخصّ تفسير الكتاب المقدّس من الزاوية التاريخية-النقدية؛ والمثال المنسوب إلى لايبتنز عن «خاصية كونية»، وهو الخاصّية المميّزة التي تميّز على ما يبدو النموذج السيميولوجي الذي تشترك فيه المناهج البِنيوية.

للوهلة الأولى، تظهر الهيرمينوطيقا التي تنقلب إلى نظرية عامة في التأويل في شكل «قطب منهجي ثالث». والحال أن ريكور يؤكّد على أنه لا يوجد اتصال بين القطبين الأوّليين والقطب الثالث، بل توجد على العكس من ذلك «القطيعة الأكثر اكتمالًا». يفسّر وجود هذه القطيعة بحجم المشكلات التي تَهْتَمُّ بها الهيرمينوطيقا العامة. لا تتصل هذه الهيرمينوطيقا بصلة خاصة تَشُدُّهَا إلى علم التفسير الكتابيّ، بما أن مهمّتها تتمثّل في بلورة «نظرية حول ما نعنيه بالفهم في

---

(10) أعيد نشر المقالة في آخر الكتاب:
Exégèse et herméneutique, p.301-320.

علاقته بتفسير النصوص عامة»، مما يعني أن علم التفسير الكتابيّ لا يملك أن يتعامل معها تعاملًا أداتيًا خالصًا.

في الواقع، لا تتميّز الهيرمينوطيقا عن علم التفسير الكتابيّ باتساع رقعتها فحَسْب، بل يوجد مسوّغ فلسفي أعمق لهذا التميّز: ما تكتشفه الهيرمينوطيقا وما يخلع عليها في الوقت نفسه بُعدها الفلسفي «هو الطابع المفتوح الذي يتخذه التأويل، وهو يستكمل طابعه المنظوري، وطابعه المُتناهي من هذه الزاوية» (نفسه، 50-51). تتعالى «المراهنة على المعنى»، التي تميّز الهيرمينوطيقا عن المجادلات المنهجيّة. لا يعني ذلك أنها تدير لها ظهرها: «لا تستبعد هذه السّمة المنظورية للتأويل كلّ المطالب المنهجيّة، بل تطرحها بكلّ دقة. وبما أنه يجب المراهنة على المعنى والتكهّن به، نحتاج إلى إجراءات مصادقة، من أجل وضع صلابة تخميناتنا حول المعنى على مِحَكِّ منطق الاحتمال الذي يُشبه منطق التحقّق التجريبي. تتقاطع الهيرمينوطيقا مع المقاربة التاريخية النقدية ومع المقاربة البنيوية في خط مسار المصادقة هذا، بل من المحتمل أن تتضمّنهما بوصفهما مرحلة منهجيّة في تطوّرها» (نفسه، 51).

وبما أن الهيرمينوطيقا ليست منهجًا **بالمعنى الدقيق** للكلمة، لا تستطيع البتّ في صراع مناهج علم تفسير النصوص. بالمقابل، يعني القول بانعدام وجود بكارة منهجيّة أن أيّ منهج في التفسير يرمي، كردّ فعل، إلى مساءلة الهيرمينوطيقا الفلسفية ذاتها، بما أن كلّ المناهج تمتلك أواصر تشدُّها إلى تصوّرات فلسفية. وهذا ما أبرزه ريكور في ضوء مثال التحليل البنيوي: يمنع علينا تطبيقُ «التعليمات المدرسية التي تؤكّد على التحقّق الموضوعي وعلى المباعدة» (نفسه، 52) مجاراة تصوّر الفهم الذي يلجأ إلى التجاوب الوجداني الذي يسمح بالقفز المباشر إلى داخل وجدان الآخر، في وقت لا تعدو فيه تلك القفزة أن تكون **قفزة قاتلة في الهواء**. ومع ذلك، نحن مُجبرون بالفعل على إنجاز قفزة، إذا ما شئنا تملّك معنى النص. إن المعنى الذي ينتزعنا من أنفسنا ويُدخلنا إلى العالم هو ما يُبلوره النص أمام أعيننا. هذه هي المهمة المخصوصة التي تقع على عاتق هيرمينوطيقا النص، وهي مهمة الفهم الذاتي أمام النص: «**الأنا في هذا الفهم هي ما تُمدّني قوةُ** الوظيفةِ الإحاليةِ للنص المفهوم بها، قصد تعويض الأنا البخيل الذي رفض

الوساطة الطويلة لفعل الوجود الفعلي بفضل العوالم التي انفتحت عليها كلّ النصوص التي أحببتها أو كانت ستُدخلني عليها» (نفسه، 53).

اكتشف ريكور إمكان «التقاء بدون انتقائية» (نفسه، 51) خلف مظاهر الصدام بين مناهج تفسير مُتعارضة. عندما تَحدَّثَ بهذا الصدد عن «فنّ الإحالات والجُسور»، تَوَجَّهَ بالطبع إلى علماء التفسير المُحترفين. ولكنه وصف في الوقت نفسه الدور الذي لعبه في الجدالات الفلسفية الكبرى خلال النصف الثاني من القرن العشرين: وهو دور **الحبر الأعظم** *pontifex maximus* الذي لم يتوقّف دون كَلَل عن مدّ الجسور، بينما اكتفى غيره بالتأمّل السقيم، بل اكتفى بالاحتفال بالمياه الآسنة. يشهد إسهامه الشخصي في تفسير إصحاح سفر التكوين (Gn 1, 1-2, 4a)، في أعقاب الدِّراسة الباهرة التي اقترحها بول بوشان (Paul Beauchamp)، أنه لم يتلكأ في بذل مجهود التفسير في معناه الدقيق.

إن هاجس الإحالات والجُسور، قاد ريكور إلى البحث عن توازن سليم بين «التعصّب المنهجي الذي يحظر علينا أن نفهم شيئًا آخر غير المنهج الذي نفهمه» و«الانتقائية الضعيفة التي تضيع داخل تنازلات لا مجد لها» (نفسه، 285). لا يتوانى ريكور عن تزويد علماء التفسير بمدوّنة قوانين تحوي قواعد «الحِمْيَة الفكرية»، على خلاف الرصانة الذي دعا هايدغر وغادامير إلى تطبيقها من الزاوية المنهجيّة والمعيارية.

1. تتدارك القاعدة الأُولى المنظور الأداتي المنهجي من خلال إضافة هامش التَّفكُّر. لا يوجد منهج بريء من الزاوية الفلسفية، كما أبرز ذلك الشرّاح المُعاصرون لنص ديكارت في **قواعد توجيه العقل** *Regulae* وهو مثال متميّز للنص الذي رسم في ذهن هايدغر وغادامير مُفترق الطُّرق الذي انفصل بمُوجبه مسار الهيرمينوطيقا عن مسار **المعرفة الكلّية** *mathesis universalis*. يجب على عالم تفسير نصوص الكتاب المقدّس امتلاك وعي متفكّر عن «الاقتضاءات الضمنية والقَبْليات والأبواب المسدودة» (نفسه، 286) التي تُوجد خلف الامتياز الذي يخلعه على هذا المنهج أو ذاك.

2. تَقْطَعُ القاعدة الثانية الطريق على أيّ تركيب متسرّع لا يتجاوز الانتقائية: «يجب على عالم التفسير العُزوف عن التركيب الذي يسعى إلى بلوغه مهما كان

الثمن» و«كما يجب عليه أن يسمح لنفسه بمُهلة للتفكير من مستوى ثانٍ في إطار مهمّة مؤقتة، وهي تهدف إلى رسم خريطة الصراعات ومعرفة الجسور والتقاطعات». يجب علينا، في هذه النقطة بالذات أن نصحّح صورة الحبر الأعظم *pontifex maximus*: لا يجب على عالم التفسير أن يتجاهل أنه يسكن ضِفَّةً خاصَّةً ولا يستطيع أن يكون في كلّ مكان في الوقت نفسه. إنه لن يمكنه أن يكون هو نفسه حبرًا أعظم، برغبته في ممارسة كلّ المناهج في وقت واحد.

3. بالمُقابل، ما نستطيع أن نُطالبه به، هو أن يكتسب وعيًا متبصِّرًا بنقاط القوة ونِقاط الضعف التي يكشف عنها منهجه، أي يجب عليه أن يُصبح واعيًا بحدود مجاله المنهجي. لا تطالبه القاعدة الثالثة بشيء آخر: سوى أن معرفته مُتناهية وأنه متناهٍ بدوره.

بعدما بلور ريكور هذه القواعد الثلاث، استرجع بذلته الهيرمينوطيقية، إذا جاز القول، بعدما رسم خريطة الصراعات المنهجيَّة، بُغية أن يتقدَّم في الحوار على الحدود. كانت تأمّلاته تمنّي النفس بالإسهام في الحوار المنهجي بين جمهور المفسّرين، من خلال مُناقشة أُطروحة التكامل بين المنهج التاريخي النقدي والمنهج البِنيوي، وهو تكامل يتضمّن «تصحيحًا متبادلًا» (نفسه، 287) للمنهجين.

إن عمل التصحيح هذا هو كذلك عمل تطهير. وبما أنه لا يوجد منهج بريء، ينساق كلّ منهج إلى اعتبار نفسه المنهج المُطلق، وهو الانسياق الذي يحوّله أخيرًا إلى أيديولوجيا. إذا ما أحجم المنهج البِنيوي عن الانتباه إلى المستويات المجرّدة التي ينبني عليها، سيُؤول آنذاك إلى مجرّد أيديولوجيا النص افي ذاته. يجب على المنهج التاريخي-النقدي أن يتخلّى بدوره عن أوهام المصدر، والمؤلّف والمخاطَب الأول.

اقترح ريكور مُسَلَّمَتَهُ الأكثر أهمية، وهي مسلّمة لم تكن غريبة عن مفهوم الوعي بتاريخ الأثر *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* المُنتسب إلى غادامير، بعدما اقترح فصل المقال في الصراع الدائر بين التوجّه التزامني في علم التفسير البنيوي والتوجّه الزماني الخطّي في التفسير التاريخي النقدي: «يمثّل التأويل والتقليد الواجهة الأمامية والواجهة الخلفية للتاريخانية نفسها. ينطبق التأويل على تقليد

ويتحوّل التأويل بدوره إلى تقليد. النص هو استرجاع تقليد ما، والتأويل هو استرجاع النص» (نفسه، 291).

لا يجب على الهيرمينوطيقا النقدية أن تخجل من شغل وظيفة مفاوض محنّك يسمح للمناهج التي تنتسب إلى عائلات فكرية متباينة بعقد قران سعيد فيما بينها. لكن دورها لا ينحصر في أداء هذا الدور. وبما أن الفكرة التي كوّنها ريكور عن الهيرمينوطيقا تضعه في هذه النقطة بالتحديد في الضفة الأُخرى المُناقضة للخيار الذي فرضه علينا غادامير بين الحقيقة والمنهج، يجب عليه مُواجهة مُفارقة تسترعي اهتمام فيلسوف الدِّين بدوره: وهي المُفارقة التي تُحْدِثُ تقابلًا بين التصوّر الرتيب للحقيقة الواحدة التي لا تتغيّر والمنظورية اللّامتناهية للتأويلات. لا يُمكن تجاوز هذا الخيار إلّا إذا ما أعدنا تعريف المُصطلحين: **الحقيقة والتأويل**.

نستطيع أن نطبّق على هذين المُصطلحين قاعدة هيرمينوطيقا الوعي التاريخي لريكور التي أشرنا إليها أعلاه: وهي الحرص على جعل **فضاء خبرتنا** أكثر انفتاحًا والسهر في الوقت نفسه على جعل **أُفق الانتظار** محدّدًا أكثر. على نحوٍ مماثل، يجب علينا أن نجعل فكرتنا عن الحقيقة أقلّ رتابةً، من خلال العُزوف عن مُطابقتها بالنماذج الرياضية والمنطقية وبإجراءات التحقّق والإبطال التجريبية. وفي الوقت نفسه، يجب علينا أن نفنِّد فكرة وجود كثرة غير محدّدة من التأويلات، وهي الكثرة التي ستُفضي إلى هيرمينوطيقا همجيَّة كان إيكو (Umberto Eco) قد تفرّغ لفضحها في تأمّلاته المُستفزّة بشأن حدود التأويل[11]. اعتبر ريكور أن المرجعية المجتمعية في التأويل تسمح لنا بالنجاح في تجاوز «الهُوّتين الساحقتين المتعلّقتين بالحقيقة الواحدة وبالتأويلات المتعدّدة»[12]. تستحق هذه الأُطروحة، لأسباب لا يصعب فهمها، أن تحظى بعناية فيلسوف الدِّين الذي لا يجب عليه إغفال مشكلة فرادة الحقيقة وتعدّد التأويلات.

---

(11) Umberto ECO, *Les Limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1992, p.19-47.
إن ما يُقابل الإقرار بتعدّد قراءات النص هو إدخال مبدأ الإبطال. يُصبح التأويل الذي لا يتمكّن من إبراز الشروط التي يُصبح بمقتضاها خاطئًا، تأويلًا خاطئًا، ويعتمد على تقنيات لا تتجاوز «تداعي الأفكار أيًا كانت».

(12) *Exégèse et herméneutique*, p.295.

تنبني الأُطروحات التي أقدمتُ على شرحها على تصوّر للغة لا يزال ينتمي إلى ظاهراتية الكلام التي تضع على عاتقها، في مقابل اللسانيات البِنيوية، «إعادة ضبط العلاقة بين اللغة بما هي نظام من العلامات والكلام بما هو توجيه قصدي» (نفسه، 295). هل يجب علينا أن نتوجّس في ظاهراتية الكلام أنها تفضّل الكلام الحيّ على حساب النص المكتوب؟ هذا ليس مؤكّدًا على الإطلاق! التقابل الوجيه موجود على العكس بين الخطاب الجوّاني أو *verbum mentis* واللغة الخارجيَّة، شفاهية كانت أو كتابية. اختتم ريكور تأمّلاته حول التحليل البنيوي بالأُطروحة التالية: «معرفة بِنية النحو داخل النص، هي تكلّم النص بصورة أفضل: لا تقتصر القراءة على استخراج البِنيات منه، بل تنبني على الكلام بصوت خافت. وهذا الكلام الأخرس، الذي يهمس من أنفسنا إلى أنفسنا، لا يزال يُعتبر كلامًا» (نفسه، 290). قد تخلق التحوّلات المتوالية التي دخلت على هيرمينوطيقا ريكور الانطباع بأن هذا «الصوت الخافت» ينمحي شيئًا فشيئًا، ما طفقت ظاهراتية الكلام تتراجع يومًا بعد آخر أمام الفلسفة التحليلية الخاصة باللغة. هذا ليس مؤكّدًا. ربما لم يكن هذا التراجع إلّا علامة على تحوّلها بدورها.

«المدوّنة القانونية الأساسية»: الهيرمينوطيقا الفلسفية في مواجهة النص المقدّس.

هل يقرأ الفلاسفة الكتاب المقدّس؟ هل يَحِقُّ لهم ذلك وهل هم قادرون على ذلك؟ السؤال الأول هو الأسهل من بين كلّ هذه الأسئلة. قدّم كسافيه تيليت (Xavier Tilliette)، في كتاب تحت عنوان: **الفلاسفة يقرأون الكتاب المقدّس** *Les philosophes lisent la Bilbe*[13]، استعراضًا باهرًا للقراءات الفلسفية للعهد القديم، وكذلك للعهد الجديد، شاهدًا بذلك على أن نسبة عالية من الفلاسفة كانوا قرّاء مُواظبين على قراءة الكتاب المقدّس، كما وجدوا في بعض فقرات الكتاب المقدّس موعدًا مُهمًّا استفاد منه فكرهم. يكفي للتأكّد من ذلك أن نُورد القراءة المُذهلة التي اقترحها هيغل للفصل الثاني من سفر التكوين في كتابه عن فلسفة الدِّين، علاوة على التذكير بالطريقة التي يتملّك بها شيلنغ موضوعة بولس

(13) Xavier TILLIETTE, *Les philosophes lisent la Bible*, Paris, Ed. du Cerf, 2001.

حول الإخلاء الذاتيّ kénose وشتى التعاليق الوسيطة والحديثة على حادثة العوسج الملتهب، أو القراءة القريبة منا التي اقترحها ميشيل هنري لاستهلال إنجيل يوحنا. لكننا ننتبه بسرعة إلى أن «إنجيل الفلاسفة» - على غِرار **إنجيل الفقراء** *Biblia pauperum* الوسيط - جدّ انتقائي، مُفَضِّلًا الرجوع إلى النصوص التي قد تُصبح موضوع تفسير عقلاني: مثل خلق العالم والإنسان، والخطيئة والطرد من الجنة، وصورة قابيل، و**الجبابرة** Nephilim(*) ولعنة بابل، وفداء إبراهيم، وصراع يعقوب مع **المَلاك**، وسُلَّمُ يعقوب، و**العوسج** الملتهب وصورة **الحكمة** وأيوب، ونشيد **الأنشاد**، و**ولادة يسوع**، و**التعميد**، وتجارب المسيح.

إن «القراءة الفلسفية للكتاب المقدّس، وهو الكتاب المقدّس المقروء بعين الفيلسوف النقدية، مهمّة محفوفة بالمخاطر»، كما يؤكّد تيليت على ذلك. وهي ليست خطيرة فقط لأن الفيلسوف لا يحتفظ من الكتاب المقدّس إلّا بما يُهمّه، أو لأن الموقف الذي يتبنّاه اتجاه الكتاب المقدّس «مُنسجم مع موقفه اتجاه الدِّين» (نفسه، 11)، بل كذلك لأنه يتقبّل بصعوبة أن يكون **كتاب** الكتب مكتبة كاملة، ويعتبر أن هذا هو السبب الذي يجعله «يحتمل التأويل ولا مكان له بدون هيرمينوطيقا» (نفسه، 12).

ليس من المستغرب أن نجد «مساكن كثيرة في بيت الفيلسوف الكتابيّ» (نفسه، 17). بصرف النظر عن مدى وجاهة هذه العبارة، فإن المسكن الذي أودّ زيارته هنا هو بيت ريكور «الفيلسوف الكتابيّ». لقد أطلعنا الفصل الأول من قبل على الصعوبات الخاصة التي تصطدم بها القراءات الفلسفية «للكتاب المقدّس المفتوح». إذا لم يكن الكتاب المقدّس استثناء في «الحق في إلقاء نظرة غير محدودة»، وهي نظرة الفيلسوف التي يُلقيها «على كلّ الحقول التي ينكبّ عليها العقل البشري» (نفسه، 12)، هل يُفضي ذلك إلى اختزال الكتاب المقدّس إلى مضامينه العقلية؟ كما رأينا ذلك في الفصل الأول، لا تعتبر قراءة اسبينوزا ذاتها للكتاب المقدّس اختزالية على النّحو الذي تخيّله بعض الشرّاح.

(*) غالبًا ما ترجم اللفظ العبري القديم إلى لفظ الجبابرة: «وبعد أن دخل أبناء الله على بنات الناس وولدن لهم أبناء، صار هؤلاء الأبناء أنفسهم الجبابرة المشهورين منذ القدم» (التكوين 4،6). [المترجم]

كيف نفهم الغيرية التي يمثّلها نص الكتاب المقدّس بالنسبة للعقلانية الفلسفية؟ هل الصفة «الإلهية» التي يتصف بنا الكتاب المقدّس تجعله في منأى عن التأمّلات الفلسفية؟ على العكس من ذلك، هل يجب خلع معنى مطلق على ملفوظات الكتاب المقدّس، كما يفعل المُحافظون؟ هل الكتاب المقدّس هو بالنسبة لباقي الكتب، بما في ذلك الكتب التي ألّفها الفلاسفة، هو «**المدوّنة الكبرى**» أو «**الكتاب المُطلق**» الذي كان يحلم به نوفاليس وشليغل؟ هل يحق لنا الحديث عن «ميتافيزيقا كتابيَّة» (تريسمونتانت) (Cl. Tresmontant) أو عن «ميتافيزيقا الخروج» (جيلسون) (E. Gilson)؟

لا واحد من هذه الأسئلة غريب عن حقل إشكالية فلسفة الدِّين، كما تشهد على ذلك قراءات كتابيَّة كثيرة، من بينها قراءات كوهين وبوبر وروزنتسفايغ وليفيناس، وكذلك قراءات شيستوف (Chestov) وسولوفييف (Soloviev) وبيرديائيف (Berdiaev). نستطيع أن نُضيف إلى هذه اللائحة القراءات الفلسفية الكثيرة للقدّيس بولس التي ظهرت خلال العقد الأخير والتي خَصَّصَ لها ريكور ملفًا بمجلة **العقل** *Esprit*[14]. لم يطرح تيليت مسألة العلاقة بين القراءات **الفلسفية** والقراءات **التفسيرية** للكتاب المقدّس إلّا في خاتمة كتابه، وهي مسألة فوّضها على الفور لريكور، وهو الفيلسوف الذي أهداه كتابه وأثنى على عمله الفكري قائلًا: «إنه المحاولة الأكثر أصالة من أجل إدماج الكتاب المقدّس داخل الفلسفة»[15]. سأهتم الآن بهذا «الإدماج»، إذا ما افترضنا أن هذا اللفظ مناسب.

اعتبر فراي (Northrop Frye)، مستشهدًا وليم بلايك (William Black) أن الكتاب المقدّس هو للآداب الغربية التي لن نتمكّن أبدًا من فهم أغلب إنتاجاتها الفكرية الهائلة دون الرجوع إليه. هل هذا هو المبرّر الذي حملنا كذلك على اعتباره «**المدوّنة الكبرى**» *Le Grand Code* للفلسفة الغربية؟ من الصعب علينا أن نفصل في تقديم قول نهائي في هذا السؤال. بهذا الصدد، نحن مُضطرون إلى اعتماد سلوك «نفاق» لا مفرّ منه، على حدّ قول ليفيناس، ما دمنا غير قادرين على تجاهل أن الثقافة الغربية كانت تنهل على الدوام من مَعينين: من المَعين

---

(14) Paul RICOEUR, «Paul apôtre. Proclamation et argumentation. Lectures récentes», *Esprit*, Février 2003, p.85-112.

(15) Xavier TILLIETTE, *Les philosophes lisent la Bible*, p.188.

الكتابيّ ومن الفلسفة الإغريقية. تجد الهيرمينوطيقا الفلسفية نفسها حينئذ في مواجهة البديل التالي: إما أنها ستضع حدًّا لهذا النفاق من خلال اتخاذ قرار قاسٍ، كما رأينا مع هايدغر، حينما احتفظ بالمنبع اليوناني؛ وإما أنها ستُذعن لهذا «النفاق»، بعد بلورة نظرية متفكّرة حول صِلات الوصل بين الهيرمينوطيقا الفلسفية والهيرمينوطيقا الكتابيَّة. سار ريكور في هذا النهج.

حَمَلَهُ هذا الاختيار على مُواجهة بعض المشكلات الشاقة التي ستزيد تعقيدًا إذا ما تذكّرنا أن التقاليد الثقافية والدِّينيَّة الأُخرى تملك بدورها «**مدوّنتها الكبرى**». هل يجوز تصريف هذا المفهوم إلى صيغة الجمع، دون أن يفقد معناه؟ هذا هو السؤال الثاوي خلف التأمّلات القادمة. تفترض هذه التأمّلات وجود رهان أُنطولوجي يعتبر البعض أنه لا يُقبل، وإن كان بالإمكان المجازفة به، في الأقل من زاوية استكشافية: كلما عمّقنا معرفتنا بنص مقدّس مخصوص - يتعلّق الأمر تحديدًا بالكتاب المقدّس اليهودي-المسيحي - إلّا وزادت حظوظ فهم أفضل لما نستطيع اعتباره «نصًا مقدّسًا» عامة، وزادت نتيجة ذلك حُظوظ مُقاربة النصوص المقدّسة المُنتمية إلى الديانات الأُخرى من خلال مرجعيتها الهيرمينوطيقية إن وُجدت.

حينما قدّمتُ شعار لوثر **الكتاب المقدّس وحده** *Sola Scriptura*، استعنتُ بعبارة جعلت الكتاب المقدّس يتحوّل بكامله لدى لوثر إلى «عوسج ملتهب». بعد الانتقال من لوثر إلى اسبينوزا، أصبحنا مُلزمين بالإقرار بأن نص الكتاب المقدّس يتقدّم في هيئة عوسج من الأشواك اللغوية الفيلولوجيَّة، وهو عوسج يتحاشى العقلاني الاحتكاك به، مخافة أن يتعرَّض لوخزه، قبل أن يُصبح النص الكتابيّ عوسجًا مُلتهبًا. لم يَعُدْ مفهوم «النص المقدّس» ذاته ولا المفاهيم ذات الصِّلة («الإلهام»، وما إلى ذلك) مفاهيم بديهية بذاتها، بعد صدور رسالة اسبينوزا في **اللاهوت والسياسة** *Tractatus theologico-politicus*. هل يعتبر غياب خاصّتها البديهية مبرّرًا لرفضها جميعها؟ عندما سَلَّمَ ريكور بوجود علاقة تَضَمُّن متبادل معقّدة بين الهيرمينوطيقا الفلسفية والهيرمينوطيقا الكتابيَّة، أجبرنا على مواجهة بعض المشكلات التي لا تُهمّ علم التفسير الكتابيّ فحَسْب، بل يُمكن تطبيقها على النصوص المقدّسة التي تنتمي إلى تقاليد ثقافية أُخرى، بعد القيام بالتغييرات اللازمة *mutalis mutandis*، مما يعني أن تلك المشكلات تُهمّ فلسفة الدِّين بدورها.

لقد اخترتُ تَعَقُّبَ هذه المشكلات من خلال قلب ترتيب «الفنون» الثلاثة التي يجب على أيّ مؤوّل تَقَويّ التطرّق إليها، حَسَب هيرمينوطيقا الطهر: **فنّ الفهم** *subtilitas intelligendi*، وهي ضرورية لفهم معنى النص وحقيقة الأشياء التي يتحدّث عنها، و**فنّ التفسير** *subtilitas explicandi* التي تفصل في صحة التأويل و**فنّ التطبيق المجتهد** *subtilitas applicandi* المطلوبة لتملّك معنى ما يقوله النص.

عندما اخترتُ الانطلاق من *subtilitas applicandi*، رجعتُ هنا إلى أُطروحة غادامير التي تُفيد أن التطبيق المجتهد ليس عملية تُضاف إلى الفهم، بل تشكّل لبّ الفهم ذاته. وهذا هو ما سيحملنا على الاهتمام في البداية **بشِعْريَّة القراءة** لدى بريكور، وهو للتذكير فيلسوف لا يفصل أبدًا إنجاز التَّمَلُّك عن إنجاز المُباعدة.

سَأَضُمُّ إلى خانة **فنّ التفسير** *subtilitas explicandi* مختلف المشكلات التي يطرحها مفهوم «النص المقدّس» ذاته، وهو مفهوم لا ينحصر بكلّ جلاء في متن الكتاب المقدّس فحَسْب.

سأدخل مفهوم **فنّ الفهم** *subtilitas intelligendi* بعد ذلك في تجاوب مع الموضوعات التي يتطرّق إليها ريكور في كتابه **تدبّر الكتاب المقدّس**، وهو كتاب يطرح بحدّ ذاته برنامجًا كاملًا.

«subtilitas applicandi»: شعرية القراءة.

ألقت كتابات ريكور، وهو القارئ الذي لا يَكَلُّ، منذ البدء جسرًا بين نظرية التأويل والتفكير في فعل القراءة. وهذا ما قام به كذلك في تدخّله أمام علماء تفسير الكتاب المقدّس الذين ألمحنا إليهم أعلاه، حينما سَلَّمَ بأن فعل القراءة، وهو فعل قَلَّمَا حظي بانتباه المفسّر، يجب أن يتصدّر الهيرمينوطيقا، إلى درجة يجب معها «البحث عن السّمات الإبستيمولوجيَّة للتأويل داخل اشتغال وظيفة القراءة ذاتها» (نفسه، 49). استبقت هذه الأُطروحة تطوّرات متلاحقة شهدها علم التفسير الكتابيّ الذي لم يكفّ مشهده الإبستيمولوجي عن التنوّع منذ نهاية الستينيات إلى اليوم.

أناط ريكور بمذهبه الهيرمينوطيقي رسالةً بدأت تتخذ معالمها البارزة انطلاقًا

من ثلاثيته **الزمان والسرد**: الارتقاء بما يعتبر خبرة في البداية - وهو خبرة القراءة - إلى مقام نظرية حقيقية. لعبت أعمال مُنَظِّري مدرسة كونستانس (ياوس Jauss وتلامذته) وبعض الظاهراتيين، أمثال إيزر (Wolfgang Iser) بوجه خاص، دورًا هائلًا في بلورة شعرية القراءة بصورة متدرّجة(*).

القراءة بحدّ ذاتها تشكيل جديد:

فعل القراءة ورهاناته الفلسفية.

أَنَاطَ ريكور في المجلّد الأول من كتابه **الزمان والسرد** بهيرمينوطيقا السرد مُهِمَّةً ثلاثية: «إعادة بناء مُجمل العمليات التي يرتقي بها العمل المكتوب فوق القاعدة المُعتمة لفعل العيش والفعل والمُعاناة، من أجل أن يسلّمه الكاتب إلى قارئ يتلقّاه ويغيّر بذلك سلوكه» (TR 1, 86). تستجيب نظرته عن «ثلاثية المُحاكاة السردية»، كما أوضحتُ ذلك في مكان آخر(16)، لانتظارات هذا التعريف، حاملًا إيانا على عبور القوس الكامل لدينامية سبك خيوط الحبكة، انطلاقًا من «التصوير السابق» «temps préfiguré» للزمان داخل العمل إلى «إعادة تصوير» الزمان «temps refiguré» في التَّلقِّي، مرورًا عبر الزَّمن «المصوّر» «temps configuré» في القصة التخييلية والقصة التاريخية. إن المصطلح الثالث

(*) نشأت مدرسة كونستانس بهذه الجامعة لبناء نظرية الأدب من زاوية القارئ، بعد أن عالجها باقي النقّاد من قبل من زاوية جمالية الإنتاج أو الإبداع، ثم من زاوية بِنية النص في البنيوية. وظلّ القارئ غفلًا في هاتين المقاربتين، بالرَّغم من أن معاني النص لا تخرج من القوة إلى الفعل إلّا بفضل عملية القراءة. وقد أنشأت مدرسة كونستانس دورية متخصّصة تحمل عنوان «*Poetik und Hermeneutik*» تنشر فيها سنويًا بانتظام اجتهادات أعضائها المُنتمين إلى الأدب الفرنسي (ياوس) أو الأدب الإنكليزي (إيزر) أو التاريخ (كوزيليك) أو الفلسفة (بلومنبيرغ، ثم مانفرد فرانك). وبالرَّغم من انتماء ياوس وإيزر إلى المدرسة نفسها، فإن ياوس شيّد نظريته الأدبية بالرجوع إلى أرسطو وإلى ثلاثية الإحساس الجمالي esthesis والمُحاكاة mimèsis والتطهير catharsis، بينما اعتمد إيزر في البداية على ظاهراتية هوسرل وإنغاردن وعلى بياضات النص التي يتكفّل القارئ بتعبئتها ما دامت الشخصيات والأحداث تظهر في معالمها العامة Schemata داخل النص، قبل أن ينتقل إيزر بعد ذلك في نهاية حياته إلى وضع نظرية في الأنثروبولوجيا الأدبية تعتمد ثنائية فعل التخييل Das Imaginäre ومضمون التخييل Das Fiktive. [المترجم]

(16) Paul RICOEUR, *L'itinérance du sens*, p.175-216.

هو ما يثير انتباهي من بين المُصطلحات الثلاث التالية: «التصوير السابق» «préfiguration» و«التصوير» «configuration» و«إعادة التصوير» «refiguration».

قَدَّمَ ريكور إحدى نتائجه الأكثر أهمية في التحليل الذي اعتزم إنجازه قبل الإقدام على عرض نظريته: «القارئ هو العامل الذي يضمن بفعله - أي بفعل القراءة - وحدة العبور من **المُحاكاة 1** *mimèsis I* إلى **المُحاكاة 3** عبر **المُحاكاة 2**» (TR 1, 86). يكفي الرجوع إلى هذا القول لتبرير الابتداء بـ **فنّ القراءة** *subtilitas legendi*. هنا يأخذ مصطلح **التطبيق المجتهد** *application* معناه الكامل. يضعنا المُصطلح في نُقطة التقاطع بين عالمين: عالم يجد نفسه مُشَكَّلًا من النص ومن عالمنا الذاتي، لا نحضر فيه حضورًا «صوريًا» فحَسْب، بل نحضر فيه فاعلين ومُنفعلين. والحال أن ريكور قد اعتبر أن «فعل القراءة هو ما ينقل أهلية الحبكة لنمذجة الخبرة» (TR 1, 110). لا يختزل فعل القراءة، في كلّ الأحوال، إلى تسجيل سلبي يسجِّل بعض المُعطيات أو المعلومات الموضوعية التي يُقَدِّمُهَا النَّصُّ. حينما يلتقي بالدِّينامية الخاصة بفعل التصوير، يسير على امتداد هذا الفعل ويقوده إلى نهايته. إذا لم يُخامرنا شكّ في أننا «نروي القصص ما دامت السيرة الإنسانية تحتاج، وتستحق فضلًا عن ذلك أن نرويها» (*Temps et Récit* 1, 115)، فإن نظير ذلك صحيح بالمثل: نحن نقرأ القصص ما دامت سيرة حياتنا تحتاج إلى تصوير جديد، وهي السيرة التي تتعرَّض للتشويه في الغالب.

ينبني **الفهم السردي** *intelligence narrative* الذي يميّزه ريكور عن **العقلانية السردية** (TR , 49)(*) على قدرتنا على تتبّع قصة. والحال أن «متابعة قصة يعني تحقيقها عن طريق قراءتها» (TR1, 116)(**) يذهب ريكور، في اتفاق مع ما يقوله إنغاردن وإيزر، إلى أن أيّ عمل أدبي «تخطيط للقراءة» (TR1, 119) وإلى أنه «عمل مفتوح»، بالمعنى الذي خلعه إيكو على اللفظ. يحتمل هذا الانفتاح وجوهًا جدّ مُتباينة. يتحوّل القارئ في بعض الحالات، كما هو الحال في رواية جويس عوليس،

(*) (بول ريكور، **الزمان والسرد. التصوير في السرد القصصي**، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2006).

(**) (بول ريكور، **الزمان والسرد. الحبكة والسرد التاريخي**، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2006).

أو أكثر من ذلك في **يقظة فينيغان** *Finnegans Wake*، إلى أتالانت (Atalante) عدّاءة المسافات الطويلة التي تحمل على أكتافها عبء النص بكامله(*)؛ ويكاد لا ينتبه أحد، في حالات أُخرى، إلى عمل إعادة التصوير. لكن التلقي يظلّ على الدوام صيرورة خلّاقة، بصرف النظر عن هُويَّة النص، دون أن يصل بهذا المعنى إلى مِسك خِتام. ولا يتحوّل التلقّي إلى عمل أدبي في معناه الحقيقي إلّا بفضل التفاعل بين النص وسلسلة المتلقّين.

إن هذه الأطروحات التي أعلنت عن برنامج عمل في المجلّد الأوّل من كتاب **الزمان والسرد** لم تكشف عن آفاقها الكاملة إلّا في المجلّد الثالث من الثلاثية، وهو المجلّد الذي نظر إلى الوظيفة السردية من زاوية «**المحاكاة 3**»، أي من زاوية إعادة تصوير الخبرة الزمنية التي تسمح بظهور الزمان المَحْكيّ. سعى ريكور هنا إلى «تحديد المنزلة الفلسفية لإعادة التصوير»، من خلال فحص «مصادر الإبداع التي يستجيب النشاط السردي بفضلها للموقف الشائك المطروح في الزمنية» (TR 3, 11). سأكتفي باقتطاع الأُطروحة التي تفحص صِلات الوصل بين عالم النص وعالم القارئ، وهي الأُطروحة التي أدمجها ريكور في الفصل الرابع من القسم الثاني من دراسته الواسعة التي قام بها.

تندرج تفكّراته في أعقاب تأمّله في واقع الماضي التاريخي الذي يختتمه بالإشارة إلى «السِّمة الغريبة **للدَّيْن** الذي يحوّل السيّد المتحكّم في الحبكات الروائية إلى خادم يقوم على خدمة ذاكرة رجال الماضي» (TR 3, 227). بالمُقابل، تطرح مسألة معرفة إذا لم يشغل العمل الأدبي بالتحديد وظيفة «صرفنا» عن هذا الدَّيْن. والحال أن النص الأدبي ينفتح بالضرورة على «الخارج» وعلى «الآخر». بعبارة أُخرى، إذا لم يكن مفهوم «عالم النص» مجرّد كائن أسطوري، فإن هذا الانفتاح لا يتحقّق في مكان آخر غير فعل القراءة. والوزن الذي خلعه ريكور على توسّط القراءة حمله على تتبّع مجموعة كبيرة من النظريات المُعاصرة

(*) يقدّمه غريش في هيئة أتالانت Atalante، العدّاءة التي اشتهرت بخفتها في السباق. بعدما أعلنت أنها لن تتزوج إلّا ممن يسبقها في السباق، كانت تسبق كلّ المنافسين وتقتلهم، باستثناء هيبومين الذي فاز عليها بفضل ثلاث تفاحات كان يرمي بها واحدة بعد أُخرى أثناء السباق، كي تقوم أثناء ذلك بجمعها. [المترجم]

في القراءة، يستحيل اختصار القول فيها هنا. الشيء المُهمّ بالنسبة إلينا هو الفرضية التي وجَّهَتْهُ في استقصائه الواسع: «بدون قارئ يصحب العمل، لن يوجد فعل يُسهم في تصويره داخل النص؛ وبدون قارئ يتملّك النص، لن يوجد عالم ينكشف أمامه» (TR 3, 239).

إن ظاهراتية فعل القراءة، مثل ظاهراتية إيزر، تجعل القارئ يتجاوز منزلة المتلقّي البسيط للنص: يتحوّل إلى مستجيب حقيقي يقيم مواجهةً بين النص وانتظاراته الخاصة به. هذه المواجهة ليست خاليةً من التوتر؛ يدخل القارئ على العكس من ذلك في جدلية ثلاثية نستطيع أن نطبّقها بالمثل على النصوص التي تؤسّس التقاليد الدِّينيَّة.

1. تُحدث الجدلية الأُولى تقابلًا بين النّص الذي يُصبح **تعليميًا** *didactique* إلى حدّ الابتذال، وهو ما يُشعر القارئ بالملل، بما أنه لا يترك مجالًا للمبادرة الخلّاقة، وبين نص يخلو من خُطاطة محدّدة، أو ينفتح تمامًا على كلّ الاحتمالات، مما يحوّل فعل القراءة إلى «نزهة يقدّم فيها المؤلف المفردات، بينما يقدّم القارئ الدلالة» (TR 3, 247). إذا لم يكن أحد يرغب في استظهار الدرس نفسه مرتين مُتواليتين، يتأفّف الكثيرون من القيام بعمل سيزيف نفسه الذي يُطالب بعض الرومانسيين المعاصرين بالقيام به.

2. تُحْدِثُ الجدلية الثانية تقابلًا بين **الإفراط** في المعنى **والتفريط** فيه. «يبدو أن كلّ نص مُعَيَّنٌ لا ينضب أثناء القراءة، حتى لو كان متشظّيًا بكامله، كما لو أن القراءة تكشف داخل النص عن جانب غير مكتوب، بحُكم خاصّيتها الانتقائية المفروضة» (TR 3, 247). نستطيع من هذا المنظور أن ننظر كذلك إلى إنشاد الأذكار أثناء الاحتفال الليترجي. تمتلك هذه القراءة - الانتقائية في جوهرها - قوتها الإنجازية الخاصة بها، ليس فقط لأن القراءة بصوت مرتفع هو فعل تبليغ وتأويل، بل تمتلك قوتها الإنجازية لأن القراءة «تقوم بتصوير» ما لا يقوله النص صراحةً، وإن كان يُلَمِّح إليه.

3. تُحْدِثُ الجدلية الثالثة تقابلًا بين **الألفة والغرابة** التي تدخل في صلب كلّ خبرة هيرمينوطيقية، لو صحّ كلام شلايرماخر. تحمل بعض النصوص المرء على الاغتراب إلى درجة سلب إرادته؛ تُواجه بعض النصوص الأُخرى القارئ بمقاومة

لا هوادة فيها، كما لو كانت تخاطبه قائلة: هذا الكتاب ليس مُعدًّا لك. نستطيع أن نطبّق على العلاقة بالنصوص عبارة جيمس: «**إرادة الاعتقاد**» *«the will to beleive»*. يجب على القارئ أن يُعرب عن وجود قدر أدنى من الثقة، دون أن تصبح هذه الثقة عمياء.

خَلَعَ ريكور على فعل إعادة التصوير بنيةً جدلية، وهي البِنية التي يعتبر التقاطب فيها بين **الثبات** *stase* و**الإرسال** *envoi* (TR 3, 263) من بين مميّزاتها اللافتة للنظر، بعدما حوّل فعل القراءة إلى «خبرة حيّة» تكتسي مرة صورة الصراع، أو تكتسي مرة أُخرى صورة التقاء مفاجئ أو شكل حضور إلى موعد. قد تأتي القراءة مرة لكبح مسار العمل، مُعلنة بذلك عن وقف أو سكون، وقد تُطلق العنان لأعمال جديدة. تتضمّن هذه الجدلية رهانات هائلةً من أجل التفكير في صِلات الوصل المعقّدة التي يُقيمها المؤمن بالنصوص المؤسّسة لتقليده الدِّيني.

«Tolle lege»: شعرية القراءة الكتابيَّة.

فيما يتعلّق بالصِّلَةِ بِنَصِّ الكتاب المقدّس، اقترح علينا ريكور ظاهراتية هيرمينوطيقية للقراءة المُهيكلة بطريقة لافتة للنظر. كان ملاحظًا حصيفًا لمشهد علم التفسير وكان يتتبّع عن قرب كلّ تحوّلاته، مُصغيًا بوجه خاص إلى عودة النقد الأدبي والبلاغة وعلم الاجتماع عودة قوية. وقد خلّفت بعض هذه التطوُّرات بصمات مباشرة في إنتاجه الفلسفي الذاتي. نجد من بين هذه التأثيرات عمل نورثروب فراي (Northrop Frye) في **الكتاب المقدّس والأدب**، وكتاب فرانك كيرمود (Frank Kermode) حول رؤيا الأزمنة الأخيرة بما هي فن اختتام القصص ودراسة روبير ألتار (Robert Alter) حول السرد الكتابيّ[17].

يقرأ فيلسوف الدِّين باهتمام بالغ النصوص الخمسة التي تؤلّف القسم الخاص: «**بالفلسفة واللغة الدِّينيَّة**» في الكتاب الخاص **بالهيرمينوطيقا الكتابية** الذي يضمّ ثلاث عشرة دراسة نُشرت في الأصل بالإنكليزية. تبرز الإجابة التي رَدَّ بها على دون إيهده (Don Ihde)، وهو أول من اهتم بتأويله في العالم الأنغلوساكسوني، مدى تعقّد صلات الوصل التي تشدّ فلسفته إلى مصدر الكتاب المقدّس. يصعب علينا كثيرًا أن نختزل صِلات الوصل هذه إلى لفظ «الإدماج»

(17) Robert ALTER, *L'Art du récit biblique*, Paris, Ed. du Cerf, 1999.

الذي أشرنا إليه أعلاه. عمد ريكور بكامل الحرص إلى التمييز بين **مصادر** الفلسفة **ومبادئها** (HB 102). بقدر ما بدا ريكور «ليبراليًا» فيما بخصوص هل يملك الفيلسوف الحق في النهل من منابع أُخَر غير منبع الفلسفة - لا يتعلّق الأمر لديه فقط بمصادر الكتاب المقدّس، بل كذلك بالروافد التراجيدية، أي مثلًا بالدرس الذي قد تستمدّه الحكمة الأخلاقية *phronèsis* من *phronein* الكتابات التراجيدية! - بقدر ما يُدافع بكلّ قواه عن استقلالية الفلسفة حيال تجارب اللاهوت المبطَّن.

تستحق نصوص القسم الثاني التي جمعها تحت عنوان الأمثال والعِظات، أن تسترعي بدورها اهتمام فيلسوف الدِّين، واهتمام عالم التفسير الكتابيّ. نجد أن الفيلسوف يحتلّ في هذه النصوص موقعا لم يتجرّأ أيّ ممثّل للهيرمينوطيقا الفلسفية على تبنّيه منذ شلايرماخر: وهو موقف الواعظ. يتأمّل ريكور في مفارقة «العجيب» وهو «من قَبيل المُعتاد» (HB 257) وفي إمكان «إعادة التوجيه» بعد «فقدان الاتجاه» (HB 262)، في عظتين ألقاهما بالولايات المتحدة الأمريكية عن أمثال الكتاب المقدّس عن **ملكوت الله**.

بطبيعة الحال، لم يكن أولَ فيلسوف أبدى اهتمامه بالكتاب المقدّس. لكن القراءات الفلسفية للكتاب المقدّس لم تكن تكترث بأعمال علماء التفسير، بدافع الجهل أو الاستهانة، بالرَّغْم من وجود استثناءات نادرة (مثل نيتشه وإرنست بلوخ). إن المكانة المركزية التي أحاطها ريكور بوساطة النص في تصوّره للفلسفة الهيرمينوطيقية منعته من اتخاذ موقف وقح يتبنّاه أغلب الفلاسفة اتجاه المفسّرين. من جهته، اعتبر أن أية قراءة فلسفية جدّية **للكتاب المقدّس** تتطلّب من الفيلسوف الالتحاق بمدرسة التفسير الكتابيّ، بدل اقتفاء آثار اللاهوت العقلاني أو اللاهوت المنهجي.

إن حِرْصَ ريكور على مُتابعة الحوار بين القراءات العالِمة للكتاب المقدّس و«شعرية القراءة» والتفكير الفلسفي يمثّل الأصالة الكبرى والخصوصية التي تميّز الموقف الذي يتبنّاه اتجاه الكتاب المقدّس، بعدما رفض الرضوخ للإقامة الجبرية، دون أن يعتبر نفسه غير «مفسّر الكتاب المقدّس على غِرار «واعظ الأحد» (على غرار ليفيناس الذي كان يستحبّ بدوره تقديم نفسه في هيئة «مفسّر التلمود مثل واعظيوم الأحد»). اختفى اللاهوت العقلاني من هذا التصوّر الثلاثي

الذي يظهر فيه **التطبيق المجتهد**، في البداية، في هيئة **فنّ القراءة**، لكن ذلك لا يعني أن ذلك المذهب اللاهوتي قد أُقْصِي منه.

أُجَازِفُ بالقول إن «شعرية القراءة» تتوافق مع مُحاولة مُتابعة المشروع الابتدائي عن «شعرية الحرية» بطُرق أُخرى، بالرَّغْم من أن هذا القول قد يتضمّن مُفارقة. إذا صحّت هذه الأُطروحة، نتوفّر آنذاك على حُجَج وافرة للتساؤل أَلَم تكن شعرية القراءة تتضمّن بدورها بذور مذهب في فلسفة الدِّين.

من هذه الزاوية، يجب علينا أن نقرأ تصدير كتاب **تدبّر الكتاب المقدّس** الذي استعرض فيه لاكوك وريكور المبادئ المنهجيَّة التي تحكم «التعاون غير المُعتاد» بين «عالم التفسير المتخصّص في الكتاب المقدّس العبراني والفيلسوف الذي يتبنّى التيار الفكري الذي ندعوه هيرمينوطيقا» (PB 7). لن يحقّق الحوار أهدافه إلّا إذا كان المُتحاورون واعين بالمتطلّبات المنهجيَّة التي تميّز علم التفسير التاريخي- النقدي والمنزلة النظرية للفلسفة. بهذا المعنى، نستطيع قراءة تصدير الكتاب بوصفه عرضًا منهجيًا في صورة «مقالة في المنهج».

للوهلة الأُولى، توجد عوامل حوّلت هذه المُحاولة إلى حوار الطرشان الذي لا يقلّ عقمًا عن الحوار الذي جرى بين الظاهراتي ريكور وعالم الأعصاب جان بيير شانجوه (Jean Pierre Changeux) في كتاب آخر. ولكننا في تلك الحالة بالذات، نكتشف أن من يشترك في الاهتمام نفسه **بفعل القراءة** هما عالم التفسير المُنشغل بوجه خاص بحفريات النصوص، والفيلسوف الذي يميل إلى «تلقّي النص الكتابيّ كما يقوم بذلك الفلاسفة الذين تأثّروا في البداية بالفلسفة اليونانية، ثم بالفلسفة الحديثة» (PB 7). يجد هذا الاهتمام مصدره لدى الفيلسوف في الفكرة التي كوّنها عن الفهم؛ ويتعلّق الأمر لدى عالم التفسير بتحديد المنزلة التي يحتلها في منهجيته العلمية الخاصة به. يتضمّن عدم التناظر هذا أن كلًّا منهما أصبح مطالبًا بتخطّي إغراءات خاصة. يميل عالم التفسير إلى الاستهانة بفعل القراءة، بالمُقارنة مع عمل التفسير الذي يجنّد له؛ يميل الفيلسوف بدوره إلى العناية بصورة غير كافية بالخصوصية الأدبية التي تميّز نص الكتاب المقدّس.

1. يظلّ نجاح الحوار رهينًا بتوفّر مجموعة من الشروط في عالم التفسير المنكبّ على التاريخ-النقدي. يتعلّق الأمر على الخصوص بالاعتراف بالأهمية

التي يلعبها التدوين في تشكيل متن الكتاب المقدّس وانتمائه إلى تقليد واحد أو أكثر. يرسم النص مسارًا مفتوحًا، بدل أن يكون مُسْتَوْدَعًا؛ ولا ينفصل عن وجود جماعة حيَّة من القرّاء، مما يعني الانفتاح على تاريخ التلقّي (*Wirkungsgeschichte, Nachgeschichte*)، أي على **تاريخ الأثر وتاريخ الأجيال التالية**، والانفتاح على شعرية القراءة. يجب على عالم التفسير التوفيق بين إكراهات استقلالية النص المكتوب، إكراهات الانتماء إلى **نمط حياة** *Sitz im Leben* مخصوص، وتنوّع انتظارات مجتمع القراءة والتأويل. «إن التلقّي يتجاوز مجرّد القراءة، فضلًا عن أن يكون قراءة عالِمة، بقدر ما هو قول جديد تمّ النطق به بخصوص النص وانطلاقًا من النص» (PB 10). عندما نفصل النص عن الجماعة الحيَّة، يستحيل إلى جثّة لا تنتظر غير التشريح.

لا تَتَوَقَّف هذه الدِّينامية النَّصِّيَّة مع التَّدوين النهائي، ولا مع جمع النصوص المدوّنة داخل نُصوص مقدّسة مقنّنة. يتبيّن أن التحديد السليم للعلاقة بقصد الكاتب وتحديد العلاقة بالقارئ يظلّ حاسمًا بوجه خاص. إذا كان قصد الكاتب ثاويًا في الواجهة الخلفية للنص، يشكّل انتظار القارئ الواجهة الأمامية. والحال أن «الواجهة الأمامية تتجاوز الواجهة الخلفية» (PB 12) من المنظور الهيرمينوطيقي.

تترك كلّ هذه الاختيارات المنهجيَّة مخلّفات مباشرة على تأويل صِلة الوصل بين العهد القديم والجديد. يسمح تحصيل معرفة أفضل بدينامية النص التي تميّز الكتاب المقدّس العبراني بفهم أفضل لمعنى أن «يُنجز وعد» **الميثاق الجديد الميثاقَ القديمَ**؛ وكلّ من استحدث مُماثلة بين إنجاز الوعد وتصوّر هيغل عن **الاحتفاظ والتجاوز** *Aufhebung* يقوم بمُقارنة متهوّرة. يُمكن اعتبار الدِّراسات الست التي تؤلّف المجلّد تمارين قراءة «يهودية-مسيحية» للكتاب المقدّس، تحظر على نفسها استحداث تعارض بين القراءة اليهودية والقراءة المسيحية، دون إنكار وجود وجوه اختلاف بينهما.

2. ينطلق ريكور، على غِرار عالم التفسير، من مبدأ أن تعدّد أصوات النص والقراءة المتعدّدة «ظواهر مترابطة فيما بينها» (PB 13). وافق ريكور لهذا السبب على أن يتحوَّل إلى قارئ لكتب التفسير، وهو ما عزف عنه أغلب

الفلاسفة. عندما أعلن ريكور أن «الفيلسوف المستعدّ أكثر للحوار مع المفسّرين هو الذي يُقبل على قراءة كتب التفسير، أكثر مما يقرأ مصنَّفات علم اللاهوت» (PB 14)، لا يكتفي بالإعلان عن نيات، بقدر ما يُطلعنا على مُمارسته التي يقوم بها. تسير هذه المُمارسة على الدوام جنبًا إلى جنب مع درس كبير في التواضع: وهو الإقرار بوجود فكر حتى خارج الفلسفة المُنحدرة من اليونان.

لا تنفصل هذه الأفكار المُغايرة عن الأشكال الأدبية التي تظهر فيها. تتميّز المُقاربة «الهيرمينوطيقية» في هذه النقطة عن المُقاربة «التحليلية» التي يُمارسها فلاسفة اللغة العادية والذين يؤكّدون على التداخل الموجود بين «ألعاب اللغة» و«أشكال الحياة». وما يتظاهرون بجهله هو أن «أشكال الحياة» تتكلّس داخل أجناس أدبية محدّدة، وهي كذلك «طُرق خطاب تفتح آفاق التفكير بطريقة فلسفية» (PB 14).

يَتَرَتَّبُ عما سبق وجود تَحَدٍّ ثَانٍ: عدم الاستهانة مُطلقًا بتنوّع وجوه متن الكتاب المقدّس، بالمُقارنة مع النصوص المؤسّسة للتراث الفلسفي. وذلك التنوّع هو ما أظهر أن عبارة «الميتافيزيقا الكتابيَّة» مَبهمة في جوهرها. إذا كنا نعني «بالميتافيزيقا الكتابيَّة» مُقابلًا للميتافيزيقا الأرسطية و«شيئا أكثر من ذلك»، نكون قد خرجنا عن الطريق نهائيًا. نستطيع نقل الملاحظة نفسها إلى النصوص المؤسّسة للتقاليد الدِّينيَّة: لا توجد «ميتافيزيقا قرآنية» ولا «ميتافيزيقا فيدية» أو «بوذية»، وهي عبارات متناقضة في الألفاظ المتألّفة منها ذاتها *contradicto in adicto*. لكن ذلك لا يعني أبدًا أن هذه النصوص لا تفتح آفاق التفكير، بدعوى أنها لا تتضمّن «فكرًا»!

إن التَّبَايُنَ الذي يُمَيِّزُ المتن الفلسفي عن متن للكتاب المقدّس يجد استمراريته داخل التباين الموجود بين صيرورات التلقّي وفعل القراءة. لا يعرف تلقّي النصوص الفلسفية «ما يُشبه تلقّي النص الدِّيني داخل جماعة تاريخية، مثل الجماعات اليهودية والمسيحية» (PB 15). يتمّ إقصاء الفيلسوف من «الحلقة الهيرمينوطيقية» الموجودة بين النص المختار وشعب الله المختار، لأن العلاقة التي يُقيمها الفيلسوف بنصوصه المؤسّسة ذاتها تتجاهل «وجود اختلاف في المرتبة بين الخطاب الذي يعلم من مُنطلق هيبته والخطاب الذي يستجيب له راضيًا شكورًا» (PB 15). أكّد دولوز (Deleuze) على أن الجماعة الفلسفية تتحوّل في

أفضل الأحوال «إلى مجتمع الأصدقاء»، وإن كنا لا نحتاج إلى التذكير بأهمية الجماعات الفلسفية، مثل الجماعات التي كوّنها أتباع أبيقور، وبالرَّغْم من أننا لا نعتبر أن الفيلسوف قد تحوّل إلى ذئب متوحّد يعيش خارج المجتمع. بالرَّغْم من أننا لا نتجاهل أن الموقع الذي يتحدّث منه الفيلسوف يظلّ موقفًا بعيدًا تمامًا عن موقف فكر الكتاب المقدّس، يجب عليه، حينما يسعى إلى ولوج قلب الفكر الكتابيّ، أن يمَكِّن نفسه من أدوات الاقتراب من هذه الحلقة الهيرمينوطيقية، ولو بالإسهام «من باب المخيّلة والتجاوب على الأقل في فعل الانتماء الذي يُفيد أن الجماعة التاريخية تعترف بتَقَوُّمِها داخل متن النصوص الخاصة بها، كما تتوصّل في كلّ الأحوال إلى فهم ذاتها بفضل ذلك المتن» (PB 16).

تنبني القاعدة الهيرمينوطيقية الأساسية لدى ريكور على «الاعتراف بالحق الكامل في تقديم قراءات جديدة موسّعة ومُبتكرة» (PB 223). هذا «الحق الكامل» ليس مجانيًا، بل يستجيب للضرورة. وهذا هو ما أفصحت عنه المسلّمة التالية التي تختصر بمفردها ما يعنيه ريكور «بشعرية القراءة»: «ينشأ التأويل المُبتكر في الغالب من ظهور حدث جديد يظهر على مستوى الاعتقاد؛ يُصبح بالإمكان الإقدام على قراءة جديدة للنصوص القديمة، انطلاقًا من مستوى الاعتقاد، وهي قراءة تنقل معنى تلك النصوص وتوسّعه وتزيد فيه» (PB 240). كذلك، تزوّدنا هذه القاعدة في الوقت نفسه بمعيار الإبطال الهيرمينوطيقي. «نعتبر تفسير النص باطلًا إذا ما فرض تأويلًا متأخرًا على نص متقدّم، مع الجهل بالمراحل التي قطعها التأويل الجديد. يجب علينا أن نعتبر، في مقابل ذلك، أن التفسير المبتكر يظلّ تفسيرًا مقبولًا، ما دام على علم بما يفعله، وكيف يفعله ولماذا يفعله» (PB 241).

بناء على هذا الاقتضاء الثلاثي، ما يبدو في عيون البعض ألمًا وتشويهًا قد يُعتبر في نظر البعض الآخر لقاء ضروريًا ومُجازفًا - مثل تلويث مصدر الكتاب المقدّس الطاهر بزوائد خارجيّة (مثل الخيانة كما تمثّلت في الترجمة السبعينيّة(*)

(*) الترجمة السبعينيّة Septante هي من أقدم ترجمات العهد القديم اليونانيّة. وبما أنّها استخدمت اللغة اليونانيّة المنتشرة في الاسكندريّة، فإنّ أهل التشدّد الإيماني في اليهوديّة يعتبرونها مخالفةً لروح النصّ البدائي الأصليّ.

أو الخراب الذي خلّفته البصمات اليونانية في المسيحية) - ولكنه لقاء يظلّ أخيرًا في خدمة فهم أفضل، كما هو الشأن في أية ترجمة-تأويل.

«فنّ التفسير»: النصوص المقدّسة ومؤوّلوها.

اعتبر ريكور أننا لا نستطيع تعميق فهم الدِّين بما هو دين إلّا إذا أصغينا بانتباه إلى النصوص التي تؤسّس تقليدًا دينيًا مخصوصًا. نحن مُلزمون، بناء على الواقع نفسه، بمواجهة المسألة الشائكة المتعلّقة بتحديد مفهوم «النص المقدّس». يُنذرنا ريكور بحزم في دراسة تحمل عنوان «النص 'المقدّس' والجماعة» (HB 320-325)، من مغبّة الشّطط في اللجوء إلى مُفردة «المقدّس». يقول بصيغة ضمير المتكلّم، كما اعتاد على فعل ذلك غالبًا في النصوص التي تتطرّق إلى الهيرمينوطيقا الكتابية: «الوحي سيرورة تاريخية، لكن مفهوم النص المقدّس شيء مضاد للتاريخ. أحسّ بالرهبة من مُفردة 'المقدّس' هذه» (HB 325).

اعتبر ريكور أن أفضل طريقة لامتصاص الشعور بالرهبة، دون التخلّص من موضوعه، هو الانطلاق من حالة مخصوصة طبعت الثقافة الغربية ببصماتها: انطلق من الكتاب المقدّس اليهودي والمسيحي. لم تفتأ أجيال مُتوالية من القرّاء والشرّاح تبذل جهودًا جبارةً من أجل السعي إلى الكشف عن معناه وتسليمه للآخرين، دون تجاهل كلّ أولئك الذين نذروا حياتهم لكلام الحياة، هذا الذي يبدو أنه قد وضعهم أمام اختيار ختامي بين طريقين: طريق يقود إلى الحياة وطريق يقود إلى الموت (Dt 30, 15-20).

ما الذي يجعل فنّ التفسير يسترعي اهتمام الفلسفة، وفلسفة الدِّين بوجه خاص؟ هذا هو السؤال الذي يجب علينا التطرّق إليه الآن، من خلال الانطلاق إلى سلسلة من المقاربات الفلسفية لمفهوم «الكتاب المقدّس» الذي يعتبر غريبًا عن الفلسفة في صيغته هذه.

المتن المقنّن (le Canon) بين النص والجماعة.

إذا ما أحدثنا مقابلة بين التعريف العام للنصّ المُقترح أعلاه والتصوّر الدِّيني لـ «القانون»، سنصطدم بمشكلات إضافية تتصل بمسألة أن الأمر يتعلّق بمتن مُغلق

من النصوص التي تُملي سلطتها، مما يجعلها تمتلك سِمة معيارية تستوجب الطاعة والخضوع. تتجلّى مهمة الفيلسوف في توضيح طبيعة العائق المزدوج الناجم عن ذلك.

نستشهد على العائق الأول بالرجوع إلى عبارة بلايك (Blake): ألا يزال النص الكتابيّ في ذهن القارئ المعاصر بمثابة «**المدوّنة القانونية الأساسية**» التي تتضمّن سلطة تبؤئها سِمة معيارية وتحوّلها إلى **قاعدة للإيمان والحقيقة** *regula fidei et veritatis*؟ أليس النص المقدّس، عندما ننظر إليه بهذا المعنى ملاذًا أخيرًا لهذه «التبعية» التي حاربها فلاسفة **الأنوار** باسم الغاية المُثلى التي تمثّلت لديهم في الاستقلال الذاتي وفي التحرّر؟ هل يستحق مفهوم «**القانون**» حظوة في عيون العقل النقدي، أم أنه يعني تبعية غير مقبولة، لا غير؟

نستطيع إضافة صعوبة جوهرية إلى هذه الاعتراضات «الخارجيَّة»، وهي متعلّقة بالعلاقة بين «حرف» lettre النص و«روحه» esprit: كيف السبيل إلى تجنّب تحويل الاحترام الهيرمينوطيقي الواجب في حق النص إلى «عبودية رسم النصّ» التي تكتسي أحيانًا مظاهر مُذهلة للغاية حينما يتعلّق الأمر بالنصوص «المقدّسة»؟ تتعلّق هذه الصعوبة بالمصدر الأول للسلطة التي نخلعها على النص: هل يتعلّق الأمر بخاصّية موضوعية، وبخاصّية أُنطولوجيَّة للنص ذاته، أم أن هذه الخاصّية تجد مصدرها في القرار الذي اتخذته المؤسّسة؟ لو كان الأمر كذلك، لأصبحنا أمام الحلقة المفرغة التالية: «تفصل الكنيسة، بما هي سلطة نصية، في مشكلة ذات علاقة بالسلطة النصية من خلال التماس الترخيص من النص ذاته الذي يرخّصه».

أبرز ريكور في محاضرته غير المنشورة «المتن المقنّن بين النص والجماعة»، أننا لن نتخلّص من هاتين الصعوبتين إلّا بعد الاستجابة لشرط واحد: قد يكون من الأفضل صياغة مفهوم «النص السلطة» في البداية على مستوى الهيرمينوطيقا العامة، قبل الانصراف إلى بيان ما يجعل هذا المفهوم يسلّط ضوءًا كاشفًا على المنزلة **الدِّينيَّة** للنص «المقدّس»، بدل حصره في نِطاق الدائرة الدِّينيَّة، حيث يصبح مُرادفًا على الفور «للنص المقدّس».

التمس ريكور الطريق غير المباشر الذي يمرّ عبر التفكير في مفهوم «المتن المقنّن»، بدل اللجوء مباشرة إلى «ظاهراتية المقدّس»، من أجل تطبيق مقولة

«المقدّس» على مجموعة من النصوص، كما يفعله فان دير لوف. ما هو مبرِّر ذلك؟ يستنفر هذا السؤال تفكيرًا في منزلة النصوص «المقنّنة» التي لا تعتبر كلّها «دينية» بالضرورة.

عندما نطبّق مفهوم «Canon» «**المتن المقنن**» على الكتاب المقدّس، يُطلق المصطلح آنذاك على مجموعة الكتابات الكتابيَّة التي تعرضت للإحصاء النهائي، كما تقرأ بعد ذلك وفق ترتيب محدّد. عادة ما يتركّز الجدل النقدي بصورة أساسية على الجانب الأول من هذا التعريف، متسائلًا عن هوية المؤسّسة التي قدّمت القول الفصل بشأن وضع **المتن المقنّن**، ومتسائلًا كذلك عن المبرّرات الأيديولوجيَّة والسياسية التي استدعت وضع ذلك المتن. لكنه من المهمّ كذلك أن نفكّر في التأثير الذي نجم عن «ترتيب الحُجج» الذي بررت توالي الأسفار داخل **المتن المقنّن**، حالما تمّ إقراره. يتعلّق الأمر «بترتيب سردي» يدعو القارئ إلى الربط بين كلّ تقلّبات قصة الخلاص أثناء قراءتها، وهي قصة تبتدئ من حيث يجب الابتداء، أي بالتكوين، ثم تنتهي بنهاية حقيقية، أي «برؤيا الأزمنة الأخيرة Apocalypse»، وهي ليست في الحقيقة مصيبة أخيرة بقدر ما هي إنجاز الوعد. أكد فرانك كيرمود (Frank Kermode) بقوة على هذه النقطة الأخيرة في كتابه **معنى الخاتمة** *The Sense of an Ending*. قد لا نكون اليوم بحاجة فقط إلى التفكير في «**فن حسن اختتام**» قصة مروية، بعدما أصبحت اللازمة **ما بعد** على كلّ الشفاه، بل وكذلك بحاجة إلى فنّ «الاستهلال»، من خلال الاهتمام بـ «**بمعنى الابتداء**» *«Sense of a Beginning»*.

1. قد يكون من الأفيَدُ فحص مختلف مراحل السيرورة التي يعتبر «**المتن المقنن**» مسك الختام فيها، بدل التركيز مباشرة على «المتن المقنّن»، بما هو متن. نستطيع بهذا الصدد استدعاء نظرية معيارية للنصوص التي «**تحوّلت إلى سلطة**»، بالمُقارنة مع فكرة نابير عن «علم معيار الإلهيّ»، مستندين إلى مجمل اللحظات المؤسّسة للاستحالة-إلى-نص أو «لمعايير دلالة النص» (TA 102) المذكورة أعلاه. 1. **جدلية الحدث والمعنى**. 2. **الخطاب** بما هو عمل مُهيكل، ويتسم بسِمات نصية معيّنة، وبأسلوب يمثّل خصوصية الكاتب. 3. العلاقة بين **الكلام والكتابة** داخل الأعمال التي لا تتميّز فقط «بما قيل» فيها، بل كذلك بأنماط مخصوصة من «فعل القول»، أي أنها تتميّز بأجناس أدبية. يكتسي الموضوع

المطروق نفسه داخل الكتاب المقدّس دلالة مُتباينة بحَسَب سياق وروده داخل قصة أو تشريع أو نبوة أو داخل مزمور، كما بَيَّنَ ذلك منظّرو **تاريخ الأجناس** *formgeschichte*. 4. «**عالم النصّ**» الذي يمنحه كلّ مؤلَف إلى قرّائه المُحتملين، سواء أكان مؤلّفًا تاريخيًا أو خياليًا. يُرجعنا ذلك إلى جدلية «التصوير» النصي و«إعادة التصوير» التي تجعلها عملية القراءة مُمكنة. يقدم كلّ مؤلف نظرة معيّنة إلى العالم إلى قارئه، داعيًا إياه إلى تصوّره بطريقة أُخرى غير الطريقة التي كان قد اعتاد عليها إلى الآن. 5. تؤثّر هذه الطريقة الجديدة في تصوّر العالم على الطريقة التي يفهم بها القارئ نفسه. تنتهي سيرورة الاستحالة-إلى-نص **أثناء التلقي** *terminus ad quem* بالإمكان الممنوح للقارئ، وهو إمكان أن **يفهم ذاته بطريقة مختلفة** أمام النص.

تَرْسُمُ هذه النظرية المعيارية سيرورة دينامية، وتتضمّن كلّ مراحلها عمليات هيرمينوطيقية مخصوصة. يعتبر النص الذي «أصبح سلطة» ثمرة سيرورة التأويل، بالمعنى الواسع العام لمصطلح السلطة الذي يُقال كلّ نص يستحق القراءة، قبل أن يتحوّل ذاته إلى محور العمل التأويلي. لا ينضاف التأويل إلى مجموع المصطلحات التي تميّز الاستحالة-إلى-نص، بقدر ما يُعتبر مضمرًا في كلّ واحد منها.

بأيّ معنى بالضبط؟

يَسْتَنْفِرُ اشتغال القراءة اشتغال التأويل، أي **إعادة تصوير** المعنى المصوّر، ابتداء من المُفردة إلى المؤلّف، مرورًا عبر الجملة. يُعتبر وجود اشتراك الألفاظ مُعطى جوهريًا في اللغة، كما كان شلايرماخر قد انتبه إلى ذلك في الجزء «النحوي» من مذهبه الهيرمينوطيقي. المُفردات شبيهة بالحرباء: تتكيّف مع الظروف المُحيطة. يكفي أن ينتبه القارئ إلى «محيط النص» «contexture» (لاكان) (Lacan)، حتى يتحوّل سلفًا إلى مؤوّل له.

يتلقى اشتغال التأويل منعطفًا جديدًا هنا، حين ننتقل من المُفردة إلى الجملة التي تقول شيئًا ما عن شيء ما، لا سيّما وأن سوء التفاهم ليس مجرّد عارض يقع داخل التواصل بقدر ما يدخل في جوهر كلّ تبادل، كما يقول شلايرماخر من جديد. عندما كان أفلاطون يختتم مُحاوراته «بصورة مُفاجئة»، دون تقديم محصّلة

تتوصّل إلى حلّ وسط بين كلّ المواقف، لم تكن تلك الخاتمة تمثّل عيبًا، بقدر ما تعتبر نقطة قوته.

تسمح النصوص في معناها الحرفي، أي تسمح لمؤلّفات بتعدّد التأويلات التي لا تستطيع أية محكمة ينصبها العقل الهيرمينوطيقي سبيلًا إلى الفصل فيها بصورة نهائية. كلّما ظهر فيها معنى النص وأصبح مُتداولًا، يلقى به آنذاك في مَهبِّ ريح فهم متغيّر. في بعض الحالات، يجب التعبير عن ذلك المعنى بطريقة مُغايرة، حتى تتمكّن الرسالة من أن تُصبح مفهومة. هنا كذلك، لا يُعتبر تَغَيُّرُ الفهم والقراءة ضعفًا مأسوفًا عليه، بل غنيمة مخزون المعنى الذي يَشِي به النص. يعتبر تَعَدُّدِ التأويلات، الذي يدخل قبل ذلك في تعدّد القراءات، فَأْلَ خَيْرٍ بدل أن يتحوّل إلى لعنة، في الأقل في ظروف معيّنة. يعتبر ريكور على كلّ حال أن «القول المُغاير ليس عيبًا أو ضعفًا أو مرضًا يعتري اللغة والكتابة، بل هو مصدر يتطلّب عناية وحرصًا مخصوصين».

إذا كان كلّ نص قد يخلق زوبعة، فإن النصوص المُؤَسِّسة للتقليد الدِّيني تَبُزُّ غيرها في هذا الشأن. والمَهول في الأمر أنه قد حدث أكثر من مرة خلال التاريخ أن أدّى «اندلاع معركة نصية صغيرة» إلى نشوب حرب عظمى بين الديانات. قد يتحوّل كلّ معيار من معايير الدلالة النصية إلى مصدر سوء تفاهم وغياب التفاهم. حيثما ظهر تعدّد التأويلات، ظهر صراع التأويلات لزومًا. اصطدم ريكور هنا بمشكلة السلطة النصية التي يعرّفها بوساطة أربعة معايير تعتبر بمثابة قيود.

1. ظلّ المعيار الأول في غالب الوقت غفلًا. فهو ينحصر في عملية جمع النصوص وإحصائها، مما يتضمّن بالضرورة القيام بانتقاء. لا يُمكن قراءة كلّ شيء ولا يستحق كلّ شيء القراءة. المكتبة هي مستودع الكتب التي نودّ حمايتها من الضياع، والتي نودّ ضمان خلف لها يَتَشَكَّل من المُريدين والخصوم والقرّاء النقديين.

2. تَتَشَكَّل حول هذه الكتب التي تُساعدها على البقاء حيّة بعد وفاة أصحابها تقاليدُ قراءة وشرح وتأويل تتحوّل فيما بعد إلى مذهب، سواء لأن الشروح تُصبح مُتواترة عبر الأجيال من معلّم إلى تلميذ، أو لأن مجموعة من

المأثورات قد تمّ تدوينها بعدما اعتاد الأثر على التذكير بها بانتظام. هذه هي التقاليد التي تلعب دورًا حاسمًا في وضع **المتن المقنّن**.

3. يتّخذ المعيار الثالث صورة تحيُّز حتمي، بقدر ما هو مُبْهَم: هذا هو ما يُطلق عليه غادامير مُصطلح «استباق الكمال»، وما يرمز إليه ريكور «بالاعتقاد في سُموّ مصَنَّف على مصنَّف آخر، وهو السموّ الذي يحوّل هذا المصنّف إلى كتاب يُوضع ضمن أُمَّات الكتب ويُحوِّل مؤلفه إلى مرجعية فكرية». يضعنا هذا المعيار أمام حلقة مفرغة: أَفْضَلُ طريقة لإقناعي بالسموّ الذي نفترضه في الكتاب الذي نودّ تلاوته أمامي هي أن نعمد إلى قراءته!

4. يُدخل المعيار الأخير قيدًا إضافيًّا. يجد مصدره في كون الجماعة التاريخية، أيًّا كانت، مطالبة بنزع فتيل الصراعات التي تستحضر في جزء منها في الأقل، نسبة كبيرة من تقاليد القراءة أو التأويل. آنذاك، تتكفّل مؤسسة ما في الفصل فيما يجب قراءته وفي كيفية القيام بذلك. لكنه لا يجب علينا أن ننسى أنه كان من الواجب أن تظهر هذه المؤسسة إلى الوجود في البداية. إذا ما نظرنا إلى إنشاء المؤسسة وتَكَوُّن المتن المقنّن من هذه الزاوية، يعتبران آنذاك سيرورتين تاريخيتين تستنير إحداهما بالأُخرى.

ترسم هذه المعايير الأربعة «التكوّن المفهومي لفكرة النص الذي تحوَّل إلى سلطة»، كما يدعوه ريكور، وهو التكوّن الذي قد نُطلق عليه أيضًا لفظ «الاستنباط المُتعالي». استرجع ريكور بهذا الشأن في العمق الحركة نفسها التي سمحت له سنة 1960 بالانتقال من المفهوم المُتعالي للإنسان **غير المعصوم** إلى هيرمينوطيقا الخطيئة. هنا أيضًا يجب أن نستثمر **التكوّن التاريخي** لـ **المتن المقنّن** الكتابيّ في **التكوّن المفهومي**. من هذا الجانب أو ذاك، يجب تغليب صيرورة التقنين الدِّينامية على نتيجة التقنين: «لائحة مُغلقة من النصوص التي نعتبر أنها تُملي سلطة، وتُوضع جانبًا بحُكم سلطتها، بعيداً عما عداها من نصوص الآداب».

تَتَمَثَّلُ الفكرة الرئيسة بخصوص دراسة التكوّن التاريخي لـ **المتن المقنّن** الكتابيّ (اليهودي أو المسيحي) في «أن سيرورة التقنين تصحب وتُزاوج إنشاء الكنيسة بوصفها جماعة تعبّدية في البدء وثقافية كذلك بعد ذلك». نُواجه من هذا

الجانب أو ذاك مشكلة هُويَّة أو تحديد الهُويَّة: تُحَدِّدُ الجماعة ذاتها هُويّتها، عندما تنبري إلى تحديد هُويَّة متن نصوصها المؤسّسة. كان الأمر يتعلّق لدى يهود الشتات بمسألة حيوية بعد تدمير **الهيكل**، كما أصبح حاسمًا أيضًا في الكنيسة المسيحية أثناء مُواجهة الدجّالين ماركيون (Marcion) ومونتان (Montan)، أو أثناء مُواجهة سلطة الحاكم ديوقليتيانُس (Dioclétien) الذي كان يطلب من كلّ مواطن الإدلاء بهُويّته بالرجوع إلى كتابه المقدّس(*).

يؤكّد ريكور، أكثر ممّا يفعله غيره من مؤرّخي **المتن المقنّن**، على وجود «مسوَّدة أُولى للمتن المقنّن» «précanon»، أي على وجود مُختارات من النصوص التي مثّلت سلطة كما أعدّت لتلاوتها أثناء طقوس العبادة، ردحًا من الزمن قبل وضع المتن المقنّن للكتاب المقدّس. ظهر «**المتن المقنّن قبل المتن المقنّن**» في البداية في صورة «تلاوة».

يعتبر الفعل الأخير، كما تَمَثَّلَ في تدوين اللائحة النهائية «للكتابات المقدّسة»، أكثر تعقيدًا مما تُوحي به الرؤية الساخرة التي تختلق صورة سلطة دينية اكتشفت من خلال هذا الفعل العمومي طريقة لتكريس هيبتها. من جِهة أُولى، لا يجب علينا التقليل من أهمية قرار آباء الكنيسة القاضي بتجنّب التباين الذي عرفته النصوص بعد جمعها، من قبيل إدماج الأناجيل الأربعة داخل إنجيل واحد، أو من خلال اللجوء إلى فصل الكتاب المقدّس اليهودي عن الكتاب المقدّس المسيحي. من جِهة ثانية، يبرز الجدل الواسع الذي اندلع أثناء تحديد معايير التقنين (الأرثوذوكسية والرسولية والكاثوليكية) الأهمية التي كان يحظى بها معيار القبول والصعوبة التي كان يطرحها مفهوم الإلهام الذي قد يكرّس كلّ الانحرافات الباطنية.

إن هذه الرؤية المُزدوجة المتعلّقة بالتكوّن المفهومي لمُصطلح «النص الذي يُملي سلطته» من جِهة، وبالتكوّن التاريخي للمتن المقنّن الكتابيّ، من جِهة أُخرى سمحت لريكور بتجاوز المُؤاخذتين اللتين أشرتُ إليهما أعلاه.

(*) ينتسب مذهب Montanisme الضال في رأي الكنيسة إلى عقيدة مونتان الذي كان يزعم تلقّي الوحي من الروح القدس، كما كان ماركيون يدّعي وجود إلهين، إله الخلق وإله الخلاص. [المترجم]

النص الذي يُملي سلطته ليس بالضرورة نصًا سلطويًا، ولا هو مجرّد أداة فعّالة خطيرة من أجل وضع طلاء أيديولوجي للتغطية على الشَّطط في السلطة الدينية.

كلّ من يَتَّهِمُ النَّصَّ وَالْمُؤَسَّسَة بتكريس سلطتهما على نحو مُتناوب، يرتكب مُغالطة منطقية لا تقل فسادًا عن مُغالطة البيضة والدجاجة. لا يعني ذلك أننا ننفلت من الحلقة المُفرغة التي تتشكّل من النص الدِّيني ومن جمهور قرّائه. لكن الأمر لا يتعلّق بالحلقة المُفرغة المرتبطة بالسلطة؛ بل يتعلّق الأمر بعكس ذلك، بحلقة هيرمينوطيقية مُثمرة تسمح للجماعة بتأويل ذاتها بفضل تأويل نصوصها. إن اللازمة التي توجِّه الهيرمينوطيقا، والتي تركِّز على الوساطة النصية كما تُراهن على إمكان «فهم الذات أمام النص»، تنطبق دون أدنى مشقة على الحلقة التي تتشكّل من هُويَّة النص المؤسّس ومن هُويّات من يختارون فهم أنفسهم في ضوئه. لكن ما يجب الانتباه إلى أهميته هو أن الأمر يتعلّق «بعلاقة بين مسارات لتحديد الهُويَّة الفردية، ولا يتعلّق بوجود هُويّات فردية تشكّلت من قبل» بصورة نهائية.

تظهر في الأفق، في أعقاب هذه الأُطروحة، معالم مفهوم سنجده من جديد في آخر مرحلة من رحلة استقصائنا: «الاعتراف» «reconnaître». يعتبر ريكور أن جلّادي الحاكم ديوقليتيانُس لم يُجانبوا الصواب حينما قالوا: «قُلْ لي ما هي نصوصك، أقُلْ لك من أنت». لا جدال في أن النصوص المقدّسة تشكّل «مؤشّرات الهُويَّة» أو «موجّهات لتحديد الهُويَّة». لكن ريكور يميّز بهذا الشأن جانبين في عمل تحديد الهُويَّة: **التعرّف بفضل** reconnaître *à* والتعرّف بـ **الصفة** reconnaître *comme*. من زاوية أُولى، النصوص هي المؤشّرات التي نتمكّن بها من تعرّف هُويَّة الجماعة، كما تُعرّف على هُويَّة عوليس بفضل ندوبه؛ من زاوية ثانية، يَتِمُّ تعرّف الجماعة **بصفتها** الجماعة التي يجمع هذا النص (**أو كلام الحياة هذا**) شملها.

يجوز لنا القول، إذا ما استبقنا لغة كتاب **الذات عينها كآخر**، أننا هنا أمام هوية **الهُويَّة الذاتية** *ipséité*، ولسنا أمام **هُويَّة-عين الذات** *memêté*. يجب عليها أن تُواجه اختبارًا مزدوجًا: اختبار **الانشقاق** داخل الحاضر واختبار **تشويه المعالم** *défiguration* عبر الزمان. يحدث **الانشقاق** *sécession* عندما يذهب نفر من الناس

إلى القول إن هذه النصوص ليست هي التي يجب قراءتها، أو عندما يقترح لها تأويلًا يهدّد هُويَّة الجماعة. يظهر خطر **تشويه الشكل** في الأُفق عندما تهدّد «الهُوّة السخيفة» للزمان إمكان المحافظة على الذات عبر الزمان. هذا هو خطر «اختفاء المعالم بصورة متدرّجة نتيجة البُعد عن المنبع». يعتبر ريكور أن **المتن المقنّن** Canon هو المخرج من هذا التهديد المزدوج بالانشقاق وتشويه المعالم. لكن المتن المقنن لا يستطيع أن يشغل وظيفته الخاصة به -مثل **إعادة الربط** *relier* بالحاضر **والاستمرار** *perpétuer* في الزمان - إلّا داخل تقليد يظلّ حيًّا بدوره.

اختتم ريكور تأمّلاته حول الصعوبات التي طرحها مفهوم «**المتن المقنّن**» من خلال التذكير بواجهتي التعرّف: **الدِّين والتوقيع**. يرسمان معًا شكلًا بَيْضَوِيًّا، بيضة **التلقي والموثوقية**. والطريقة التي أقام بها ريكور «تَوَتُّرًا»، إذا جاز القول، بين هذين القطبين تَصْدُقُ بِٱلْمِثْلِ عَلَى بَيْضَتِنَا ٱلْمُؤَسِّسة «للعوسج الملتهب» و«أنوار العقل»: انطلاقًا من ذلك، لنفكّر «انطلاقًا» من، ولكن لنفكّر بحرية، أي: لنفكّر».

الحلقات الهيرمينوطيقية المُحايثة

للتقوّم النصي للإيمان اليهودي والمسيحي.

بعدما تَطَرَّقْنَا إلى **الكتاب المقدّس** من منظور بَرَّاني، بشكل من الأشكال، بِناءً على إغلاق **المتن المقنّن**، يجب علينا النظر إليه من الداخل، مرورًا عبر «صراط» (L 3, 266) الهيرمينوطيقا الكتابيَّة، كما تقول عبارة لافتة للنظر في محاضرة «ظاهراتية الدِّين» (L 3, 263-271)، التي أَثَرْنَاهَا في فصلنا الثاني. لنتذكّر السياق الذي ظهرت فيه هذه الصورة المجازية، قبل الالتحاق بريكور في هذه المتاهة. يَتَعَلَّق الأمر باتخاذ موقف بصدد الصعوبات التي يصطدم بها كلّ مذهب في ظاهراتية الدِّين. اعتبر ريكور أنه لا ينبغي البحث عنها في الحدود المضروبة على مفهوم القصدية الذي نتوجّس فيه شبهة أنه يفضّل التمثّلات الدِّينيَّة على مكوّنات أُخرى في الخبرة الدِّينيَّة، مثل الأحوال والمشاعر. أَقَرَّ ريكور بأن الوعي الدِّيني ينبني على وجود مشاعر «مُطلقة» «ab-solus»، بالمعنى الدقيق، بمعنى وجود مشاعر يحصل المرء بفضلها على وعي بـ **المطلق**، ويحصل على وعي بما يتجاوزه بصورة جذرية وبما يخيّب الأمل في أيّ سعي منه إلى احتلال

منزلة المتحكّم في المعنى، بالرَّغْم من أن ريكور لا يتوافق مع تعريف الدِّين كما عهدناه لدى شلايرماخر وهو «الشعور بالتبعية المطلقة»، ولا تعريف «الألوهي» لدى أوتو. ليست هذه المشاعر أحوالًا نفسية عابرة ولا هي استثنائية، بقدر ما تَتَكَثَّفُ في بعض الأحوال الأساسية التي تعتبر لغةَ الصلاة بمثابة أول تعبير فصيح عنها. هذه اللغة الصلاة متعدّدة الأصوات بدورها، ما دامت تظلّ مُتراوحة بين قُطبي الشكوى والثناء، مُرُورًا عبر الابتهال والطلب.

لا نعتبر فقط أن الظاهراتية مُجهزّة جيدًا من أجل اسْتِجْلَاءِ البنية القصدية لهذه المشاعر؛ إنها تُسْعِفُنَا فَضْلًا عن ذلك في وضع علامة استفهام على الأولوية التي أَوْلتها **فلسفة الدِّين** الهيغلية إلى التمثّلات. يبدو أن ريكور قد ابتعد عن هيغل واقترب من شلايرماخر، عندما سلّم بإمكان فتح قصدية الوعي على غيرية جذرية، سواء من خلال «مشاعر مطلقة» أو من خلال «أحوال أساسية». تقول عبارة لافتة، «إن الصلاة تَتَوَجَّه بكلّ حماس نحو هذا **الآخر** الذي ينطبع الوعي به على مستوى المشاعر. بالمقابل، يتمّ إدراك هذا **الآخر** الذي يطبعه بصفته مصدر النداء الذي تستجيب الصلاة له» (L 3, 264).

تلعب بنية **النداء-الاستجابة** هذه، التي يُمكن إرجاعها بسهولة إلى خُطاطة البيضة، دورًا جوهريًا في الوعي الدِّيني. تطفو أصالتها مباشرة على السَّطْحِ حينما نُقارنها ببنية **السؤال-الجواب** التي توجد خلف التصوّر الأفلاطوني للجدل. لا نعتبر فقط أن الاستجابة للنداء ليست من جنس الإجابة التي نُدلي بها عن سؤال؛ فضلًا عن ذلك، فإن السؤال يتغيّر في معناه حَسَب طبيعة المُراد، هل هو طلب أم استفهام. يسأل الأتباع الأوائل يسوع في إنجيل يوحنا: «يا معلّم، أين تقيم؟» (يوحنا 1، 38). يتلقّون إجابة وحيدة: «تَعَالَيَا وانْظُرَا» (يوحنا 1، 39). قد يتخيّل أحد أتباع فتغنشتاين الجُدد، بفكره الغريب بعض الشيء، الإجابة التالية: «في هذه اللحظة، أسكن لدى صديقي لازار (Lazar) ولدى أختيه مارت (Marthe) وماري (Marie)». تُخْرِجُنَا هذه الإجابة، بالرَّغْم من دِقَّتِهَا، من إطارها «الدِّيني» الخاص بقصص الرسالة الدِّينيَّة التي تحتمل فيها المُفردات معنى مُمتلئًا، مثل «الإقامة» و«المجيء» (أو الاتباع) و«الرؤية». تتخذ الإجابة شكل «حَلّ» حينما نُرجعها إلى منطق الاستفهام. وحينما نُرجعها إلى منطق النداء (أو الطلب)، تأتي لاستكمال انتظار أو رغبة. كان الإسهام الأول المهمّ الذي قدّمه ريكور إلى

الهيرمينوطيقا النقدية بشأن الدِّين هو المحافظة على «عدم التناسب الداخلي بين النداء والاستجابة» (L 3, 265).

نتقدّم خطوة إلى الأمام في اتجاه تحويل هيرمينوطيقي لظاهراتية الدِّين، من خلال الانتباه إلى أن بِنية النداء-الاستجابة هذه لا تصبح في مُتناولنا إلّا بفضل الألعاب اللغوية التي تُفصح عن المشاعر المُطلقة والأحوال الأساسية. لا سبيل إلى تحصيل «معرفة مباشرة» لا في الظاهراتية الهيرمينوطيقية ولا لدى هيغل! أجبرنا ريكور على المضيّ في خطوة جديدة، وتَتَمَثّلُ في إضافة الوساطة الثقافية والتاريخية إلى الوساطة اللغوية، في هذه النقطة التي ترتسم فيها معالم قرابة عائلية مشتركة بين الظاهراتية الهيرمينوطيقية والفلسفة التحليلية. عندما يذكر ريكور فيلسوف الدِّين بأن «الدِّين يُماثل مَلَكة النطق ذاتها التي لا تُوجد إلّا داخل اللغات»، بمعنى أن «الدِّين لا يُوجد ولا يَتَحقَّق إلَّا داخل الديانات» (L 3, 266)، فإنه يوجّهه إلى وضعيته الهيرمينوطيقية الفعلية: يجب عليه الحديث عن «الدِّين» ومحاولة فهمه في مرحلة «ما بعد بابل»![*]. ينتج عن ذلك قيد لا مفرّ منه: أصبح فيلسوف الدِّين محكومًا بـ «المرور عبر الشروط القاسية للهيرمينوطيقا النصية أو الكتابية» (L 3, 266)، التي تظلّ متقيّدة في البدء بديانة محدّدة، مخافة تحوّل المرء إلى زير الأديان.

أَلَا تَخْسرُ فلسفة الدِّين عند امتدادها ما تربحه في دِقَّتِهَا، عندما ترضى بهذا المطلب؟ ليست هذه هي المرة الأُولى التي اصطدم فيها ريكور بهذه المشكلة. كان هذا المشكل قد طُرح من قبل في كتاب رمزية الشرّ حينما اضطر ريكور إلى التساؤل، بعد تَبَنّي أسطورة آدم، إذا لم يكن هذا الواقع قد صَمَّ آذانه عن سماع صوت الأساطير الأُخرى. نجد هنا الصعوبة نفسها ومبدأ الحلّ نفسه: ألا يزال بالإمكان ظهور فلسفة الديانة، بما هي ديانة في جوهرها، بمبادرة من المرء الذي يمرّ بالهيرمينوطيقا النصية أو الكتابية داخل ديانة مخصوصة؟ هل يجب الإقلاع

(*) ترمز أُسطورة بابل إلى تفسير تعدّد اللغات. فقد بنى البشر برجًا عاليًا وحاولوا الارتقاء إلى أعلاه لِاسْتِرَاقِ السَّمْعِ، فعاقبتهم الآلهة ليسقطوا من أعلى البرج في كلّ أرجاء الأرض، وهذا هو ما يفسّر تعدّد اللغات «ما بعد بابل». [المترجم]

بصفة نهائية عن «وضع ظاهراتية للظاهرة الدِّينيَّة عندما نأخذها في كونيّتها الفردية»، مُكتفين «برسم المعالم الأساسية الهيرمينوطيقية الخاصة بديانة واحدة؟» (L 3, 267). نستطيع أن نعبِّر أيضًا عن المشكلة بصيغة أُخرى بالرجوع إلى **مقالات** شلايرماخر عن الدِّين: ألا نقف حجر عثرة ضد الأسئلة التي طرحها شلايرماخر في **المقالة** الثانية الشهيرة، بعد أن اخترنا الاستقصاء عن قصد ابتداء من **المقالة الخامسة**؟

كنت قد أشرتُ في الفصل الثاني إلى الكيفية التي حلّ بها ريكور المشكلة. لا تختلف تلك الكيفية في جوهرها عن ٱلْحَلِّ الذي كان قد تَبَنَّاه في كتاب **رمزية الشرّ**: لا تستطيع الظاهراتية الهيرمينوطيقية - بطريقة الفكرة **التوجيهيّة** «**التأسيسية** - استرجاع الكونية التي يجب أن تصرف عنها ذهنها في البداية إلّا بفضل «امتداد ثانٍ يحتكم إلى إجراء نقل مُتماثل» (L 3, 267).

إذا كان قدر الظاهراتية الهيرمينوطيقية هو أن تُفَكِّرَ في الدِّين في حِقبة «ما بعد بابل»، فإن السؤال الذي يكتسي أهمية حاسمة في هذا المقام هو المتصل بمعرفة هل يكون هذا القدر نعمة أو نقمة. أؤيّد ٱلْمُسَلَّمَة التي وضعها ريكور والتي تُفيد أنه حينما تحظى الهيرمينوطيقا الداخلية الخاصّة بديانة معيّنة بالأولوية، لا تستطيع الفلسفة الارتقاء بفهمها إلى الأُفق الكوني إلّا إذا استثمرت أدوات أخرى غير أدوات المنظور الخارجي لتاريخ الأديان المقارن أو مورفولوجيَّة المقدّس، كما تصوّرها ميرسيا إلياد، في أعقاب العنوان الرائع **بعد بابل** الذي خصصه جورج شتاينر (George Steiner) لمشكلة الترجمة الأدبية وكتاب فرانسوا مارتي (François Marty) عن **نعمة بابل** *La Bénédiction de Babel*. يتخذ الارتقاء إلى الكونية صورة «حفاوة أن تستقبل الطَّوائف الدِّينيَّة بعضها بعضًا، وهي تُشبه حفاوة الاستقبال اللغوية التي تحكم اشتغال الترجمة من لغة إلى أُخرى» (L3, 268). لنختبر المسألة بفضل صورة تنضبط بفكرة حفاوة الاستقبال: بدل الانطلاق من تصوّر عام عن «المنزل»، نستطيع كذلك فهم هذا اللفظ من خلال المقارنة بين شقة باريسية وخيمة هندية وبيت تقليدي yourte منغولي، إلخ.

يُبْرِزُ الكتاب الذي أفرده هانس ميخائيل هاوسغ (Hans-Michael Haussig)

مُؤَخَّرًا للمقولات التي نَحَتَتْهَا الديانات العالمية الكبرى، حتى تَتَوَصَّل إلى فهم ذاتها[18]، كيف أن «الحفاوة التي تستقبل بها الطوائف الدِّينيَّة بعضها بعضًا» ليست رغبة تقيَّة تُراود بعض الأنفس الطاهرة التي لن تصنع مدرسة. يتعلّق الأمر في الواقع بمهمّة خطيرة، انطلاقًا من اللَّحْظَةِ التي نتساءل فيها إذا كانت هذه المقولات يجب أن تظلّ وقفًا على الاستعمال الذاتي داخل كلّ ديانة مُحَدَّدة، أو كانت تُبيح كذلك، وَفْق شروط معيّنة، فهم الديانة الأُخرى فهما أفضل؛ ولا يعني ذلك بالضرورة فهمها بصورة أفضل ممن يعتنقها أو ينتقدها، ولكن يعني فهمها في الأقل فهمًا أفضل مما تفعله نُظُم التصفية المُعتمة أو المشوّهة، المنتمية لعلم الكلام الخاص بكلّ ديانة. يجب على الظاهراتية الهيرمينوطيقية للدِّين، حين تريد أن تُصبح نقديَّةً، أن تنجح في مسعى فحص نقطة التقاطع هذه، بالرَّغْم من أنها تظلّ خليطًا من مظاهر سوء التفاهم المستمرة.

يجب علينا الالتحاق بريكور وِفق الشروط القاسية للهيرمينوطيقا الكتابيَّة، إذا ما شئنا معرفة ما هو جنس فلسفة الدِّين التي يُمارسها. يعني ذلك بالنسبة لـ **فنّ التفسير** أن يُصغي إلى الطريقة التي يَصِفُ بها مختلف «الحلقات الهيرمينوطيقية المُحايثة للتشكيل الكتابي للعقيدة اليهودية والمسيحية» (L 3,268)، وهي حلقات لم يفتأ يقطعها في أعماله الكثيرة التي خَصَّصَهَا للهيرمينوطيقا الكتابيَّة. هنا أيضًا في الواقع، تُصبح «الحلقات» أشكالًا بيضوية.

1. يستحضر الشَّكْل البيضوي الأول «تَلَقِّي الكلام بوصفه **كلام الله**» (L 3, 268) و«**الكتب المقدّسة**» التي تُجَسِّدُه. تدخل هذه العلاقة في جوهر النص المقدّس ذاته، كما نتلوه وَنُؤَوِّلُه بوصفه **كلام الله** ذاته، ولكنه كلام لا نملك إليه سبيلًا إلّا من خلال «متن» **الكتب المقدّسة**. تضعنا هذه العلاقة على الفور في مواجهة المعضلة التالية التي سمحت قراءتنا لميشيل هنري بإبراز سِماتها المميزة: إذا كان من اللازم استقبال «**كلام الله**» بما هو «**كلام الحياة**»، كيف السبيل إلى تحديد علاقة هذا «**الكلام الحيّ**» في أعلى درجاته، وبعبارة أخرى، الكلام الحيّ والخلّاق للّه

(18) Hans-Michael HAUSSIG, *Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam*, Berlin, Philo- Verl. Ges., 1999.

ببصماته المدوّنة في الأسفار المقدَّسة؟ أو كما عبّر ريكور عن هذه المُعضلة بصيغته الخاصة: «تمّ اعتبار **كلام الله** في البداية بمثابة المنزلة المؤسّسة **للكتاب المقدّس**، واعتبار **الكتاب** بمثابة محلّ تجلّي **كلام الله**؛ لكن هل يستطيع كلام الله مُمارسة وظيفة التأسيس دون أن يرجع إلى **الكتاب المقدّس** الذي يتجلّى فيه؟ وهل بإمكان **الكتاب المقدّس** أن يُعتبر تجلّيًا خارج **كلام الله** الذي يُؤَسِّسُهُ؟» (L 3, 311).

2. تنبني بعد ذلك على العلاقة الأساسية الموجودة بين «**كلام الله-الكتاب المقدّس**» علاقة اصطفاء مُتبادل يربط **الطائفة التي تؤوّل وتعترف بكلام الإلهام الموجّه** إلى شعب مختار **وخاص به**. يستحضر هذا الشكل البيضوي الثاني، «الأكثر اتساعًا في رُقعته» (L 3, 269)، **الكتب المقدّسة** وجماعة المتلقّين التي تستمد هُويّتها من تصديق هذه الكتب المقدّسة ومن الكلام الإلهي الذي نفترض أنه يؤسّسها. وقد قامت التأمّلات بشأن سيرورة وضع **المتن المُقَنَّن** بفتح عيوننا من قبل على رهانات هذه الحلقة. حاصل الأمر من زاوية هيرمينوطيقية هو أن الحلقة المُفرغة الموجودة بين تأسيس الكتاب والهُويَّة الكَنَسية تدخل بدورها في تأسيس النصّ المقدّس ذاته.

تظهر مشكلات جَمَّة كُبْرَى في حقل جاذبية هذه الحلقة الثانية (أو هذا الشكل البيضوي) الذي تسكنه كلّ طائفة «تفهم نفسها في ضوء هذه الكتابات المقدّسة بدل كتب أُخرى» (L 3, 269).

أ. تَتَّصِلُ المشكلة الكبرى الأولى، وهي ليست الأقلّ شأنًا، بمفهوم «الكلام الملهَم» ذاته؛ منذ مجيء شلايرماخر، أصبحت معرفة المعنى الذي يجوز لنا أن نخلعه على مفهوم **الإلهام** مسألة تدخل في جدول أعمال كلّ المذاهب الهيرمينوطيقية.

ب. تَتَّصِلُ المشكلة الكبرى الثانية بالعلاقة بين **الكتاب المقدّس والتقليد**. اعتبر ريكور أن مبدأ الإصلاح الدِّيني **الكتاب المقدّس وحده** *sola scriptura*، لا يسترجع معناه داخل جدلية مثمرة «بين الوفاء للنص الأصلي وسِمة الابتكار المتحقّقة على مدار تاريخ التأويل» (L 3, 269)، إلّا إذا سَلَّمْنَا أن «**الكتاب المقدّس البكر الذي يخلو من أيّ تأويل غير موجود على الإطلاق ٱلْبَتَّة**» (L 3, 269) **وإذا ما سَلَّمْنَا أن تاريخ التأويل والتقاليد المختلفة الناجمة عنه يدخل في جوهر معنى الكتابات المقدّسة ذاتها.**

ج. تمتح المشكلة الكبرى الثالثة من «المقطع الهائل داخل التقليد كما يتمثَّل في الاستمداد من الثقافات المُتاخمة» (L 3, 269). إن هذه الاقتباسات التي سمحت لعناصر وافدة من ثقافات أُخرى بحق الإقامة في فضاء الكتاب المقدّس، كما أن الترجمة التي حظي بها **الكتاب** المقدّس العبراني إلى اللغة الإغريقية، علاوة على ترجمة **الكتاب المقدّس** المسيحي إلى كلّ لغات العالم، لا تُعتبر لعنة ولا خطرًا مُميتًا يهدّد طهارة «المنبع» الأصلي. عندما تأثّرت اليهودية والمسيحية والإسلام بالهللّينية اليونانية، لم يكن ذلك التأثر لوثة مُؤسفة، ناهيك عن أن يكون تحريفًا. لقد نجح اليهود والمسلمون والمسيحيون أحيانًا في «فهم أفضل لمصادر كتبهم المقدّسة ذاتها» (L 3, 270)، بفضل تأويل المصدر اليوناني. نستطيع أن نطبِّق اللازمة المأثورة عن غريغوريوس الكبير على هذه المشكلة بدورها: «يتعاظم حجم الكتاب المقدّس مع تعاظم حجم من يقرأونه».

3. نستطيع أن نضع الحلقة الثالثة - أو الشكل البيضوي الثالث - في إطار عبارة أُخرى مأثورة عن غريغوريوس: «**الكتاب والمرآة**» «*Liber et speculum*». استحضر غريغوريوس معنى الكتابات المقدّسة وَعَمَلَ فهم الذات الذي يدور حول **القضايا الوجودية** للأفراد. بناء على هذا الواقع، نحن مُلزمون بالتساؤل عن شروط **التَّمَلُّك الوجودي** للنص المقدّس. كان التَّمَلُّك الوجودي يمرّ عبر المعنى «الأخلاقي»، في نظرية آباء الكنيسة ونظرية العصور الوسطى عن المعنى الرباعي **للكتاب المقدّس**. من الواجب علينا التأمّل من جديد في المُقارنة القديمة مع الكتاب الذي يشتغل كمرآة، بدل النظر إلى المعنى الأخلاقي كما لو كان مجرّد نظرة أخلاقية سطحية. عندما نعرض أنفسنا بصورة كاملة لقوة «الوحي» التي نفرد بها نص الكتاب المقدّس، نُراهن على أنه يُساعدنا على اكتشاف وجهنا الحقيقي، وهو يستحثّ بداخلنا طاقات جديدة للمبادرة. ما يَصْدُقُ على الكتاب المقدّس، الذي يشتغل في الوقت نفسه **كتابًا** *liber* ومرآةً *speculum*، ينطبق بطبيعة الحال، بناء على قياس المُماثلة، على كتب أُخرى تُعتبر كذلك «مقدّسة» داخل تقاليد دينية أُخرى.

المؤمن هو من يَقْبَلُ فهم ذاته بعد النظر إلى الصورة التي تعكسها عليه **الكتب المقدّسة**، وهي صورة قَلَّمَا تُعْتَبَرُ مُظَفَّرَةً. بهذا الصدد، أكّد ريكور على الاختلاف الموجود بين الانتماء إلى مدرسة فلسفية يُمكن «الاحتجاج لها وتبرير

وجودها، إلى حدّ معيّن في الأقل» (L 3, 270-271)، واعتناق ملّة دينية محدّدة. لا يجب علينا أن ننسى أننا لا نولد فلاسفة، دون أن نُنكر مع ذلك إمكان أن تسمح الملّة الواحدة «بالاحتجاج لها وبتبرير وجودها، إلى حدّ معيّن في الأقل»، كما تُطالب بذلك عبارة العهد الجديد *logon didonai* - إيجاد مسوّغ للرجاء الموجود بداخلنا (1 P 3, 15) - التي ينبني عليها علم الكلام المسيحي بكامله. يعتبر الدِّين «من مُصادفات الولادة» التي تنتمي في ذهن الأغلبية الساحقة من بني البشر إلى منظومة عامة الناس الذين وصفهم هايدغر في كتاب **الكينونة والزمان** بقوله: «نحن» نولد يهودًا ونصارى ومسلمين وهندوسًا وبوذيين وإحيائيين ومُلحدين، إلخ. لا يُعتبر الاعتراف بذلك وصمة عار، شريطة أن تتحوّل المصادفة أثناء الطريق إلى «اختيار معقول، يتراكم بعد ذلك فيما يشبه المصير، ويطبع ببصماته الفهم الإجمالي الذي نحصله عن الآخرين وعن ذواتنا وعن العالم من حولنا، في أُفق تلقّي **الكلام**من آخر وهو مجموع في آثاره التاريخية التي تتوسّطها حلقات تأويل طويلة عبر الزمان». لا تنحصر هذه الحلقة الوجودية المتصلة «بمُصادفة تحوّلت إلى مصير بفضل اختيار مُتواصل» (L 3, 271) في قرّاء **الكتاب المقدّس** بمفردهم؛ بل تنطبق كذلك على قرّاء **الأوبانيشاد** Upanishad و**القرآن** أو النصوص المقدّسة في البوذية.

اشتغال النص على نفسه: الأصوات المتعدّدة للنص المقدّس المنحرف عن المركز.

تبلغ «الشروط القاسية» للهيرمينوطيقا الكتابيَّة حِدَّةً أكبر، عندما نَتَبَنَّى مفهوم «اشتغال النَّص على نفسه» (L 3, 307)، كما دعانا ريكور دون مُواربة إلى ذلك في أعقاب بول بوشان (Paul Beauchamp)، أي إذا ما تبنّينا الفكرة التي تُفيد أن نص الكتاب المقدّس مساحة غير منبسطة تهيكلها أجناس أدبية مختلفة، بدل أن يُصبح النص مساحة مُتجانسة. ما هي الشروط التي تسمح بإسقاط وصف الوعي الدِّيني هذا، الذي يستند إلى «المدوّنة القانونية الأساسية» الكتابيّة، على أشكال مغايرة من الوعي الدِّيني؟ ما الذي يجعل الظاهراتية الهيرمينوطيقية للدِّين تُسهم في الإنجاز العملي «لحفاوة الاستقبال الدِّينيَّة التي تُعرب عنها ديانة ما اتجاه الديانات الأُخرى»، كما سَلَّمْنَا بذلك أعلاه؟

في البداية، تُسهم الظاهراتية الهيرمينوطيقية في هذا الإنجاز بمُقترح بالغ التواضع. تستكشف الهيرمينوطيقا الكتابيَّة الصِّلَة الوثيقة الموجودة بين هذا الشكل أو ذاك من أشكال الخطاب والواجهات المحدّدة التي تتخذها الشهادة على الإيمان، كما صادفها ريكور في مقالات التفسير التي اقترحها فون راد، وبذلك رفضت تلك الهيرمينوطيقا استئصال المضامين الدِّينيَّة من أشكالها الأدبية، بدل اعتبار الأجناس الأدبية مجرّد أغشية أدبية مُتباينة تحمل المضامين العقدية نفسها، مثلما هو الحال مع النبوة والحكاية الرمزية والبشارة والإنجيل، وما إلى ذلك. بناء على هذا الواقع، تَهْتَمُّ الظاهراتية الهيرمينوطيقية بالتوترات المُختلفة التي تُوَلِّدُهَا هذه الأشكال المختلفة داخل الرسالة اللاهوتية ذاتها. يجد المؤوّل نصب عينيه نَصًّا متعدّد المراكز بامتياز، بعد الانتقال من نص إلى آخر. نلج مختلف «الحلقات الهيرمينوطيقية» التي تدخل في جوهر **الكتاب المقدّس**، كما سلف الذكر، من خلال التفرّغ بكلّ أناة لتحليل «هذه اللغة متعدّدة الأصوات التي تدعمها دائرية الأشكال» (TA 123).

يبدو أن التأويل يَتَعَرَّض لفوضى مبدأ تَشَتُّت لا رقابة عليه. لا توجد طريقة لِلتَّخَلُّصِ من هذا الخطر غير المُراهنة على الانسجام الأدبي لنص الكتاب المقدّس في جوهره. تنبني وحدته في نهاية المطاف على شبكات من التقابلات النمطية التي لا تكفّ عن الدلالة بعضها على بعض. هذه الوحدة ليست شيئًا رتيبًا، بل هي موجودة على خلاف ذلك. إنها لا تتقدّم إلّا في صورة بِنية بلّورية تعكس وُجُوهًا مُتَنَوِّعَةً من الأجناس الأدبية: الخطاب السردي، والخطاب الإيعازي، والخطاب النبوي، وخطاب الحكمة، وخطاب الابتهالات، والخطاب الرسالي، وخطاب الاعتبار من الأمثال، إلخ.

والثَّمَنُ الذي ينبغي دفعه في مقابل الاعتراف بهذه الأصوات المتعدّدة باهظ للغاية: لا يوجد أثر لمحور لاهوتي داخل **الكتاب المقدّس العبريّ**! إذا كانت الرغبة في خلع تناسق لاهوتي يتعارض مع طبيعة النَّصِّ ٱلْمُؤَسِّس، ينطبق الشيء نفسه على فلسفة الدِّين التي يجب عليها بدورها أن تَتَعَلَّمَ كيف تقاوم المسارعة إلى اختلاق تناسق مصطنع. هل يعني ذلك أن الظاهراتية الهيرمينوطيقية، بالنظر إلى نص **الكتاب المقدّس**، لا تختلف في شيء عن «المذهب الإيمانيّ»

المُستوحى من فتغنشتاين، بمعنى أنها مطالبة بأن تكتفي بتحليل «الألعاب اللغوية» الدِّينيَّة إلى ما لا نهاية؟

إذا كانت الظاهراتية تَنْكَبُّ في مرحلة أُولى على استكشاف المقولات **اللاهوتية** *theologoumena* التي تميّز أجناسًا أدبية مختلفة، (ممّا يعني مثلًا الاعتراف بالوظيفة الخاصة التي تلعبها الشكوى بصورة لا نظير لها في خلع معنى على الشرّ)، فإنها تنفصل عن المُقاربة التحليلية بفضل العناية التي تُبديها بصورة أقوى بالصِّلة الوثيقة الموجودة بين الأشكال الأدبية وبِنيات التجربة الخلفية ذاتها. يحظى مفهوم «أُسلوب الحياة» لدى فتغنشتاين بمعالم هيرمينوطيقية أكثر دقة وغنى، إذا ما ربطناه بمفهوم **الانتماء إلى الحياة** *Sitz im Leben* في الأدب وعلم التفسير.

ولكن الهيرمينوطيقا الكتابيَّة تُسْعِفُنَا كذلك في إيجاد حلّ للسُّؤال الضَّخم الذي أراد فتغنشتاين أن يتركه مفتوحًا: سؤال «المناخ العائلي» الذي يسمح بربط الألعاب اللغوية بعضها ببعض. حينما يتعلّق الأمر بنص العهد القديم، يبدو أن هذا «المناخ العائلي» يرجع في نهاية المطاف إلى ثلاثية متكوّنة من مدرسة حاخامات **التوراة والأنبياء** و«**الكتب الأُخرى**». كشف ريكور فيها عن ثلاثة «كتب»، سيرًا على خُطى الأعمال التي أنجزها عالم التفسير بوشان، (L 3, 312) أي عن ثلاثة طُرق لضبط الصِّلة بين **كلام الله والكتاب المقدّس**، وبناء على ذلك، «**لإنجاز الكتابات المقدّسة**»، بفضل إقامة عروة وثقى بين النداء والاستجابة. لا تُصبح هذه الثلاثية مفهومة بالفعل إلّا إذا ما نجحنا في التَّمْيِيز فيها بين **ثلاثة كتب** متميّزة تمتدّ جذورها في الأعماق، بدل أن تظلّ مجرّد كتب مُتجاورة فيما بينها.

1. الكتاب ٱلْأَوَّل هو **التوراة**. والدَّهشة الأُولى التي تنتظر الفيلسوف هنا هي تعدّد المظاهر التي يكتسيها هذا المفهوم، وهي مظاهر يتعذّر علينا أن نُرجعها إلى الطابع المتواطئ الذي يقال نسبيًا عن المفهوم الفلسفي لـ «الشريعة». لا تنفصل الأوامر والقيود التشريعية في **الشريعة** عن بعض الأحداث المؤسّسة. يتعذّر علينا أن نحدّد بالضبط ما يحظى بالأولوية: هل الأمر أم الحَكْي. من جِهة أُولى، إذا كانت هبة **الشريعة** مَرْوِيَّة، فإن التاريخ، من جِهة ثانية، ليس تاريخ التحرير والخلاص إلّا لأنه يجد منبعه الأول في هِبة **الشريعة**. استنتج **تقليد الحاخامات**

من هذا «الميثاق ثُنائي القطبية» الموجود بين القانون Halakhah والحَكْي Haggadah فكرة أنهما مُتكاملان ولا يحتملان الفصل بينهما.

إن غاية الهيرمينوطيقا هي إيجاد مسوّغ لهذا الاتصال بين الشريعة والحكي، وهو يدخل في جوهر مفهوم التوراة ذاته. ومن مكان لآخر، يلتحق مفهوم الشريعة «بمصدر كلام الله الذي يُصبح آنذاك بمثابة المنبع المشترك بين الشريعة والحَكْي» (L 3, 316).

على الطرف الآخر، نجد التحمّل النبوي للخطاب التشريعي، كما هو الحال في سفر التثنية الذي تصدح فيه العبارة الشهيرة: «*Shema* Israël» التي تشكّل لب الورع اليهودي: «اسمع يا إسرائيل: يهوه إلهكم هو يهوه الوحيد. ستحبّ يهوه إلهك من كلّ قلبك ومن كلّ نفسك وبكلّ قواك» (Dt 6, 4-5). هذه السيرورة التي يدعوها بوشان «من المستوى الثاني «deutérose» هي العملية التي بفضلها ينحني كلام الله على نحو ما «نحو أقوالنا، وعلى الفور نحو الكتابة التي تُحافظ على قوته وكتابته داخل الديمومة» (L 3, 316).

2. الكتاب الثاني هو الكتابة النبوية، والمحكومة بأمر التعاطي مع الواقع، والانفتاح على المستقبل الذي لا تصله صلة بالتكهّن. كلام النبي كلام مأذون وتفويض من إله التوراة. فالنبي يقتضي ضِمْنًا وجود سلطة الله التي يتولى تجديدها. إذا ما نظرنا إلى النبي من هذه الزاوية، لا يُعتبر مجرّد «عرّاف المستقبل»، بل هو على العكس من ذلك «مؤرّخ الوعد الذي سيتحقّق وكاشف سرّ التاريخ في مسيرته ومبشّر به». «تواجه النبوة جديد التاريخ المهدِد»، بينما يلوح أن التقليد يسعى إلى تأمين «تاريخ مكتمل، وتأمين تاريخ أساسي ومؤسّس» (وهو التاريخ الذي يركّز عليه إلياد في مذهبه ظاهراتية المقدّس). لذا، كتب ريكور عن النبوة قائلًا: «إن كلامها يختصر كلّ ضعف أقوالنا؛ إنها مؤرّخة وتحلّ في يوم معلوم» (L 3, 318). على هذا النَّحو، تُعادل النبوة كفّة التوراة التي تؤسّس هُويَّة الجماعة الدِّينيَّة على تأمين التقليد واستقراره، من خلال مواجهة «هذه الهُويَّة التي تظلّ في مهبّ تاريخ غريب ومعادٍ» (L 3, 319).

3. كيف نفهم الحاجة إلى جنس ثالث من الكتب التي تجد التعبير عنها في

نصوص الحكمة؟(*) تمهّد هذه النصوص لمرحلة ثالثة على طريق الفهم الذاتي، والتي تتضمّن زمانية أُخرى غير تلك التي يتضمّنها النمط النموذجي التشريعي والسردي والراهن النبوي: وهي «الديمومة الحكمية» (L 3, 322). إذا ما استحضرنا مقولات هايدغر **عما مضى***Gewesenheit* **وما سيُستقبل** *Zukünftigkeit* **وما هو راهن** *Gegenwärtigkeit* (الذي لا يجب خلطه بما هو حاضر بصورة دائمة *Anwesenheit*)، نستطيع أن نجعل زمن **الشريعة** مقابل المقولة الأُولى، وهو زمن **المنبع** الذي لا يُمكن تجاوزه. نستطيع أن نطبّق عليه، مع قلبه، قول هيغل حول الماهية: «ما كان [*was gewesen ist*] هو الماهية»(**).

يكشف سفر التثنية «deutérose» عن الحاضر النقدي في ضوء ما يجب أن يأتي. تُعلّمنا الحكمة الكشف عن حاضر معنى مُطلق في غمّة الحياة اليومية، حيث لا يحدث ما يحظى بأهمية خاصة. وهكذا، يحملنا أدب أسفار الحكمة على اكتشاف إمكان وجود معنى، بل يحملنا على اكتشاف وجود معنى «ديني» خارج الأحداث التي تتخلّل «تاريخ الخلاص» في معناه الدقيق، أثناء تعاقب الأموات والولادات بصورة لامتناهية، وتوالي الأجيال الذي يُثير لازمة سفر الجامعة Qohélet: «لا جديد تحت الشمس» (Qo 1, 9)، وكذلك أثناء الاحتفال بمعجزة انبعاث الحب المتجدّدة على الدوام التي يتغنّى بها شولميت (Sulamite) من **نَشِيدُ الأنشاد**. إنه يشجعنا على المُزاوجة بين الحياة اليومية التي تتميَّز بخلوها من وجود أحداث، وبين الأحداث الكبرى المؤسّسة لتاريخ الخلاص.

تُشَجِّعُنَا أسفار الحكمة الإلهية كذلك على إحداث تقاطع بين خصوصية التجربة الدِّينيَّة وكونية الثقافات. بينما تتوجّه التوراة إلى شعب وحيد «مختار»، تتجه الحكمة إلى أيٍّ كان. هنا عقد إسرائيل موعدًا مع حكمة الأمم، حينما أقبل من نفس منطلقه الفكري، كما قال بوشان، «على دخول المجال نفسه الذي يُقيم

(*) textes sapientiaux، التي تقال في بعض أسفار الكتاب المقدّس، وهي كتب الحكمة، مثل الأمثال والجامعة، كتاب سليمان الحكيم. [المترجم]

(**) لفظ Wesen الألماني هو مقابل لفظ «الماهية»، لكن هيغل يعتبر أن الماهية هي ما كان في الماضي، مستندًا في ذلك إلى شبه بين لفظ Wesen وبين الفعل الماضي gewesen، لا سبيل إلى التأكّد منه من زاوية الاشتقاق. [المترجم]

فيه الوثنيون» راضيًا عن «إدراك فكرة الإلهيّ داخل العالم إلى جانب فكرة الإله الوحيد الأحد»[19]. لا يبدو لي أنني أُبالغ إذا قلتُ إن معالم «الهيرمينوطيقا الفلسفية للدّين» قد ظهرت إلى الوجود في هذا «الزمان من أجل الفهم»، الذي أدخلتنا إليه كتب أسفار الحكمة.

إذا ما تذكّرنا الدور الجوهري الذي تُنيطه هيرمينوطيقا ريكور ببنية «النداء-الاستجابة» لفهم الخطاب الدِّيني، تجد آنذاك ثلاثية **«الشريعة-النبوة-الحكمة»** صداها في مختلف أشكال الاستجابة التي تقدّمها الذات المتديّنة اتجاه الكلام الذي توجّه إليها، وهي أشكال استجابة تضعنا أمام الوجوه التي تقابلها من وجوه الذات الدِّينيَّة. وهكذا، اعتبر ريكور أن ما يُقابل الشريعة هو وجود **هوية ذات طبيعة مؤسَّسَة** وأخلاقية وسردية في الوقت نفسه؛ يستحثّ النداء النبوي **هوية قلقة** إلى الهداية؛ أما الحكمة من جانبها، فهي توجد **هوية مُتَفَرِّدَةٍ وكَوْنِيَةٍ** في الوقت نفسه.

إذا كان خَتْمُ **المتن المقنن** Canon يُحافظ على خصوصية هذه الكتب الثلاثة، فهو يُحافظ بالمثل على انفتاحه، لا سيّما وأن هذه الكتب تُحيل على ما يوجد خارج النص، حينما «تقرأ تلك الكتب بعضها بعضًا» و«يؤوّل بعضها بعضًا». وهذا ما يَصْدُقُ على الحدث المسيحاني، الذي يُعتبر بالفعل موجودًا «خارج النص» بالنسبة للكتب الثلاثة القديمة، لكنه في الوقت نفسه «يؤوّل نفسه بالنظر إلى حركة الخروج من ختم **الكتابات الثلاث**» (L 3, 323). لكننا قد نتساءل ألَم يكن العهد الجديد قد انفتح بدوره على موجود «خارج النص» بعدما تحوّل هو أيضًا إلى **كتاب مقدّس**، هنا بالضبط حيث تمتلك عبارة «إنجاز وعد **الكتب المقدّسة**» مكانها الأصلي **داخل الحياة** *Sitz im Leben*.

ينجح التأمّل الفلسفي في الكتب الثلاثة ألْمُؤسِّسة لِنَصِّ الكتاب المقدّس على هذا النحو في تجاوز الحلقة المفرغة الثلاثية البادية، والتي تتشكّل من الكلام المؤسِّس ووساطته المدوّنة ومن **كلام الله** وكلام البشر ومن تأسيس أمة الاعتراف بالخطايا confessante وتقنين كتاباتها المقدّسة. يتوصّل التأمّل الفلسفي

(19) Paul BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament* I, p.118.

إلى ذلك من خلال التسليم بوجود «جدلية بين انفتاح **الكتاب المقدّس** على نفسه وانغلاقه وبين التأويل الذي يستجيب له» (L 3, 325). يُجيب ريكور هنا عن السؤال الذي تركه معلّقًا أعلاه: ما هو الذي تحتفظ به الهيرمينوطيقا لمفهوم «الإلهام» المُثير للجدل؟ **الروح** هو المبدأ الذي «يُغلق ويفتح الكتاب المقدّس والتأويلات أيضًا». وعليه، يرفض ريكور الانقياد وراء مُتوالية: «**الكلام، الكتاب، الدِّين**»، بل يتبنّى المتوالية: «**الكلام، الكتاب، الروح**». عندما اقترح علينا ريكور أن «**الروح** هو أوسع دائرة يتأسس بداخلها **الكلام والكتاب**، **والكتاب** وأمة الاعتراف، على نحوٍ متبادل» (L 3,325)، لم يكتف بتزويدنا بالقاعدة الأساسية التي تتحكّم في مذهبه الخاص بهيرمينوطيقا الكتاب المقدّس، بل يحمل فيلسوف الدِّين في الوقت نفسه على التساؤل عن «قياس المُماثلة» الذي يسمح لنا بإسقاط هذه القاعدة على عوالم دينية أُخرى، قصد فهمها بصورة أفضل.

شيء النص والأسماء الإلهية.

إن مسألة تسمية الله، التي أدرسها في هذه المحطة الأخيرة في استقصائنا عن فنّ التفسير، والتي طبّقها ريكور في مذهبه عن هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس، هي المسألة الشائكة التي تُوضع على كاهل كلّ فلسفات الدِّين. بعدما قَبِلَ ريكور فلسفيًا وعن طيب خاطر أن يتبنّى موقف الإصغاء إلى كلام الكتاب المقدّس، نجح في التقدّم إلى الأمام بمجموعة من الأسئلة التي من المفترض أن تُلْزِمَه صمتًا مُطْبَقًا، على غرار صمت فتغنشتاين: «ما لا يُمكن الحديث عنه، يجب الصمت عن ذكره».

إن الدِّراسة المُقتضبة التي أنجزها ريكور سنة 1977 والتي أعاد نشرها في كتاب **قراءات 3** *Lectures 3*، مُفيدة للغاية نظرًا للطريقة التي عبَّر بها عن شخصيته داخل خطابه نفسه، وليس فقط بحُكم القضايا التي تعرّضت لها الدِّراسة. اعترف منذ الابتداء أن مسألة تَسْمِيَّة الله ليست في نظره مسألة مفتوحة تمامًا، وتنتمي جدلًا إلى أُسلوب مساءلة عقلانية على النَّحْوِ الذي نجده في كتب العصور الوسطى عن **الأسماء الإلهية** *nominibus divinis*؛ تطرّق بالمقابل إلى هذه المسألة من داخل «الحلقة الشهيرة التي تتَّصل بالإيمان من أجل الفهم وبالفهم من أجل الإيمان» (L 3, 281)، آخذًا في اعتباره أن تسمية الله كانت قد تحقّقت داخل

النصوص التي اختار أن يفهم نفسه في ضوئها. لم يُنكر أنه قد اتّخَذَ قرارًا خطيرًا ويحظى بقيمة جانبية ويُعتبر فضيحة في ذهن كلّ من «يَتَطَلَّع إلى البُعد الكوني والضروري» (L 3, 282). بدل أن يقتدي ريكور بتوما الأكويني الذي دأب على اختتام كلّ نص من نصوصه الخمسة *viae* بالقول: «وهذا هو ما يُسمّيه الجميع الله»، يسعى إلى فهم الأسماء الإلهية التي يُصادفها داخل النصوص التي استحبتها أذنه.

إن الرِّهان الهيرمينوطيقي الأساسي الذي رفعه هو احترام تعدُّدية الأصوات التي تُسَمِّي الله داخل الكتاب المقدّس، وهي تعدّدية تظهر على المستويات الإيعازية والسردية والنبوية والرمزية. عندما اعتبر أن تعدّدية الأصوات واقع لا يُمكن تجاوزه، كان هذا الوقف سدًّا منيعًا حال دون ظهور المشكلة التقليدية المتعلّقة بالصفات الإلهية، مثبتًا في آخر المطاف مدى الانسجام المنطقي الذي حظيت به الفكرة المتدّينة عن الله. لا يعني ذلك أن الأمر يتعلّق بتعدّدية خالية من أيّ منطق. لا يكفي القول إن المقاربة التي يدعو ريكور إليها تسلّم بأن «تسمية الله تنتمي إلى الكلام الشعري» (L 3, 300)؛ فضلًا عن ذلك، أكّد على أن «اللغة الشعرية قد تحوّلت إلى لغة دينية، بتأثير من تسمية الله» (L 3, 302). بهذه الطريقة أوجد حلاً للصعوبة التي اعترضت توما الأكويني في استهلال كتابه الشامل في اللاهوت *Somme théologique*: ألا يُفضي تحويلِ اللغة الدِّينيَّة إلى لغة شعرية ومجازية إلى الحطّ من شأن اللاهوت بوصفه علمًا إلهيًا *scientia divina*؟[20].

كانت هذه المقاربة التي تستحق بكلّ تأكيد حمل صفة «مقاربة هيرمينوطيقية»، مناسبة جعلت ريكور يقوم بمحاسبة قصيرة للنفس، ويردّ من خلالها مسبقًا على اعتراضين لم يتوانَ بعض مُنتقديه عن توجيههما إليه.

1. ما هو مُبَرِّر استدعاء سلطة النصوص مباشرة، بدل الرجوع على التو إلى التجربة الدِّينيَّة؟ تؤيّد الإجابة التي ردّ بها ريكور على هذا الاعتراض التأويل المُقترح أعلاه. لا يتعلّق الأمر بإنكار وجود التجربة الدِّينيَّة ولا بإنكار وجود فعل

(20) THOMAS D'AQUIN, *S. th.* I, a 1.

الإيمان، وهو «فعل لا يقبل الاختزال إلى أي كلام ولا إلى كتابة». يجب علينا فقط أن نطبّق على هذا الفعل ما قاله فرويد عن «سطوة الحلم علينا»: «إنه يمثّل الحدود التي يقف عندها أيّ مذهب هيرمينوطيقي، ما دام هو مصدر أيّ تأويل» (L 3, 282).

ما يميّز الإيمان الكتابيّ، كما يفهمه ريكور، هو أنه يشكّل تجربة حيَّة، «متأثرة» بنصوصيّة سابقة، مما يعني أنه «يتشكّل ويستنير ويتهذّب بها». بهذا المعنى، نعتبر أن نصوص الكتاب المقدّس تسبق الحياة: يقول ريكور: «بوسعي تسمية الله داخل عقيدتي، لأن النصوص التي أُرسلت إليّ قد قامت بذلك من قبل» (L 3, 283). لا يُنكر ريكور أنه جازف بتحويل المؤمن إلى مجرّد ناسخ النصوص، لما أجاز للنصوص بسط سلطانها عليه إلى هذه الدرجة. ولكنه اعتبر أن كلّ أولئك الذين يُقاومون هذا الإغراء، بحجّة الدفاع عن تصوّر حوار دائم قائم بين الله والإنسان، يسقطون ضحية تصوّر مجرّد لا يقلّ خطورة عن التصوّر السابق. إن وساطة النص وحدها، كما انتبه روزنتسفايغ إلى ذلك عن حق، هي التي تُحافظ على التفاوت الموجود بين منزلة النداء الإلهي ومنزلة الاستجابة البشرية، وهو عدم تناظر يجعلنا أمام عَلاقة لا تُجيز لنا أن نصفها بمصطلحات «تبادلية الوعية».

2. تُذَكِّرُنَا المؤاخذة الثانية بأفكار ميشيل هنري: ألم يَقُمْ ريكور مَرَّةً ثانية بالتَّجَنِّي على الحياة، حينما أجاز لعلم التفسير الكتابيّ والنقد الأدبي أن يبسطا سلطانهما عليه؟ اعتبر ريكور أن النصوص تعود إلى الحياة التي انبثقت منها أثناء فعل القراءة، وهو فعل تملّك وجودي. بهذا المعنى، تبنّى ريكور تصوّر غادامير عن «شيء النص»: «لا هو خلف النص، مثل المؤلف المفترض ولا هو داخل النص مثل بِنيته، بل هو متبلور قبالته» (L 3, 286).

حينما يتعلّق الأمر بِنَصِّ الكتابيّ، يَحْمِلُ «الشيء» الذي نهدف إليه اسم «الله»: «يعتبر الله الذي تُحيل إليه النصوص التي تتركها رغبتي في الاستماع مُشْرَعَة على حالها، هو المرجع الأخير لهذه النصوص، على نحوٍ يبقى علينا أن نحدّده» (L 3, 286). لا يظلّ الأمر مرهونًا هنا فقط بفهم **ما قيل** عن الله داخل هذه النصوص، بل بوجه خاص، بطريقة قوله. عندما نُفصح عن طريقة القول هذه

في لغة دينية، تدعى تلك الطريقة «وحيًا»، وهي مقولة تحتاج إلى مُقاربة فلسفية حتى تتضح معالمها في الفهم. اعتبر ريكور أننا نكتشف «مُقاربة أُولى لما يعنيه **الوحي** في معناه الكتابيّ» (L 3,288) حينما ننظر إلى كلّ أسفار الكتاب المقدّس كما لو كانت ملحمة شعرية. يتحقّق الالتقاء هنا بين الهيرمينوطيقا الكتابيَّة والأُطروحات التي بلورها ريكور في كتابه **الاستعارة الحيَّة**: لا يُفصح الخطاب الشعري والاستعاري عن عالم متكوّن من أشياء ومن وقائع الحال، من قَبيل «القطة جالسة فوق العتبة أو ليست جالسة فوقها»، بقدر ما يظهر طرقًا متباينة في **مَدِّ الجذور** داخل العالم وفي **الانتماء** إليه. وهذا هو ما يُقال كذلك عن النصوص المقدّسة المؤسِّسَة التي ذكرت اسم الله، قبل أن تُتاح لي اليوم فرصة التساؤل إذا كنتُ قادرًا على ذكر اسم الله أم لا: فهي تُطلعني على عالم أستطيع الإقامة فيه، من خلال «إسقاط مُمكناتي الذاتية عليه» (L 3, 288)، وهو عالم يسمّي الله فيه نفسه ويسمح بتسميته، حيث يُمكن اللقاء به، وحيث يحضر أمام الناس.

هنا، تُظهر العبارة «متعدّدة الأصوات لنص مقدّس غير متمحور حول مركز» كلّ خصوبتها. والكينونة كما هي كذلك عند أرسطو، فإن الله يتسمّى «بطرق متعدّدة» في السرد والنبوة، والتشريع، والأمثال، والصلوات، والابتهالات، والأشكال الليترجية، وكتابات الحكمة، ونحن ننتبه، لأورغن أكثر مما ننتبه إلى مزمار، حين نستمع إلى تسمية الله - سواء في العهد القديم أو العهد الجديد -.

يَتَمَتَّعُ **الكتاب المقدّس** في هذا الصَّدَد بخصوصية شعرية، وهي خصوصية ترجع إلى المكانة المركزية التي تلعبها تسمية الله فيه. لا تتميّز هذه التسمية بصورة جذرية عن التسمية الفلسفية فقط، أي عن الأُنطو-تيو-لوجيا بالمعنى الذي ذهب إليه هايدغر؛ فضلًا عن ذلك، إن الأمر الحاسم من زاوية فلسفة الدِّين هو التالي: تكتشف الهيرمينوطيقا الفلسفية أن تسمية الله «ليست متجانسة بل متعددة» (L 3,290) داخل تجارب الإيمان الأصلية هذه، حينما تدعونا هذه الهيرمينوطيقا إلى الرجوع إلى «الأنماط الأكثر أصلية داخل اللغة التي عمل بواسطتها أعضاء جماعة الإيمان على تأويل تجربتهم لأنفسهم ولغيرهم من الناس».

لا يجب على **فن التفسير** أن يُصغي بانتباه أكبر فقط إلى التنوّع الشديد الذي شهدته طُرق تسمية الله، تقريبًا على النَّحو الذي نحاول التعرّف من خلاله على المقامات المختلفة التي تعزف بها معزوفة أورغن orgue. إنه قد أثار الانتباه

بالتأكيد إلى أن «الله يُسمّى بطرق مُتباينة داخل القصة التي تُحكى عنه تعالى وداخل الوصية التي ترمز إليه تعالى بوصفه مصدر الأمر وداخل الحكمة التي تبحث عنه تعالى بوصفه معنى المعنى وداخل النشيد الذي يتوجّه إليه بضمير المخاطَب» (L 3,294)؛ إلا أنه قد دعانا كذلك إلى عدم إغفال اللحن المعزوف.

ينتبه فنّ التفسير، حالما أنجز بكامل الدقة، إلى أن اسم الله يتنقّل داخل الكتاب المقدّس بين الأجناس والكتب، دون أن ينتمي إلى أيٍّ منها، لكن كلّ هذه الكتب تُنجز كلها إحالات دلالية متبادلة إليه. بعدما أفلت اسم الله من كلّ تلك الكتب، أصبح يرمز بحدّ بذاته إلى عدم اكتمال كلّ الخطابات التي تُقال عن الله. تكتسي حادثة العوسج الملتهب أهَمِّيَة حاسمة في الهيرمينوطيقا التي تُسَلِّمُ بأن «الله» هو الهدف الذي تشترك فيه كلّ الأشكال الأصلية التي اتخذها خطاب الكتاب المقدّس، لكن الله يخرج عنها بكاملها.

من المنظور نفسه، أبرز ريكور أن هذا الإفلات يَتَجَلَّى في أنه قد تَمَّ «إطلاق اسم الله في الوقت نفسه الذي أطلق فيه اسم ملكوت الله» (L 3, 296) في عظة يسوع، ولا سيّما داخل القصص الرمزية التي تحكي عن ملكوت الله. بهذا المعنى، فإن الخطاب الرمزي ليس شكلًا واحدًا من بين أشكال إطلاق اسم الله، بقدر ما هو «تعبير مُوجز عن تسمية الله» (L 3, 296). أو للتعبير عن ذلك في لغة مجازية: الله هو «نقطة التوقّف» «point d'orgue» التي تتزاوج فيها الاستعارة مع التعبير الذي يكاد يتجاوز حدَّه.

أدار ريكور ظهره في البداية لـ «الحياة» بغية الاهتمام بـ «النص»، من أجل الشروع في الإنصات إلى مختلف إيقاعات تسمية الله. لكنه يسير كذلك في الطريق المُعاكس أيضًا، وهو طريق «إرجاع النص إلى الحياة» (L 3, 300). التحق فنّ التفسير في هذه النقطة بمتطلّبات فن التطبيق المجتهد. وقام بذلك اعتمادًا على ثلاثة افتراضات:

1. الافتراض الأوّل هو أن «اللغة الدِّينيَّة ليست مجرّد لغة شاعرية»، بقدر ما أن «المُفردة الشاعرية تتحمّل تحوُّلًا في معناها يجب الكشف عنه، عندما يلمسها 'اسم الله'» (L 3, 301). إن «سخافة» هذه التسمية، في إحدى جوانبها التي تكاد تُلامس فيها العبارات المحدودة دون توقف، تقرب التسمية الكتابيَّة من اللاهوت السلبي. لكن فارقًا يظلّ موجودًا بين الجدلية الكتابيَّة الخاصة بالاسم وبالصنم وبين الخطابات الفلسفية بشأن ما لا يُمكن تسميته.

2. الافتراض الثاني هو أن «فهم الذات أمام النص ليس شيئًا يحدث داخل الرأس أو اللغة فقط» (L 3, 303). إن أسماء الله داخل الكتاب المقدّس هي **عوامل هداية العالم وتحويله**. لا يجب علينا أن نخطئ معنى «شعرية الاسم الإلهي» (L 3, 302). تُحيط هذه الشعرية بأبعد أُفق تصله عمليات الفهم الذاتي أمام النص، بدل ضم كلّ شيء داخل غلاف ضبابية «شعرية» سديمية غير محدّدة المعالم: «فهم العالم وتغييره عملية واحدة في جوهرها» (L 3, 303). هذا هو الرهان الأخلاقي-الشعري الذي يُقيمه الخطاب الرمزي بين تسمية الله ومجيء **ملكوت الله**.

3. يَتَّخِذُ الافتراض الثالث شكل إنذار يصحّح سوء التفاهم الذي تؤدي إليه هذه الأُطروحة: لا يُحيل اللاهوت الهيرمينوطيقي واللاهوت السياسي إلى المعنى نفسه. تحافظ السِّمة الشعرية التي تُقال عن تسمية الله على «الجدلية الثمينة الموجودة بين البُعد الشعري والبُعد السياسي» (L 3, 304)، بعد التسليم «بأن النصوص التي تسمّي الله لا تُدعى سياسية إلّا ما دامت شعرية» (L 3, 304-305). تمنعنا هذه الجدلية من الخلط بين ما ينتمي إلى المصادر الأكثر عمقًا في اعتقاداتنا وممارسة الحرية المسؤولة ممارسة سياسية.

«فنّ الفهم»: «تدبّر الكتاب المقدّس»:

الشراكة بين الظاهراتية الهيرمينوطيقية وعلم التفسير الكتابيّ.

يبقى علينا أن نُحدِّد دور **فنّ الفهم**، بعد استجلاء معنى عبارة «تدبّر **الكتاب المقدّس**». نستطيع فهم هذه العبارة بمعانٍ مختلفة.

في البداية، تستدعي العبارة المفكّرين الذين يعتبرون فلاسفة، أو يودّون أن يُصبحوا كذلك، إلى القيام بعملية قراءة لا تقلّ جدّية وصرامة عن الجهد الذي يُفرغونه لفلاسفة ما قبل سقراط. لا تعني قراءة **الكتاب المقدّس** مجرّد تصفّح آياتها، من أجل استخراج بعض الشواهد الكتابيّة التي نستشهد بها على حجة فلسفية، أو تخدمها كحجّة نفي. إن عمل القراءة هذا الذي توحي به العبارة «الفهم الذاتي» أمام النّص، يسير في موازاة مع عمل إعادة تشكيل نقدية للفكرة التي نكوّنها عن أنفسنا وعن العالم والآخرين.

القراءة هي كذلك قَبول وظيفة الوساطة التي يشغلها علم التفسير الكتابيّ بمُختلف

واجهاته. حينما يسير عمل القراءة سويَّةً مع مسار التدبّر، يُجازف القارئ بعمل التأويل. لا يعني السير على خطى مدرسة المفسّرين أن نبقى خلفهم، ولا أن نسلّم لهم.

يعني «التدبّر» قَبول أن يُصبح النَّصّ ٱلْمُؤَسِّس للديانة اليهودية والمسيحية مناسبة وجيهة «لممارسة التدبّر». من اللازم ألّا نخلط بين «مجال التدبّر» وبين الدِّراسة الفلسفية، مُتجاهلين أن **الكتاب المقدّس** لا يُشبه في شيء جنس المتن الأرسطي الذي نشره الأرسطيون بعد ذلك تحت مسمى «الميتافيزيقا». لا يعني «تدبّر **الكتاب المقدّس**» أننا نلتمس فيه ما يتعذّر عليه أن يمنحنا إياه: أي أن يزوّدنا «بميتافيزيقا كتابيَّة» مزعومة. لكن ذلك لا يعني ذلك أبدًا أن **الكتاب المقدّس** لا يشغل أهمِّيَّةً «ميتافيزيقية»، بينما العكس هو الصحيح.

إن إسهامات ريكور في كتابه **تَدَبُر الكتاب المقدّس** لا تشكّل فقط أدِلَّةً جديدة على الاهتمام الشغوف بعمل المفسّرين؛ نستطيع بالمثل أن نكتشف فيها مقدّمة إلى «المعالم الهيرمينوطيقية الكبرى التي تختصّ بديانة واحدة» بناء على المُسلّمة المنهجيَّة التي أشرنا إليها من قبل. في ضوء هذه الفرضيّة، تحتمل المقولات التي استخرجها ريكور بُعدًا كشفيًا ينطبق على تأويل تقاليد دينية أُخرى.

هذه هي الفرضية التي أقترح وضعها على محكّ قراءة جديدة للكتاب، وهي قراءة تستثمر قاعدة ثلاثية تتكوّن من ثلاث مقولات موجّهة، وهي **الحياة والوجود الفعلي والتَّفكُر**، وهي المقولات التي فرضت نفسها علينا في ختام فصلنا الثالث.

الحياة	**الوجود الفعلي**	**التَّفكُر**
وتجلّياتها الظاهراتية	والمشكلات التي يطرحها علينا	ومقولاته التأويلية
الخلق (Gn 2)	المنبع والحاضر	«في البدء»
الطاعة (Ex 20, 13)	الاستقلال/ التبعية	الشريعة/ الأمر
النبوة (Ez 37)	التبعية المستقبلية	تحقيق الوعد/ الإسخاتولوجيا
الصلاة (Ps 22)	المعاناة الأصلية	الشكوى، الاتهام
التجلّي الإلهي (Ex 3,14)	تسمية ما لا يُسمّى	الوحي
الحب (Ct)	الجنس والزواج	الحب البشري/ الحب الإلهي

البداية والانفصال والتشييد: تدبّر الخَلْق

إن أعمال المفسّرين اَلْمُتَّصِلَة بقصة الخلق الثانية (التكوين 2-3) تجعلنا نضع الإصبع على الفارق الموجود بين التصوّر الحديث للخلق وتصوّر العالم القديم. يعتبر ريتشارد كليفورد (Richard Clifford) أن الصِّلة الوثيقة التي كان فون راد قد سلّم بوجودها بين فكرة الخلق وفكرة الخلاص تحتاج إلى مراجعة، وهي مراجعة تمسّ أربع نقاط أساسية: السيرورة والانبثاق والوصف ومعيار الصدق. كما يدلّ على ذلك مثال الحيَّة، فإن سفر التكوين يظلّ «في جانبه الصوري حبيس الأُسطورة رغم ابتعاد جنسه الأدبي عنها، وبالرَّغْم من أصالته العميقة التي يبرزها للعيان» (PB 29). بناء على هذه الخلفية، نستطيع فحص عملية نزع الطابع الأُسطوري المطبّقة في هذا النص(*). أبرز لاكوك (La Coque) في ختام دراسته التفسيرية المستفيضة للنص الدِّيني هول الهُوّة العميقة التي تفصل قصة التكوين عن باقي القصص الأُسطورية. عندما وضع دراسته تحت عنوان «ثقوب في الجدار»، لم يُؤَكِّد فقط على تَعَذُّرِ الوصول إلى منابع غير تلك التي زوّدتنا بها القصة ووساطتها الهشّة، مع دعوة القرّاء المُعاصرين للنص إلى الاندماج الكامل «داخل القصة بكاملها وفي كلّ تفاصيلها» (PB 52).

هل تُثير القصة الثانية عن الخلق حسّ التدبّر لدى الفيلسوف؟ هل يوجد مُسَوِّغ فلسفي لقَبول فكرة أن الخَلْق يشكّل «**بداية التاريخ** وحدثه الابتدائي»، وبناء على أية شروط؟ (PB 21) يُمثِّلُ هذا السؤال الذي صادفناه من قبل في أعمال روزنتسفايغ (BA I, 225- 230)، الخيط الناظم في الأفكار التي خصّصها ريكور لفكرة الخلق داخل الكتاب المقدّس. اعتبر من وجهة نظره أن مجادلات

(*) نحت رودلف بولتمان هذا المفهوم، من أجل التمييز بين الوقائع التاريخية الناجمة عن المعرفة العلمية بالتاريخ وبين قصص الأنبياء التي تقدّم شخصيات تاريخية وأحداثًا عجيبة. لكن تلك القصص لا تعدو أن تكون قصصًا رمزيّة من أجل الاعتبار، دونما حاجة إلى التأكّد من صحتها التاريخية. وحتى لو تمّ إبطال صحة أغلب المعلومات التاريخية الواردة في الكتاب المقدّس، لا يؤثر هذا الإبطال على الهدف من تبليغ الرسالة، ذلك أن الهدف هو اعتبار الرسالة الإلهية رسالة هداية، بدل أن تنقل معارف تاريخية. [المترجم]

المفسّرين وعلماء اللاهوت تُهمّ كلّ أولئك الذين «يستفزّ لغز البداية أو الأصول انزعاجهم وتَحَيُّرَهُمْ، ويُثير في الأقل فضولهم وطعم المعرفة لديهم» (PB 57).

ما يتعلّق الأمر بالتدبُّر فيه هو «عَلاقة السبق» (PB 58) التي تُعيد ربط التاريخ المضبوط في الزمان أو الذي يقبل الضبط بالتاريخ الأصلي. هل يكفي الإلحاح على عدم القياس نهائيًا بين زمن الأُصول وزمن التاريخ، على غِرار ما فعله ميرسيا إلياد، أم يجب علينا بالمقابل تقديم «الوظيفة المؤسّسة الموكلة إلى الأحداث الأصلية» (PB 60) إلى الواجهة الأمامية؟ إن هذا الخيار الذي نَتَبَيَّنُ بيسر رهاناته الموضوعة على كاهل فلسفة الدِّين، قد زَوَّدَ ريكور بفرصة جديدة سانحة لإنجاز «جدلية ظَلَّت تُؤَجِّلُ التركيب».

انتصر في مرحلة أُولى لأهل أُطروحة الانفصال. بعدما رفضوا خلط «سبق» التاريخ الأصلي بأية صيغة للأسبقية الزمانية، استنتجوا وجود قطيعة تامة تفصل التاريخين: تفصل تاريخنا نحن عن تاريخ الأحداث المؤسِّسَة. بعدما استخرج ريكور السِّمات الصورية الموجودة في التاريخ الأصلي، أبرز ما الذي يجعل المفهوم الأصلي **للخلق** يَتَمَيَّز عن التصوّر الفلسفي بخصوص الأصل الجذري لكلّ الأشياء، كما أفصحت عنه الأُطروحة الميتافيزيقية عن **الخلق من عدم** *creatio ex nihilo*. أبرز تحليل هذه الخصائص الصورية تعذّر أن نحبس محور الخلق في إطار جنس أدبي أثير لدينا، في الوقت نفسه الذي يسمح بتحصيل الوعي بتعدّد النماذج الإجرائية التي ميّزها عالِم التفسير فيسترمان (Claus Westermann): مثل الخلق عن طريق التكوين، والصراع، والصنع، والقول.

عندما ننتقل من المظاهر الأدبية إلى المضامين، يتلقّى الفصل دلالة جديدة: في الوقت نفسه، الذي يُؤَكِّد فيه الفصل على خُصُوصِيَّةِ التاريخ الأصلي، يُشَكِّل السِّمة الجوهرية في شرط الخليقة، كما أكّد ليفيناس دون كلل على ذلك: «الدلالة الأُولى التي يكتسيها الخلق، بحكم أنه كان مخلوقًا، هي أنه موجود على بُعد مسافة من الله، بوصفه منتوجًا مُتَمَيِّزًا» (PB 67). تسمح قصة الخلق بقراءتها بوصفها مُتوالية من الانفصالات، بقدر ما هي حدود مضروبة. على هذا النحو، تطفو فكرة **الشريعة** على السطح، دون أن يتمّ إشراكها بفكرة التحريم. إذا كان فكر الكتاب المقدّس يُفيد أن «**الشريعة** تَتَضَمَّن وجود حدٌ، وهو حدّ مؤسِّس

للإنسان الموضوع في تناهيه، في مقابل غير المُتناهي الإلهي»، لا يجب علينا أن ننسى أن «ما هو محرّم ليس هذا أو ذاك، وإن كان يوجد حَدٌّ منذ الأصل، إذا شئنا القول» (PB 69). يتعلّق الأمر بشريعة مؤسِّسة تطرح حدًّا، دون أن يتوسط هذا الحدّ على الفور لوائح القانون المقنّنة.

بعدما أبطل ريكور التمييز اللاهوتي بين الزمن السابق لسقوط آدم supralapsaire والزمن اللاحق لسقوط آدم infralapsaire، اقترح علينا أن ننطلق من «مجيء بشرية مُنفصلة، بالرَّغْم من أنها تعيش على مقربة من الله» (PB 70)، من أجل قراءة قصة الغِواية والخروج من الجنة بوصفهما «تقدّمًا إلى الأمام داخل الانفصال، داخل التاريخ الأصلي الفريد» (PB 71). تسمح هذه القراءة بفهم ما الذي يجعل «الطرد من جنة عدن لا يحوّل البشر إلى كائنات ملعونة» (PB 73)، بالرَّغْم من أن مُحاولة فهم الوجود الإنساني في آخر المطاف من منظور الانفصال تنتمي إلى تخيّل أن الله يغار من مُنجزات البشر. «بالنسبة للإنسان المفكّر، قد يُصبح من الصعب علينا فصل المقال بين الإدانة الصحيحة للرغبة في تجاوز التناهي وفكرة أن الآلهة لا تُريد أن يصبح البشر مثلها. عندما يُصبح الإنسان مسؤولًا عن نفسه وعن الآخرين، فإن صورة الله التي هي نحن، لا يمكنها ألّا تظهر كمجال تنافس ممكن مع الذات الإلهية» (PB 76).

بالرَّغْم من الأهمية الصورية واللاهوتية لموضوعة الانفصال، لا ينبغي لها أن تصرفنا عن التساؤل «بأيّ معنى تدشّن الأحداث المؤسّسة للتاريخ الأصلي التاريخ ذاته» (PB 76)، من خلال اهتمامنا بما دعاه ريكور «شحنة البداية» (PB 79). من أجل تحقيق ذلك، يجب تقبّل فكرة وضع الحدث الأصلي في صيغة الجمع. ألّا نعمل على تبديد فكرة الأصل المُطلق ذاته عندما نستحضر نسبة متعدّدة من الأحداث الأصلية، متخيّلين وجود «ما يُشبه حقلًا بالغ الخصوبة لتكاثر البدايات» (PB 79)؟ أبدًا، لا يؤدّي إلى تبديد فكرة الأصل المُطلق: على العكس من ذلك، نُصبح مؤهّلين على هذا النَّحو لفهم «القوة المشيّدة المدشّنة والمؤسّسة للبداية» (PB 79)، أي لفهم معنى أن «الحدث المؤسِّس بشرع في تاريخ» (PB 80).

بينما اختار هايدغر في أعقاب هولدرلين، تفضيل لفظ التَّشْيِيد الذي يُضمِرُه

اللفظ الألماني *Stiften*، طوّر ريكور تأمّلًا في الزوج **البداية-الاستمرارية**، بمعنى أنه بلور تفكيرًا في السلطة التي تملكها الأحداث المؤسِّسة في قدرتها على افتتاح تاريخ، أو بالعكس بلور تفكيرًا بشأن إمكان الرجوع إلى الأصل من داخل التجربة التاريخية ذاتها، «من خلال التأكّد **لاحقًا** من القوة الافتتاحية التي امتلكها الأصل من داخل التاريخ الذي يذكّي قبس تلك القوة ويواصل التذكير بطاقتها الأُولى» (PB 81). يجب على الهيرمينوطيقا تدبير مفارقة مزدوجة في عبارة «من أيّ منطلق»: «من مُنطلق التجربة الراهنة ومن مُنطلق قول الأصل» (PB 83). يتحوّل هذا الرهان الهيرمينوطيقي إلى رهان ديني بالنسبة لكلّ من يعتبر أن **الأصل** ذاته هو الذي «يتكلّم بعدما أتاح لنا قوله» (PB 85) وبالنسبة لمن يعتبر أن تطابق أصل الأشياء مع أصل الكلام هِبة مُعطاة.

1. ظهر أمام ريكور إمكان إضفاء معنى فلسفي جديد على فكرة الخلق، حين ننظر إليها بالمعنى المُزدوج لفكرة **المخلوق** وفكرة الفعل **الخلّاق**. استند ريكور إلى هذه المُعطيات الكتابيَّة - وإن ظلّ ذلك الإمكان بعيدًا تمامًا عن ذهن هايدغر الذي اعتبر أن فكرة الخلق لا تعدو أن تكون إسقاطًا لاهوتيًا لفكرة **التلاعب** *Machenschaft* حالف ريكور التوفيق في مسعاه بعدما اتخذ مسارًا فكريًا مزدوجًا.

انبنى المسار الأول على التساؤل إلى أيّ حدّ يكفي مفهوم النظام الكوني لتحديد منزلة المخلوق. كانت الإجابة سلبية بكلّ وضوح: أصبح من المتعذّر علينا الحديث عن الخلق والعدل والخلاص في إطار منظومة فكرية فريدة. يعني الخلق أكثر من مجرّد تشييد نظام هرمي ثابت تحميه الطقوس: «التدبّر بناء على فكرة الخلق ليس بالضبط نفس ما يعنيه التدبّر بناء على فكرة النظام؛ يعني ذلك في مستوى أكثر مبدئية تدبّر الخلق بما هو تكوين، أي تصوّر التنظيم ذاته بوصفه حدثًا» (PB 89). لم تَعُد الفلسفة الهيرمينوطيقية الواعية بأن مفهوم النظام مفهوم عارض وهشّ ومتفكّك، قادرةً على أن تَتَبَنّى الفكرة الغريبة الشهيرة التي أطلقها أحد الفلاسفة المُنتمين إلى مذهب توما الأكويني: «بنفس الحب أحب به الكينونة بما هي كذلك، وأكره الثورة الفرنسية! اعتبر ريكور أنه من البديهي «أننا لم نَعُدْ نعرف كيف نتدبّر 'العدل الإلهي' في الوقت نفسه بصفته بِنية خلق العالم وبصفته مطلبًا يُهيمن من عَلٍ على حقل الممارسات» (PB 93). يجب علينا على العكس

من ذلك قَبول أن تنتمي مفاهيم الخلق (الفكر الكوسمولوجي) والعدل (الفكر الأخلاقي والسياسي) والخلاص إلى أنظمة فكر مُتباينة.

2. اسْتَنْفَرَ المسار الثاني جِدَالًا مُحْتَدَمًا مع الأفكار الحديثة التي أحدثت تقابلًا بين **البداية** الزمانية **والأصل** بالمعنى الزماني للمفردة. دعتنا عبارة **الكتاب المقدّس** العبراني **في البدء** *En Arkhè* («In Principio»)، في مقدّمة إنجيل يوحنا، إلى تغيير المنظور: إذا كان البدء مرتبطًا بـ **الكلمة**، فإن التقابل بين البدء الزماني والبدء غير الزماني لا يظلّ مجرّد ثنائية خالصة. للسبب نفسه، فإن التقابل الغُنُوصي بين **الخالق** في سفر **التكوين والمخَلص** في سفر **الخروج**، وهو التقابل الذي يهيمن على فكر بلوخ (BA I, 591-600) تقابل خاطئ. رجع ريكور في هذه النقطة إلى أفكار روزنتسفايغ الذي يقول: «**ما كان موجودًا دائمًا** في كتاب **الخلق** لا يحتمل معنى في استقلال عن الاستقبالية اللّامتناهية للفداء» (PB 102).

الهِبة والوصية والشريعة: تَدَبُّرِ الشريعة.

يضعنا التمرين الثاني على القراءة في مواجهة الفكرة الدِّينيَّة عن **الشريعة**، كما تظهر في التحريم: «إنك لن تقتل» (الخروج 20، 13). يتعلّق الأمر في البداية، في ذهن المفسّر، بالمشكلة التاريخية بشأن مصادر الشريعة لدى بني إسرائيل، مما يتضمّن جدلًا محتدمًا بخصوص العلاقة بين مُقتضيات **الميثاق** والحكمة العشائرية، كما يثير مشكلة الاقتباس المحتمل من كتب الحثيين(*). المُفارقة هي أن فرضيّة استناد الشريعة إلى مصادر قديمة تعود إلى الحكمة العائلية تبرز بوضوح أفضل الأصالة المذهلة التي تحظى بها الوصايا العشر في سياق عَلاقة **الميثاق** بين الله واليهود.

تَتَمَثَّل الأصالة «الصورية» في أن الأمر لا ينفصل عن السرد وفي أن الإلزام مُرتبط بهِبة وبوعد. نحن هنا بصدد علاقة يقدّم فيها «الحَكْي شاهدًا على القاعدة،

(*) الحثيون Hittites شعب من الشعوب القديمة استوطن قبل الفينيقيين آسيا الصغرى وأسس إمبراطورية قوية. وقد خضع لسلطة الأشوريين في القرن التاسع ق.م. نعرف هذا الشعب اليوم من خلال شهادات الإنجيل والآثار المصرية والأشورية. [المترجم]

كما أن القاعدة ترفع المَحْكيّ إلى مقام النموذج الإبدالي» (PB 112). وهذا هو ما يؤيّده التقليد اللاحق للحاخامات، بعدما راهن على التكامل بين القانون Halakhah والحَكْي Haggadah، كما تمثّل بصورة باهرة في العبارة المأثورة عن هيشيل (Heschel): «**الهالاكاه** بدون **هاغاداه** ميتة **والهاغاداه** بدون **هالاكاه** مجنونة» (PB 134).

المُفارقة هي أن فكرة الكتاب المقدّس عن **الشريعة** تَتَضَمَّن أكثر من مُجَرَّد تشريع قانوني، حتى داخل النصوص التي يُفيد ظاهرها أنها مجرّد أوامر تشريعية. بينما يتطلّب الأمر الشرعي منا أن نعمل فقط على تطبيقه، تتطلّب الشريعة منا أن نتملّكه، كما يَنُصُّ صاحب سفر تثنية **الاشتراع** على ذلك، مما يستتبع القيام بتأويل جديد مُتواصل. حينما أقامت «الأقوال العشرة» في الوصايا العشر صِلة وثيقة بين ذاكرة التحرير ومتطلّبات الحياة المُتطابقة مع الهِبة المستَلمة، قدّمت توجُّهًا حياتيًّا أكثر ممّا وضعت قوانين.

قَدَّمَت **الكتابات** المقدّسة العبرانية سَلَفًا فكرة عن الطريقة التي ينبغي لنا أن نفهم بها الشريعة، بمعنى أنها قد شرعت في «التدبّر في **الشريعة**». من بين السُّبُل المتعدّدة التي فتحها التدبّر من داخل الكتاب المقدّس في وظيفة **الشريعة**، نجد تأكيد لاكوك الذي بيَّنَ على خلاف بعض كتب التفسير اليهودية، أن قصة تضحية إبراهيم (التكوين 22) تَتَضَمَّن سَلَفًا فكرة «تعليق غائي للأخلاق» (PB 137). عندما رفض كيركيغارد الخلط بين ما هو أخلاقي وما هو ديني، لم يعمل إلّا على استرجاع درس كتب التفسير اليهودية. لكنه لا يجب علينا أن نستنتج من ذلك إحداث قطيعة كاملة بين المُستويين. يعني ذلك بالنسبة إليه أنه «يوجد مكان لتأويل الحاخامات ومكان للتأويل المسيحي بالنسبة لشعب الله» (PB 150).

إن الوتيرة الجدلية التي سارت فيها طريقة المُفَسِّر في الحِجاج، بعدما حرص على إبراز «**الأفق الذي بلغه مدى الشريعة الإلزامي لدى بني إسرائيل وحدود صلاحيته**» (PB 157)، شكّلت نقطة انطلاق تأمّلات ريكور بشأن إمكان وجود «طاعة مُحِبَّة»، بالرجوع إلى المشكلة المركزية التي عرفتها الفلسفة الحديثة التي أعقبت كانط: «هل نستطيع في الوقت نفسه الدعوة إلى الاستقلالية الأخلاقية والتبعية الدِّينيَّة؟»، أو «هل يجب علينا صياغة العلاقة بين الدِّين والأخلاق

بعبارات أُخرى؟» (PB 158). عندما نطرح على أنفسنا هذا السؤال، نسلّم بأن «الانتماء المُتبادل إلى الدِّين والأخلاق هو جوهر المشكل بالنسبة إلينا اليوم» (PB 160)، كما يعني التساؤل «إذا كان بالإمكان الحديث، وكيف يُمكن الحديث عن الوصية: 'إنك لن تقتل' بوصفها وصية إلهية» (PB 163).

ظهر ريكور هنا بنبرة «ساخرة» في صورة مفكّر ينتمي إلى «ما بعد الحداثة»، مقترحًا تحديد شروط صياغة جديدة للمصادر الأخلاقية في الإيمان الكتابي، وهي المصادر التي أُهملت داخل عقلانية الأنوار. يُهمّ سؤاله الأول الصِّلة بين وصية حب الله ووصية تحريم القتل. إذا ما نظرنا إلى الوصية الأُولى في مداها الواسع، ستقتضي ضمنيًا انسحاب الله الذي يدلّ عليه قول «أنا هو أنا»، وهو القول الذي سأعود إليه لاحقًا. لا يتعلّق الأمر باسم إلهي ينضاف إلى أسماء أُخرى، بل بنقطة هاربة تشكّل الأُفق المشترك في كلّ سعي إلى تسمية الله. العبارة التي يستثمرها ريكور هنا هي المفتاح الهيرمينوطيقي للتأويل الذي اقترحه لاحقا للآية (الخروج3، 14): «تمّ حفر أبعد مسافة مُمكنة بين الله غير-المعروف وغير-المقول والبشر الذين يواجهون هُوّة السؤال: من أنا؟ لا يمكن لأية صِلة وصل بين الطرفين إلّا أن تكون حاجزًا مُتجاوزًا، وبالضبط، من لدن أنماط التسمية الأُخرى التي تقرّب الله من البشر، على نحوٍ من الأنحاء. لكن القرب هنا لن يكون غير مسافة تمّ عبورها، في ظلال النائي، من منظور زخم العبارة الألمانية *Ent-fernung* التي تعني من حيث الاشتقاق إلغاء-الابتعاد» (PB 165). إن القرب قلعة حصينة ضد فخاخ المشبّهة التي لا تكفّ انتقادات الخطاب الدِّيني عن التنديد بها.

يَتَخَطّى ريكور خطوة حاسمة، حينما أرهف السمع لدلالة فعل «أحب، يحب» في عبارة «حب الله». اعتبر من جِهته أنه من مصلحتنا أن نُقَرِّبَ بين «*Shema* Israël» في سفر تثنية الاشتراع موسى الثانية والعبارة المأثورة عن يوحنا «الله محبّة». بعدما اكتشف ريكور في هذه العبارة «استعارة حيّة»، اقترح «التدبّر في الله بوصفه محبّة، مع كلّ ما يُضمره الإعزاز، والتدبّر في الحب بوصفه إلهًا، من زاوية صرامة إقصاء الأصنام» (PB 166). تغيّرت طبيعة الطاعة البشرية لتتحوّل إلى «طاعة محبة»، بعدما بدا أنها تُضمر في البداية معنى الخضوع لشريعة مفروضة من خارج.

فقدت وصية محبّة الله بذلك مظهرها الشرعي، وهو المظهر الذي أثار حفيظة فرويد ومفكّرين آخرين، من أجل اكتساب الدلالة التي خلعها عليها روزنتسفايغ: «أنت، عليك أن تحبني!» (PB 167). «يتحوّل الحب المفروض بين الناس إلى فضيحة، عندما ينفصل عن منبعه» (PB 169). دَقَّقَ ريكور في الأمر بالرجوع إلى كتاب هانس يوناس (Jonas) **مبدأ المسؤولية** *Principe responsabilité* قائلًا: «قد يُصبح الميلاد - ميلاد طفل أو كلّ ما يحتكم إلى ناموس الولادة والنمو والموت - فرصة ممتازة يسمع فيها البشر صوتًا هاتفًا «أنت، عليك أن تحبني!»». يخلق هذا التأويل، الذي يتطابق مع تأويل روزنتسفايغ، صِلة وصل بين وصية محبّة الله وإثارة الحب الشهواني في **نشيد الأنشاد**، وهو تقريب يَتَعَذَّر على الفهم إذا ما تَمَسَّكْنَا بحدود القراءة الشرعية(*). يظلّ حبّ العاشقين، في نشيد الأنشاد، بدوره «ميلادًا لا ينجو بدوره من الخطر الذي يُواجهه المولود حديث العهد، كما أنه ميلاد لا يقلّ عنه اقتضاءً اتجاه ما يُساعد على النماء. أنت، عليك أن تحبني!» (PB 169).

أبرزت إعادة اكتشاف الحب في قلب **الشريعة** معنى أن يُطالب ريكور باحتلال شرط ما- بعد- الحداثة: «نحن، أنصار ما-بعد-الحداثة، الذين نطالب بالتمييز بين الوصية المُنبثقة من محبّة الله والقوانين المُنتمية إلى استقلالية حرية مُكتفية بنفسها بصورة كاملة» (PB 169). وبما أن المُطالبة بالحب تذكّرنا بأن الحب يرتبط بصِلة بكائن فريد، فإن الحب الذي يُطالب به المطلب الأول يتصل بإله «لا يحق له أن يُصبح أقل من شخص» (PB 170) وهو من يطلب من شخص آخر المجيء لإنقاذه من هشاشته، أي أنه شخص يرغب في أن نحبه.

لكن هل تسمح هذه الأُطروحة بفهم «معنى التَّضَايُف بين التحريم في الوصية الأُولى والتحريم في السادسة» (PB 171)، بمعنى التَّضَايُف بين وَصِيَّة

(*) «نشيد الأناشيد هو قصة علاقة حميمية بين رجل وامرأة، قصة الحب بينهما وتوددهما وزواجهما. إن نشيد الأناشيد قصة درامية حية، تصوّر حوار المحبة بين فتاة يهودية بسيطة (من شولميث) وحبيبها (الملك سليمان). ويصف السفر بالتفصيل مشاعرهما من نحو أحدهما للآخر، وأشواقهما للالتقاء معًا. وطوال الحوار نجد الجنس والزواج في موضعهما الصحيح كما قصدهما الله» **التفسير التطبيقي للكتاب المقدّس**، شركة ماستر ميديا، القاهرة، 1997ص. 1364. [المترجم]

محبّة الله الواحد الأحد ومحبّة القريب، أو إمكان التقاطع بين السُمُوّ الإلهي والوجود البرّاني للآخر؟ اعتبر ريكور من جِهة أُولى، أن «الطاعة المُحِبَّة لا تتناقض مع أخلاق الاستقلال الذاتي، بقدر ما تساعدها على الذهاب بنفسها إلى أبعد مدى» (PB 172-173)؛ ورفض من جِهة ثانية، متوافقًا في ذلك مع بونهوفر (Bonhoeffer) تحويل الإيمان إلى مجرّد «طلاء خارجي» «للأخلاق التي تفتقر إلى معناها» (PB 173).

النبوة: «حرّاس الوعد الحق»

وعدم اختتام التاريخ.

تَتَشَكّلُ المحطّة الثالثة في التفسير من رؤية «العظام الجافّة» في الفصل 37 من سفر حزقيال الذي قدّمها لاكوك على أنها «قصيدة تحمل نظرة بعيدة وتعتبر إرهاصًا للجنس الأدبي الخاصّ بمشاهد القيامة» (PB 191). يدور جزء كبير من تفسيره حول المعنى الذي يتعيّن خلعه على هذه الآية: «أيُمكن أن تحيا هذه العظام؟» حزقيال هو مبدع جنس خطاب جديد، «برهان الهُويَّة» (تسيمرلي) (W. Zimmerli) الذي يتجسّد في العبارة من جنس: ستعلمون أنني يَ- هْ- وَ- هْ YHWH» التي تُذكر حوالى اثنين وسبعين مرة لدى النبي. تظهر إحدى أهم الإحالات عند نهاية رؤية العظام الجافة: «ستحيون وستعلمون أَنّنِي الرَّب، الذي يتكلّم ويُنجز، هكذا قال الرب» (حزقيال37، 5-6). يعتبر تسيمرلي أن «مثل هذه الصياغة لبرهان الهُويَّة لا يتوجّه أبدًا إلى التفكير العقلي ولا إلى المجهود البشري (العقلي)، بل يُعرب دائمًا عن امتنان بشري بعد فعل إلهي» (PB 194). تعتبر مثل هذه الصيغة مِسْكَ الختام في القصة وليست نقطة البداية.

تنبني الرؤية النبوية للعظام الجافّة على خلفية تَصَوُّر سابق لرؤيا الأزمنة الأخيرة للتاريخ ومطبوع بتشاؤم جذري وصلب (PB 197) ولا يسمح شيء آخر بتجاوزه غير الكلام الخلّاق الأصلي. يوجد تماثل بين العظام الجافة والظلمة الأصلية في سفر التكوين (1، 2): «عندما نواجه الموت وجهًا لوجه، من المُمكن أن نتعالى على إطلاقية الظلمة بـ الكلام الخلّاق للبدء، وهو كذلك كلام الختام» (PB 198). كما صوّر النبي ذلك، أكد لاكوك بقوة على أن «رؤية العظام الجافة هي قبل أيّ شيء حكم جذري على شعب ميت» (PB 204). هذا ما

يسمح بقياس المسافة الفاصلة بين تفاسير الحاخامات والتفاسير المسيحية التي تبحث فيها عن مُسَوِّغ الاعتقاد في البعث الفردي للموتى. يعتبر المفسّر أن كلام الحياة «الذي ننطق به داخل بلد أجنبي، وحتى داخل وادي الموت ببابل» (PB 219) يتطرّق إلى «القدرة الإلهية على إعادة-الخلق، وخلق بدايات جديدة، بدل التطرّق إلى عقيدة بعث الأموات» (PB 215).

يقرأ ريكور الرؤية النبوية، في تأمّله الفلسفي حول «حارس الوعد الحق» الذي يمثّله النبي لديه، على أنها «قصة رمزية عن القيامة» (PB 224) وهي قصة تجيز تَعَدُّد القراءات التي أصبحت مُمكنة بحكم انفتاح البشارة النبوية ذاتها. لا يتضمن هذا الانفتاح وجود إطار فضفاض، بل يحتكم إلى الجنس الأدبي للنبوة، وهو الجنس الذي انفتح على عبارة الرسول وتبلور داخل إعلان **الحكم** أو **الخلاص** واختتم بعبارة الامتنان إلى الله.

أ. تفترض عبارة الافتتاح صلةً خاصةً بين الأنا الإلهي وأنا الرسول. «ما دام أن الكلام النبوي كلام كائن آخر، فإن قوله، مثل أذكار صلواته، تَسْتَمِرُّ في حمل بصمة 'حدث' شخصي؛ 'يحدث' شيء ما لشخص ما؛ يحدث له أن يتملّكه كلام كائن **آخر**» (PB 226). هذا ما يُوازيه التَّوَرُّط الشخصي الذي يظهر بصورة مُتزايدة في القوة داخل تاريخ النبوة الكتابيَّة وتاريخ النبي في الرسالة التي يبعثها. شيئًا فشيئًا، يَتَحَوَّل الرَّسول إلى شاهد، بل وإلى «شهيد».

ب. تنبني البشارة النبوية بدورها على وجود صِلة وثيقة بين كلمة **البرهان** النبوية *Erweiswort* **والبرهان الذاتي** الإلهي *Selbsterweis* (فيسترمان C. Westermann). لا ينبغي الخلط بين المستقبل الحق في البشارة النبوية وبين التكهّن. «النبي رسول تأكّد أنه رسول الله لتبليغ ما سيفعله الله بكلّ يقين» (PB 228). هنا بلورت عبارة «حارس الوعد الحق» دلالتها الحقيقية. تُحيل إلى الصِّلة الْخَاصَّة بامتياز التي يُقيمها النبي مع تاريخ يُعتبر تاريخًا صَادِمًا، في مقابل التاريخ الآمن للخطاب الأسطوري التقليدي. تنبني مجمل الأجناس الأدبية النبوية على خلفية هذا الفهم للتاريخ، بما في ذلك الرؤى التي تعتبر بدورها «تمارين اليقظة اتجاه حارس الوعد الحق» (PB 229). بناء على هذا الواقع، تبرز إلى الوجود علاقة المُخالفة مع خطاب الإسخاتولوجيا وخطاب رؤيا الأزمنة الأخيرة. ينشغل حارس الوعد الحق بأحداث من-داخل-التاريخ *intrahistoriques*، مما يتضمّن اتخاذ موقف آخر يختلف عن

موقف «كاشف الأسرار» (PB 230) الأخرويّ. لا يدخل حكي إنجاز النبوة في مهمّات الحارس؛ يجب على النبي، كما سلف الذكر، أن يكتفي «بافتتاح حقبة».

ج. إذا كان لفظ التعرّف reconnaissance يحظى باهتمام الفيلسوف، فالسَّبَب في ذلك هو وجود علاقة حميمة بين الأحداث التي تُؤوّل بوصفها علامة على التدخل الإلهي وعلى معرفة الله. بينما تُشَدِّدُ صيغة الرسول على تَمَيُّز الحارس، تستشهد صيغة الاعتراف بكامل الإنسانية، بل تستشهد بالكون كذلك. من هذا الحانب أو ذاك، يظلّ الفرق شاسعًا بين الدلالة والإشارة، وهذا ما يفتح «إمكان وجود تأويلات متعدّدة ومُتعارضة فيما بينها» (PB 234).

إنَّ موضوع التعرّف هو الهُوّية الذاتية الإلهية بحدّ ذاتها. «أنا يَ- هْ- وَ- هْ» يَتَعَلّق الأمر بالتحقُّق من هُويَّة الذي، ولا يَتَعَلّق بِمَاذا: هو الذي يقول نفسه: «أنا الذي» (PB 235). كما أن الرسول لا ينصّب نفسه في هذه الوظيفة، لا يَتَحَوَّل إلى أداة معرفة الله، مِمَّا قد يُجِيزُ له القول: «الآن أعلم من هو الله». والحال «أن الله، بما هو ذات فاعلة، يظلّ هو الذات الشاهدة على نفسها في قلب فعل المعرفة» (PB 235). يرجعنا التَّقْدِيم الذّاتي الإلهي إلى خطر التأويل الذي يَتَضَمَّنه فِعْلُ التَّعَرُّفِ: «تكرّس طهارة وشفافية عبارة «أنا ي ه وه»، على نحوٍ ما، فكرة أن الحكم البشري الذي يستثمر ’الآيات-الأدلة‘ المعروضة في التاريخ من أجل ’معرفة‘ الله، يظلّ على الدَّوَام غير مُحَدَّد المعالم» (PB 236).

يستتبع هذا التحليل رهانات هائلة بخصوص الفحص الهيرمينوطيقي لمشكلة معرفة الله، كما يبرزه ريكور في ضوء مثال رؤية العظام الجافة. إن البنية الأدبية التي تميّز التبليغ النبوي تفتحه على أُفق تأويلات متعدِّدة لا تتخلّى عنها الرؤية. يستوجب مشهد التحقيق الذي يبدو أن الرؤية تقدّمه، عملًا تأويليًّا جديدًا بدوره، وهو ما نكشف عن آثاره داخل النَّصّ ذاته، كما هو موجود في إصحاح حزقيال: «يا ابن آدم، هذه العظام هي جملة شعب إسرائيل» (PB 238).

«إذا كانت الرؤية تسير مسافة أبعد من الخطاب» (PB 242)، فلا يعود السَّبَبُ في ذلك إلى أن عين النبي ثاقبة أكثر من أيّ عين أُخرى، مما كان سيُوقعنا في نموذج التنبّؤ الذي تمّ إبطاله. يرجع الأُفق الرَّحب الذي تفتحه الرؤية إلى كونها تتمتع بسِمات القصة الرمزية التي تستحضر مجمل روافد رمزية الموت-القيامة، كما تستحضر أشكال

التفاعل مع الثقافات والآداب الأُخرى. وللسبب نفسه، «'يتجاوز' الرمز نِطاق الدائرة الدِّينيَّة ويبلور قوته الشعرية في كلّ المجالات التي يعني فيها الموت والحياة شيئًا أكثر وعلى نحوٍ آخر. توجد طُرق متعدّدة للرجوع من الموت إلى الحياة! يتبيّن أخيرًا أن مُفردة الحياة مَعين لا ينضب. . .» (PB 245). يشكّل هذا التأويل إرهاصًا للطَّرِيقة التي قرأ بها ريكور نَشِيدُ الأنشاد: «بينما يُصَرِّحُ المنشد في 'حكمته' بحب يُماثل الموت في قوته، يبشّر النبي في 'جنونه' بحياة أقوى من الموت. يجب علينا الإصغاء إلى الصوتين» (PB 245).

الشكوى بما هي صلاة والمُعاناة الأصلية.

تَتَمَثَّلُ مَحَطَّة التأويل الرابعة في مزامير الشكوى الفردية التي تجد أبهى تعبير عنها في المزمور 22 الذي تُدوّي فيه التنهّدات: «إلهي، إلهي، لماذا تركتني؟» يؤكّد لاكوك على وجود تماثل بنيوي مع المزامير البابليّة ويضعها في سياق أعم خاص بالشكاوى، وهي المزامير التي تَخْلَعُ قُوَّةً مأساوية كبرى على سؤال «لماذا؟» وهو سؤال تراوح بين مستويات التذمّر والاستغراب والهلع والاحتجاج. تساءل بعد ذلك ما هو جنس الحكمة التي يقدّمها نص «تمّ النطق به في حرقة المُعاناة وفي اندفاع الشغف المتلهّف لكائن وجد من سمعه وأغاثه وأنقذه» (PB 251). إن المشكلة التي اتَّخَذت صيغة مشكلة لاهوتية - ما هي المكانة التي يجب أن تحظى بها الشكاوى في لاهوت العهد الأول؟ - مشكلة محورية أيضًا في فلسفة الدِّين، لأسباب لها ما يبرّرها: هل يحق للإنسان المتديّن أن يتذمّر، وهل يملك مبرّر القيام بذلك؟

يلجأ التذمّر داخل المزامير إلى تَذَكُّرِ أفعال الله الحميدة، كما أنه يندرج داخل الحاضر التَّعبُّدِي وينفتح على المستقبل داخل التسبيح. رفض لاكوك المفاضلة بين البعد التعبّدي والبعد غير التعبّدي (PB 255) في الورع على مستوى الفرد والديانة الرسمية. بعدما استرشد بالتقابل المفاجئ لأول وهلة بين الفقير وأعدائه، اقترح قراءة تُحدث تعارضًا بين مذهبين لاهوتيين، يشكّلان أيديولوجيتين كذلك: بين لاهوت صهيون (Sion) الذي ينتمي إلى الطبقة العُليا في إكليروس أورشليم ولاهوت الفقراء الذين فُرِض عليهم حظر تناول الوجبة الليترجيَّة. نفهم آنذاك بصورة أفضل أهمية المنادى: «إلهي». من ينطق بعبارة: 'يا إلهي' يتساءل كيف

يُصبح بالإمكان العيش داخل الاتحاد بالله على المستوى الجماعي، بينما ينتابه الإحساس على المستوى الفردي بأن الله قد تخلّى عنه (PB 263). ينبغي لنا أن نتعامل بجدّية مع الكراهية والنفور بين هذين المُستويين، إذا ما أردنا أن نقدّر حق قدرها صلاة التشفّع التي يصلّيها الخادم الذي يُعاني من أجل نجاة أعدائه.

سعى لاكوك، بناء على هذه الخلفية، إلى أن يفهم المكانة المركزية التي حظي بها المزمور الثاني والعشرون في كتابات العهد الجديد، والذي يُعتبر «نبوة أنجزت وعدها» (PB 270). وقد اقتبس يسوع آيات هذا المزمور، ولم يكتفِ يَتَشَرُّب دلالتها العميقة فقط، بل أَسْدَلَ عليها «معنى ليس له نظير ومعنى حاسمًا ونهائيًا». وهذا مثال هيرمينوطيقي متميّز يُثبت اتساع رقعة الدلالة التي يَتَعَرَّض لها نَصّ ما منذ تأليفه» (PB 271). ارْتَقَتْ شكواه فوق الصليب من صرخة مُعاناة على المستوى الفردي إلى المستوى الكوني، مما يعني أن «معاناة بني إسرائيل أصبحت مثالًا نموذجيًا عن المعاناة الإنسانية» (PB 272).

يشكّل التأمّل الذي خصّصه ريكور لـ «الصلاة بوصفها شكوى» نقطة توقّف تأمّلاته عن الشرّ التي ترصّع كل مراحل بلورة مذهبه الهيرمينوطيقي. ونقطة وصول دراسة لاكوك هي نقطة انطلاق تأمّلاته الشخصية: «يسوع المحتضر يكسو معاناته بمفردات المزمور الذي يسكنه من الداخل» (PB 279). تؤكّد الاستعارة المزدوجة الخاصة بالكساء والسكن أن الأمر لا يتعلّق بمجرّد اقتباس على لسان يسوع.

تُفسح هذه القراءة الطريق أمام «شعرية» لغة الصلاة الأساسية. بعدما ذكر ريكور بأن الصلاة هي اللغة الأساسية في التجربة الدِّينيَّة، كما فعل هايلر (Heiler) من قبله (BA II, 166-172)، اقتفى آثار المفسّرين الذين سعوا إلى تنزيل صلاة الشكوى داخل تصنيف عام للصلاة العبرانية. أكّد مع فوكس (Fuchs) أن هذا الأُسلوب اللغوي بالذات هو الذي أصبح مؤهّلًا «للتجدّد داخل الصلاة اليهودية والمسيحية المُعاصرة - حتى بعد محرقة أوشفيتز» (PB 282). ما يسترعي انتباهه هو «لغز الشكوى التي تظل مع ذلك ضمنية داخل الابتهال، لكنه صاغ شكواه في قالب استفهامي تجرّأ على التعبير عن معاناته بألفاظ 'تخلّي الله عنه'، ومع كلّ ذلك فإن الشكوى قد شقّت طريقها عبر القصيدة الشعرية، إلى أن وصلت إلى تُخوم تسبيح الله، من خلال انقلاب لا يُعتبر أقل التباسًا من اللحظة التي افتتحت فيها الشكوى ذاتها» (PB 282-283).

إنَّ «خَلْعَ نفحة شاعرية على الشكوى» من زاوية نظر أدبية خالصة، (PB 284) يجد ذروة التعبير عنه في المزمور الثاني والعشرين، كما أحسن بول تسيلان فهم ذلك في قصيدته **الظلام** *Tenebrae* المؤرخة بشهر مارس/آذار 1957 والتي نجدها في ديوانه **حواجز لغوية** *Sprachgitter*. كتب تسيلان «مُعارضة»، إذا جاز القول، لقصيدة هولدرلين **باتموس** *Patmos*، كما «أجاب» على القراءة التي قام بها هايدغر لها.

قريبون نحن يا إلهي
قريبون وعلى مرمى أنملة

مأخوذون سلقاً يا إلهي، ملتصقون يعضُنا ببعض، كما لو أنَّ
جسد أيٍّ واحد منّا كان
جسدك، يا إلهي

صلِّ، يا إلهي
اصرخ نحونا،
نحن قريبون.
منحنون تحت الريح كنّا نمشي،
كنّا نمشي لننحني-
على البرك والمستنقعات.

إلى الحوض كنا نمشي، إلهي
كان دماً، كان
ما نشرتَهُ، إلهي.
كلُّ هذا كان يلمع.

كلُّ هذا كان يلقي صورتَكَ في عيوننا، إلهي
عيون وأفواه شاغرةٌ وخاوية، إلهي.
شربنا، إلهي.
الدَّمَ والصُّورةَ التي كانت في الدّمِ، إلهي.
صَلِّ، إلهي،
نحن قريبون.

اعتبر ريكور أنه «محوٌ للعلامات التي تخصّص المعاناة في فرد واحد يعاني منها» (PB 284) «يخلع صفةً نموذجيَّةً على آلام المتوسّل» (PB 285). سار هذا الارتقاء من الخصوصيَّة الفردية إلى الصِّفة النموذجيَّة جنبًا إلى جنب مع جذرية الأقوال التي تُعرب عنها عبارة «تخلّي الله عنه»، وهي الأقوال التي تعرّف ريكور فيها، مع كلٍّ من كراوس (Kraus) وفوكس على «المُعاناة الأصلية» (PB 285).

يوجد مظهر آخر لا يَقِلُّ أهمية بخصوص شعرية الشكوى، وهو إخراجها من سياقها، مما سمح للمتوسّل باختراق الطريق المؤدي من الشكوى إلى الحمد. يسمح هذا الجنس الأدبي بالإفصاح عن كلّ التوترات، وبالإفصاح عن كلّ قوتها المأساوية. كما أنه سمح باستحالة الشكوى إلى حمد لله، وسمح بوقوع الشكوى في تُخوم الاتهام، دون أن يغادر مجال الابتهال الذي يتوجّه إلى الله.

إن السؤال «لِمَ؟» الذي يفصح عن المعاناة الأصلية للكائن-المتخلّى عنه، يظلّ «وجهةً متسائلةً» (PB 287). اعترف ريكور بوجود انسجام كامل بين هذين «التجاوزين» الأدبيين اللذين ينتميان إلى المبالغة والشعور العميق بتخلّي الله عنا، من خلال «التخفيف من حِدَّةِ الأوصاف ٱلْمُخَصَّصَةِ لفرد واحد، وَخَلْع طابع الاستعارة على وجوه ٱلْغُمَّةِ ونقل تعابير الألم الموضوعة على مقربة من الموت إلى أقصى مدى» (PB 290).

أبرز التأويل «اللاهوتي» أصالة فهم الشرّ الذي ارتبط بالشكوى المُتسائلة، وهو التأويل الذي يشكّل المستوى الثاني من مستويات تأمّله. يتصل التأويل بجانب آخر في الصورة البلاغية: تَتَمَسَّك الشكوى بكلّ قوة بمبدأ أن الحكمة من وجودها لغز إلهي خفيّ، بدل الاعتماد على المبرّرات العقلية التي تنتمي إلى لاهوت الترغيب والترهيب، من أجل تبرير وجودها. «نتوجّه بصرخة هلع إلى الله الذي يبدو أنه قد تَخَلَّفَ عن التاريخ. يشكّل غياب الاستجابة لهذه الصرخة، بما هي كذلك، أعظم هلع تاريخي، المُعاناة الأصلية *Urleiden* على مستوى التاريخ» (PB 294).

تستبق هذه العبارة القسم الثالث من التأمل، وهو يُهِمّ الرَّاهِنِيَّة ٱلْمُسْتَمِرَّة

التي تحظى بها «الشكوى المُتلاحمة مع الصلاة». ألم يُصبح صوتها مبْحُوحًا في مثل هذا الوقت الذي أصبح مطبوعًا بخلع الطابع الدنيوي على تنبّؤ نيتشه بموت الله؟ «ألا يزال الإنسان المعاصر المُعاني قادرًا على رفع شكواه في صيغة تَوَسُّل؟ ألا تتميّز **المعاناة الأصلية** اليوم بكوننا لم نعد نجد من نتوجّه إليه بالشكوى؟ (PB 302).

تَمَسَّكَ ريكور بإمكان تَجَدُّدُ المعاناة الأصلية، في مُواجهة هذه الأسئلة المأساوية التي انعكست بقوة على قصيدة تسيلان التي أوردتها قبل قليل، شريطة أن نحترم مجموعة من الشروط.

الشرط الأول هو تجنّب وضع رقابة تَحُدُّ من قوة الاتهام الذي يصحب الشكوى. الشرط الثاني هو تطبيق النموذج بصورة آلية على أشكال معاناة أُخرى. والشرط الثالث هو عدم إفراغ الشكوى من نبرتها المتذمِّرة، وتجنّب لغة الحمد بوجه خاص، ما دام الحمد يُلغي الشكوى حينما يرضى بالثقة المُسترجعة. يتمثل الشرط الأخير - وهو أصعب الشروط دون أدنى شك - في الكشف عن «القرابة الخفية الموجودة بين ما قد نجازف بوصفه معاناة (Souffrance) الله. وبين الدعوة إلى مُمارسة المشاركة الوجدانية، بصورة شخصية وجماعية، اتجاه الأشقاء البشر الذين يعتبرون في الغالب ضحايا المعاناة أكثر مما يعتبرون مذنبين» (PB 304).

الكشف عن الاسم الإلهي: أخطار الترجمة وحظوظها.

تَحْمِلُنَا هذه المرحلة الخامسة في هذا المسار الكتابيّ إلى مُلتقى الطُّرق الذي يحظى بأهمية بالغة بين علم التفسير الكتابيّ والفلسفة، مع العلم أنه نقطة تقاطع محورية في استقصائنا: الكشف عن اسم الله في سفر الخروج 3، 14. عندما تحدث إتيان جيلسون (Étienne Gilson) بهذا الصدد عن «ميتافيزيقا الخروج»، أدرج اسمه ضمن سلسلة طويلة من التأويلات الأُنطولوجيَّة لهذه الآية. يبدو أن هذا الملتقى قد تحوّل اليوم إلى موقع أنقاض. حَمَلَتْنَا الدِّراسة التي خَصَّصَهَا لاكوك «التجلّي التَّجلّيات» بحوريب Horeb على استعراض مجمل حُجج علم التفسير التي يبدو أنها قد استبعدت نهائيًا إمكان قراءة أُنطولوجيَّة لهذه الواقعة. بالرَّغْم من كثرة

إيراد الرسم الرباعي Tétragramme **في الكتاب المقدّس** العبري، لا يجب أن يغيب عن أذهاننا أن الأمر يتعلّق «بتركيب فيلولوجي غريب» (PB 305)، وتطرح جذوره الدينية مشكلات عصيّة(*).

يعتبر عالِم التفسير أن حادثة العوسج الملتهب لا تُصبح مفهومة إلّا إذا وضعها في سياق رسالة موسى، وبصورة عامة في إطار البحث المصري عن «الاسم الخفيّ الدّالّ على السلطة» في الديانة السحرية. لم يكن سؤال موسى بخصوص هُويَّة الله سؤالًا بريئًا، كما تدلّ على ذلك مُواجهته مع السحرة المصريين «لا يجب علينا أن نفهم السؤال كما لو كان يكتفي بأن يطلب من الله أن يكشف عن اسمه. إنه يعني التماس دلالته. ما هو السرّ المُتضمّن في اسم الله؟» (PB 309).

بما أن رهان السؤال يَتَمَثَّل في الحصول على «اسم القدرة»، هل يجب علينا أن نستنتج من ذلك، أسوة ببعض علماء التفسير، أن رسم العبارة التالية الشهيرة «أنا هو الذي هو» *'ehyeh 'asher 'ehyeh* لا يحتمل معنى آخر غير رفض الاستسلام لمثل هذه اللعبة المُلتبسة؟ كانت النتيجة التي استخلصها لاكوك أقل تَشَدُّدًا. صحيح أنه حذّرنا من أيّ «تجريد أُنطولوجي **بخصوص الكينونة**» (PB 311)، بعدما كرّسته ترجمة الكتابات السبعينية التي تمثّل «تنازلًا مبالغًا فيه أمام الأُنطولوجيا الهيلينستية» (PB 311). بذل لاكوك قصارى جُهده، في تتمة دراسته، لإبراز أن «الرسم الرباعي ليس دعوة إلى التدبّر بخصوص ماهية الله» (PB 323)، ناهيك عن أن يعني الرسم الرباعي مفهوم الكائن **علّة** ذاته بوصفه جوهر المعرفة الميتافيزيقية بخصوص الله.

يُؤَوِّلُ لاكوك الكشف عن **الاسم الإلهي** بوصفه مُقابل ما كان يرمز إليه العوسج الملتهب: **حضور** إلهي أبدي وحضور فاعل وديناميّ. حينما يتوجّه **الرسم الرباعي** جِهة الفعل الإلهي، تكشف لنا صيغة التجلّي عن دلالتها الإيجابية: «أنا الكائن هنا». أدّى احتكار الاسم الإلهي إلى تخصيص المُرسل إليه: «كلّ من وقف أمام الله وجهًا لوجه يتلقّى اسمًا علمًا في **علاقة** بإله ليس مَجْهُولًا بحدّ ذاته»

(*) جاء في سفر الخروج 3، 14 أن الله قد أجاب موسى بخصوص اسمه: «أنا هو الذي هو» (ومعناه أنا الكائن الدائم). لكن الرسم الرباعي يظلّ مجهولًا في أصول اشتقاقه. [المترجم]

(PB 315). وعليه، يُقيم الكشف عن **الاسم** صِلة وثيقة بين الذات الإلهية عينها والذات البشرية: «أكبر المُفارقات هي أن من يحق له وحده تعالى قول 'أنا' وهو 'أهيه' '*ehyeh*' الواحد الأحد، يحمل اسمًا يَتَضَمَّن شخصًا ثانيًا، وهو أنْتَ» (PB 315). وهذا هو ما استشهد لاكوك عليه بصورة جميلة بحكاية حسيدية(*) تستحضر شيخًا يرفض فتح بابه أمام صديق أدلى بهُويّته قائلًا: «أنا هو!»، مردفًا بقوله: «من يحق له قول *anokhi* غير الله؟» (PB 315).

يسترجع هذا التأويل الصِّلة الوثيقة التي كان التقليد النبوي قد أقامها بين الكشف عن **الاسم** وصيغة التعرّف. تسمح هذه الصلة بخلع معنى إيجابي على الاسم، مع مراعاة طبيعة الإله المجهول وتدوينه في أُفق الوعد. يدخل فحص استعمالات صيغة التجلّي الذاتي للأُلوهة تعديلًا وجيهًا على فكرة الإله المجهول. كانت النتيجة التي أفضى إليها تحريم تصوير الأُلوهة هي أن «الله الذي لا يتجسّد في أيقونة هو الذي يكشف عن اسمه، ويرغب في أن يُصبح معروفًا ويمكن الوصول إليه» (PB 319). يلقي هذا التأويل ضوءًا كاشفًا جديدًا على الوصايا العشر التي يقترح لاكوك قراءتها بوصفها «تعليقًا شرعيًا على الاسم الإلهي» (PB 321).

توجد نقطة أخرى يُلِحُّ عليها علم التفسير وتُهمّ «الاتحاد الكامل بين الله والشعب» (PB 324). تَتَعَزَّز الهوية الإلهية بالهوية البشرية على نحوٍ مُتبادل، ولكن من منظور الواجهات المخصوصة التي تفترضها عَلاقة الميثاق. دافع لاكوك، في أعقاب تسيمرلي عن فكرة أن تجلّي الاسم الإلهي هو تجلّي «السرّ الذي لا يطلّع عليه أحد بخصوص تفرّده ووحدانيته» (PB 342)، بالرَّغْم من تحفّظه على كلّ أنماط التفكير الفلسفي بخصوص الصفات الإلهية. وهذا هو ما يؤيّده اتساع رقعة التأويلات المتنوّعة اتساعًا مذهلًا، كما تَجَلَّت في التأويلات اليهودية التقليدية للإصحاح.

يستطلع إسهام ريكور المنظور المعاكس الذي يَتَمَثَّلُ في إعادة الاعتبار إلى «الحدث الفكري الحقيقي» (PB 335) كما تمثّل في ترجمة الكتب السبعينية وفي

(*) Hassidisme حركة دينية يهودية ظهرت بأوروبا الشرقية خلال نهاية القرن الثامن عشر، وهي مستوحاة من عقائد ومبادئ القبالة التي تفضّل الصلاة على الدراسة. [المترجم]

شتى التأمّلات الفلسفية-اللاهوتية التي أفضت إليها تلك الترجمة. لا يحق للفيلسوف إغفال هذه القراءات التي أسهمت في نحت «الهوية الثقافية والروحية التي ميّزت الغرب المسيحي»، وهو مُلزم باستحضارها كما يلزم عالم اللاهوت بذلك أيضًا (PB 336). تتمثّل الصعوبة في إبراز الشروط التي جعلت القراءة الأُنطولوجيَّة لآية سفر الخروج 3، 14، كما تدعى، قراءة «مقبولة في الأقل، إذا لم تكن مشروعة بالفعل» بالرَّغْم من «كلّ التشكيك تقريبًا الذي أعرب عنه المفسِّرون اتجاهها، بحكم تخصّصهم» (PB 337).

يجب علينا أَوَّلًا بهذا الصَّدد أن نُرجع هذا النص إلى مكانه الخاص به داخل المتن الكتابيّ ذاته (مع الحرص على التمييز بعناية بين ما ينتمي إلى جنس الشرح والتعليق وما ينتمي إلى مجال الترجمة!)، مع أخذ مجمل الأسرار التي يتضمّنها النص بعين الاعتبار. تُوجد مجموعة من المُعطيات النصية التي تجعل هذا الإصحاح يفصل في الصِّيغ الأُخرى من قبيل «أنا ي ه وه» «Je (suis) YHWH»، (ابتداء من الرجوع إلى الحقل الدلالي أهيه *yhy* واستعمال الفعل في صيغة المضارعة، واستعماله كلّ مرة في وظيفة مُختلفة). وما يؤيد هذه الخصوصيَّة هو أن الآية تتجاوز الإطار السردي لباقي حكايات البعثة الأُخرى. إن واقع أن تجلّي الاسم الإلهي يندرج في سياق الاعتراضات الخمسة التي رفعها موسى لم يكن أبدًا غير مكترث لتأويله.

سمحت هذه التَّدقيقات المتصلة بعلم التفسير من منظور ريكور باستجلاء هامش التأويل المشروع بين ما يدعوه قراءة **الحدّ الأدنى** (مثل قراءة لاكوك) والقراءة **الموسّعة** (التي مارسها هو). تنتبه القراءة الأولى بوجه خاص إلى علبة المجوهرات التي تمثّلها الآية 14، بينما تَهْتَمُّ القراءة الثانية بالمجوهرات ذاتها. تستند القراءة الموسّعة على مبدأ أن معنى العبارة يتجاوز وظيفتها، للسبب نفسه الذي يجعله يتجاوز سياقها المقامي. يسمح هذا «الوضع الهيرمينوطيقي الاستثنائي» (PB 343) بتعدّد تأويلات الكلمة، بما في ذلك التأويلات التي تبنتها الترجمة السبعينية التي تتميّز حَسَب ريكور «بخصوبة فكرية وروحية لم نقم بعد باستنفاد كلّ مفعولاتها» (PB 343). بالرَّغْم من كلّ تخميناتنا بخصوص المُصادفات المتمثّلة في هذه الترجمة، تَحَوَّلَت مع ذلك إلى مصير ثقافي.

من بين الآثار الكبرى الناجمة عن اسْتِنْبَاتِ فعل *einai* في تربة الآية الكتابيَّة هو أنه دخل في تفاعل مع الألفاظ المتعدّدة في هذه الآية. تُلقي هذه الترجمة ضوءًا كاشفًا جديدًا على اشتراك اللفظ العبري أهيه *ehyeh*، بعد وروده ثلاث مرات، بدل أن تَتَأَسَّفَ على ذلك الاشتراك. تُسهم الترجمة في إلقاء ضوء ساطع على لغز الكشف عن سِرِّ **الاسم**، بدل أن نتخلَّص منه. بلور ريكور في هذا الموضع بالضبط الاقتراح الأكثر جرأة والأكثر تجدّدًا: «لِمَ لا يجوز افتراض أن آية الخروج 3، 14، كانت منذ البدء تدعو إلى إضافة حيّز دلالي غير مسبوق إلى التعدّد الدلالي الغني الذي يختزنه الفعل اللغوي كان 'être' الذي فحصه اليونان، ثم الورثة المسلمون واليهود والمسيحيون من بعدهم؟» (PB 347)؟

إن ذلك قد قَادَ ريكور إلى إلقاء نظرة نقدية على أشكال التَّعامل السَّهل التي تَصَرَّفَ بها المنتقدون السَّطْحِيُّون للأُنطو-تيو-لوجيا. تَمْنَعُنَا تلك النظرة النقدية من التَّسَاؤُل عن ٱلْكَيْفِيَّة التي تَحَقَّقَ بها إجماع واسع ومستمر بهذا الشكل حول التقارب المكشوف بين إله الوحي، أي إله موسى، وبين كينونة الفلسفة اليونانية. يتقاطع تأويل الآية 14 مع المسار السلبي ومسار المماثلة في التأويلات الفلسفية الكلاسيكية. لا نستطيع أن نجعل الكينونة هو الاسم العلم لله إلّا شريطة ألّا ننسى أن الكينونة نفسها لا تقبل التعريف. وهذا هو ما أبرزه الميثاق المفاجئ المنعقد بين أوغسطين وديونيزوس الأريوباغي(*). أكد ريكور بخصوص أوغسطين أن «هوية من هو *qui est* لا يسمح بولوج مضمون الهُوِيَّة *quid est*» (PB 351). وما يجعل اللغة الأُنطولوجيَّة مناسبة في حق الله هو فقرها وليس غناها، أي أنها مناسبة للتعالي الباطني والعالي في الوقت نفسه لمن يدعوه أوغسطين في كتاباته المتأخرة **الماهية عينها** *ipsum esse* أو *Idipsum*.

يجعلنا «الاضطراب المضاعف» (PB 352) التي تَتَشَكَّل من أوغسطين وديونيزوس المنحول على امتداد العصور الوسطى، في مواجهة البديل الذي يُخيّرنا بين الميل إلى السلب وبين النزعة الأُنطولوجيَّة، دون أن يتضمّن هذا

(*) المقصود هو القدّيس ديونيزوس الأريوباغي Denys l'aréopagite أول قس بأثينا، بعد أن كان عضوًا بالمحكمة العليا بأثينا، وقد كان بولس هو الذي أدخله إلى المسيحية. [المترجم]

البديل وجود مُفارقة بينهما إلى هذه الدرجة، داخل الحدود التي رسمتها الترجمة اللاتينية. وقد تعزّز هذا البديل بالتأمّل في معنى من *qui* في عبارة هوية من *qui est* داخل التأويلات الوسيطة. وقد أدّى تسرّب سؤال *qui est?* إلى داخل سؤال *quid est?* إلى إلى نصرنة الهلّينية، بدل أن يقود إلى إضفاء الهلّينية المسيحية، حتى بعدما قطع الجدل *disputatio* السكولائي صلاته بـ القراءة الإلهيّة *lectio divina*. يعتبر ريكور أنه لا يوجد دليل يسمح لنا بالقول إن «الالتقاء دون تحقيق انصهار» بين الآية الكتابيَّة والنزعة الأُنطولوجيَّة الموروثة عن الفلسفة الإغريقية كان «غلطًا فكريًّا» (PB 360).

بهذا المعنى يَتَبَنَّى ريكور موقف جيلسون، بالرَّغْم من تَمَيُّزِهِ عنه: إنَّ الغلط المفترض إثراء في الواقع. لكن ألا يجب علينا أن نكون أكثر احتراسًا وأن نقول إن هذا الإثراء لا يتمتع بصلاحية ما دام حدث فكري لم يأتِ بعد كي يَحُلَّ محلّه؟ يتعلّق الأمر بمُحاكمة الأُنطو-تيو-لوجيا التي أعلن عنها هايدغر وانتدب ليفيناس نفسه طرفًا مدَّعِيًا فيها، بفضل توجّهه إلى فلسفة أخلاق تخلو من الأُنطولوجيا، وهي المُحاكمة التي لا تزال مستمرة في أيامنا هذه، بفضل النقد الذي وجّهه جان لوك ماريون إلى «الوثنية المفهومية» الموجودة داخل اللغة الميتافيزيقية، بعد دعوتنا إلى التفكير في «إله دون الكينونة».

أثار ريكور ثلاثة أسئلة جوهرية كذلك بالنسبة لعالِم التفسير والفيلسوف، بعد التأكيد على أن كلّ هذه الأفكار تندرج في أعقاب الإعلان النيتشوي عن موت الله. يتعلّق الأمر لدي بمُقترحات تَكْتَسِي على ما يبدو خصوبةً كشفيةً هائلة، دون أن تظلَّ مُجَرَّد تساؤلات.

1. تُقيم القضية الأُولى التي أشرتُ إليها من قبل صِلة وطيدة بين «اسم *Shema* إسرائيل» في سفر التثنية وشهادة يوحنا بأن الله محبّة. وبذلك ينفتح أمامنا إمكان «إبراز كيف أن إقرار يوحنا قد طَوَّر رسالة سفر الخروج وسفر التثنية استنادًا إلى مصادر الاستعارة والجدلية والصياغة السردية» (PB 369).

2. تُحيلنا القضية الثانية إلى التحليل الأرسطي لتعدّد معاني الكينونة. تحَوُّل الطابع المتفكّك الذي يمثّل في ذهن كانط نقطة الضعف الجوهرية في مذهب أرسطو عن المقولات إلى نقطة قوة، ما دام قد استحثنا على التساؤل إذا

كان الاسم الذي يطلق على الله في الكتاب المقدّس يعزّز فهمنا لتعدّد معاني الكينونة.

3. يفضي هذا الخيار إلى افتراض ثالث: بدل الارتياب في أن الترجمة «الأُنطولوجيَّة» قد انحرفت عن حرفية النص العبراني، ألا يدعو الانزياح الموجود بين دلالة النص العبرانية والترجمة اليونانية إلى تدبّر فعل 'كان، يكون' بطريقة مُغايرة، بدل شطبه من الترجمة؟ ينطبق هذا الافتراض على المشكلات التي طرحتها ترجمة نَصّ الكتاب المقدّس وطَرَحها التلقي الذي حظي به داخل آفاق ثقافية مُغايرة.

الحب أقوى من الموت: درس نشيد الأنشاد.

تَتَمَثَّلُ ٱلْمَحَطَّة النَّصِّيَّة السادسة والأخيرة في **نَشِيدِ الأنشاد** وصورة **شولميت** Sulamite. والتحليل الذي اقترحه لاكوك بخصوصهما يُلقي ضوءًا كاشفًا على غرابة هذا **النشيد الشاعري**، وهي الغرابة التي حوّلته إلى حقل حقيقي من معركة الفرضيات التفسيرية. لا تختزل هذه الأطروحات بكاملها، وهذا ما لا يخطر بالبال، إلى التقابل القديم الموجود بين التأويل النَّصِّي الذي انتصر له ثيودورسُ المصِّيصيّ (Théodore de Mopsueste) والتأويل الروحاني والمجازي في أمثال القصص العبرانية والمسيحية، سواء بسواء. بالرَّغْم من أن الاستثناء الذي كان يمثّله التأويل النصي قد تحوّل إلى قاعدة عامة، منذ ظهور مذهب التفسير التاريخي النقدي، لا يعني ذلك كما لو أن هيمنة التأويل النَّصِّي هيمنةً شبه تامة قد وضعت حدًّا لأيّ صراع تأويل. منذ أن شرعنا في التساؤل عن هُويَّة الجنس الأدبي الذي ينتمي إليه **نشيد الأنشاد** وعن هوية مؤلّفه المُفترض، تُعاود هذه الصراعات الظهور بصورة أقوى، كما أبرز لاكوك ذلك عندما دافع بكلّ قواه عن الأُطروحة التي تُفيد أن مؤلّف أناشيد الحب هذه لا يُمكنه أن يكون إلّا امرأة (PB 380). يتحوّل **نشيد الأنشاد** برأيه إلى «حالة تكاد تتجاوز حدود الهيرمينوطيقا الكتابيَّة» (PB 392)، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار طابعه المتمرّد (PB 386, 401)، الذي قد يذهب إلى حدّ التمرّد على كلّ الصور (PB 387)، كما يحفل به هذا الاحتفاء بنشوة العيش والحب.

استبعد ريكور بدوره الثنائية الفاصلة بين القراءة المجازية اعتمادًا على الأمثال والتأويل الجنسي الذي لا يرى في النشيد إلّا أهازيج حفلات الزواج. انتصر ريكور لفكرة التوفيق بين التفسير المجازي القديم اعتمادًا على الأمثال والتفسير العلمي الحديث، بناء على شروط سعى إلى تحديدها، بعدما تبنّى بصورة نهائية منظور جمالية التلقّي وشعرية القراءة. حينما وضع دراسته تحت عنوان «استعارة مراسيم الزواج»، أعرب عن بعض التَّحَفُّظ من تأويل لاكوك الذي جعل النشيد يحمل قصد التمرّد دون مُراعاة حُرمة. دعانا ريكور، سيرًا على هدي ألتار (Robert Alter)، إلى التجوال في «حديقة الاستعارات» كما تتمثّل على وجه الحقيقة في نص نشيد الأنشاد. كان هذا النشيد بالنسبة إليه مناسبة جديدة لتطبيق نظريته عن الاستعارة الحيَّة التي تتميّز بالإحالة المزدوجة. في هذا الصدد، يُحيل مفهوم «استعارة مراسيم الزواج» إلى «انعتاق بُعْدِ الزواج بطريقة لطيفة من بُعد الشهوة الجنسية الذي تمّ تنصيبه بداخلها» (PB 420).

الاستعارة هي نقل المعنى الذي ننتقل بفضله من الحرفي إلى المعنى المجازي، كما نعلم ذلك منذ أرسطو. أورد ريكور عبارة جميلة تحدّث فيها أوريجينُس عن «حركات الحب» لوصف «الحركات» التي تقوم بها استعارة مراسيم الزواج. هل هذا تنازل غير مُستحق لمصلحة التفسير المجازي في استعارة الأمثال؟ ليس الأمر كذلك، كما يتضح ذلك من النص التالي: «هذا التصعيد الشاعري في قلب البُعد الشهواني ذاته يُغنينا عن أية حذلقة بهلوانية تهدف إلى نزع الطابع الشهواني عن المرجع. يكفي العمل على انزياحه انزياحًا شاعريًا» (PB 421).

الاستعارة هي عامل هذا الانزياح الذي يعرفه المعنى. تسمح الفكرة التي كوّنها ريكور عن الاستعارة برسم خط فارق بين النبرة الساخرة والتهكّم. لَئِنْ وُجدت نبرة ساخرة في كلّ «احتفال بالحب يتمرّد على كلّ الأبعاد المؤسساتية» (PB 422)، لا تتحوّل تلك النبرة أبدًا إلى تهكّم، أي إلى مجرّد استهزاء خالص. تُلقي استعارة مراسيم الزواج ضوءًا كاشفًا يقرّر في فكرة شعرية القراءة ذاتها، إذا ما أخذنا الاستعارة في معناها الواسع. وضع ريكور هنا معالم نظرية الانزياحات التماثلية التي مكّنت من الاستعمالات الجديدة المتعدّدة للشعر، في صورة استشهاد أو جُمل شارحة، وهي استعمالات جديدة تمثّل في الوقت نفسه تلفّظات جديدة داخل مقامات كلام جديدة. هل يتعلّق الأمر بإعادة التأويل أو ملاءمات

زائدة عن اللزوم؟ اعتبر ريكور أن هذه الاستعمالات الجديدة تظلّ مشروعةً طالما احترمنا «الوحدة التماثلية لأوجه رابطة الزواج» (PB 429).

تُمَكِّن هذه ٱلْمُسَلَّمَة من إعادة اعتبار جزئية إلى التفسير المجازي القديم المُستند إلى الأمثال، وهو تفسير ينبني على «وجود توازن هشّ يسير سلفًا في اتجاه القطيعة بين تواطؤ صامت على مستوى **التلفّظ** *énonciation*، وهو مستوى يحتلّ فيه الروّاد الجُدد مكانًا قديمًا من جِهة أولى، وبين رابطة منطقية بين **المُفردات** تبرّر فيما بعد استبدال معنى مكان آخر، من جِهة ثانية» (PB 433). انتبه ريكور في أعقاب اجتهادات آن ماري بيلتير (Anne-Marie Pelletier) إلى وجود فارق جوهري بين **القراءات** المجازية القديمة المبنيَّة على الأمثال **والتفسيرات** المجازية الحديثة المبنيَّة على الأمثال لتفسير **نشيد الأنشاد**. يتغيّر الأمر حينما يتحوّل النص إلى موضوع تفسير، بدل أن تُصبح النفس المؤمنة هي التي تبحث عن احتلال مكان العشيقة في **نشيد الأنشاد**، من أجل الصدح معها بأهازيج الزواج.

إن سبب أُفُول التأويل المجازي في استعارة الأمثال أو سبب العزوف عنه في جذوره العميقة يعود إلى تحوّلات القارئ نفسه، بصرف النظر عن وجاهة المبرّرات التي يتسلّح بها خلال أيامنا هذه دعاة التأويل «الطبيعي» أو «الروحاني». يُفسّر الواقع الثقافي الذي يغلب عليه «تعظيم الجنس بوصفه علاقة إنسانية تحمل معنى» (PB 445) برأي ريكور «النجاح الباهر الذي عرفته القراءة الجنسية **لنشيد الأنشاد** التي أصبحت مُهيمنة»، بعدما لم يَعُدْ أحد يستقطب قرّاء **نشيد الأنشاد** من داخل الأديرة حصرًا (PB 446). لم يَصْرِفْه ذلك عن التماس معالم مُقاربة ننعتها بصفة مُقاربة مجازية غير مباشرة للأمثال، وتنبني على الإصغاء إلى ظاهرة **«القراءة المُتقاطعة»** (PB 447)، مُستفيدة آنذاك من تناصّ النص الكتابيّ ذاته.

تَمُرُّ نقطة تقاطع أُولى من داخل الكتاب المقدّس من سِفْر التَّكْوِينِ، وخَاصَّة من آية التكوين (2، 23). من هذا الجانب أو ذاك، يتعلّق الأمر بالحب الواحد نفسه، وهو الحب الشهواني بين رجل وامرأة، لكن الإلحاح انْصَبَّ على معنى البداية المُطلقة المُرتبطة بالحبّ. يفترض نشيد الحب وأُسطورة الخَلق أن العلاقة الجنسية عَلاقة بريئة، بالرَّغم من أن كُلًّا منهما يُعَبِّرُ عن ذلك بطريقة مُختلفة. إنَّهما أُسلوبان متكاملان للحديث عن البراءة: «أُسلوب الأُسطورة الذي يحكي ميلاد تلك البراءة

في غابر الزمان وأُسلوب أهازيج الزواج التي تتغنّى بميلادها غير المُتناهي في قلب الوجود الدنيوي واليومي» (PB 452). يتعزّز هذا التقاطع أكثر إذا ما أسقطنا على **نشيد الأنشاد** فكرة سفر التكوين التي تُفيد أن «الحب بريء أمام الله»، مما يعني أن **نشيد الأنشاد**، حينما نُعيد قراءته في ضوء سفر التكوين، «يتحوَّل إلى نَصٍّ ديني، ما دمنا قادرين على الإصغاء فيه إلى كلام إله صامت وليس له اسم ولا يتمايز عن جذوة الإقرار بالحب الذي يُكنّه اتجاه ذاته» (PB 452).

يسمح مبدأ القراءة المُتقاطعة نفسه بالتقريب بين بعض الخطابات النبوية في الحب بين الله وشعبه والحب الشهواني في **نشيد الأنشاد**: «من جِهة أُولى، 'ينظر' الأنبياء إلى الحب الموجود بين الله وشعبه 'على غِرار' حب الزوج لزوجه؛ ومن جِهة ثانية، يتمّ 'النظر' إلى الحب الشهواني الذي يَتَغَنَّى به **نشيد الأنشاد** 'على غِرار' حبّ الله لخلقه [. . .]. والحال أن هذه 'النظرة على غِرار' هي أداة الإجراء الاستعاري، سواء أتحقّق بالمعنى الأول أو الثاني» (PB 454).

تقف هذه التأمّلات شاهدة بصورة باهرة على جوهر «الهيرمينوطيقا التي تركّز على قراءة النص بدل التركيز على كتابته» (PB 453). تُشير الطريقة التي علّق بها ريكور على القراءة اللاهوتية التي اقترحها كارل بارت **لنشيد الأنشاد** في كتابه **اللاهوت النظامي** إلى ما ينتظره من التأويل الذي ينبني على تعدّد المحاور بصورة أكبر في أسفار **الكتاب المقدّس**: «يجب علينا رُبَّمَا أن ندع كلّ نص يستحضر القارئ انطلاقًا من حيّزه الخاص به، ولنجعل مصير اختلاط الأصوات في مهبّ المُصادفات التي تشكّل جوهر متعة القراءة» (PB 451).

لا تملك «متعة القراءة» هذه، التي قد تُثير حفيظة عالم اللاهوت النظامي، إلا أن تُدْخِلُ البهجة على صدر فيلسوف الدِّين الذي يعكف على القيام بقراءات متقاطعة تُغامر بالتنقل بين تقاليد دينية مختلفة. وأفضل طريقة تسمح بتحمّل هذه المجازفات هي الاستمرار في الاطمئنان إلى مأثورة غريغوريوس: «يزكو **الكتاب المقدّس** مع أولئك الذين يقرأونه». إذا كان **الكتاب المقدّس** شبيهًا بنهر كبير تستطيع الخرفان عبوره من الأماكن الواطئة المناسبة كما تستطيع الفيلة الاستحمام فيه، فإن ريكور يدعو فِيَلة الفلسفة المُعاصرة إلى الاستحمام من جديد في هذا النهر الكبير، قبل أن تقذف بنفسها داخل أمواج أنهار أكثر عجائبية.

الإيمان في منظومة الدهرنة:

ما بعد الخيار ما بين اليوطوبيا والأيديولوجيا.

بعدما تأخرت مُطَوَّلًا في الطريق الشائكة للهيرمينوطيقا الكتابيَّة - أو مدة أطول مِمَّا يجب في عيون الفلاسفة الذين يستعجلون رجوعي إلى الفلسفة «الخالصة والصلبة» - لا يغيب عن ذهني أن الهيرمينوطيقا النصية لدى ريكور (بما في ذلك الهيرمينوطيقا الكتابيَّة) قد وجدت التعبير الأول عنها في كتاب يحمل بالضبط عنوان **من النص إلى الفعل**. سنهتمّ الآن بمُخَلَّفاتِ انفتاح النص هذا على مشكلات العمل.

تُحيل الدِّراسات التي خَصَّصَهَا ريكور للملفوظات الاستعارية وللحبكات الروائية إلى مشكلة عامة أكثر: إلى «**مشكلة المخيّلة المُنتجة والخُطاطة** التي تعتبر الموجّه المعقول فيها» (TA 21). على خلاف فلاسفة آخرين، رفض ريكور المسارعة دون أية مُحاباة، إلى الإقبال على أية فكرة مُبْهَمَة بخصوص الخيال الخلّاق. اكتفى ريكور في أبحاثه عن الابتكار الدلالي وخلق الحبكات الروائية بفتح نافذتين على لغز الإبداع. لا شك في أن قارئ **مقالات في الدِّين** لشلايرماخر قد يُسارع إلى القول إن الدِّين يفتحنا على نافذة ثالثة، على اعتبار أن الدِّين حَدْس للكون وشعور بالتبعية المُطلقة. على كلّ حال، قد يكون من الأفضل التساؤل في البداية عن مدى قدرة هاتين النافذتين على إطلاعنا سلفًا على بعض التشكّلات النموذجيَّة في المشهد الدِّيني، بالنظر إلى الدور المهمّ الذي تضطلع به العبارات الاستعارية والقصص في الخطاب الديني.

لم يتوقَّف ريكور عن التَّطوُّر الفكري، بالرَّغْم من أن زوج **الثقة-الارتياب** يظلّ حاضرًا لديه حتى في صلب كتاباته المتأخّرة، وهو الزوج الذي هيمن بصورة كبيرة على الدِّراسات التي خَصَّصَها ريكور للمشكلة الدِّينيَّة إبَّانَ كتاب **صراع التأويلات**. وقد ترك هذا الزوج مكانه لأزواج جدلية أُخرى، مع صعود نجم هيرمينوطيقا النص، مثل زوج **المُباعدة-التمالك**.

1. يستحق قطب **الأيديولوجيا-اليوطوبيا**، من بين هذه الأزواج، عناية خاصة من منظور استقصائنا. أعلن هذا القطب عن نفسه مُسبقًا في إسهام ريكور

في ندوة كاستيلي المخصّص لهيرمينوطيقا الدهرنة سنة 1975[21]. اعتبر من جِهته أن الدَّهْرَنَة sécularisation تدخل في إطار سيرورة تآكل الرمزية الدِّينيَّة التي حدَّد ماكس فيبر (Max Weber) معالمها بمُصطلحات «نزع الطابع السحري عن العالم» أو «إفراغه من الآلهة». تُميط هذه الظاهرة اللثام عن مشكلة هيرمينوطيقية منذ اللحظة التي «تم إدراكها فيها على مستوى الأنساق الرمزية التي تفهم ثقافة ما مِنْهَا نَفْسَهَا وتُعرب عن ذاتها من خلالها» (نفسه، 48)، بالرَّغْم من أن تلك الظاهرة تنتمي، من حيث المبدأ، إلى سوسيولوجيا المعرفة. تُواجه الهيرمينوطيقا مشكلة التواصل الرمزي العمومي والأُطر المرجعية الشمولية التي توجّه رؤية العالم، من خلال الإحاطة بالأنساق الرمزية في مُجملها - أي من خلال الإحاطة بالمجرّة بكاملها بدل الإحاطة بهذا النجم أو ذاك -. بناء على هذا الواقع، تَنْكَبُّ الدهرنة على المشكلة الهيرمينوطيقية الخاصة بالتطبيق الوجودي: هل تستطيع العقيدة الدِّينيَّة الحياة في منظومة الدهرنة، أم أنها مُضطرة للسير على غير هدى داخل المجتمعات الحديثة التي تتخذ فيها شكل ظاهرة هامشية وفولكلورية إلى حدٍّ ما؟

هذا ما حَمَلَ ريكور على التَّسَاؤُل أَلَم تكن الدهرنة قد أجبرت العقيدة الدِّينيَّة على التذبذب بين إمكانين مُتعارضين في الفهم: إما أن تفهم نفسها من منظور الأيديولوجيا، من خلال تقديم ضمانة مُتعالية لنظام اجتماعي هرمي وثابت؛ وإما أن تفهم نفسها بوصفها يوطوبيا، من خلال وضع شحنة الإيمان في خدمة القضايا الثورية التي تَعِد بمستقبل زاهر. أما المهمّة التي تضطلع بها الهيرمينوطيقا النقدية بشأن الدهرنة، فهي إبراز الشروط التي تمكّن من تجاوز «اندراج العقيدة الدِّينيَّة داخل الخيار بين الأيديولوجيا واليوطوبيا» (نفسه، 50). لِنَقُمْ بصياغة المشكلة بالرجوع إلى وجهين كبيرين ينتميان إلى بداية الحداثة، وهما شاهدان نموذجيان على الخيار التالي: هل نحن مُجبرون على الاصطفاف مع لوثر، وهو المُدافع بشراسة عن النظام الاجتماعي في معركة الفلاحين، أو

(21) «L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie», dans Enrico CASTELLI (éd.), *Herméneutique de la sécularisation*, Paris, Aubier, 1975, p.49-64.

إلى جانب المذهب الألفي(*) توماس مونتسر (Thomas Münzer)، كما يطالب إرنست بلوخ (Ernst Bloch) بذلك بصوت عالٍ على الملأ؟ (BA I, 577-578)(**)

لقد استأنف ريكور فحص المشكلات التي كان كارل مانهايم (Mannheim) قد طرحها في كتابه الشهير سنة 1927 **الأيديولوجيا واليوطوبيا**، من خلال الدعوة إلى مقاربة هيرمينوطيقية لجدلية **الأيديولوجيا-اليوطوبيا**. والمهمّة التي يضعها على عاتقه مزدوجة: إبراز ضرورة مثل هذه الجدلية على مستوى نظرية المخيّلة الثقافية؛ وتعرية وجوه الالتباس التي تُرافق المصطلحين معًا. لا يستطيع التحليل الذي يروم «فكّ الخيوط التي تربط بين العبارات المؤسّسة والعبارات المُحَرّفة» (نفسه، 51) إلّا الإقدام على فكّ القيد التي يربط بيَدٍ من حديد بين الظاهرتين. يجب على هذا التحليل أن ينتقل بكلّ تُؤدة من المقولات المُهينة («قُلْ لي ما هي اليوطوبيا التي تنتصر لها، أقلْ لك ما هي الأيديولوجيا التي تسعى للدفاع عنها؛ قُلْ لي ما هو النظام الاجتماعي الذي تسعى إلى قلبه، أقلْ لك ما هي اليوطوبيا التي تحلم بها. . .»)، التي تتخذ فيها الأيديولوجيا واليوطوبيا صورتين متعارضتين من صور إنكار الواقع، إلى المستوى المؤسّس الذي تظهران فيه بوصفهما قُطبي جدلية «مفتوحة بدون نهاية» (نفسه، 60). لا يكفّ المخيال الاجتماعي عن التأرجح بينهما.

يبدو للوهلة الأُولى أن الإيمان الديني ظلّ بدوره حبيس هذه الجدلية برأيه هو أيضًا، وليس فقط برأي من ينتقده ويعتبر على غِرار فيورباخ وماركس، أن تلك العقيدة تحقّق الماهية الإنسانية بطريقة استيهامية، وأنها «نكهة روحانية لعالم ليس بخير». وقد استثمر ماركس كلّ براعته في إحداث تقابل بين «الإنتاج الواقعي لوسائل العيش والحياة ذاتها» وبين الدِّين بوصفه الأفيون الأيديولوجي داخل الشعوب، وهو بذلك «الزاد الفاسد داخل الفلسفة» و«الإنتاج الدِّيني للأشياء المتخيّلة». لكننا نستطيع مؤاخذة الدِّين أيضًا، كما فعل بلوخ، على عدم

(*) هو الاعتقاد بظهور الماسيا وحكمة الأرض للف سنة قبل نهاية الدنيا.

(**) يعتبر بلوخ أن مونتسر يمثّل تراثًا دينيًا غُفلًا تَمْتَدُّ جذوره الدينية إلى أنبياء العهد القديم والمبشّرين بقرب عودة المسيح. وقد نشر بلوخ كتابًا عن مونتسر، معتبرًا أنه مفكّر الثورة. راجع الفصل الثالث من الجزء الثاني في المجلّد الأول. [المترجم]

مُضيّه بعيدًا على خُطى الاندفاعة اليوطوبية، كما تجسّدت في الحركات الألفية.

سعى ريكور إلى تجاوز هذا الخيار، بعدما أبرز مستوىً بعد آخر، أن الأمر ليس قدرًا محتومًا. لا يرتبط الفعل الدِّيني الخاص بالتخليد ضرورة بِخَلْعِ مشروعية أيديولوجيَّة على نظام اجتماعي ثابت، كما أن الانتظار الإسخاتولوجي لساعة حلول **ملكوت الله** ليس بحدّ ذاته قناعًا دينيًا يحجب الغريزة اليوطوبية. حَرَّر ريكور فضاءً حيويًّا خاصًّا بالإيمان بما هو إيمان، بعدما خلخل تَصَلُّب مفهومي الأيديولوجيا واليوطوبيا. وقد هَمَّ إلى ذلك من خلال الإحالة إلى المُفارقة التي تُفيد أن «نقد الدِّين بما هو أيديولوجيا لم يكن أبدًا بمثل هذه القوة والجذرية إلَّا عندما كان الإيمان يدعمه بما هو يوطوبيا» (نفسه، 65). وهكذا، يكتشف «البعد المزدوج للإيمان الذي يمتدّ بجذوره على غرار الدِّين ويجتثّ الجذور على غِرار الإسخاتولوجيا» (نفسه، 68).

2. سعى ريكور من المنظور نفسه إلى تجاوز الصِّراع الذي كان مُحتدمًا بين هابرماس و غادامير خلال بداية السبعينيات حول دعاوى الكونية التي ترفعها الهيرمينوطيقا ويرفعها تيار نقد الأيديولوجيات. لا تستطيع الهيرمينوطيقا النقدية الاكتفاء بإحداث مقابلة بين هيرمينوطيقا الفهم التاريخي ونقد الأيديولوجيات التي تُنجبها المؤسسات، من خلال وضعها في صورة تواصل مشوّه منهجيًا. على العكس من ذلك، يجب عليها أن تدمج إمكان مثل هذا النقد في صلب مشروعها. نجد في كتاب ريكور **من النص إلى الفعل** دراسات كثيرة تعتبر وثيقة شاهدة على حرصه على تطوير «مذهب هيرمينوطيقي مؤهّل لإنصاف نقد الأيديولوجيات» (TA 333)، بعد إحداث نِقاط التقاء بين متطلّبات هذا النقد وبين المطالب التي يرفعها هو أيضًا. كما كان عليه الأمر إبّان كتاب **صراع التأويلات**، لا يتعلّق الأمر هنا أيضًا بإدماج هيرمينوطيقا التقاليد لدى غادامير ونقد الأيديولوجيات لدى هابرماس فيما يُشبه «نسقًا-أشمل»؛ يتعلّق الأمر فقط بالتساؤل عن الشروط التي تجعل الهيرمينوطيقا النقدية تقبل مشروعية وجهة نظر نقد الأيديولوجيات.

تَتَوَصَّل هذه المدرسة الهيرمينوطيقية إلى ذلك بعد تصحيح هيرمينوطيقا التقاليد في أربعة نِقاط حاسمة، وهي التي سبق لنا أن أشرنا إليها في تحليلاتنا

السابقة: الاعتراف بأن التغريب ينتمي إلى التوسّط ذاته، بدل أن يكون اغترابًا؛ رفض الثنائية المدمّرة للتفسير والفهم، من خلال قَبول أن تُصبح «**إعادة البناء هي** طريق الفهم» (TA 368). نُضيف إلى هذين العائقين اللذين يَحُولاَن دون حدوث اللقاء شرطين يؤدّيان إليه حتمًا. إن هيرمينوطيقا النصوص التي تركّز نظرها على العالم وتنفتح فينا هي بمثابة «هيرمينوطيقا إمكان الكينونة» (TA 369). والحال أن نقد الأيديولوجيات يهتمّ بإمكان-الكينونة المُنتهية أو المُحتجزة. نستطيع أن نقول الشيء نفسه في فهم الذات الذي يجعله اشتغال القراءة مُمكنًا: يُجبرني على النظر إلى نفسي بطريقة مُغايرة. ذهب ريكور إلى حدّ القول: «من خلال القراءة، أتحوّل إلى كائن غير واقعي» (TA 370). المُفارقة هي أن التحوّل إلى كائن غير واقعي لا يعني الهروب إلى «آخر ومُغاير» يوطوبي بكامله(*). يتلاحم التحوّل إلى كائن غير واقعي والذي يتعلّق به هنا مع إعادة تشكيل السلوك. إعادة التشكيل هذه هي التي تؤلّف الهدف الرئيس من نقد الأيديولوجيات.

يُوَجِّهُ ريكور أربعة أسئلة حاسمة إلى النسخة الجديدة من العقل النقدي التي يُطلعنا هابرماس عليها في كتاب **المعرفة والمصلحة**، وهي أسئلة يبدو أنها تنطوي على رهان شائك داخل الحوار المُبهم على نحوٍ ملموس، في الطريقة التي تستطيع المجتمعات الديمقراطية بموجبها أن تتدبَّر تنوّع موروثاتها الدِّينيَّة والروحية والثقافية.

1. ما هو التَّصوُّر الأنثروبولوجي الذي يقف خلف نظرية المصلحة الثلاثية، التقنية والعملية والتحريرية، التي يميّز هابرماس بينها؟

2. هل نستطيع تحليل كلّ مفعولات الأيديولوجيا بوصفها تزييفًا يدخل على مَلَكة التواصل؟

3. هل توجد هُوّة شاسعة بين التصوّر الهيرمينوطيقي لـ «سوء التفاهم» وتصوّر «التزييف الأيديولوجي»؟

(*) تتحول الذات نفسها إلى ذات غير واقعية أثناء الحلم. فالأنا التي يَتَضَمَّنُهَا الحلم أنا وهمية وليست واقعية لدى سارتر. راجع *L'imaginaire*, Gallimard, 1986 ص328. لكن الفضل يعود إلى هوسرل في تقديم دراسات ظاهراتية عن تحويل الذات الواقعية إلى وهمية بمناسبة دراسة العمل الفني. راجع ص572 من المجلّد 23 من أعمال هوسرل: Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Dordrecht, 1980. [المترجم]

4. ألا يؤدّي التطلّع إلى الانعتاق من وصاية السلطة والتقليد، والصراع من أجل التحرّر، الواجبَ المستحق عليهما اتجاه المذهب التاريخي؟ بعبارة أُخرى، ألا يتحوّل ذلك التطلّع بدوره إلى «تقليد»؟

في بادئ الأمر، تُبعدنا هذه الاعتبارات الخاصة بـ «زرع» مُمكن لنقد الأيديولوجيات في تربة الهيرمينوطيقا عن أطروحات ريكور بخصوص البديل: الأيديولوجيا أو اليوطوبيا. ولكنه يبدو لنا بعد إمعان النظر، أن رهان الحوار المتعلّق بالبديل: هيرمينوطيقا التقاليد أو نقد الأيديولوجيا، هو الرهان نفسه. هنا أيضًا يتعلّق الأمر بالمحافظة على الصّلة التي تُقيم ترابطًا بين تقليد التحرير الذي ينبغي له السهر على عدم الانغلاق داخل حلقة مفرغة تمجّد الذات بصورة دائمة وبين تقليد التخليد، وهو ليس تقليد الماضي التليد العابر للتاريخ بقدر ما هو تقليد التحرير الذي يُمكن حفظه بما يكفي في الذاكرة، مما يؤهّله لتوجيه أسئلة إلى الحاضر.

وهذا هو ما تُوحي به الأُطروحة التي اختتم بها ريكور المُواجهة التي أقامها بين الهيرمينوطيقا ونقد الأيديولوجيات: «النقد بدوره تقليد موروث. بل أذهب إلى حدّ القول إنه ينغمس داخل التقليد المُذهل إلى أبعد الحدود، وهو تقليد الأفعال المحرِّرة كفعلَي الخروج والقيامة. لو انمحت ذاكرة الخروج وذاكرة القيامة من ذهن الجنس البشري، ربما لما ظهرت حاجة إلى الاهتمام بالتحرّر ولا حاجة إلى استباق الحرية. . .» (TA 376).

ظاهراتية الإنسان القادر

والذات عينها الدّينيَّة

أعلن ريكور في تقديم كتاب **من النص إلى الفعل** بغير قليل من الزهو أن الحاجة إلى الدفاع عن حق الهيرمينوطيقا في الوجود تركت مكانها الآن للرغبة في تطبيق هذه الهيرمينوطيقا تطبيقًا ملموسًا، مقارنةً بدراساته الهيرمينوطيقية التي ضمّها تحت عنوان **صراع التأويلات**. والحال أن الأمر يتعلّق لديه الآن «بإنجاز الدّراسة الهيرمينوطيقية». ماذا عن ذلك؟ كان فحصنا لصور التفاعل بين الهيرمينوطيقا الفلسفية والهيرمينوطيقا الكتابيَّة قد زوّدنا بأمثلة كثيرة عن ذلك. ولكن توجيه المشكلة الهيرمينوطيقية من جديد إلى محور مفهوم النص قد يُفضي

إلى شُبهة تُفيد أن مهمّات الهيرمينوطيقا قد تُصبح الآن حبيسة مجرّد الإطار النصّي. ولكن عبارة «إنجاز الدِّراسة الهيرمينوطيقية» تعني كذلك أن هذه الدِّراسة تُعنى بصورة مُتزايدة بمشكلات «الإنجاز»، أي بالصِّيغ المُختلفة التي يتخذها التعبير عن السلوك البشري. أعلن ريكور في المقدمة نفسها أن «إعادة ترسيخ نظرية النص داخل نظرية الفعل بطريقة متدرّجة» هي العنصر المُهيمن على ما أطلق عليه بنبرة ساخرة عبارة «مشروع هيرمينوطيقا مناضلة» (TA 8). أعتبر من وجهة نظري أن الأمر لا يتعلّق فقط بموضوع هيمن على الجزأين الثاني والثالث من كتاب **من النص إلى الفعل**، بل يتعلّق بجانب طغى على عامة على عمله الفلسفي منذ منتصف الثمانينيات إلى اليوم، وهو العمل الذي يتشكّل عموده الفقري من كتاب **الذات عينها كآخر** وكتاب **الذاكرة والتاريخ والنسيان**.

تحمل عبارة مُستقاة من مقدّمة **الذات عينها كآخر** أكثر من دلالة بهذا الخصوص. فحينما أبرز أن مذهبه في هيرمينوطيقا الذات عينها يملك «وحدة موضوعات» (وهي وحدة خلع عليها نعت «وحدة تماثلية» فقط) وهي **التصرّف البشري** (**الذات عينها كآخر**، ترجمة ج. زيناتي، 98)، بارك أُطروحة مانفريد ريدل (Manfred Riedel) التي تُفيد أن الفلسفة تستحق أن تُدعى فلسفة عملية فأزاحت الفيزياء إلى مستوى «فلسفة ثانية». وبديهي أن هذا التحويل قد ترك مخلّفاته على تحديد فكرة «الفلسفة الأُولى» نفسها.

ليس هذا هو المكان المناسب لتحليل هذه المخلّفات التي تقدّم عنها فلسفة ليفيناس شهادةً تسترعي الانتباه بوجه خاص. لكنه من المهمّ أن ننتبه إلى الابتكارين المعجميين الرئيسين اللذين شرعا في ولوج خطاب ريكور منذ بداية التسعينيات: «هيرمينوطيقا الذات عينها» في كتاب **الذات عينها كآخر** و«ظاهراتية الإنسان القادر»، وهي عبارة تَرد بكثرة داخل كتاب **الذاكرة والتاريخ والنسيان**. هذه هي العبارات التي تشكّل الخيط الناظم في المرحلة الأخيرة من استقصائنا. كيف نُحَدِّدَ منزلة الذات الدِّينيَّة؟ هل هي عبارة «الإنسان القادر» والقادر على أيّ شيء؟ أم أنه مُلزم باعتبار نفسه «العاجز الكبير»، كما تُلمح إلى ذلك بعض الخطابات الدِّينيَّة «القوية»؟

مِنْ «أنا موجود» إلى «ها أنذا»: الوجوه الدِّينيَّة للهُويَّة الذاتية.

يَتَشَكَّلُ كتاب **الذات عينها كآخر** من استقصاء ضخم ينقسم إلى عشر دراسات مستقلة ويهتدي بجدلية «عين الذات» و«الهُويَّة الذاتية»، ثم بجدلية الهُويَّة الذاتية والغيرية. هل تحظى الطريقة التَّالِيةُ باهتمام فيلسوف الدِّين، وهي الطريقة التي سعى ريكور من خلالها في هذا الكتاب إلى تجاوز الصعوبات التي طرحها الموروث الديكارتي والنيتشوي لفلسفات الذات - **الكوجيتو** الذي وضع نفسه **والكوجيطو** الجريح - باسم «هيرمينوطيقا الذات عينها»؟ لا يوجد جواب بديهي لسببين.

1. أوّلًا لأن البحث عن «هيرمينوطيقا الذات عينها» التي تقوم على «مسافة متساوية بين الدفاع عن **الكوجيتو** وإسقاطه» (**الذات عينها كآخر**، 73 ترجمة معدّلة) تركّز على التصرّف البشري ومُقتضياته ولا تركّز على التجربة الدِّينيَّة. فهي تبلور على امتدادها الواسع سؤال «من»؟، وهو السؤال الذي ظهر الجواب عنه في فكرة معيّنة عن «الذات عينها». لا يستدعي أيّ سؤال من بين الأسئلة الأربعة الكبرى استحضار التجربة الدِّينيَّة، وهي الأسئلة التي تُرافق استقصاء ريكور - «من يتكلّم؟ من يعمل؟ من يحكي؟ من هو الفاعل الأخلاقي مُتَحَمِّل التبعة؟» (**الذات عينها كآخر**، 93). ربما قد يصبح من الواجب إضافة شيء آخر: قد يكون أسلوب التحليل الذي اعتمده ريكور هو إمكان وصف مباشر لخبرة الذات عينها، أيًّا كانت.

2. السَّبَب الثَّاني هُوَ أَنَّ ريكور قد تَخَلَّى عن إدماج **محاضرات غيفورد** الأخيرة التي تطرّقت إلى الوجوه الدِّينيَّة للذات عينها، في النسخة التي نشرها. وقد كان موقف «اللّاأدرية الفلسفية» في تصوّره الخاص هو الذي حمله على ذلك، لدواعٍ سبقت الإشارة إليها في مستهلّ الفصل، وهو ما صرفه عن الخلط بين مستوى التحليل الفلسفي والهيرمينوطيقا الكتابيَّة.

قد يكون من المُفيد لتأمّلاتنا أن نُلقي نظرة على التَّصميم الأصلي **لمحاضرات غيفورد** الموسومة: *On Selfhood: The Question of Personal Identity* (**«عن الهُويّة الذاتية: مشكلة الهُويّة الشخصية»**). كانت المهمّة التي انبرى ريكور إليها هي تحديد منزلة الذات عينها في الفكر المُعاصر، وهي المنزلة التي لا نستطيع الكشف عنها إلّا إذا ما تجنّبنا فخًا مضاعفًا: من جِهة أولى، إذا تجنّبنا

فخّ فلسفات الذات التي تُنيط بها وظيفة تأسيسية، كما قام بذلك تراث تواتر من ديكارت إلى هوسرل، مرورًا عبر كانط وفيخته؛ ومن جِهة ثانية، إذا تجنَّبنا فخ الفلسفات التي توالت بعد نيتشه وأقامت صِلة وثيقة بين موت الله وموت الإنسان. انكبّ ريكور في الدروس الخمسة الأُولى على استقصاء الظروف النموذجيَّة المطبوعة بأفعال اللغة المخصوصة التي تأتي من خلالها «الذات عينها» إلى الفكرة، بُغية الانفلات من مصير تانتال Tantale المُتراوح بين التلهّف والشعور بالإهانة[*]: الشخص الذي **نتحدّث** عنه و**الفاعل** الذي يتخذ مبادرات والذي نجعله مسؤولًا عن أفعاله و**المتكلّم** الذي يتولّى الكلام، وهو يقول: «أنا» والذات **المسؤولة** أخلاقيًّا و«بطل» **الحبكة الروائية**.

اجتهد ريكور بعد ذلك في تعبيد مساره الخاصّ به داخل المُناقشات الفلسفية المُعاصرة بخصوص منزلة الذات، بناءً على خلفية هذه الوجوه الخمسة المُتباينة والمُتكاملة بخصوص الذات عينها: عَوَّضَ الذات المتلهّفة المُنتمية إلى التراث الديكارتي وعوَّض الذات المُهانة، بل عوَّض أيضًا الذات المُدَمَّرَة نفسها لدى نيتشه بالذات الموجودة في الفلسفة الهيرمينوطيقية، وهو واعٍ بمنزلتها الإشكالية التي تحوّلها إلى «كوجيتو جريح». يَحْتَلُّ الدَّرس الثامن مكانة استراتيجيَّة، ضمن سلّم الحجج الأصلي الذي حكم **مُحاضرات غيفورد**، لا سيّما وأن ريكور قد بلور فيه الخطوط التوجيهية «لهيرمينوطيقا **أنا موجود**» بفضل حوار مع فرويد ومع الدِّراسات اللّاحقة لفرويد التي تخصّ «الذات عينها» «*self*» بمنزلة مهمّة داخل مذاهبها السيكولوجيَّة الفوقية، في الوقت نفسه الذي نهل فيه من التراث الظاهراتي، بُغية أن يُقيم صِلةً قويةً بين مسألة الهُويَّة الذاتية ومفاهيم **الجسد والغير والخاصّية الزمانية**.

قادت «هيرمينوطيقا الذات عينها» ريكور إلى تقديم بعض فرضيات العمل بخصوص مكانة الذات عينها الدِّينيَّة في الدرسين الأخيرين. يؤيّد الدرس التاسع

(*) تشير عبارة supplice de Tantale إلى شخصية تانتال الأُسطورية المتلهّفة داخل جهنم إلى البحث عما يُطفئ عطشها ويسدّ رمقها، ولكنها حالما تقترب على بُعد خطوة واحدة من تحقيق هدفها، تبتعد من جديد عن الهدف وتعجز عن الظفر بمُنيتها، وهكذا دواليك. [المترجم]

الذي يحمل عنوان «الذات عينها في مرآة الكتابات المقدّسة» البعد ٱلْمُؤَسِّس لقاعدة: «الفهم الذاتي أمام النّص». أبرز ريكور في هذا النص أن مُختلف وجوه الذات عينها، التي كان قد استخرجها في القسم الوصفي من بحثه الاستقصائي، موجودة داخل الذات المتديّنة بصورة مكثّفة ومتحوّلةٍ. تُمَثِّلُ الذات المتديّنة بدورها شخصًا نَتَحَدَّثُ عنه، وهو شخص يتصرَّف ويتكلّم بدوره ويعتبر نفسه مسؤولًا عَمَّا فعله ويحكيه عن نفسه. تتعلّق المشكلة بمعرفة ماذا يجعل كلّ هذه «المَلَكَات» مكثّفة ومتحوّلة وتتحوّل من خلال التجربة الدِّينيَّة، مع العلم أن لفظ «المَلَكَات» مُصطلح مفتاح يلزم الرجوع إليه فيما بعد. يعتقد ريكور أنَّنا لا نجد سبيلًا إلى التجربة الدِّينيَّة إلَّا بوسائط لغوية مخصوصة، بدل الرجوع مباشرة إليها - وهي تجربة لا يُخامره أدنى شك في وجودها في جزئياتها -: مثل الحكايات، والوصفات، والنبوءات، والحِكَم المأثورة، والتراتيل، والرسائل، والقصص الرمزية و«الأناجيل»، وما إلى ذلك. كانت دراستنا للفكرة التي كان قد كَوَّنَها ريكور عن واجهة التفاعل بين الهيرمينوطيقا الفلسفية والهيرمينوطيقا الكتابيَّة قد أبرزت لنا سلفًا أن «الأشكال الأدبية» و«أشكال الحياة» يفترض بعضها وجود بعض في خضم «الحلقة الهيرمينوطيقية» للغة الدِّينيَّة الأساسية، وهي اللغة التي تُمَكِّن الجماعات الدِّينيَّة والأفراد من فهم ذواتها. يجدّد ريكور بهذا المعنى المأثورة التي ترجع إلى العصر الوسيط، والتي تشَبِّه الكتاب المقدّس بمرآة نكشف فيها عن وجهنا الحقيقي.

يُحَدِّدُ الدرس العاشر والأخير بعض الصفات النموذجيَّة للذات الدِّينيَّة التي نكتشفها باستشارة مرآة الكتاب المقدّس. تستند الصفة الأُولى إلى روايات دعوة الأنبياء التي تقدّم لنا بدورها شكلًا بيضويًا. يتشكّل قُطبه الأول من النداء الإلهي الذي يُعتبر مصدر الرسالة الجليلة التي يتحمّلها النبي؛ ويتشكّل القطب الثاني من الإجابة البشرية التي تُعرب عن نفسها بصورة نموذجيَّة في عبارة النبي: «ها أنذا»، كما أظهر ليفيناس ذلك، بعد أن يستكملها أكثر من مرة بعبارة «لا أعلم كيف أتكلّم». يتشكّل على هذا النَّحو ما دعاه ريكور «ذاتًا مُستدعاة» أو «ذاتًا مُنتدبة». قد يتخذ هذا القطب أيضًا هيئة تأويل ديني لنداء الوعي الذي يشكّل في ذهن ريكور الشكل الثالث الأكثر حميمية في ثلاثية السلبية-الغيرية التي أدرجها في الدِّراسة العاشرة من كتاب الذات عينها كآخر. نصطدم في هذه المسيرة بوجه

المسيح «المعلِّم الجوَّاني» لدى أوغسطين. يشهد هذان المثالان الرئيسان على الطريقة التي تفتح بها هيرمينوطيقا **«أنا موجود»** إمكان إعادة تشكيل دينية للذات.

إذا ما قَارَنَّا التصميم الأصلي **لمُحاضرات غيفورد** في نسختها المنشورة، تظهر على السطح فروق مُهمّة كثيرة.

الفرق الأول هو قرار تنحية الدرسين الأخيرين اللذين يتطرّقان علانية للذات الدِّينيَّة. نُشير كذلك إلى أن مشكلة تحميل التبعة الأخلاقية وصورة الذات المسؤولة التي كانت تمثّل موضوع الدرس الرابع، قد تمّ توسيعها بصورة مَهولة في كتاب **الذات عينها كآخر**، إلى درجة أنها قد احتلّت ثلث الكتاب تقريبًا. يتعلّق الأمر بالفصول 6-9 التي استعرض فيها ريكور الخطوط التوجيهية لمذهبه «الأخلاقي الصغير». إنَّ الشيء المُذهل أيضًا هو أن تصميم **محاضرات غيفورد** لا يَتَطَرَّق إلى الهُويَّة السردية إلَّا بعدما قَدَّمَ الذات المسؤولة، بينما تُمَكِّنُنَا الهُويَّة السردية ذاتها، في النسخة المنشورة، من تخطّي عتبة فلسفة الأخلاق في معناها الدقيق. أخيرًا، لا نجد موضوعة «الكوجيتو الجريح» التي وضعت في الدرس الثامن معالم المنعطف في اتجاه هيرمينوطيقا **«أنا موجود»** إلّا في الدِّراسة العاشرة من كتاب **الذات عينها كآخر**.

لا تَخْلو هذه الفروق أبدًا من وجود تأثير على الطريقة التي قد نَتَصَوَّر بها الانتقال من هيرمينوطيقا **«أنا موجود»** إلى ما قد ندعوه «هيرمينوطيقا دينية لـ 'ها أنذا'». سأهتمّ الآن بهذا الانتقال أو «بإعادة التشكيل»، مُسترشدًا في ذلك بالعبارة: **تعزيز البِنيات المؤسّسة للذات عينها وتحويلها**. فهي تدعونا إلى الكشف داخل كتاب **الذات عينها كآخر** عن بعض بِنيات الاستقبال التي تشدّ الانتباه إليها بوجه خاص على طريق بلورة هيرمينوطيقا الذات الدِّينيَّة.

1. يُؤَكِّد ريكور في تقديم الكتاب المقاصد الفلسفية الرئيسة التي تحكّمت في صياغة الدِّراسات: عندما خصّص عبارة «الذات-عينها» «soi-même»، من خلال استعمال الضمير العائد، كان يسعى إلى «التأكيد على أوّلية التوسّط التَّفكُّري على الوضع المباشر للذات الفاعلة» (**الذات عينها كآخر**، 67-68)؛ والفصل بين دلالتين أساسيتين «للهُويّة التطابقية»، من خلال التمييز بين المُتطابق

بمعنى عين- الذات identité-mêmeté أو المُتطابق بمعنى الهُويَّة الذاتية -identité ipséité (نفسه، 70)؛ استكمال ديالكتيك «نفس الذات» و«الذات عينها» «بدياليكتيك الذات والآخر غير الذات» (نفسه، 72) على نحوٍ يبرز معها أن غيرية آخرية قد تكون مكوّنة للذاتية نفسها، ليس فقط فيما يخصّ إمكان فهم الذات-عينها، بل كذلك فيما يخصّ تحديد كينونتها ذاتها. تصدق الأُطروحة التي تُفيد أن الغيرية لا تنضاف من خارج إلى الهُويَّة الذاتية، بل تنتمي إلى فحوى المعنى وإلى التكوين الأُنطولوجي لهذه الهُويَّة على الواجهتين، وهما الواجهة «الهيرمينوطيقية» الخاصة بفهم الذات والواجهة الأُنطولوجيَّة الخاصة بكينونة الذات (نفسه، 588).

بصرف النظر عن خُصُوصِيَّة الذات الدِّينيَّة، لا يمكن استجلاء منزلتها إلَّا في ضوء هذه القرارات المؤسّسة. بالرَّغم من أنه قد عمل على تبرير قرار صرف ذهنه عن إثبات هذه المشكلة في النسخة المنشورة من الكتاب، اعترف ريكور بأن هذه المسألة قد رافقته خلال كلّ مراحل بلورة مذهبه في هيرمينوطيقا الذات، وقد رافقته في الأقل في صورة حافز. لا يتعلّق أبدًا بإضافة فصلين آخرين إلى استقصاء قد لا يحتاج إليهما، كما أشار إلى ذلك استشهاد ريكور بقولة بيرنانوس (Bernanos) في نهاية روايته **يوميات خوري القرية** *Journal d'un curé de village*، الذي صحب هذا الإقرار - «إنه لمن السهل جدًا على المرء أن يكره ذاته، على خلاف ما قد يتبادر إلى الذهن. والنعمة هي أن ينسى المرء ذاته. لكن لو اختفى منا أيّ كبرياء، لأصبحت نعمة النعم هي أن يُحبّ الإنسان ذاتَه عينَها بتواضع، مثل أيّ عضو من الأعضاء المتألّمة في جسد يسوع-المسيح» (نفسه، 105 ترجمة معدّلة).

2. إن القراءة اَلْمُتَمَعِّنة للدراسات العشر التي تؤلّف الكتاب تسمح بالكشف فيه عن مجموعة من اللبنات المهمّة من الانتظار على طريق بلورة هيرمينوطيقا الذات الدِّينيَّة. وهذا ما يصدق سلفًا على السؤال الأول الذي وضعت مهمّة الإجابة عنه على عاتق فلسفة اللغة من زاوية مُزدوجة: من الزاوية الدلالية (الإحالة التعريفية بالمعنى الذي ذهب إليه ستراوسن (Strawson)، حيث يظهر «الشخص» في هيئة «كائن فردي أساسي»: «عَمَّنْ نتحدث») ومن الزاوية التداولية («الذات التي تتلفّظ»: من يرمز إلى نفسه أثناء الكلام بوصفه متكلمًا). الذات

المتديّنة هي بدورها «كائن فردي أساسي»، وهذا الكائن الفردي هو من نتحدّث عنه، وهو كذلك متكلّم يأخذ الكلمة داخل أفعال تلفّظ مخصوصة تشكّل حقل البحث الذي تستحبه الفلسفة التحليلية الخاصة بالدِّين(*).

نستطيع قول الشيء نفسه بخصوص السؤال الثاني: «من يَتَصَرَّف؟»، وهو السؤال الذي بلوره ريكور بعد العودة إلى روافد الفلسفة التحليلية في مفهوم العمل. غنيّ عن الذكر أن الذات المتديّنة هي أيضًا ذات عاملة، وهي «ربة» أعمالها أسوة بكلّ الذوات الأُخرى، عندما نُواجه مسألة معرفة الشروط التي تؤهّلنا لجعل تلك الذات مسؤولةً عن أعمالها، سواء أكانت أعمالًا حسنةً أو سيئةً.

تواجهنا هاتان المرحلتان الأُوليان أثناء بلورة هيرمينوطيقا الذات بشكل رئيس «بهُويَّة عين-الذات» *mêmeté*. لا تحظى «الهُويَّة في معنى الهُويَّة الذاتية» «- identité ipséité» بسِمات أكثر بروزًا إلّا من خلال السؤال: «من يحكي عن نفسه؟»، لاَسِيَّمَا وأَنَّ الأمر يتعلّق بالهُويَّة الشخصية التي تظلّ ثابتة على حالها بالرَّغْم من كلّ تحوّلات الزمان. أصبحت الإحالات إلى الحقل الدِّيني أكثر وضوحًا، انطلاقًا من اللحظة التي تطلّبت منه ظاهرة الإقرار، وهي كلمة السرّ الحقيقية عبر كلّ الكتاب، أن يأخذها بعين الاعتبار. وهذا ما ظهر في السجال الحادّ مع ديريك بارفيت (Derek Parfit)(**) الذي اعتبر في أعقاب تقليد طويل يعود في جذوره إلى لوك وهيوم أن «مسألة الهُويَّة نفسها قد تتبدّى لنا خالية من أيّ معنى» (نفسه، 276). ينبني النقد القاسي الذي وجّهه بارفيت إلى مختلف المُعتقدات التي توجد خلف فكرة الهُويَّة الشخصيّة على تصوّر «شبيه بتصوّر البوذية» (نفسه، 290)، مثل الاعتقاد

(*) نشر ستراوسن كتابه العمدة *Individuals* بالإنكليزية سنة 1959، وقد تجاوز في هذا الكتاب منظور الفلسفات الحسية والوضعية المنطقية التي تختزل الموجود الواقعي إلى المحسوسات أو الأشياء المشار إليها بالبنان. فقد اعتبر أن 'الميتافيزيقا الوصفية' تستدعي الاعتراف بأن مفهوم 'الشخص' في إطار الوحدة بين النفس والبدن، من بين المقولات الوجودية الأساسية المُنتمية إلى الواقع الخارجي، على غِرار مقولتي المكان والزمان. [المترجم]

(**) نشر Parfit Derek كتابًا يحمل عنوانًا يدور حول **الأسباب والأشخاص** *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1986. [المترجم]

في وجود جوهر ثابت بصورة مستقلة، وإمكان تحديد هُويّته بطريقة غير مُلتبسة، علاوة على الأهمية الأخلاقية التي تَتَّخِذُهَا المسألة - وهو التَّصَوُّر الذي يستدعي مِنَّا إيلاء أهمية أكبر للخبرات ذاتها أكثر مما نُولي تلك الأهمية «للحامل» المُفترض لتلك الخبرات. اعتبر ريكور أن الدِّفاع عن اللامُبالاة الموجّه ضد المُبالغة في الانهمام بالذات «يُمكن إدماجه في صلب الدفاع عن الهُويَّة الذاتية ipséité في مُواجهة الاختزال إلى العينية mêmeté» (نفسه، 291).

يَتَطَلَّبُ هذا الإدماج دفع ثمن مُقابل: يجب التمييز بين امتلاك وامتِلاك. إذا كانت كلّ الخبرات تنتمي إلى خبراتي أنا، لا يعني ذلك أنني «سيِّدُها ومالكُها». تتطلّب بعض الخبرات، ومن بينها بعض أشكال الخبرة الدِّينيَّة، «فقدان السيطرة على الذات»، على النَّحو الذي يستدعي منا التساؤل: «من **أكون** على وجه الحقيقة؟» يُمدّنا كتاب **الاعترافات** للقدّيس أوغسطين بمثال باهر بهذا الشأن. نستطيع كذلك أن نُضيف في خطّ يقترب أكثر من ليفيناس، أن «الأنا» ليس هو ما يحظى بأهمية أكبر. إن الغير الذي يتحمّل مسؤوليته هو من يتجاوز في قيمته أيّ شيء آخر. إن هول المسؤولية، بناء على هذه الفرضيّة، هو الذي يَخْلَعُ على الذات «التي تحتلّ مكان المُخاطَب» كامل أهميتها، وهي الأهمية التي يرمز إليها مُصطلح **الاصطفاء** الدِّيني.

3. لا يوجد مفهوم يُجَسِّدُ بصورة أفضل إمكان «أزمة داخليَّة للهُويَّة الذاتية» مثل مفهوم الهُويَّة السردية التي بلورها ريكور في أتون سجاله مع بارفيت. إذا كان سبك خيوط «الحبكة السردية» يُحدث «وئامًا غير مُتلائم»، كما أشارت إلى ذلك تحليلات كتاب **الزمان والسرد**، فإنه ينعكس على الشخصية ذاتها. ليست هُويَّة الشخصية ثابتة بصورة نهائية، بالقدر نفسه الذي لا نتخيَّل فيه إمكان توقّع نهاية الحكاية، من أيّ وجه من الوجوه. أكّد ريكور أن الشخصية هي نفسها «قد صيغت حبكةً» (نفسه، 298)، على خلاف رأي جان مارك فيري (J.M. Ferry) الذي يعتبر أن الهُويَّة السردية ثابتة على حالها. وهذا هو ما يفسّر أنه «من أجل تطوير سِمات شخصية معيّنة عليك أن تروي أكثر» (نفسه، 300)، أو كما تُفصح عن ذلك أطروحة حاسمة: «إن الرواية تبني هوية الشخصية التي نستطيع أن نُسمّيها هوية القصة المَحْكيَّة. إن هُويَّة القصة هي التي تصنع هُويَّة الشخصية» (نفسه، 306).

تُقِيمُ الرِّوَايَةُ صِلَةً بالأشخاص السلبيين، كما تُقيم صِلة بالأشخاص الفاعلين. إن مظاهر البؤس الصغيرة أو الكبيرة التي نقع ضحاياها تستحق منا أن نرويها، كما نروي الأعمال الجليلة التي نُنجزها أحيانًا. من هذا الجانب أو ذاك، نُحاول الإجابة عن سؤال: «من أنا؟» أثناء روايتها أو من خلال الاستماع إلى الروايات التي يرويها الأغيار عنها. بهذا المعنى، تُقيم الهُويَّة السردية جسرًا بين تصوّرين مُتمايزين عن الهُويَّة: هناك نفس-الذات نتيجة **ديمومية الطبع** والهُويَّة الذاتية نتيجة «**بقاء الذات عينها**» (نفسه، 306). نهل ريكور من روافد الأدب المُعاصر أمثلته الشاهدة على مدى سَعَة التنويعات الخيالية التي قد تخضع لها الهُويَّة بفضل الرواية. لا يعني تعذّر تحديد هُويَّة أولريش (Ulrich) بجملة من الخصائص الثابتة أنها ليست «ذاتًا عينها»، وهي هُويَّة شخصية «الرجل بدون خصائص»، في رواية روبرت موزيل (R. Musil)، بالرَّغْم من أن صعوبة تحديد هُويّته قد خلقت هواجس كبرى في ذهن والد أولريش. تقول أُطروحة ريكور إننا «حين نضع هذه الحالات المحيّرة للسردية في إطار جدلية **هو عينه** *idem* **والهُويَّة الذاتية** *ipséité*، يُمكننا عندها أن نُعيد تأويلها كنوع من تعرية الهُويَّة الذاتية عن طريق فقدان سند الهُويَّة عينها» (نفسه، 309)، بدل الحديث بكلّ بساطة عن فقدان الهُويَّة أو غيابها، كما يقوم بذلك بعض مُنَظِّري مرحلة «ما بعد الحداثة».

4. هل تنطبق العبارة نفسها كذلك بطريقة ممتازة بخصوص فعل التلفّظ الروحاني، كما ظهر في دراسة ميشيل دو سيرتو (Michel de Certeau) في كتابه **الخرافة الصوفية** *La Fable mystique*، بعدما استند إلى أمثلة كثيرة مُستوحاة من الأدب الصوفي، ابتداء من المعلّم إيكهارد إلى بونوا دو كانفيلد (Benoît de Canfield)؟ يعتبر مؤلّف كتاب **الخرافة الصوفية** أن «الذات الروحانية تظهر إلى الوجود نتيجة تراجع الموضوعات الموجودة في العالم أو نتيجة تأخرها. فهي وليدة فعل النفي. تتشكّل الذات من الزهد في أيّ شيء موجود، وتتشكّل نتيجة الاكتفاء بالاستجابة للدالّ الخالص 'الله' 'يهوه' الذي تتمثّل علامته، منذ البداية مع **العوسج الملتهب**، في فعل إحراق كلّ العلامات: لا أملك إلّا الاسم الذي يَحملُك على الانصراف. والصياغة الأولى التي تظهر معنى الروحاني هي أنه لا

يعدو أن يكون قرار الرحيل»[22]. هل أحسَنَ صنعًا أم أخطَأ طريقه حينما امتثل لهذا المطلب الجذري على هذا النَّحو؟ ليحكم كلّ امرئ بما يراه. على كلّ حال، من المناسب لنا الانتباه إلى الطريقة التي قدّم بها ميشيل دو سيرتو حالة سورين (Surin) في الصفحات التي خَصَّصَهَا لمشهد التلفّظ الروحاني. يجد المتصوفة أنفسهم كذلك في مواجهة مهمّة جدلية، بينما قد نتخيّل أننا بصدد هُويَّة ذاتية مُنعتقة من أية «ذات عينية» عَقَدية ومؤسساتية: «حينما وضع المتصوفة أنفسهم في موقع آخر غير موقع التعليم الدِّيني الرسمي، زعموا مع ذلك أنهم يشهدون على وجود نفس الإله عينه». يجب عليهم إتيان الدليل على أنهم يتحدّثون في الوقت نفسه من موقع **مختلف** (بما هم 'متصوفة') وينتسبون إلى الإلهام نفسه (بما هم مسيحيون). يجب عليهم أن يُفصحوا عن **الروح** نفسه التي تدبّ في السلطات الدِّينيَّة، بالرَّغم من أنهم لا ينحدرون منها. يجب أن ينتمي المنبع الذي يولد فجأة إلى **الاسم** نفسه مثل المنزل الذي يظهر فيه» (**الخرافة الصوفية**، 248). اختتم دو سيرتو تعليقه على تقديم **العلم التجريبي** لسورين بالأُطروحة التالية: «الأنا ليس خُصُوصِيَّة ذات. يظلّ إمكان الحديث عنه رَهِينًا بكلام يحذِّره وبانتظار يفترض وجوده، كما هو الشَّأن مع الطِّفل» (نفسه، 256).

قد يبدو لأول وهلة أن هذا الاستطراد بشأن «الذات عينها» في الذِّكْرِ الصُّوفي قد خرج بنا عما كنا بسبيله في أُفق الاستقصاء بشأن الهُويَّة الذاتية. لكن ذلك الاستطراد قد أنذرنا بخصوص سؤال حملتنا دراستنا لبرغسون على توجيهه إلى ريكور: كيف ننظر إلى الذات عينها الصوفية؟ هل تملك تلك الذات حق الوجود بين الوجوه الدِّينيَّة للذات عينها، بالرَّغْم من أن **محاضرات غيفورد** لا تُشير إليها؟

أَمْلَتْ علينا الطريقة التي اختتم بها ريكور دراساته لِلْمُخَلَّفَاتِ ٱلْأَخْلَاقِيَّةِ النَّاجِمَةِ عن الرِّوَايَةِ إثارة هذا السؤال، بالرَّغْم من أنه ذاته لم يُغامر بالسير في هذا الاتجاه. إن رواية روبرت موزيل **الإنسان بدون خصائص** *L'Homme sans qualités* هي التي أجبرته

(22) Michel DE CERTEAU, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1987, p.243.

على التساؤل هل يكون أولريش، «بطل» هذه الرواية -وهو الذي عرف عنه أنه قد عاش تجربة «روحية» من جنس خاص جمعته بشقيقته أغاته (Agathe) - لا يُحيل أيًا منا إلى عدمه الوجودي الخاص به، حاملًا إيَّاه على التساؤل: «أنا لا شيء». في الواقع، إن الافتراض الذي يُفيد وجود ذات عينها «وقد حُرمت من مساندة الهُويَّة العينية» «لا تنقصه صور التحقّق الوجودي من صحته» (**الذات عينها كآخر**، 336). تتطلّب منا بعض التحوّلات المأساويَّة التي دخلت على الهُويَّة الشخصية عبور محنة انعدام هذه الهُويَّة. لم يكن ريكور بعيدًا عن تبنّي الفكرة التي كان وليم جيمس قد كوّنها عن ضرورة «ولادة جديدة» (BA II, 431-438) عندما ذكر بأن «مجموعة من حكايات الهداية تحمل شهادة على ليالي الهُويَّة الشخصية». ولكن حتى «في هذه اللحظات من الانسلاخ الأقصى عن العالم، فإن الجواب لا شيء عن السؤال من **أنا**؟ لا يُحيل إلى اللاشيئية بل إلى عُري السؤال نفسه» (**الذات عينها كآخر**، 336).

5. بعد أن انفتحت هذه النافذة قليلًا على الذات العينية الصوفية أغلقت من جديد، وتركت مكانها لمنظور آخر احتلّ بعد ذلك القسم الثاني من كتاب **الذات عينها كآخر**. استحضر هذا المنظور مُستويين مُتباعدين لأول وهلة: «كيف يُمكننا الجمع معًا الطابع **الإشكالي للهُويَّة الذاتية** على الصعيد السردي، والطابع الإثباتي على صعيد الالتزام الأخلاقي» (نفسه، 337). حينما يتساءل قارئ موزيل، وليس هو فقط، بقلق كبير: «**من أنا؟**» يُعلن رجل الأخلاق بزهو: «ها أنذا!». المُهمّ في الأمر هو ألّا يغيب عن أذهاننا غياب وجود قياس بين الملفوظين. يطرح الملفوظ الأول سؤالًا قد يُكرِّسُ الاستقالة الأخلاقية. وهذا ما نشهده عادة كلّ يوم لدى أشخاص يقولون أحيانًا عن حق: «يجب علي أوَّلًا أن أحلّ مشكلاتي الخاصة قبل الانشغال بهموم الآخرين. ولكن القول المعاكس صحيح أيضًا: قد تصدّنا عبارة «ها أنذا! المُنتمية إلى الالتزام الأخلاقي عن طرح التساؤلات الوجودية، من خلال ادّعاء أن الالتزام هو الحلّ.

اعتبر ريكور أَنَّهُ من الواجب علينا القول في الوقت نفسه «من أنا؟» و«ها أنذا». سيعني ذلك «أن نجعل في النهاية الفارق بين الهُويَّة السردية والهُويَّة الأخلاقية يعمل لمصلحة الديالكتيك الحيّ بين هاتين الهُويّتين» (نفسه، 338).

سيخصّص باقي الكتاب لتطوير هذه الجدلية الحيَّة. يقول ريكور: «في فلسفة خاصة بالهُويَّة الذاتية، كما هو الحال معنا يجب أن نستطيع أن نقول: إن الامتلاك ليس هو ما يُهمّ». يُحوّل «ديالكتيك التَّمَلُّك والافتقار، الانهمام واللّامبالاة، إثبات الذات وإزالة الذات» العدم المتخيّل للذات إلى «أزمة» وجودية للذات (نفسه، 339). يعتبر ريكور أن كبار مفكّري الانسلاخ هم جان نابير وغابرييل مارسيل وإمانويل ليفيناس. فَهُمْ جَمِيعًا يُسَلِّمُونَ، من منطلقات جِدِّ مُتباينة، بالأولوية الأخلاقية التي يتمتّع بها الآخر على الأنا.

تُبرِزُ الطريقة التي قدّم بها ريكور دياليكتيك الهُويَّة الذاتية والغيرية في آخر الكتاب أن ليفيناس كان مخاطَبَه الرئيس. المؤكّد هو أن ريكور كان قد انصرف بذهنه إلى مظاهر سوء تفاهم قد يُفضي إليه تأويل خاطئ لعبارة «ها أنذا!» النبوية اعتمادًا على مفهوم «الإيثار»، وهي العبارة التي جعلها ليفيناس قُطب الرحى في تصوّره عن صِلات الوصل بين الأخلاق والدِّين، عندما كتب ريكور قائلًا إنه «يجب ألا تكون نتيجة 'أزمة' الهُويَّة الذاتية هي تعويض احترام الذات بكراهية الذات» (نفسه، 339).

كنت قد بَيَّنْتُ في غير هذا الموضع كيف تَخَلَّصَ ريكور من هذه الصعوبة، بعدما عمل في إطار فلسفة الأخلاق الأرسطية، ثم في نِطاق الأخلاق الكانطية، وأخيرًا في أُفق «الحكمة العملية» المُسترشدة «بتراجيدية العمل» على بلورة الحلقات المُختلفة للعبارة الموجّهة «لطرحه الصغير في الأخلاق» بطريقة منهجية: «**استهداف 'الحياة الجيدة الخيّرة' مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة**» (نفسه، 346). ليس هذا هو المكان المناسب لإثارة هذا الملف الضخم. يبدو لي أن الأهم هو الانتباه إلى صفحات كتابه **المنزلة المغايرة للكينونة أو ما بعد الماهية** *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* التي طوّر فيها ليفيناس أطروحته عن «تسليم» «l'extradition» الذات إلى القريب وهو محتوى عبارة «ها أنذا» النبوية، فيما يتعلّق بهيرمينوطيقا الذات المتديّنة، وهي الهيرمينوطيقا التي أطلقت عليها أعلاه نعت «هيرمينوطيقا ها أنذا». يُعلن ليفيناس في صفحة متميّزة بوجه خاص:

لا يُعلن اللّامتناهي عن نفسه داخل الشهادة بما هي محور الكلام. أشهد على اللّامتناهي من خلال العلامة الموجّهة إلى الغير حيث أجد نفسي مُنْتَزَعًا من سرّ جيجيس Gygès[*]، وعندما «يقبض عليّ من شعري» من أعماق عتمتي أثناء **قول** دون مقولة **التعبير الصادق**، وكذلك بفضل عبارة «ها أنذا» الحاضرة منذ البدء في صيغة المخاطَب. لا يُوجد **اللّامتناهي أمام** الشاهد عليه، بل خارج الحضور أو «وراء ظهرانيه»، وهو ما مضى وخارج المتناول: وهو فكر-خلفي أسمى من أن يندفع إلى الصف الأول. «ها أنذا» بكلّ إيجاز! لا تزال مُفردة الله غائبة عن الجملة التي يأتي فيها الله أول مرة ليقترن بالمُفردات. لا يتمّ التلفّظ بها بأيِّ وجه «أؤمن بالله». الشهادة على الله، ليست بالتحديد تلفّظًا بهذه المُفردة العجيبة، كما لو أن المجد قد سكن محور كلام أو وضع نفسه أُطروحة أو جعل نفسه ماهية الكينونة. عندما أصبحت عبارة «ها أنذا» علامة مُعطاة لآخر هذه الدلالة ذاتها، بدأت تدلّ عليّ باسم الله الموجود لخدمة الناس الذين ينظرون إليّ، دون أن يملكوا ما يحدّدون به هُويّتي، إلّا بفضل نبرة صوتي أو هيئة حركتي - أي بفضل عملية القول ذاتها[23].

تَفْتَحُ هذه الأسطر التي حَرَّرَهَا ليفيناس على عادته بأُسلوب مكثف وَلَوْلَبِي نافذة ثانية على المهمّات التي يجب على هيرمينوطيقا الذات المتديّنة مُواجهتها. فهي تنظر في اتجاه آخر غير اتجاه التلفّظ الصوفي. هنا يصبح «الاصطفاء» هو الاسم الدِّيني الذي يُطلق على «تسليم» الذات عينها إلى القريب، ويُعتبر الاصطفاء مصطلحًا يجب اعتماده طبعًا بالمعنى الذي يخلعه ليفيناس عليه عندما يُسَلِّمُ «بانعدام وجود وعي أخلاقي لا يُصبح وعيًا بهذه المنزلة الاستثنائية، ولا يُصبح وعيًا بالاصطفاء»[24]. يتعلّق الأمر «بأنا قُبض عليها بناصية رأسها»، على غِرار النبي حزقيال (8، 3) الذي انتُزع من نفسه بقوة أُخرى غير قوة الجذبة

(*) جيجيس راعي غنم شاب من ليديا. يروى عنه حسب الأسطورة أنه كان يملك خاتم زواج ذهبيًا يُمكّنه من الاحتجاب عن الأنظار. [المترجم]

(23) Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.190.

(24) Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté*, p.39.

والهذيان التي يتعيّن التفكير فيها، ويتعلّق الأمر بذات «مُصطفاة» من أجل المسؤولية وبوساطتها.

المخاطَب داخل الدِّين: الذات المؤهلة.

كيف نفهم الذات المتديّنة التي تقدّم المحاضرتان الأخيرتان من محاضرات غيفورد «معالمها الرئيسة» في أُفق **الظاهراتية الهيرمينوطيقية** للإنسان القادر التي شرع ريكور في إنجازها في كتابه **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، وفي الكتابات ذات الصِّلة؟ رُب معترض علينا هنا أيضًا بالقول إن الذات المتديّنة هي أكبر غائب عن مجال البحث الذي يستكشفه هذا الكتاب. ولكنه من المناسب مرة أخرى أن ننظر إلى الأشياء عن قرب.

يدعونا ريكور ذاته إلى إِمْعَانِ النَّظَر أكثر، في إحدى إسهاماته الحديثة في ندوات كاستيلي، وهي تَحْمِلُ عُنْوَانًا يَتَضَمَّنُ أكثر من معنى: «المخاطَب داخل الدِّين: الإنسان القادر»[25]. يُفصح هذا العنوان عن أُطروحة: يجب تعريف **الإنسان المتديّن** *homo religiosus* بوصفه «رجلًا قادرًا». في الوقت نفسه، تفرض علينا مُهِمَّة: مهمّة وصف قدراته ٱلْمُكَوِّنَة له وتحديدها.

استأنف ريكور الصِّلة بفكرة كان كانط قد أفصح عنها في كتاب **الدِّين في حدود مجرّد العقل**، حينما قدّم المخاطب في الدِّين في هيئة رجل قادر. إذا كان كانط يعتبر أن دعوة الدِّين ومهمّته هي أن تسترجع الذات الأخلاقية قدرتها على السلوك بناء على الواجب، لا يعقل تحويل الذات المتديّنة إلى شخص «عاجز» لا يملك غير الاستسلام للعناية الربانية وللتقديرات الإلهية التي لا يطّلع عليها أحد. يجب علينا على العكس من ذلك أن نتساءل عَمَّا يجعله «الإحياء» الدِّيني قادرًا عليه. سأسعى من خلال هذا المنظور إلى الكشف عن بعض هذه «المهارات» الأساسية الخاصة بالذات المتديّنة.

لنبتدئ بتنحية سوء تفاهم «اسبينوزي»: لا يحمل الحديث عن «المهارة»

(25) Paul RICOEUR, «Le destinataire de la religion, l'homme capable». In: Marco Mario OLIVETTI (éd.), *Philosophie de la religion entre l'éthique et l'ontologie* (27e Colloque de Rome, 1966), Milan, Cedam, 1996, p.20-34.

معنى «القدرة» أو «القوة» يتساءل جان لوك ماريون في دراسته للكوجيتو الديكارتي قائلًا: «بأي شيء **الأنا** قادرٌ عليه؟» يُعتبر من وجهة نظره أنه يجب وضع علامة استفهام على «الانحراف» الديكارتي، وهو على نحوٍ ما «انحراف اسبينوزي» قبل الأوان، لا سيّما وأنه قد نقلنا من «**القدرة إلى الاقتدار** *posse* ومن مَلَكة التلقّي إلى القوة»، على اعتبار أن مصطلح «القدرة» أصبح مرادفًا «للاقتدار»[26].

ما منع ريكور من الوقوع ضحية الانحراف نفسه، بالرَّغْم من ميوله المعلنة اتجاه فلسفة الأخلاق السبينوزية، هو أنه قد اعتبر أن كلّ القدرات البشرية تقدّم لنا صورة عن التناهي فينا الذي يستحق التفكير فيه من زاوية الإنسان غير المعصوم، على غِرار هايدغر عندما أعاد تأويله للسؤال الكانطي: «ما هو الإنسان؟». عندما نقول إن الإنسان القادر هو الذي يخاطبه الدِّين، نقصد بذلك شيئًا مختلفًا تمامًا عن المرء «القادر على كلّ شيء». إن مصطلح «القدرة» «capacité»، في مقالة كانط عن **الشرّ الجذري**، يلتقي بالهشاشة والحساسية الشديدة، بدل أن يتطابق مع «الاقتدار».

إن القدرة على التصرّف تلتقي على الواجهة الأخلاقية بالتَّبعة imputabilité، التي يعرّفها ريكور بوصفها «قدرة المرء على إخضاع تصرّفاته لنظام رمزي»[27]. يحظى مفهوم «المنزلة الرمزية»، الذي يؤكّد على «الترابط بين القدرة والهشاشة» بثلاثة امتيازات.

1. يجعلنا هذا المفهوم على وعي بمختلف أشكال التعبير عن الطلب، بدل الانكماش حول مفهوم رتيب للأمر الواجب: «الواجب والأمر، وكذلك النصيحة والرأي والأعراف والتقاليد والحكايات المؤسّسة المُهداة إلى السِّير الحياتية النموذجيَّة والإشادة بالمشاعر الأخلاقية التي لا يشكّل الاحترام إلّا بعضًا منها، إلى جانب الإعجاب والتبجيل والشعور بالذنب والذلّ والشفقة والرعاية والمشاركة الوجدانية، وما إلى ذلك».

---

(26) Jean-Luc MARION, «De quoi l'ego est-il capable?», *Questions cartésiennes, Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, p.130

(27) «Le destinataire de la religion, l'homme capable», p. 21.

2. لا توجد الرموز إلّا ما دام أعضاء الجماعة يعترفون بوجودها. يعتبر الرمز في جوهره وقبل أيّ شيء علامة على **التعرّف**، بصرف النظر عن مضمونه. التعرّف الذي يدلّ عليه بصورة غير مباشرة هو شرط إمكانه في الوقت نفسه. ما يميّز المنزلة الرمزية هو أنها «تتمظهر بوصفها في الآن نفسه، سابقة لمقاصدنا ومشاريعنا وقراراتنا، كما أنها أعلى منها وخارجة عنها، وتنتظر منا الاعتراف بهذا التفوق نفسه».

3. تُحِيلُ القدرة على التعرّف المتبادل بدورها إلى **عدم التحيّز**، الذي يعود بدوره إلى **الإنصاف**، وهما مؤهّلان حاسمان بدورهما لضمان إمكان العيش المشترك داخل مؤسسات عادلة.

تلتقي كلّ هذه المؤهّلات التي نقول عنها إنها مؤهّلات مؤسّسة للمنزلة الرمزية بما هي كذلك، بالمؤهّلات الكبرى التي كان ريكور قد استخرجها في كتاب **الذات عينها كآخر**: القدرة على الكلام، وعلى التصرّف، والقدرة على رواية سيرة الذات، والقدرة على تحميل الذات مسؤوليتها. تتوسّع آفاق مؤهّلات الذات بصورة مذهلة، على امتداد الأبحاث الظاهراتية في كتاب **الذاكرة، التاريخ، النسيان**: القدرة على التذكّر أو الحفظ في الذاكرة، والقدرة على الإدلاء بالشهادة، والقدرة على الفهم التاريخي، والقدرة على النسيان، وحتى القدرة على الصفح، بالرَّغْم من كلّ صعوباتها.

إذا كانت كلّ هذه «القدرات» تلتقي واحدة بعد أُخرى داخل الحقل الدِّيني **بصورة مكثّفة ومتحوّلة**، فإن بعضها يستحق اهتمامًا متميّزًا أكبر. سأحتفظ بأربع قدرات: **القدرة على التذكّر**، والقدرة على **الإدلاء بشهادة**، و**القدرة على الوعد**، و**القدرة على الصفح**. كنت قد رَكَّزْتُ نظري في كتابي عن **ريكور ورحلة المعنى**، على مؤهّلات التذكّر والشهادة والوعد، مقترحًا قراءتها من جديد من منظور «الحاضر الثلاثي» لدى أوغسطين. تتطابق حينئذ مَلَكة التذكّر مع «حاضر الماضي» وتتطابق ملكة الوعد مع «حاضر المستقبل» وتتطابق ملكة الشهادة مع «حاضر الحاضر».

لا يجب على هذا التوزيع الزماني أن يُنْسِينَا العدد الضخم من التجلّيات

الظاهراتية للإنسان القادر، بما فيه التَّجَلِّي داخل الحقل الدِّيني. سأعتمد هنا منظورًا مُغايرًا ومُستلهمًا بصورة أكبر من الانشغالات «الدِّينيَّة»، دون الانسياق وراء غِوَاية اسْتِنْبَات التَّصَوُّر الظاهراتي لـ «المؤهلات» داخل محور البحث الخاص **بالإنسان القادر على ملاقاة الله** *homo capax Die* لدى آباء الكنيسة. يتخذ هذا المنظور صورة السؤال التالي: هل يجوز للمذهب الهيرمينوطيقي الذي «يتخلّى عن هيغل»، وبالتحديد عن الفكرة الهيغلية الخاصة بالتوسّط الكامل والمُطلق، استثمار مصطلح «المصالحة» الذي نجده في قلب الفلسفة الهيغلية عامة والذي يشكّل كذلك مفتاح فلسفة الدِّين لديه؟ إذا ما علمنا أن ريكور قلّما يستعمل هذه المُفردة، قد يُخَيَّل إلينا أَنَّ الأمر يتعلَّق بمسألة غير مناسبة.

على خلاف هذا الرأي، سأُدافع عن الأُطروحة التالية المستمدة مباشرة من «خاتمة الخاتمة» في هذا الكتاب الضخم الذي لا يتوانى ريكور عن مقارنته بغير قليل من الزهو «بدهاليز ثلاثة»: تشكّل «الذاكرة السعيدة» و«الشهادة» و«الصفح الصعب» ثلاثة وجوه مصالحة في أُفق «هيرمينوطيقا الشرط التاريخي» التي تخلّت عن الفكرة الهيغلية بخصوص التوسّط الكامل الذي يعتبر **الروح** المطلق ضمانته.

أبرزت النظرة الفاحصة التي ألقيناها على وجوه المصالحة الثلاث هذه أن مسألة «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» تُصبح مُعاصرة لنا من جديد. تتكوّن نقطة الهروب في التأويل الذي أسعى إليه هنا من الحكم الهيغلي الشهير الذي يعتبر علامة على العبور من مجال الأخلاقية إلى مجال الدِّين داخل ظاهراتية الدِّين: «تندمل جروح الروح، دون أن تبقى ندوب [*Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben*]»[28]. يصعب على «هيرمينوطيقا الأثر»، مثل تلك التي نجد معالمها مرتسمة لدى ريكور وليفيناس، أن تقبل إمكان الشفاء الكامل من الجروح، مما لا يعنى أنها تترك تلك الجروح على حالها، ناهيك عن أن تستمرئ التطلّع إليها وهي تتلذّذ بتعذيب الذات masochiste. أرشدنا كتاب **الذاكرة، التاريخ، النسيان** إلى طريق آخر سنعكف على استكشافه الآن.

---

(28) *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Gwendolyne Jarczyk, Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p.578.

الدِّين من أجل الذاكرة: الذاكرة السعيدة والبحث عن ذاكرة عادلة.

«الذاكرة السعيدة»: هذه هي «النجمة المرشدة» **الذاكرة، التاريخ، النسيان،** 714) التي تُوَجِّهُ ريكور في محاولة وضع أركان ظاهراتية الذاكرة، وهي حريصة أثناء ذلك على عدم فصل القضايا التقنية في ظاهراتية الذاكرة عن إبستيمولوجيا العلوم التاريخية، وأخيرًا عن هيرمينوطيقا الشرط التاريخي والانشغال العمومي والمدني. يتعلّق الأمر بظاهراتية الذاكرة الباحثة عن «سياسة الذاكرة العادلة» التي تبدو قادرة على تجاوز «المشهد المُقلق الذي يظهر في المبالغة في التذكّر آنًا وفي المبالغة في النسيان آنًا آخر، دونما حاجة إلى التذكير بتأثير أشكال إحياء الذكريات وبالشَّطط في استغلال الذاكرة -والنسيان أيضًا». يشكّل هذا البحث عن «الذاكرة العادلة» برأيي صورة أُولى عن هذه المصالحة التي تُواجهنا مباشرة بمسألة معرفة كيفية تبرير التقريب بين صفتي: «سعيدة» و«عادلة».

بَلْوَرَ ريكور ظاهراتية الذاكرة بناء على «تراتبية حُججٍ» مضبوطة للغاية: مِن «ما هو؟ إلى «مَن هو؟» مرورًا عبر «كيف؟»، أي «من التذكّر إلى الذاكرة المتفكّرة مرورًا بالتذكر» (**الذاكرة، التاريخ، النسيان،** 32).

1. إنَّ قرارَ إعطاء الأولوية لسؤال «ماذا نَتَذَكَّرُهُ؟» قد اتُّخِذَ بعد تفكير عميق. منذ الوهلة الأُولى، يُواجه هذا القرارُ الظاهراتيةَ «بالسؤال المُحَيِّرِ» (**الذاكرة، التاريخ، النسيان،** 33): هل «التَّذَكُّرُ» مجرّدُ استنساخ صورة لِمَا كان في الماضي؟ لو كان الأمر كذلك لكانت الذاكرة «مجرّد إقليم موجود داخل المخيّلة»، كما كان تراث فلسفي طويل يذهب إلى ذلك؛ أم أن الذاكرة تحتفظ بصلة مباشرة بالزمان، كما تُفصح عن ذلك عبارة أرسطو في كتاب **في الذاكرة والتذكّر** *De memoria et reminiscentia*: «**الذاكرة هي من الماضي**»؟ (**الذاكرة، التاريخ، النسيان،** 47) لم يكن من قَبيل العبث اختيار هذه الصيغة؛ على العكس، تكرّس ظاهراتية هوسرل هذا الاختيار حينما تُعلّمنا كيف نميّز بين القصدية الخاصة بأفعال التخيّل (أي «الوعي الذي يستحضر الصور»، وهو الحقل الذي انكبت عليه أبحاث سارتر الظاهراتية الأولى) والقصدية التي قد نُطلق عليها نعت «الوعي التذكّري» الذي يستمدّ خصوصيته من تزمينه temporalisation الخاص للذاكرة (**الذاكرة، التاريخ، النسيان،** 34).

من جِهة ثانية، ليس هذا الاختيار بديهيًّا بِحَدِّ ذاته، ما دام أن عبارة «الصورة-التذكّر» تذكّرنا بالدور السامي الذي تلعبه الصور والتمثّلات في اشتغال الذاكرة. نستطيع أن نطبّق على هذه المشكلة ما قاله كانط في الأوهام المُتعالية: «وهي الأوهام التي تُولد من جديد حالما أَزَحْنَاها جَانِبًا. إن «المراجعة المُتوازية لفينومينولوجيا الذكرى وتلك الخاصة بالصورة» (**الذاكرة، التاريخ، النسيان**، 35) - وهي المُراجعة التي نستطيع بالمثل أن نُطلق عليها نعت المراجعة النقدية بالمعنى الكانطي للكلمة - تقينا عثرة غواية أن نُرَكِّز بصورة فريدة على صور الماضي، مُتجاهلين أن الذاكرة تتصل «بماضوية الماضي». كما أن مساءلة كتاب **الزمان والسرد** في مجلّده الأول بطريقة مُتزامنة مع كتاب أوغسطين **الاعترافات** ومع كتاب أرسطو **فنّ الشعر**، هي التي مكّنت ريكور من فهم كيف تَخْلَعُ خيوط الحبكة السردية معنى إنسانيًّا على الزّمان، كذلك فإنه قد نجح في إبراز الدور الذي تلعبه الصورة عن حق في اشتغال الذاكرة، مع التمسّك بقوة بالأُطروحة التي تُفيد أن «فكرة المسافة الزمانية ملازمة لماهية الذاكرة، وتقوم بالتمييز المبدئي بين الذاكرة والخيال» (**الذاكرة، التاريخ، النسيان**، 52)، حين انْبَرَى في كتابه **الذاكرة والتاريخ والنسيان** بطريقة مُتزامنة إلى مُساءلة الإشكالية الأفلاطونية الخاصة بالأيقونة *eikôn* «حضور الغائب» (**الذاكرة، التاريخ، النسيان**، 35-36)، وهي تَمثُّل حاضر لشيء غائب، وحينما سعى كذلك إلى مساءلة **الذاكرة** *memoria* **والتذكّر** *reminiscentia* الأرسطي(*).

تنبني معالم ظاهراتية الذاكرة، التي تسترشد في جوهرها بفكرة «الذاكرة السعيدة»، على هذه الأرضية التاريخية المُزدوجة الأفلاطونية والأرسطية. ما معنى ذلك؟ يعني ذلك أن القدرة على التَّذَكُّر من بين التَّجَلِّيَات الاستثنائية لمفهوم الإنسان القادر، وهي قدرة بالغة التعقيد، مما يستدعي القيام بوصف ظاهراتي مُستفيض، ويستخرج بطريقة متدرّجة الفروق الموجودة بين تخليد الذكرى الذي

(*) «على خلفية فنّ الجدال والديالكتيك الموروثة عن أفلاطون، يُمكننا أن نضع كتاب أرسطو المعنون «Peri mnemes tai niscentia» الذي وصلنا في عنوانه اللاتيني De memoria et reminiscentia [في الذاكرة والتذكّر] وهو كتاب يوجد ضمن سلسلة من تسع مقالات أطلق عليها التراث الفلسفي لفظ «Parva naturalia» **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، 47. [المترجم]

يقترن بالطقوس الاجتماعية والدِّينيَّة وبين أشكال التذكّر الفردي، كما تَتَمَثَّلُ في الصورة المزدوجة للذكريات التي نبحث عن استرجاعها والذكريات التي تستحوذ علينا عن قصد منا أو عن غير قصد.

يعني الحديث عن «الذاكرة السعيدة» العزوف عن التَّطَرُّق إلى الذاكرة من موقع الإنسان غير المعصوم فقط، أي من زاوية عيوبها واختلالاتها الوظيفية. يبدو أخيرًا أن «القدرة على التذكّر» أكثر أهمية من خطر النسيان، من أجل تأسيس أنثروبولوجيا فلسفية. يؤكّد ريكور أننا نتذكّر في البداية الأحداث أكثر مما نتذكّر الأشياء، فيما يخصّ قطب الإدراك العقلي noétique («ماذا نتذكّر؟»). لا معنى للقول إنني أتذكّر مظلّتي؛ لكن معرفة الظروف التي قادت إلى نسيانها وعواقب هذا النسيان قد تحمل أكثر من معنى.

يبدو أن هذا البعد اَلْحَدَثِي للتذكّر يُزَوِّدُنَا بفرصة جديدة للتشكيك في شرعية عبارة «الذاكرة السعيدة». تفرض الذكريات نفسها علينا أكثر من مرة، على طريقة زائر غير متوقع، إذا لم نَقُلْ على نحو أشباح من الماضي كنا نودّ لو نسيناها. لو لم يكن هاملت الطالب المتخصّص في اللاهوت بفيتنبرغ Wittenberg، مسكونًا بشبح والده القتيل، لتمكّن من الزواج من أوفيليا Ophélie، ولعاشا عمرًا ممتدًّا ولأنجبا كثيرًا من الأطفال. تجد «اضطرابات الذاكرة» مصدرها أكثر من مرة في الذكريات المُحيّرة، كما كان فرويد يعلم ذلك. وهذا ما لا يجب تجاهله حينما نؤكّد، كما فعل ريكور ذلك، أن «الخوف الشديد من نسيان الماضي أو الحاضر أو النسيان في المستقبل يُضيف إلى نور الذاكرة السعيدة الظلّ الذي تحمله الذاكرة الشقية» (**الذاكرة، التاريخ، النسيان**، 67).

اعتبر من زاوية نظره أن التمييز بين «الابتداء» و«الاستمرار» يلعب دورًا جوهريًا في ظاهراتية التذكّر. فهو الذي يسمح بوضع علامة استفهام على أولوية الإدراك الذي يفترض فيه أنه يشكّل المصدر الأصلي «للهبة الحاضرة روحًا وجسدًا». ننسى بكلّ سهولة أن الحاضر الحيّ هو بالضبط «حاضر التمتّع والتألّم» وهو «حاضر المبادرة» (**الذاكرة، التاريخ، النسيان**، 71). هذه الأُطروحة هي إحدى النّقاط الحاسمة في انتصار ريكور للذاكرة السعيدة، التي يَتَصَوَّرُهَا في الوقت نفسه من زاوية العلاقة التفكّرية والانتماء إلى العالم. تشكّل القدرة على

«تغليف غيرية الفائت بالحضور» ما يدعوه ريكور «معجزة التعرّف الصغيرة» (نفسه، 80). تُلقي هذه العبارة ضوءًا على موضوع التعرّف الذي لعب دورًا مُتزايدًا في أعمال ريكور الأخيرة. وتمثّل هذه العبارة نقطة محورية في ظاهراتية الإنسان القادر، كما سنرى ذلك فيما بعد.

تُمَثِّلُ القصيدة **بعد الظهر مع السيرك والقلعة** *après-midi avec cirque et citadelle* التي أهداها تسيلان إلى أوسيب ماندلستام (Ossip Mandelstam) في **وردة الشخص** *La Rose de personne* شاهدًا رائعًا على «معجزة التعرّف الصغيرة». تختتم القصيدة بالأبيات التالية: *«Verloren war Unverloren/das Herz ein befestigter Ort»* كان الضياع لا-ضياع/القلب قلعة منيعة»)[29].

تؤيّد ظواهر التذكّر أوّلية الحدث، وهي ظواهر تَتَضَمَّنُ الجسد، كما تُؤَيِّدُ الصِّفَة المكانية وأُفق العالم بما هو عالم، على مستوى التعولم، ما دامت كلّها تفترض القدرة على معرفة الاتجاه والتنقّل، وتفترض فضلًا عن كلِّ ذلك القدرة على الإقامة. لاَ تُفْضِي اللغة إلى خِدَاعِنَا عندما تقول إن الأحداث «تحتلّ حيزًا مكانيًا». وبذلك تنجح ظاهراتية التذكّر في تمكين مفهوم «مساحة الذاكرة» «lieu de mémoire» الذي ابتكره المؤرخ بيير نورا (Pierre Nora) من أن تتوفّر على قاعدة أنثروبولوجيّة. لا تقبل ذكرياتنا «الضبط في الزمان» فقط، بل تَقْبَلُ أَيْضًا «التَّحَيُّز في المكان».

ألقى ريكور جسرًا يَمُرُّ بين ظاهراتية التَّذَكُّر وأبحاثه بشأن الاستعارة الحيَّة، بعدما ذكّرنا بأن «الأماكن المأهولة هي بامتياز أماكن جديرة بالذكر» (**الذاكرة**، 83). كما رأينا ذلك سابقًا، تَتَمَثَّلُ الوظيفة الأُنطولوجيَّة للملفوظات المجازية في وضعنا أمام «عالم مأهول» والوظيفة الأُنطولوجيَّة للحبكات السردية في تزويدنا بنموذج عبور الزمان، بفضل خَلْعِ معنى زماني عليه. تتقاطع الوظيفتان على نحوٍ ما في مفهوم «مساحة الذاكرة». لا تشكّل مساحة الذاكرة مجرّد إطار خارجي للقصة، بل تَسْتَفِزُّ السرد، لاَسِيَّمَا وأنَّ مِثْلَ هذه الأماكن هي «حرّاس الذاكرة الشخصية والجماعية» (الذاكرة، 85).

في هذا السياق، أثار ريكور مسألة إضافية تُنذرنا بوجود رهانات ظاهراتية

(29) Paul CELAN, *La Rose de personne*, p.99.

التذكّر في ذهن فلسفة الدِّين التي تؤيّد العبارة «الدِّين لأجل الذاكرة»، بناء على تعريف عالمة الاجتماع هيرفيو ليجي (Danielle Hervieu-Léger). كيف نصف سِمات المكان والزمان اللذين يشهدان أشكال احتفالات التذكار التي تُصبح فيها الحركة الجسدية والخاصّية المكانية للطقوس والإيقاع الزمني للاحتفال - «افعلوا هذا تخليدًا لذكراي» (Lc 22, 19) - في خدمة صنف معيّن من الجماعة، كما يُوحي بذلك المصدر الاشتقاقي: الدِّين يعني *religio = religare*؟ في هذا المجال، تُصبح الصِّلة بين الطقوس والأُسطورة صِلة جدّ وثيقة: «ليس هناك من تنفيذ عمل طقوسي من دون استذكار أسطورة توجّه الذكرى نحو ما يستحق أن يحتفل بذكراه» (**الذاكرة**، 85). يُؤَكِّدُ ريكور هنا بالضبط على ضرورة «مقاربة نقدية أكثر مما هي وصفية للظاهرة العمومية التي تتخذها الحفلات التذكارية» (**الذاكرة**، 85). ينبثق المطلب النقدي مباشرة مما يخرجه الوصف إلى الوجود: إن التخليد الذي يُحدثه مسلسل إقامة الطقوس وإعادتها «يجعل من إحيائنا الذكرى العمل الأكثر جنونًا ويأسًا من أجل الوقوف في وجه النسيان في صورته الأكثر مكراً وهي محو الآثار والتدمير» (**الذاكرة**، 86). كما أنه يجب علينا معرفة التمييز بين امتلاك وامتلاك، يجب علينا التمييز بين جنون وجنون!

قد يَتَعَلَّق النقد بالنسيان نفسه، لا سيّما وأن ماضوية الماضي هي «المرجع الأخير للذكرى بالفعل» (**الذاكرة**، 92). طالما أن الذكرى تحجب عنا قضاء لا رادّ له «كان يومًا ما»، نُجازف بحبس أنفاسنا داخل حلقة جهنمية مُرتبطة بمَاضٍ لا يمضي ويجَمّد قدرنا وهويتنا بصورة نهائية، وهي إمكانية أو غِواية لا تقتصر فقط على الذاكرة الفردية، بل تصدق أيضًا على الذاكرة الجماعية.

الذاكرة التي تستطيع التغلّب على هذه الغِواية هي التي تَسْتَحِقُّ حَمْلَ لقب ذاكرة سعيدة. إذا كان «الوسواس بالنسبة إلى الذاكرة الجماعية هو بمثابة الهلوسة بالنسبة إلى الذاكرة الخاصة، وإنها نَمَط مَرَضِي لترسّب الماضي في قلب الحاضر» (**الذاكرة**، 100)، فإن الذاكرة التي تنجح في النجاة من فخ المخيال تتحوّل إلى ذاكرة سعيدة ومُتصالحة لا تَكُفُّ عن تذكيرنا بأن «شَيْئًا ما قد مضى، بأن شيئًا ما قد وقع، وقد كنا متورّطين فيه كفَعَلة حقيقيين أو كمتألّمين أو كشهود» (**الذاكرة**، 101).

2. عندما أدار ريكور وجهه شطر السؤال «كيف نتذكّر؟»، اِهْتَمَّ بالاستثمارات التي نقوم بها للذاكرة، مِمَّا يَتَضَمَّنُ ٱلْإِقْدَامَ على تفكير نقدي بخصوص سوء استثمارها. وبما أن الذاكرة بالتحديد هي «حارسة الزمان وعمق المسافة الزمانية» (**الذاكرة**، 103)، نستطيع أن نطبّق عليها المعنيين المتقابلين ambivalence للمصطلح اليوناني فارماكون *pharmakon*: إذا ما استعمل هذا الترياق الناجع بنسب جِدِّ عالية أو إذا ما طُبِّقَ بدون احتراس، قد يتحوّل إلى سُمٍّ قاتل.

فيما يتعلّق باستقصائنا حول وجوه المُصالحة، لا نَوَدُّ التوقّف عند مُبالغات «الذاكرة الاصطناعية»، وهي عبارة ترمز إلى إجراءات فنّ التذكّر التي درسها فرانسيس ييتس (Frances A. Yates). لقد وَلَّى الزمن الذي كانت تنظّم فيه مسابقات في الحفظ عن ظهر قلب وتمّ تعويضها بمُنتديات المعلوماتية حيث نندهش لإنجازات التخزين التي تحقّقها آخر أجيال أجهزة الحاسوب. تظلّ الحدود نفسها مضروبة على هذا النوع من الذاكرة، سواء أتعلّق الأمر بـ **الذاكرة الاصطناعية** *memoria artificiosa* لدى الأقدمين، أو «بالذكاء الاصطناعي» لدى المُحدثين. تظهر هذه الحدود نتيجة ادّعاء التحكّم الكامل في صيرورة التذكّر كما هو، أي أنها تنتج عن التنكّر للتصوّر الظاهراتي للأثر الذي ينبني على «أساس **الكينونة-المتأثرة بالحدث**، الذي يُشهد له بعد وقوعه، عن طريق السرد» (**الذاكرة**، 116 ترجمة معدّلة). «يظلّ كلّ شيء فعلًا، ولا شيء انفعال» في كلّ أشكال الذاكرة الاصطناعية. لا تُطرح مشكلة المصالحة إلّا إذا كانت الكينونة-المتأثّرة المُنفعلة موجودة منذ البدء. بالرَّغم من أن الذاكرة الاصطناعية تحفظ كلّ شيء وتسترجعه، لا شأن لها بحكاية شيء، ما دام لم يحدث لها شيء. مهما كانت الخدمات التي أستفيدها من جهاز حاسوب، لا يستطيع رواية حكاية تستحق هذا الاسم.

إن التفكير حول الإساءات التي قد تَتَعَرَّض لها الذاكرة الطبيعية جدّ مُثْمِر بالنسبة للاستقصاء بشأن صلات الوصل بين المصالحة والقدرة على التَّذَكُّر. تظهر هذه الإساءات في الصورة الثلاثية للذاكرة **الممنوعة** والذاكرة **المُتلاعَب بها** والذاكرة **المُلزَمَة**. نرى هنا أن ريكور قد استعمل مصطلح «المُصالحة» حينما بلور «استعمالًا مُعْتَدِلًا لإعادة الاستذكار باسم **ذاكرة عادلة**» (**الذاكرة**، 119).

يظهر المُصطلح على الواجهة بطريقة لا تلفت النظر، ويتخذ صورة استشهاد مُقتبس من سيغموند فرويد، الشاهد الرئيس على الذاكرة **الممنوعة**. يُلحّ فرويد،

في نصه الشهير حول **التذكّر** *Erinnern* **والتكرار** *Wiederholen* **والاشتغال** *Durcharbeiten*، على ضرورة «اشتغال الذاكرة»، والهدف من التحليل هو تخليص العُصابي من اضطرابات الذاكرة التي قد تذهب إلى حدّ فقدان الذاكرة النفسي الخطير: من خلال مُواجهة هاتين القوتين *Erinnerungsarbeit*, *Wiederholunigszwang*، يؤكّد ريكور أن مسألة المُصالحة لم تجد طريقها بعدُ إلى الحلّ، وأنها ستصحب تأمّلاته إلى نهاية التصوّر الذي سيُقدّمه عن ظاهراتية الإنسان القادر.

ومع ذلك، فإن عمل الذاكرة يُزَوِّدُنا بفكرة أُولى عَمَّا نستطيع اعتباره «عمل المُصالحة» الذي يَتَعَزَّزُ أكثر مع شرح مقالة فرويد عن «الحِداد والكآبة»، وهو الواقع نفسه الذي يُلزمنا بالحديث عن «إقامة الحِداد»، كما يفعل ذلك بيتر هومانز (P. Homans) في كتابه **القدرة على الحزن** *The Ability to Mourn*، أو كما لاحظ ألكسندر ميتشارليش (A. Mitscherlich) في كتابه **العجز عن الحِداد** *Die Unfähigkeit zu trauern*، عندما اتَّهَمَ الشعب الألماني بسعيه إلى أن يَبْتُرَ من الذاكرة العمومية كلّ الذكريات الأليمة التي تعود إلى الجرائم الفظيعة التي ارتكبها نظام هتلر، كما اتهمه «بعجزه عن الإعلان عن الحداد».

«إن الذكرى لا تَخْتَصُّ فقط بالزمان، كما يقول ريكور، إنها تطلب وقتًا أيضًا - وقت الحزن» (**الذاكرة**، 123) الذي قد يطول أمده في بعض الحالات. وهذا هو ما يجب تذكّره في وقت بدأت فيه عبارة «التحكّم في الماضي» (*Vergangenheitsbewältigung*) تتحوّل في ألمانيا وغيرها إلى مجرّد شعار. تُنبّهنا «ظاهراتية الإنسان القادر» إلى الاستعمالات المُسيئة لهذه العبارة. خلق مُصطلح «التحكّم» للوهلة الأُولى التباسًا يعني بموجبه أن الماضي بما هو ماضٍ يسمح بالتحكّم فيه. يلوح لنا أحيانًا أن ما يُدعى تَحَكُّمًا في الماضي يُمارس عُنْفًا عليه، ويُكافئ عن اغتصاب الماضي(*). تعني «القدرة على التذكّر» بالتحديد القدرة على

(*) يستثمر غريش التقارب الموجود بين مصطلح التحكّم في الماضي *Vergangenheitsbewältigung* والعبارة *Vergangenheitsvergewaltigung* التي تدل على الاعتداء الجنسي على الماضي، بمعنى أن تصفية الماضي أو مُعالجته لا تختلف عن الاعتداء عليه. [المترجم]

التسليم بضياع لا مندوحة عنه. بهذا المعنى، فإن أُطروحة ريكور: «إن عمل معالجة عمل الحزن هو ثمن عمل الذكرى، غير أن عمل الذكرى هو الرِّبْحُ النَّاتِج عن عمل معالجة الحزن» (**الذاكرة**، 125) تدعونا إلى النظر في اتجاه آخر غير الاتجاه الذي يرومه من يسعون إلى تحويل عمل الذكرى إلى حُكم بالأعمال الشاقة.

بِأَيِّ معنى يصبح اشتغال الحداد اشتغالًا من أجل المُصالحة؟ أولًا، لأنه يوضع في خدمة استرجاع تقدير الذات، وهو مرتبط بفهم أفضل للذات. يحملنا بعد ذلك على اكتشاف الصِّلة المجهولة أو المكبوتة بين الشكوى والاتهام، كما رأينا ذلك سابقًا في مثال أناشيد البكاء. لا يَصْدُقُ ذلك فقط على الكآبة التي قد يُحدثها فقدان كائن عزيز، بل يصدق أيضًا على «الحزن بدون سبب» الذي نكتشفه في بعض المسارات الروحانية أو المتصوفة.

قَدَّمَ ريكور المرح جَزاءً على التَّخَلّي عن الموضوع المفقود وضمانة المصالحة مع موضوعه المستبطَن، على خلاف الأسى، «هذا الحزن الذي لم يقم بعمل الحِداد». والسبب بالضبط هو أن «عمل مُعالجة الحزن (الحِداد) هو الطريق الإجباري لعمل الذكرى، فيمكن للمرح يمكن أن يكلّل بنعمته عمل الذكرى» (**الذاكرة**، 133). يبرز ريكور أُفق عمله كاملًا، هنا حينما يشرع الستار الذي يُحيط بعبارة «الذاكرة السعيدة» في الارتفاع: «ذاكرة 'سعيدة' حينما تستكمل الصورة الشعرية عمل الحِداد».

من زاوية لغوية بحتة، قد تُفهَم عبارة «في أُفق هذا العمل» (**الذاكرة**، 94) بمعنيين: إما أن تعود إلى عمل الحزن أو تعود إلى عمل التأويل ***Deutungsarbeit*** الذي يُنجزه ريكور في كتابه. لا نستبعد أن تفترض كلّ قراءة ضمنيًا وجود القراءة الأُخرى.

تنقلنا عبارة «ظاهراتية الذاكرة الجريحة» إلى مستوى الذاكرة الجماعية التي توجد بدورها في مواجهة عمل حِداد شاق ويأخذ صورة خيار: **إفراط في الذاكرة أو تفريط فيها**. هذا هو البديل الذي سعى ريكور إلى تجاوزه باسم «ذاكرة نقدية» (**الذاكرة**، 135) قادرة في الوقت نفسه على التخلّي عن الضررين معًا، ضرر الكبت وضرر التكرار المَرَضي. نستطيع أن نطبّق على هذا التوازن الحصيف

تعريف أرسطو للفضيلة بما هي وسط بين الإفراط والتفريط. يجوز لنا القول إن الذكرى تتحوّل في ذهن ريكور إلى «فضيلة» حقيقية - أي إلى «قوة»- في آخر المطاف حينما ترتبط بالفضيلة الأساسية الخاصة بالعدل، بالرَّغْم من أن عبارة «الذاكرة الفاضلة» لا تحتمل معنى.

وهذا هو ما أظهرته مناقشة الذاكرة المُتلاعَب بها، حيث يظهر اشتغال الذاكرة في زِيٍّ سجين عُوقِبَ بالأعمال الشاقّة. يحدث هذا كلّما جعلت القدرة على التذكّر في خدمة تعزيز الهُويَّة الفردية، وقبل ذلك، من أجل تعزيز الهُويَّة الجماعية المهدّدة، وهي الهُويَّة التي ترجع في قاعدتها الأساسية إلى الشعار التالي: «أنا أنتمي، إذن أنا موجود». نحن هنا إذن أمام هُويَّة تميل إلى النكوص إلى نفس الذات عينها، إذا صُغنا ذلك باصطلاح كتاب **الذات عينها كآخر**. في هذه الغِواية، يتساءل ريكور: «هل يجب إذن أن تكون هُويّتنا هَشّة إلى درجة أنها لا تعود تستطيع أن تحتمل أو أن تَتَقَبَّلَ أن يكون للآخرين طُرُق مختلفة عن طُرُقنا لعيش حياتهم وللتفاهم فيما بينهم وتسجيل هُويّتهم الخاصة في مسار العيش- معًا؟» (**الذاكرة**، 138). تلتقي تأمّلاته النقدية مع الاستقصاء الذي قام به تزيتفان تودوروف (Tzetvan Todorov) حول إساءات الذاكرة، وتُوصلنا إلى النقطة الفاصلة التي تشرع فيها فكرة الذاكرة في التحالف مع معنى العدالة.

3. ما الذي جعل أُطروحات ريكور المتعلّقة بالصِّلة بين الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية تُهمّ إشكاليتنا؟ إن السؤال المطروح: «من يتذكّر؟» يُثِيرُ على الفور مشكلة إسناد الذاكرة. كان القدّيس أوغسطين قد انْكَبَّ في الكتاب العاشر من نص **الاعترافات**، على فحص الصِّلة الوثيقة الموجودة بين الذاكرة وفهم الذات. تزداد هذه الصِّلة بين الوعي بالذات والذاكرة وثوقًا لدى لوك (Locke) وورثته. في مقابل هذا التقليد، بلور المدافعون عن فكرة «الذاكرة الجماعية» الذين ينتمون إلى موريس هالبفاكس (M. Halbwachs) إشكالية جديدة، وهم يُوشكون آنذاك على اختزال الذاكرة الفردية إلى مرآة مصغّرة للعقلية الجمعية.

بَحَثَ ريكور عن تجاوز هذه الصعوبة من خلال التميز بين ثلاثة أفراد نسند إليهم الذاكرة، بدل اثنين: **الذاكرة الفردية والذاكرة المشتركة والذاكرة الجماعية**. ينتج هذا الثالوث عن التقاطع بين التصوّر **الظاهراتي** للذاكرة الفردية والتصوّر

السوسيولوجي للذاكرة الجماعية. كرّر ريكور هنا الإجراء نفسه الذي مكّنه في كتاب **الزمان والسرد**، في المجلّد الثالث، من تعريف الزمان التاريخي بما هو زمان ثالث بين المفهوم الظاهراتي لزمان النفس والمفهوم الكوسمولوجي لزمان العالم. تُسَلِّمُ أُطروحته الأساسية أنه بين الذاكرة الحيَّة للأفراد والذاكرة الجماعية للجماعات يمتدّ فضاء متوسّط يتعلّق بالذكريات التي نشترك فيها مع أقربائنا وهم «هؤلاء الناس العزيزون علينا والذين يعتبروننا عزيزين عليهم» (**الذاكرة**، 205) يمكننا تبادل الذكريات في هذا الفضاء، مما يجعلها مفهومة أكثر، وأحيانًا «مُتصالحة» أكثر. يتلقّى مفهوم القدرة آنذاك معنى جديدًا. يقول ريكور في أعقاب قول مأثور عن القدّيس أوغسطين، حينما تحدّث عن «الأنفس الشقيقة»: «إن ما أنتظر من المقرّبين مني هو أن يوافقوا على ما أقرّ به: إني أستطيع أن أتكلّم، وأن أعمل، وأن أسرد، وأن أحَمِّل نفسي مسؤولية أعمالي» (**الذاكرة**، 207).

لا يعني ذلك بطبيعة الحال أن الأقربين ليسوا إلّا أولئك الذين يُباركون كلّ ما أقوله وما أفعله! لكن بعض العبارات المُذهلة من خاتمة الكتاب تُبرز الأهمية الحيوية التي يتمتع بها اقتسام الذكريات المشتركة. تحوّلت «معجزة التعرّف الصغيرة» هنا - «كيف عرفا الرب عند كسر الخبز» (لوقا 24، 31-35) - إلى ما يدعوه فالتر بنيامين (Walter Benjamin) وما يدعوه أوغسطين *amans memoria*. لا يتحدّث ريكور هنا فقط عن «ذاكرة سعيدة»، بل عن «ذاكرة وجدت سلامها». ليست هذه التهدئة ثمرة إنجاز ذاتي، بل هي نعمة اقتسام ذكريات مشتركة. «غير أني أعتقد أنه في ظروف مؤاتية، من مثل طلب شخص آخر منا أن نتذكّر، أو بطريقة أفضل، العون الذي يأتي من الغير للمشاركة في ذكرى، يُمكن أن نقول إن التذكّر قد نجح وإن الحزن قد انحسر لينزلق في الطريق الحتمية للاكتئاب، وهو ما يُجامل الغمّ. إن كان الأمر كذلك، فإن الذاكرة السعيدة هي ذاكرة وجدت سلامها» (**الذاكرة**، 716).

تساءل ريكور «من يُرينا خيرًا؟» (المزمور 4، 7) مع المنشد الذي اعترف في الآية الثانية للمزمور نفسه: «فقد أفرَجت لي دائمًا في الضيق». اعتبر من جانبه أن إمكان الإسناد الثلاثي للذكريات هو الذي ينتزعنا من دوامة الشعور بالذنب، من أجل الانفتاح على سعة جدلية المصالحة والصّلة وقطع الصّلة.

القدرة على تعرّف الذات: «معجزة التعرّف الصغيرة».

قبل أن أُعرّج على القسم الثاني من كتاب **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، سأتوقف قليلًا عند بعض المُصطلحات التي ذكرتُها قبل قليل: «معجزة التعرّف الصغيرة». تُثير هذه العبارة التي خَصَّصَ لها ريكور كتابه الأخير، تحت عنوان **التعرّف** *La Reconnaissance*، انتباهنا إلى محور مُهمّ مرتبط بظاهراتية الإنسان القادر التي لا تستطيع أن تترك فيلسوف الدِّين غير مبالٍ.

«قادر على التعرّف»: ما معنى ذلك؟

1. يَتَعَلَّق الأمر أولًا بمجرّد القدرة على **تعرُّفِ** شيء ما. ركّز ريكور نظره على الخبرات التي تشهد على وجود انزياح بين **التعرّف والمعرفة**، من داخل مجال أفعال تحديد الهُويَّة أو تحديد الهُويَّة من جديد ذاتها. لا يعني تحديد الهُويَّة فقط التَّحَقُّق من عينية الشيء أو من الشخص؛ فهو يعني أيضًا إبراز القدرة على التعرّف على طرق مُختلفة للكينونة-في-العالم. ما هي القرينة التي تسمح بتعرّف نمط كينونة؟ القرينة هي طريقة دخول «التغيّر» على كائن ما، ويُمكن إرجاع أيّ نمط تغيّر إلى نمط تزمّن مخصوص، وتتوافق معهما درجات مُماثلة من المُعطيات الدرامية، إذا مَرَّ التعرّف عبر درجات تصاعدية من الخطإ التي قد تصل إلى مستوى الإنكار الكامل، مثل إنكار هيئة **الخادم** المتألم في الكتاب المقدّس، والذي تعذّر التعرّف عليه نتيجة الانتهاكات الجسيمة التي تعرّض لها.

تَطَرَّقَ ريكور إلى مشكلة التعرّف في البداية من الجانب الموضوعي، كما كان قد فعل ذلك في كتاب **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، في البداية **من جانب موضوعي** *ex parte objecti*، بعد تطوير جدلية دقيقة للظهور والاختفاء وإعادة الظهور. الطفل «الذي يظهر» سيُصبح يومًا ما «عزيزًا رحل»، وهو الذي بإمكانه التحوّل عند الاقتضاء إلى شخص «عائد».

2. تَتَعَزَّزُ جدلية التحقّق والإنكار أكثر مع مشكلة **تَعَرُّف الذات عينها**. يفترض ذلك في ذهن ريكور اكتساب وعي «بقدراتنا» الذاتية، وهو ما يتضمن اشتغال تَعَرُّفٍ مُضنٍ لا يمكن إنجازه دون مساعدة الغير. تعتبر مختلف مشاهد التعرّف التي تُعتبر أمارة على عودة عوليس إلى إيثاك Ithaque - مثل كلب أرغوس Argos، والمربية، والابن، والزوجة، وحسب كُتّاب الحواشي، ومن خلال أبيه - شهادة

حيَّة على مدى تعقّد هذا العمل الذي يستنفر كلّ مرة معايير مختلفة في تحديد الهُويَّة، ابتداء من الندوب وانتهاء بسرير الزوجيَّة. ربما نستطيع أن نفحص في المعنى نفسه مختلف مشاهد التعرّف واشتغال التعرّف الصعب في الحكايات الكتابية المتعلّقة بظهورات المسيح المنبعث الذي قام بعد موته الشنيع فوق الصليب.

إنَّ مُهمَّة ظاهراتية التعرّف هي تحديد هُويَّة أعلى الوجوه اللافتة للنظر التي تقول «أستطيع» من منظور أرجعه ريكور في الوقت نفسه إلى «الأرسطية الجديدة وإلى ما بعد الكانطية وما بعد الهيغلية». استند تعرّف الذات إلى جدلية نفس الذات العينية والهُويَّة الذاتية، متبوعة بجدلية الهُويَّة الذاتية والغيرية، وهي التي كان كتاب **الذات عينها كآخر** قد وضع أركانها. و**الإقرار** هو النمط الإبستيمي الذي يسير بمحاذاة اشتغال التعرف وهو «الاعتماد دون ضمانة ويعتبر ثقة محفوفة بالمخاطر ويحوّل الإقرار إلى إقرار الذات».

بهذا المعنى، يمتلك تعرُّفُ الذات ساعدين: توجد القدرة على **التذكّر** والقدرة على **الوعد** في مواجهة التهديد المزدوج **بالنسيان** و**الخيانة** الذي يثقل كفة اشتغال التعرّف بظلّ السلبي. فيما يتعلّق بالوعد، يؤكد ريكور على ضرورة وضع الوعود التي أعتبر نفسي صاحبها في خِضمّ الوعود التي استفدتُ منها ولا زلت. ينصرّف ذهننا بطبيعة الحال على المستوى الدِّيني إلى الوعد المؤسّس الذي وُعِد به إبراهيم. بصورة عامة، يتعلّق الأمر «بمتوالية من الوعود التي أسقطت فيها ثقافات بكاملها وعصور بكاملها تطلّعاتها وأحلامها، وهي وعود لم يَفِ بها كثير ممّن التزم بها». يقول ريكور: «إنني أُواصل تلك الوعود».

3. اختتم ريكور «مسيرة التعرّف» التي رفض اعتبارها مسيرة نظرية، بتفكير حول مختلف «مستويات التعرّف». إنها تمرّ عبر استئناف الإشكالية الكانطية المتعلّقة بـ «إعادة التعرّف» وبالإشكالية البرغسونية المتعلّقة بتعرّف الصور وبالجدلية الهيغلية الشهيرة المتعلّقة بالتعرّف. يتبيّن بوضوح أن اشتغال التعرّف ليس طويلًا ولا هو مؤلم بصورة أقل من عمل التذكّر وعمل الحِداد إلّا عندما يكتسي الإنكار الصورة الإيجابية لإنكار التعرّف.

القدرة على الشهادة: صورة الشاهد وغرابة التاريخ المُقلقة.

هل تستطيع «معجزة التعرّف الصغيرة» أن تَتَكَرَّرَ في مشهد التاريخ الكبير؟ لن يجد هيغليٌّ صعوبة في تقديم إجابة إيجابية عن هذه المسألة، ما دامت الروح المُطلقة ذاتها، بدل الشخصيات الكبرى في التاريخ، هي التي تتحقّق من وجودها في مسيرة التاريخ العالمي. يشهد «مكر التاريخ» أن المعنى الذي ينتصر داخل التاريخ والذي يضطلع فيلسوف التاريخ والدِّين بمهمّة استجلائه، لا يتطابق مع مشاريع الفاعلين للكبار في التاريخ، ومشاعرهم ومقاصدهم. ألا يزال بمُكنة «هيرمينوطيقا الشرط التاريخي» إقامة صِلة بين **معنى التاريخ ومفهوم المصالحة**؟ هذا هو السؤال الثاني الذي سأفحصه الآن، مركّزًا على القسم الثاني من كتاب **الذاكرة، التاريخ، النسيان**.

ليست الإجابة بديهية لأسباب متعدّدة. يرجع السبب في ذلك أوّلًا إلى تَعَقُّدِ المشكلات وهَوْلها وقد ناقشها ريكور في هذا الجزء من الكتاب الذي يعتبر رُدهة عليا من بين «رُدهاته الثلاث»، بناءً على صورته المجازية ذاتها. تُشبه إرادة الكشف عما يدخل في موضوع المصالحة داخل الكتاب في صعوبتها مسعى العثور على إبرة داخل أكوام التبن.

تُضاف صعوبة أُخرى إلى ما سبق، وهي صعوبة تسمح نظرة مُلقاة على خاتمة الخاتمة باستجلائها. تابع ريكور تحت هذا عنوان «تاريخ شقيّ؟» (**الذاكرة**، 717) تأمّلاته بخصوص «الذاكرة السعيدة» في اتجاه التفكير في التاريخ. لكنه حرص على إضافة نقطة استفهام إلى هذه العبارة، كما لو كان يعني أن القول الفصل في فهم التاريخ لا يرجع بالضرورة وفي كلّ الأحوال إلى العجز عن تحصيل أدنى مصالحة. لنتساءل إذن هل لا يزال التفكير في التاريخ الذي تخلّى عن هيغل يُجيز لنفسه خلع معنى مقبول على مُفردة «المصالحة».

الميزة الأُولى التي يتمتّع بها الاستقصاء الذي ينهض ريكور له في الجزء المتوسّط من كتابه هي أنه يُذَكِّرُنَا بالقوس الكامل الذي يُقال عن ما يدعوه «إجراء الكتابة التاريخية» ابتداء من مرحلة التوثيق التي تبتدئ بجمع الوثائق وتكوين الأرشيف، إلى كتابة التاريخ، مرورًا بنماذج التفسير والفهم التي يستثمرها المؤرخ

الحديث. يتعلّق الأمر من البداية إلى النهاية بعمليات هيرمينوطيقية؛ لكن صفة «الهيرمينوطيقية» تتلقّى معنى جديدًا كلّ مرة.

1. تَتَعَلَّقُ النقطة المهمّة الأُولى بالمكانة التي تحظى بها الشهادات والشهود لدى ريكور. لا يجب علينا برأيه أن «ننسى أن كلّ شيء لا يبدأ في الأرشيف، بل مع الشهادة، وأنه مهما كان من أمر النقص المبدئي في الوثوق بالشهادة، فإننا لا نملك أفضل من الشهادة، في التحليل الأخير كي نتأكّد بأنفسنا أن شيئًا معيّنًا قد حدث، ويُقرّ شخص مُعلن أنه قد شاهده هو شخصيًا، وأن اللجوء الأساسي، وهو أحيانًا اللجوء الوحيد، خارج نِطاق الأنماط الأُخرى للوثائق، يبقى المُواجهة بين مختلف الشهادات» (**الذاكرة**، 224).

يُؤَكِّدُ ريكور في ختام المناقشة التَّفْصِيلِيَّة التي خَصَّصَها لمفهوم الشهادة، أن الوثوق أي أن «الإقرار المبدئي على سيرة الشخص»، يلعب دورًا مهمًّا في الأمن اللغوي الذي يحتاج إليه مجتمع ما للاستمرار في الحياة. بهذا المعنى، فإن «القدرة على الشهادة» تعبير أساسي عن الإنسان القادر، وهو تعبير لن يسمح لنا غيابه بالعيش أبدًا في عالم يستحق ثقتنا. لكن ريكور أكّد مباشرة بعد ذلك أن هذه «الثقة المُفترضة» ليست دائمًا في مستوى «عُزلة 'الشهود التاريخيين'، إذ إن تجربتهم الخارقة تتحدّى عجز المقدرة المتوسّطة العادية على الفهم. هناك شهود لا يُلاقون على الإطلاق الحضور القادر على سماعهم والإصغاء إليهم» (**الذاكرة**، 251). تُبَيِّنُ الملاحظة الهامشية الطويلة التي تُصاحب هذا القول ما هي التجربة التاريخية التي وضعها نصب عينيه. إنَّ رَدَّ ٱلْفِعْل الذي يُواجه به انعدامُ الفهم المُعتاد لشهاداتِ الناجين من مُعسكرات الإبادة هو القول: لا يُمكن أن يكون هذا صحيحًا!».

هنا يَتَضَمَّنُ شعر بول تسيلان كلّ قوته «لا أحد يَشْهَد على الشَّاهد» «*Niemand zeugt für den Zeugen*»، في الوقت نفسه الذي يطرح فيه مشكلة مَهولة ناقشها ريكور كذلك في معرض مناقشته لمفهوم الأرشيف: هل يُمكن أرشفة مثل هذه الشهادات؟ يوجد ما يُقابل السؤال الذي طرحه أدورنو: «ألا نزال نستطيع كتابة الشعر بعد أوشفيتز Aushwitz؟» في الكتابة التاريخية: هل نستطيع الإحاطة بالمَهول المُرعب *tremendum horrendum* في محرقة اليهود بواسطة

المقولات التفسيرية المُعتمدة في كتابة التاريخ المألوفة؟ تساءل بريمو ليفي (Primo Levi) «هل نستطيع حَكْي موتنا نحن بالذات؟». تَتَبَنَّى إجابة ريكور ردّ فعل تسيلان في ديوان **وردة الشخص** *La Rose de personne* على أدورنو: لقد حكى بريمو ليفي بالذات ما لا يقبل الحَكْي: (**الذاكرة**، 268).

لكن ما الذي يُحكى هنا؟ ألا تُفرغ مُفردة «لا يُغتفر» مُصطلح «المُصالحة» من محتواه؟ لقد أَخَّرَ ريكور إجابته إلى القسم الثالث من الكتاب. نقول في البداية إن الأمر يتعلّق بتكوين فكرة صحيحة عن غرابة التاريخ المُقلقة، وهي غرابة لا تظهر فقط داخل مواقف الحدود القصوى المذكورة قبل قليل. وهي تظهر بالمثل في الدِّراسة التي اقترحها ريكور لمشكلة الكتابة التاريخية. في هذا المقام كذلك، نجد أنفسنا من جديد أمام صعوبة مُحيّرة بخصوص ما يقبل المقارنة وما لا يقبلها، كما تظهر في معالجة قضية «الحلّ النهائي» في الكتابة التاريخية المُعاصرة. يجد المؤرخ نفسه أمام هذه القضية، بما هو مؤرّخ وبما هو مُواطن «في موقع المسؤولية اتجاه الماضي» (**الذاكرة**، 392)، مما لا يعني القول أبدًا إنه مُلزم بالتخلّي عن ممارسة الحسّ النقدي. استخلص ريكور من ذلك خلاصةً عامة أكثر عمومية: ما يحظى بأهمية نموذجيَّة لديه هو الديالكتيك الذي «لا يُمكن تخطّيه بين الوحدانية وبين استحالة المُقارنة في قلب فكرة الفرادة [الحدث الفريد غير القابل للمقارنة بغيره]» (**الذاكرة**، 394).

تنقلنا هذه الأُطروحة إلى المسألة الأُنطولوجيَّة المُتعلّقة بالتاريخانية. وقد بلورها ريكور في صورة «هيرمينوطيقا الشرط التاريخي» التي عرضها في كتاب **الزمان والسرد**، المجلّد الثالث. هنا كذلك، اجتهد ريكور في عدم فصل اللحظة النقدية في الهيرمينوطيقا عن اللحظة الأُنطولوجيَّة. هل الكلمة الأخيرة في الفهم التاريخي هي: «أن تفهم كلّ شيء هو أن تصفح عن كلّ شيء» أم أن الفهم التاريخي لمقولات الفرادة تستطيع القيام باستعمال آخر غير أخلاقي بكامله لمقولات الفرادة وما لا يقبل المُقارنة؟ تتلخّص «الفلسفة النقدية للتاريخ» لدى ريكور في ثلاث أُطروحات: 1. لا ينبغي أن تختلط الفرادة التاريخية بالفرادة الأخلاقية. 2. عند الابتداء، يتبيّن أن الوحدانية التاريخية هي وحدانية الحدث بما هو حدث ووحدانية مُتوالية سردية لا تَتَكَرَّر. 3. على مستوى أعلى، تُعتبر الوحدانية مُرادفة لعدم قابلية المُقارنة. في آخر المطاف، «إن فكرة الفرادة المثالية

لا يُمكن أن تَتَشَكَّلَ إِلَّا بفضل رأي عام مُستنير يُحَوِّل الحكم الاستعادي حول الجريمة إلى عهد بتجنّب عودتها» (**الذاكرة**، 494).

لِنَفْتَح قَوْسًا هنا. إذا كان «الديالكتيك الذي لا يمكن تَخَطِّيه بين الوحدانية وبين استحالة المقارنة في قلب فكرة الفرادة» الذي أشرتُ إليه قبل قليل، يحمل أهمية نموذجيَّة، ألا نستطيع تطبيقه كذلك على بعض أشكال التجربة الدِّينيَّة؟ قد لا تكون عزلة من شهدوا على بعض تجارب المُطلق أقلّ مأساوية من عزلة من استشعروا **المَهول المُرعب** في الغياب الجذري للإنسانية بكلّ قوته. بناء على هذه الفرضيّة، قد نمتلك مسوّغات مُقنعة للتساؤل إذا كانت التأمّلات التي خَصَّصَهَا ريكور لدور الشهادات في الفهم التاريخي لا يجوز أن تُوضع على صِلة بفكرة نابير عن «هيرمينوطيقا الشهادات». تُساعدنا دراساته لفكرة الشهادة لدى ليفيناس ونابير على الإدلاء برَدٍّ إيجابي على هذا السؤال.

2. من أجل الكشف عن الصِّلَةِ بين التاريخ والموت، يُحيل ريكور إلى كتاب ميشيل دوسيرتو **الغائب من التاريخ** *L'absent de l'histoire*، حيث يُقارن الكتابة التاريخية بفعل الدفن، على خلاف ميشلي (Michelet) الذي يأتمن المؤرّخ على مهمة إحياء الماضي. إن هذا الإحياء الذي قد يستحيل معه الماضي إلى حاضر يستحق بالفعل حمل اسم «المصالحة» بالمعنى الهيغلي عن الوساطة الكاملة. يتساءل ريكور مع دو سيرتو أَلَم يكن كلّ كتاب تاريخي بمثابة متحف للماضي، على خلاف ما يُفيده التصوّر الرومانسي.

قد يكون فعل الدَّفن بدوره طريقة للمصالحة مع ما كان ولن يعود أبدًا. لكن ريكور لم يكتفِ بهذا الجواب. تخيّلْ إمكان «إحياء الماضي في حدود مجرّد العقل التاريخي»، كما دعاه. لا يملك المؤرّخ أن يوصد الأبواب على نفسه داخل الاستعادة الخالصة للماضي. يرى ريكور أن «معنى ما حدث لم يتجمّد مرة واحدة إلى الأبد، أضفْ إلى ذلك أن أحداث الماضي يُمكن أن تُسرَدَ وأن تُؤَوَّل بطريقة مُختلفة، كذلك فإن الشحنة الأخلاقية بالنسبة إلى دَيننا نحو الماضي يُمكن أن تزداد أو أن تُخفف كثيرًا» (**الذاكرة**، 560)، بالرَّغم من أن الوقائع لا تمّحى، وبالرّغم من أننا لا نستطيع سبيلًا إلى جعل ما حدث لم يحدث بالفعل. يَتَحقّق نوع من المصالحة داخل التاريخ، في كلّ مرة ترجح فيها كفة التخفيف كفة

العبء، دون أن ننتزع عن التاريخ سِمته التراجيدية التي لا تَوَدُّ «الأنفس الجميلة» رُؤْيَتَهَا.

القدرة على الصفح: معنى «يوجد» صفح.

تَصِلُ ظاهراتية الإنسان القادر إلى بُعْدِهَا الثالث الأعلى في خاتمة الكتاب تحت عنوان «الصفح الصعب». إن صعوبات الفهم التي تطرحها الصفة ٱلْمُقْتَرِنَةُ بالمصدر «الغفران»، وهي أنه «صعب»، لا تَقِلُّ هَوْلًا عن الصُّعُوبَات التي تطرحها صفة «سعيد» عندما يتمّ اقترانها بالمصدر «الذاكرة». من نافلة القول التذكير بأنه لا يوجد ما هو أصعب من الصفح عن ظلم أُلحِق بنا. يتعلّق الأمر، في تصميم كتاب **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، بِمُواجهة مشكلة أُخرى، وهي الصعوبة التي يدعوها ريكور «أُخروية [متعلّقة بالآخرة] تمثيل الماضي» (**الذاكرة**، 663).

إنَّ مختلف القدرات الإنسانية الأساسية التي أشرنا إليها إلى الآن - القدرة على الكلام، والقدرة على التَّصَرُّفِ، والقدرة على الحَكْي، والقدرة على تحميل الذات المسؤولية، والقدرة على التذكّر، والقدرة على النسيان، إلخ - تنكشف أمام أعين الظاهراتي بعد توسيع مجال الاستقصاء بصورة مُتَدَرِّجَة. ابتداءً من اللحظة التي نَتَصَوَّر فيها إمكان الصَّفْح، نُصبح مُلزمين بتغيير اتجاه النظر الذي يمتد في الوقت نفسه «إلى أسفل» في اتجاه الأعماق السحيقة للخطيئة، و«إلى أعلى» في اتجاه العلو المُذهل للصفح. إن عدم التناسب العمودي هذا بين الأعماق السحيقة السحيقة لـ سرّ الشرّ *mysterium iniquitatis* وعُلُوّ الصَّفْح الذي يُمكن بُلوغه، ينعكس داخل أفعال لغوية مخصوصة: نسمع «تحت» لغة الاعتراف بالخطايا ونحيب الضحايا؛ وتصدح «في الأعالي» ابتهالات الحمد وأفعال النعمة شكرًا على الصَّفح ٱلْمُتَلَقَّى.

«هناك الغفران» (**الذاكرة**، 662) أي يوجد الصفح: تتشابك خيوط خاتمة الكتاب حول هذه الأُطروحة. نستطيع شرح هذا القول وتأويله بالقول: «هناك هِبة الصفح». لكن هل توجد هذه الهِبة على وجه الحقيقة؟ الجواب بالإيجاب ليس بَدِيهيًا بذاته، بالنظر إلى واقع أن «معادلة الصفح» تنبني على مقياسين لا توجد مصالحة بينهما: الشرّ الذي لا يُغتفر واستبعاد الصفح بشكل نهائي. إن «الملحمة

الطويلة»، أو قُلْ إنَّ ٱلْمَسِيرَةَ الطَّوِيلَةَ عبر ٱلْمُؤَسَّسات الاجتماعية التي تواجه هذه المشكلة، هي التي تُمَكّن ريكور من تحويل «معجزة التعرّف الصغيرة»، وهي التي يدعوها دريدا «إمكانًا ممتنعًا» وتدعوها حنَّة أَرَنْت (Hanna Arendt) «معجزة الصفح»، من تحويلها إلى المعجزة الكبيرة للمصالحة.

إن ما أَجْبَرَ ريكور في البداية على البحث عن مُبَرِّر الصَّفْحِ في المُضمر المؤسَّسي، كان يَتَمَثَّلُ في معرفة مدى أَحَقِّيَّة ٱلْمُؤَسَّسة القضائية في أَنْ تُخَوِّلَ لِنَفْسِهَا الحق في الصَّفْحِ، دون أن تُدَمِّرَ بهذا العمل الميزان الهشّ الذي تظهر فيه العدالة، أو إذا كُنَّا قادرين على العقاب بيَد وعلى الصفح بيَد أُخرى، مِمَّا كان سيعني كذلك أن سلوك الغفران لا يُمكن التَّلَاعُب به ولا يُمكن استغلاله أَدَاتِيًّا داخل الحقل القانوني والسياسي. تسمح المراهنة على خصوبة المسافة الزمانية من زاوية هيرمينوطيقية بمتابعة التأمّلات بشأن زمانية الاستذكار - عمل الاستذكار مثل عمل الحداد - التي بسطها في القسم الأول من الكتاب وحول الأُطروحات الخاصة بزمانية الفهم التاريخي في القسم الثاني، من خلال التأمّل في زمانية **الصفح**. «القدرة على الصفح»: هذا ما يتطلّب كذلك وقتًا - وقتًا طويلًا غالبًا، بل وأطول من اللازم.

إنَّ العبارة الرَّاجِعَة باستمرار «ذاكرة سعيدة بلغت الطمأنينة» (**الذاكرة**، غالبًا 663) تُعيد وصل القسم الأول من الكتاب بخاتمته. لا هذا المحمول ولا ذاك يحمل معنىً أُنطولوجيًّا، بل معنًى أُخْرَوِيًّا. يتعلّق الأمر برغبة يحملها كلّ امرئ في أحشائه بخصوص ذاكرة بلغت الطمأنينة. قد تصبح الذاكرة التي ضمدت جروحها ذاكرة مُتصالحة هي أيضًا. تعتبر النظرة التي يُلقيها ريكور هنا على مختلف مراحل الإنسان القادر في الوقت نفسه نظرة تراجعيَّةً على مذهبه الأنثروبولوجي الأول عن الإنسان غير المعصوم وعلى مذهبه الهيرمينوطيقي الأول عن الخطيئة. لن نندهش إذا ما رأينا تصوّر نابير «عمّا لا يُغتفر» يطفو على السطح في هذا السياق. يقدّم لنا **المهول المُرعب** *tremendum horrendum* في الأحداث المُخيفة التي عرفها القرن العشرون، كما كان ريكور قد أبرز ذلك في المجلّد الثالث من كتاب **الزمان والسرد**، صورة معكوسة **للمُرعب الخلّاب** *tremendum fascinosum* في ظاهراتية المقدّس. لا يجد الشعور بالرَّهْبَة مصدره في الأشكال اللّامتناهية التي يتخذها العنف المُمارس في حق الضحايا فقط. فالعزلة والمهانة واحتقار الذات، كما يعلم

ذلك كلّ الجَلّادِين، هي الآثار النفسية التي تخلّفها الاعتداءات الجسدية، وهي جروح لا تندمل أبدًا في الغالب. تشهد روايات ضحايا غسيل الدماغ أن القول الذي يتحوّل مِنْ: «أنت لا شيء» إلى القول «أنا لستُ شيئًا» يحدث بصورة أكثر سهولة مما قد يُسلّم به العقلانيون في مختلف مستوياتهم.

تَمْتَدُّ جذور مفاهيم «الضرر الذي لا جَبْر له» والضرر الذي «لا يتقادم» و«لا يُغتفر» في حقل المُرعب المَهول. لَكِنَّنا نستشفّ من هنا فكرة الصفح، ولو من بعيد، سواء أكانت فكرة مُمكنة أو مُتعذّرة. «توجد هِبة الصفح»: نستطيع أن نطبّق على هذا القول ما قاله هايدغر عن نداء الضمير: «إنه يأتي مني، وهو يأخذني على حين غِرّة» ودون أن أتمكّن من تبرير مشروعيته ولا من تأسيسه. حتى لو كان الصوت صوتا «آتيًا من أعلى»، ليس صوتًا أخرس بكامله. «الغفران موجود، كما يقول ريكور كما أن الفرح موجود، والحكمة موجودة والجنون والحب. الحب بالضبط. إن الغفران ينتمي إلى العائلة نفسها» (الذاكرة، 673).

يُذَكِّر في هذا السياق بنشيد القديس بولس نشيد المحبّة في الفصل الثالث عشر من رسالته الأُولى إلى أهل كورنثوس. يرجع سمو المحبّة، بالمُقارنة مع الفضيلتين الربانيتين الأخريين، وهما الإيمان والرجاء، إلى قدرته على احتمال كلّ شيء، حتى ما لا طاقة له به، بمعنى أنه يملك القدرة على غفران ما لا يُغتفر. يقول ريكور، مباركًا ما يذهب إليه دريدا، إنَّ الصَّفْحَ غير المشروط هو الذي يَسْتَحِقُّ هذا الاسم عن حق. في هذا المقام، تطفو عبارة «عدم التناسب» التي كان ريكور قد استثمرها لتحديد سِمات مذهبه الأنثروبولوجي حول عدم العصمة، وإن من زاوية أُخرى. ما يَتَعَلّق الأمر بالتفكير فيه هو «التفاوت بين عمق الذَّنب وبين عُلُوِّ الغفران» (الذاكرة، 674). بناء على ذلك، نجد أنفسنا في مُواجهة مسألة مُلتبسة كان دريدا قد ناقشها، وهي التي تتعَلّق بمعرفة الشروط التاريخية التي تسمح للتَّوْجِيه غير المشروط للصفح من أن يتلَقّى تعبيرًا ملموسًا عن نفسه، دون أن يُفضي مباشرة إلى إساءات جديدة، مثل استغلاله من أجل تحقيق أغراض سياسية خَفِيَّة. لا يُمكن إيجاد حلّ للمشكلة عن طريق التحكّم. يجب إنجاز «ملحمة طويلة لروح المصالحة»، قبل التمكّن من الحديث عن إمكان مصالحة فعلية.

عَمَدَ ريكور إلى تحليل إمكان الصفح داخل أربعة أوضاع تُهمّ صِلة الوصل بين العقاب والغفران، بفضل استثمار وجوه التمييز التي أدرجها كارل ياسبرز في كتابه **الشعور بالذنب لدى الألمان**(*).

تطرح في المقام الأول مشكلة الجريمة، وعلى الخصوص مشكلة «الجرائم ضد الإنسانية» التي تخضع لمبدأ **عدم التقادم**، مثل الجرائم المعروضة على نورمبرغ أو لاهاي. يجب الانتباه برأي ريكور إلى لزوم تمييز مفهوم **ما لا يُغتفر** عن مفهوم **ما لا يتقادم**. تظلّ نسبة هامشية موجودة ولو أنها تظلّ نسبة ضعيفة من أجل «روح الغفران» (**الذاكرة**، 683) حتى في الحالة التي لا تحتمل تقبّل التكفير عنها في الواقع. يحق لكلّ مجرم، حتى ولو كان قد ارتكب جرائم ضد الإنسانية، أن يتمتّع بالاحترام والكرامة الإنسانية. حينما نَلِج هنا من جديد مجال **المُرعب المَهول**، لا نستطيع بعد ذلك الإدلاء بالحكم الهيغلي بشأن الجروح التي تندمل دون أن تترك نُدُوبًا. معنى ذلك أَنَّنا سننسى ما قرّره يانكليفيتش (Jankélévitch): «الغفران قوي مثل الشرّ، غير أن الشرّ قوي مثل الغفران» (**الذاكرة**، 684). لكننا نستطيع أن نستكشف وجوهًا للغفران لا تتجاوز أفق التناهي الإنساني، بدل أن نستنتج من ذلك تعذّر الصفح بصورة قاطعة.

العلامة المميّزة التي تنقلنا من العدالة الجنائية إلى مفهوم **الذَّنب السِّياسي** هي مفهوم **تحَميل التبعات**. هل يجوز لنا أن نُحَمِّل شعبًا أو أمة تبعات الجرائم التي ارتكبها آخرون باسمه؟ عندما يطرح علينا السؤال، يظلّ إمكان المصالحة مشروطًا بتحقيق شرط مزدوج. عندما نتحدّث عن المتّهَمين، لاَ بُدَّ أن نعترف بأن المرء لا يستطيع أن يُوصِدَ على نفسه أبواب حياته الخاصة، بل يُسهم بطريقة أو أُخرى بطريقته في القرارات العلومية، وبالقدر نفسه، يتأثر بعواقبها. ومن جهة أصحاب الادّعاء، نعود إلى قدرتهم

(*) أنجزَت الترجمة الفرنسية *La Culpabilité allemande* عن الأصل الألماني الصادر سنة 1946 تحت عنوان *Die Schuldfrage*، وهو كتاب أحدث صدمة عُظمَى في نفسية الألمان في حِقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، لأنه تطرّق إلى مسؤوليتهم عن أهوال الحرب. لكن الكتاب تضمّن برأي ريكور أبعادًا نظرية عليا يجب إعادة الاعتبار إليها بعد مُضيّ أكثر من نصف قرن على نشره. [المترجم]

على إبراز الرأفة. تعتبر الرأفة أو السماحة «ظلّ الغفران» لدى ريكور (**الذاكرة**، 685).

نقترب أكثر من قلب المجال الحسّاس الذي تترك فيه الصِّلة بين الاتهام والعقاب مكانها للعَلاقة بين طلب الصفح والتفضّل بالصفح، عندما نطرق باب **الذنب الأخلاقي**. تتقاطع تأمّلات ريكور هنا مع أُطروحات كلاوس كودال (Klaus Kodalle) بخصوص صور الصفح العمومية. تظلّ المصالحة بين الشعوب في غالب الأحيان أُمنية مرجعها الورع. وهذا هو ما يقدّم دليلًا جديدًا على أن الجروح على المستوى الجماعي - وهي ليست فقط جروح الروح - لا تندمل دون أن تُخَلِّفَ ندوبًا. هنا يبدو أن التقابل بين الأعداء والأصدقاء وبين الحب والكراهية يظلُّ قائمًا إلى الأبد، دون أية مصالحة ممكنة. ومع ذلك، يتحدّث كودال عن «مجهول الغفران»، حينما يتخذ صورة ثقافة الرأفة والسماحة.

انتهز ريكور هذه الفرصة الممتازة للتَّذكير بفضائل العقل السردي. إذا ما فَهِمْنَا السماحة فهمًا سرديًّا، ستُصبح القدرة على رواية القصة نفسها من وجهة نظر الآخرين، بالرَّغْم من أنها فنّ بالغ الصعوبة، بدل سرد الماضي فقط من زاوية مظاهر الظلم التي تعرّضت له أو تعرّضت له أمتي. سيكون هذا هو المقابل السردي لثقافة الرحمة.

يَمْتَدُّ مجال تترك فيه الظلال الاِسْتِبَاقِيَّةُ للغفران مكانها لنور المصالحة المُضيء، خارج دائرة الاتهام والعقاب. نجد هنا تقابلًا - في إطار اشتغال التعرّف المتبادل - بين التماس الصفح والتفضّل بالصفح. يعتبر الفيلسوف أن ذلك يتضمّن الحاجة إلى أن نُبلور ظاهراتية وأنثروبولوجيا **قدرة-العطاء** ومتصّلتين **بقدرة-التلقي** و**قدرة-الاستجابة** للهِبة المتسلّمة بواسطة هِبة-مضادة. ما هي الشروط التي تجعل الخط العمودي للغفران يدخل في صِلة بالخط الأفقي للهِبة والهِبة المضادة؟ تعتبر هذه المشكلة التي التقينا بها في مناقشتنا النقدية للمُقتضيات الأنثروبولوجيَّة في ظاهراتية الهِبة لدى جان لوك ماريون **نقطةً شائكةً** أخضعها لمناقشة عميقة في خاتمة كتابه.

عندما نُرْجِعَ المشكلة إلى وجوه المصالحة، تظهر في الصورة التالية: ما هي الشروط التي تجعل التعرّف يتحوّل إلى مصالحة؟ إن ذلك يعني أن نتساءل

حَسَب ريكور: «أيّ قوة هي التي تجعل الإنسان قادرًا على أن يطلب وأن يُعطي وعلى أن يتلقّى كلام الغفران؟» (**الذاكرة**، 700). يُرجعنا هذا السؤال إلى قلب «هيرمينوطيقا الذات عينها» المقدّمة في كتاب **الذات عينها كآخر**، في الوقت نفسه الذي يشكّل فيه لُبّ ظاهراتية الإنسان القادر. إن كلمته الأخيرة هي «عدم الاكتمال»، كما أشرتُ إلى ذلك سابقًا. إذا ما فهمنا تلك الكلمة بمعنى «الوساطة غير الكاملة»، كما سعيتُ إلى بيان ذلك هنا، نكتشف الصِّلة بالسؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» يزوّدنا القدّيس بولس بإجابة ممكنة، عندما يدعونا: *kat allêgete* «تصالحوا مع الله» (2 كورنثوس5، 20).

القدرة على المحبة: منطق الوفرة ومنطق المعاملة بالمثل.

تُجْبِرُنَا العبارة: «الغفران موجود، كما أن الفرح موجود، والحكمة موجودة والجنون والحب. الحب بالضبط. إن الغفران ينتمي إلى العائلة نفسها» (**الذاكرة**، 673) على التساؤل عن محتوى المناخ العائلي الذي يسمح بالتقريب بين كلّ هذه التجارب. سأقول إن كلّ تجربة منها تتضمّن **إفراطًا** قد يكتسي وجه **الجنون**.

هل تستطيع ظاهراتية الإنسان القادر أن تُحَوِّلَ ٱلْحُبّ إلى قدرة سامية؟ أو بعبارة أُخرى: هل تستطيع تَبَنِّي خطاب باسكال عن منزلة ٱلْحُبّ، دون أن تسقُط ضحية الاندفاع العاطفي من جِهة أُولى وضحية المُراهنة على الخوارق من جِهة ثانية؟

إن إجابة ريكور متضمّنة في دراسات كثيرة قارن فيها بين منطقين: بين **منطق العلاقات المُتكافئة** الذي يحكم مجالات العدالة و**منطق الوفرة** الذي يحدّد سِمات «اقتصاد الهِبة»، كما دعاه، وهو ما يعتبر ثمرة المحبة في نهاية المطاف. إن موضوع «التفاوت» الذي كان يُشَكِّلُ ٱلْخَيْطَ الناظم في أنثروبولوجيا الإنسان غير المعصوم، يعود هنا من جديد، في صورة محاولة جدلية لتحديد الصِّلة بين هذين المنطقين. استكشف ريكور مسارًا ثالثًا بين المقاربة التحليلية لفلاسفة اللغة المتفرّغة بكاملها لوصف الألعاب اللغوية المتوازية والمقاربة العاطفية التي تُستثنى من اشتغال المفهوم.

لقد بَيَّنَتْ لنا دراستنا لإسهاماته في كتاب **تدبُر الكتاب المقدّس**، ولاَسِيَّمَا

للشرح الذي أنجزه حول **نشيد الأنشاد**، إلى أيِّ حَدٍّ أصغى فيه إلى أنَّ «المحبة تتكلّم، وإن بلغة أُخرى غير لغة العدالة»، «إنها لا تُحاجج، بل تُعلن عن نفسها» (PB 174). اللغة التي تُناسب المحبة هي لغة التمجيد، وهي التي تطرّق إليها القدّيس بولس في الفصل الثالث من رسالته الأولى إلى مؤمني كورنثوس أو لغة التهنئة والمباركة في عِظة الجبل: «طوبى لمن. . .». اتَّفَقَ ريكور مع روزنتسفايغ في قوله إن الدعوة التالية: «أحببْ الربَّ إلهَك [. . .] وأحببْ قريبك كنفسك» لن تكون مختلطة مع الالتزام الأخلاقي بالمعنى الكانطي للكلمة. إذا جاز الحديث هنا عن وصية، فليس لأن «المحبة موضوع وذات فاعلة في الوصية»، أو سنقول بعبارة أخرى إنها وصية تتضمّن شروط طاعتها الذاتية بفضل ليونة توسّلها: عليك أن تُحِبني!» (AJ 18). تتمثّل الغرابة الثالثة التي تكتنف لغة المحبة في «قوة النقل المجازي المتصل بعبارات المحبة» (AJ 22) وهو ما قدّم عنه **نشيد الأنشاد** شواهد رائعة إلى الآن. ليست تلك الاستعارات هنا مجرّد مجازات أو وجوهًا بلاغية تحلّل البلاغة آلياتها؛ إذ إن تلك الاستعارات تتطابق مع نسبة مقابلة لها من الصِّيغ الوجودية التي يُصبح بموجبها «الحب الشهواني قادرًا على الدلالة على ما يتجاوز ذاته وعلى بلوغ سِمات أُخرى غير مباشرة في الحب» (AJ 24). نستطيع الحديث آنذاك مع ريكور عن وجود «مُعجم مجازي خاص بالحبّ»، من أجل الإحالة في الوقت نفسه إلى «المُماثلة الفعلية الموجودة بين الانطباعات العاطفية وقدرة **الشهوة الجنسية** *eros* على قول **الحبّ** *agapè* والدلالة عليه».

يكفي لنا أن نُثير هذا «الانزياح» الثلاثي الذي يعرفه ٱلْحُبّ، من أجل تحصيل الوعي بوجود فارق يفصل منطق الوفرة الثاوي في خطاب الحبّ عن المنطق الذي يميّز الخطاب القانوني، وهو الخطاب الذي يُعتبر أحد الركنين الأساسيين اللذين قامت فكرة العقل بالغرب عليهما، إلى جانب خطاب العلم. إن ما يميّز لغة القانون هي أنها تُواجه دعاوى وحججًا داخل ظروف صراع تحتكم إلى أولئك الذين يملكون أهلية «قول الحق». ليست الشكلانية التي تَحْكُمُ كلّ الإجراءات القانونية عيبًا، بقدر ما هي قوة، لاَسِيَّمَا وأنها تربط بين «السيف الذي يقطع والميزان الذي يَزِن» (PB 175).

تلعب الصورة المجازية نفسها التي تُظهر السيف القاطع دورًا داخل بعض التقاليد الدِّينيَّة التي جعلته يقتصر على **الكلام الإلهي**. نستطيع قول الشيء نفسه

عن «الميزان الذي يَزِن» يوم الحساب. لكن ريكور لا يكتفي بإرجاء المشكلة إلى «يوم الحساب». يجب علينا منذ الآن حَسَب ريكور أن نتساءل إن كانت شكلانية العدالة الإجرائية لا تترك مكانًا للحبّ «في قلب ٱلْمُؤَسَّسَات ذاتها التي تَخْلَعُ عليه السِّمات الملاحظَة في القانون الوضعي الذي يخضع له المواطنون مباشرة، كما يُلزمون بالخضوع له» (PB 175).

هل نستطيع حَقًّا «إقامة جسر بين شعريّة الحبّ وأُسلوب النّثر في العدالة»، وبين النشيد الذي يَتَغَنَّى بِتَحَرُّر ٱلْأَوَّل والقواعد الصورية التي تحكم العدالة الإجرائية؟ يفرض السؤال نفسه على الفور حالما ننتبه إلى القاعدة الذّهَبِيَّةِ في المتن الكتابي، التي تدعونا إلى معاملة الناس «بمثل ما نُريد أن نُعامل به» (لوقا 6، 31)، وإلى محبّة أعدائنا، وإحسان معاملة من يُبغضوننا، ومباركة من يلعنوننا والصلاة لأجل الذين يُسيئون إلينا (لوقا 6، 27) ولا تفصل آيات أُخرى بينهما غير آيتين. يحملنا هذا الواقع كذلك على التساؤل كيف أن وصية محبّة الأعداء ترتبط بنشيد المحبة، وكيف أن مطلب المعاملة بالمثل يستطيع الانفتاح على بُعد المحبة، وهو مطلب موجود ضِمْنِيًّا أثناء ممارسة العدالة.

ألم يعمل يسوع نفسه على استبعاد التوفيق بين منطق المُعاملة بالمثل الذي نشهده في القاعدة الذهبية، ومنطق الوفرة كما يتجسّد في الوصية الجديدة، حينما أعلن «حتّى الخطأةُ يُحبّون الذين يُحبّونهم» (لوقا 6، 33). استنتج ميشيل هنري من ذلك وجود تنافر بين كلام العالَم وكلام الحياة. اعتبر ريكور أَنَّ تَأْوِيلًا مغايرًا وارد أيضًا: بدل القول إن وصية المحبة تُلغي القاعدة الذهبية، قد نتساءل أَلَم تقم الوصية بإعادة التأويل في اتجاه السماحة.

بناء على هذه الفرضيّة، تنبني وظيفة المحبة على «مُساعدة معنى العدالة على الارتقاء إلى مستوى التعرّف الحق، بحيث إن كلّ واحد مِنّا يُحسّ بأنه مَدين تجاه الأخر» (PB 176)، مع تحصيل وعي أكثر حدّة بوجود «دَين متبادل» (PB 175) يُعْتَبَرُ مثلًا أعلى يحتكم إليه معنى العدالة. يعتمد ريكور على المنحى نفسه في فضّ النزاع بين الكونية الصورية في فلسفات أخلاق الحوار (آبل (Apel) وهابرماس (Habermas) والمُدافعين عن نظرة مقامية عينية (ساندل (M. Sandel)

وفالتزر (M. Walzer) وتشارلز تايلر (Ch. Taylor) وماكنتاير (A. MacIntyre). إن المحبة هي القادرة وحدها على «الإسهام في ردم الهُوّة بين النظرة الكونيّة التي لا تنحصر من حيث المبدأ والنسبية المقامية المتأثّرة بالاختلافات الثقافية» (PB 178). اسْتَمَدَّ ريكور الأمثلة النموذجيَّة من توسيع الحقول الثقافية المحدودة من عالم الكتاب المقدّس «اليهودي في البداية ثم المسيحي»، في أُفق تحقيق كونية فعلية. لا يُوجد ما يُبرِّر إحداث تعارض بين التَّوْصِيَّة بِحُبِّ الأعداء في عظة الجبل وَوَصِيَّة «عليك أن تُحبّني» في العهد القديم. تُعتبر الوصيتان تعبيرًا عن منطق الهِبة الذي يتجاوز قانون المعاملة بالمثل.

تَتَحَوَّل العقيدة الدِّينيَّة، إذا ما كانت خالصة، من هذا الجانب أو ذاك، إلى سلاح قويّ ضدّ ممارسات الإقصاء التي وجدت مسوّغها الأيديولوجي في أُطروحة كارل شميت (Carl Schmitt) التي تُفيد أن مقولة «الأصدقاء-الأعداء» هي المعيار الجوهري في مفهوم السياسة.

سأستشهد على هذه الأُطروحة بنادرة من النوادر. إبَّان إعادة توحيد ألمانيا، استخرج العمّال بوّابة حديدية تحمل جملتين : اتجاه الغرب: *Feindwärts* («اتجاه الأعداء») واتجاه الشرق: *Freundwärts* («اتجاه الأصدقاء»)، أثناء الاشتغال على إعادة ربط برلين الغربية وبرلين الشرقية بشبكة ميترو الأنفاق. لا أعلم شيئًا عن مصير هذه البوابة. أعتقد أن هذه الجملة لا تستحق فقط أن نَعْرِضَها داخل متحف التاريخ المعاصر، بل يجب كذلك أن تتحوّل إلى نصب تذكاري يذكّرنا بالغباء الأيديولوجي.

سار ريكور في اتجاه أُطروحات كانط كما وردت في مقالته **نحو السِّلْم الدائم**، بعدما سَلَّمَ بِأَنَّ محبّة القريب prochain قد «تحرّك المقاربات الفعلية في السياسة الدولية» (PB 180). لم يكْتَفِ ريكور بإلقاء كلمات حينما تحدَّثَ عن الإفراط، أي عن إفراط المحبة التي «تستحثّ العدالة على توسيع حلقة التعرُّف المتبادل». هناك من يشهد على أن «الحُبّ يتابع في الغالب إنجاز الهداية على مستوى معنى العدالة ذاته، بواسطة الخروج عن أعراف الوضع القائم ونتيجة ظهور استثناءات مثالية» (PB 181)، كما تظهره أمثلة فرانسيس الأسِّيزيّ (F. d'Assise) وغاندي ومارتن

لوثر كينغ وآخرين. نكتشف هنا وجود صِلة «بهيرمينوطيقا الشهادات» بالمعنى المعروف عن نابير.

تلتقي فرضيّة الضغط الذي يُمارسه ٱلْحُبّ على العدالة، على نحوٍ ما، بأُطروحات برغسون التي تَرُومُ تحويل الأخلاق المُغلقة إلى أخلاق مفتوحة، أو بتحويل الديانة الجامدة إلى ديانة حيوية. لكننا سنكون مُخطئين لو أننا نظرنا فقط في اتجاه اتساع رقعة الحبّ، بدل العناية أيضًا بجذوته. اعتبر ريكور أن الحبّ الذي يفتحنا على الكوني، يُعَزِّزُ في الوقت نفسه الاعتراف بِتَفَرُّدِ كُلِّ كائن بشري. فالحبّ أفضل ضمانة لتحقيق التَّفَرُّد والغيرية والعلاقة المتبادلة التي تَنُصُّ عليها فلسفات أخلاق الحوار.

إِنَّنا نُخَاطِرُ بتقديم مُقاربة هيرمينوطيقية لموضوع كان أثيرًا على آباء الكنيسة، في إطار منطق الوفرة، وهو موضوع **الإنسان القادر على مُلاقاة الله** *homo capax Dei*. وهو الموضوع الذي اقترحه القدّيس أوغسطين الذي يعود إليه الفضل في تقديم إحدى أهم الصياغات اللاهوتية الرائعة في الموضوع، حينما جعلنا نتلمّس معالم الصِّلة التي تسمح فكرة القدرة بإحداثها بين المحبة والوعد والرجاء في الحياة السعيدة والرغبة اللّامتناهية في الله: «يُشعل الحبّ فتيل رغبة يجعل امتداده قلوبنا قادرة على سعادة آتية موعود بها». *«Caritas accendit desiderium cujus magnitudine fiant corda nostra capacia beatitudinis, quae ventura promittitur»*[30].

الحقيقة داخل المحبة: الطعم المرّ للمطلق

ومشكلة التسامح.

يحكي أداليبرت فون شاميسو (Adalbert von Chamisso) في إحدى رواياته «القصة المذهلة» لـ بيتر شليميل (Schlemihl)، وهو الرجل الذي كان قد باع ظِلَّه إلى «رجل رمادي». وقد تحَوَّلَ نتيجة فعلته إلى إنسان مريض مَنْسِيّ لا هُوِيَّةَ له إلَّا بفضل رقمه في سجلّات ملجإ يدعى «شليميليوم» «Schlemihlium». إنَّ هذه

---

(30) SAINT AUGUSTIN, *Sermo* 361 (PL 39, 1599).

القصة التي كانت قد استرعت انتباهي في سياق آخر[31]، قد تصبح مُنْطَلقًا مُمْتَازًا من أجل معالجة مسألة مُلتبسة عن الصّلة بين الدِّين والعنف[32]، وهي مسألة لا يحق للهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين أن تتغاضى عنها، **مهما كان مبرّر ذلك**. تفضّل كلّ الديانات التاريخية، على غِرار شليميل، أن تتخلّص من ظلّ العنف الذي أنجبته. لكن كلّ المحاولات من هذا الصنف تبوء بالفشل، ما دام أن الاسم الحقيقي الذي يحمله مشتري الظلال، «الرجل الرمادي»، هو «الاعتراض». لا يريد الرجل الذي لا ظلّ له أن يعلم شيئًا عن الظِّل الذي يُظهر تمسّكه بامتلاك الحقيقة المطلقة.

اَلْمُهِمَّةُ اَلْأَوْلَى التي يَنْهَضُ لها فيلسوف الدِّين هي وَصْفُ تجلّيات العنف داخل الحقل الدِّيني وتحليل مبرّراته وأسبابه. المهمة الثانية التي تنتج مباشرة عنه هي التفكير في وسائل وضع حدّ له. تطفو آنذاك على السطح مُفردة سحرية تُوجد على شفاه الجميع، في الأقل في مجتمعاتنا الغربية، ممّا لا يعني أن كلّ واحد منا يؤمن بها بقلب صادق أو يطبّقها بالفعل، ألا وهي مُفردة «التسامح». لا يجب على ظاهراتية الإنسان القادر أن تتحاشى طرح السؤال هل يكون من يتلقّى الدِّين قادرًا على «التسامح»؛ وإذا كان الأمر كذلك، ما هي شروط القدرة على ذلك وما هي مبرّراته. لقد أصبحت هذه المسألة مطروحة في جدول الأعمال، منذ أن نشر ليسنغ (Lessing) مسرحية **ناثان الحكيم**، وأصبحت تُطالب بالتفكير في الوقت نفسه في محتوى مفهوم مفردة «التسامح»، وفي شروط ممارسته.

تعتبر العبارات الباهرة التي نجدها في الدِّراسة المُقتضبة لـ ليفيناس «الدِّين والتسامح»[33] مدخلًا ممتازًا إلى الموضوع. تساءل «هل نحن متأكّدون بأن عدم التسامح الدِّيني لا يعكس غير همجيَّة القرون المُظلمة؟ ألا تُحَدِّدُ الصِّلَة بين الإيمان والسيف جوهر الحقيقة الدِّينيَّة بما هي حقيقة»؟ هل يكفي القول «إن

---

(31) «Die Sprache und die Gewaltsamkeit der Interpretation». In: Ursula ERZGRÄBER, Alfred HIRSCH (éd.), *Sprache und Gewalt*, Berlin, Berlin Verlag Arno Spitz, 2001, p.229-250.

(32) Hent DE VRIES, *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore-Londres, The John Hopkins University Press, 2002.

(33) Emmanuel LEVINAS, «Religion et tolérance», *Difficile liberté*, p.241-244.

الأزمنة الحديثة تجد تعريفها بالضبط في نهاية الحروب الدِّينيَّة» أم أنه يجب علينا بالمُقابل أن نعتبر أن «الحقيقة الدِّينيَّة، مهما كانت نعومتها، تظلّ حملة عدائية بحدّ ذاتها» (نفسه، 242)؟ إن ذلك يؤول إلى التساؤل حَسَب ليفيناس، هل تُوجد ديانةٌ تُفضي في جوهرها إلى التسامح، دون فقدان «طعم المُطلق المَرير» (نفسه، 243). هذه الديانة هي اليهودية، بالنسبة إليه، كما هو الحال مع كوهين، «لأن التيقّن من سلطان المطلق على الإنسان - أو الديانة - داخل اليهودية لا يتحوّل إلى هيمنة إمبريالية تفترس كلّ من يرفض تلك الديانة. إنه يحترق نحو الداخل، مثل المسؤولية اللّامتناهية. وهو مَعيش بوصفه اصطفاء» (نفسه، 244).

سينقلب تعريف العقيدة اليهودية على نفسه، وهو التَّعْرِيفُ الذي يُفِيدُ أَنَّها «متسامحة لِأَنَّها تَتَحَمَّلُ منذ البدء عبء الناس الآخرين» (نفسه، 243)، إذا ما أصبح ذلك التعريف مُرادفًا للقول: لا يوجد تسامح مُمكن خارج اليهودية! على العكس من ذلك، تحملنا أُطروحة ليفيناس على تحويل هذا السؤال إلى سؤال موجّه إلى سائر الديانات: ما هي الشروط التي تُمَكِّن «النار المقدّسة» المُلتهبة بداخلها من «الاحتراق نحو الداخل»، بدل افتراس أولئك الذين يرفضونها في لهيب جمر محاكم التفتيش أو ما شابه ذلك؟

يَحْتَلُّ هذا السؤال مَنْزِلَةً مُهِمَّةً داخل فكر ريكور، منذ أن كان قد التقى قيمة التسامح، كما يُمَارَسُ بالفعل *in acto exercito* على نحوٍ ما داخل جماعة الكويكرز Quakers المنتمين إلى كوليج هافرفورد Haverford بالولايات المتحدة(*) حيث قدّم دروسه الأُولى، قبل أن يخلف بول تيليش (P. Tillich) في كرسي جون نوفين (John Nuveen) بمعهد ديفينيتي Divinity سكول بشيكاغو. كان التسامح قد ارتقى داخل هذه الجماعة إلى يقين ديني صادق، بناء على «الأهلية التي نُمَتِع بها أيًّا كان عن قصد، بالنظر إلى قدرته على العثور على حقيقته، وعلى نصيبه من الروح وعلى شرارة المعنى» (CC 67).

تُساعدنا بعض تلك الدّراسات التي خَصَّصَهَا ريكور لمشكلة التسامح على

(*) من الفعل الإنكليزي to quake ارتعش، وهي جماعة مسيحية تضمّ أتباعًا في الولايات المتحدة الأمريكية وهولندا. [المترجم]

اختتام المرحلة الأخيرة في مسيرتنا، حيث ننظر إلى الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين في أُفق فلسفة عملية ارتقت إلى منزلة «فلسفة ثانية».

منذ اللحظة التي نصطدم فيها «بصعوبة التفكير في التسامح وفي أسبابه وحدوده»، نجد أنفسنا مُضطرّين إلى الاعتراف بأن الأمر يتعلّق «بفخ» «بالغ السهولة أو بالغ الصعوبة» بحَسَب الحالات. ينبني الاستسهال على «التضايق من عدم وجود التسامح، دون طرح علامة استفهام على الذات عينها، وعلى الذات وعلى مختلف أشكال الانتماء التي تتجسّد فيها هُويّتها»[34]. كلّ من يتهافتون على تخليص عيون الآخرين من سوداوية عدم التسامح، يستشعرون صعوبة جمّة أحيانًا في الانتباه إلى لوثة إنكار الاختلاف الذي يُعمي نظرهم.

ذَكَّرَنَا ريكور بالخطر المُضاعف الذي يستتبعه كلّ حديث عن التسامح، في إسهام له تحت عنوان: «التسامح وعدم التسامح وما لا يجوز فيه التسامح» (L I, 294-311) التي نشرت في البداية سنة 1990 في **مجلة جمعية تاريخ البروتستانتية الفرنسية**: المعالجة المُبتذلة لموضوع يكرّس مذهبًا شكيًّا يحمل اسمه عن حق من جِهة؛ وإبهام مجالات التطبيق من جِهة ثانية. نتسلّح بمقياس نقدي يسمح بتجاوز التقابل البسيط الذي لا يقلّ سطحية بين التسامح وعدم التسامح، بعد إضافة مُصطلح «ما لا يجوز فيه التسامح» (وهو لفظ لا يستبعد التلميح إلى مصطلح نابير «ما لا يُغتفر»).

تدخل فكرة التسامح ذاتها في خانات متعدّدة للمعنى ومتكوّنة من علامات دالّة لا يوجد قياس بينها مثل «الحقيقة» و«الحرية» و«العدالة» و«التضامن» و«الإرادة الطيبة» التي ينتمي كلٌّ منها إلى مجال متميّز: إلى الأخلاق، والحق، والسياسة، والدِّين، والروحانيات. توجد طريقة أُخرى لتقدير حجم الصعوبة وهي أن نَتَذَكَّرَ أُطروحة ياسبرز التي تُفيد أن الرغبة في التسامح قد تنحرف بكلّ سهولة في اتجاه اللّامبالاة. لا توجد طريقة أفضل للحدّ من هذه الغِواية من أن نحتفظ على الدوام في ذهننا بظِلّ ما لا يجوز التسامح فيه، أو بظِلّ «ما لا يُغتفر»، بلغة نابير.

إن الطَّريقة التي بَلْوَرَ ريكور من خلالها أُطروحاته في دراسته المُقتضبة

(34) Paul RICOEUR, «L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable», *Diogène* n⁰ 176 (octobre-décembre 1996), p.166-176.

والحاسمة «صدأ التسامح ومقاومة ما لا يجوز فيه التسامح» تُتابع طريقته التي حاول من خلالها إيجاد حلّ لمفارقة هابرماس بين «الحِجاج» أو «الاتفاق»، في كتاب **الذات عينها كآخر**، مُدَافِعًا عن «معتقدات ناتجة عن تفكير عميق». يجب على الفيلسوف أن يكتشف السبب الأول الذي أفضى إلى عدم التسامح، قبل أن يتساءل عن كيفية محاربته: «القدرة التي يملكها أيٌّ مِنَّا على إملاء مُعتقداته على الآخرين واقتناعاته وطريقة التصرّف في حياته، منذ اللحظة التي يعتقد فيها أنها تتمتّع وحدها بالصلاحية والمشروعية» (نفسه، 166). بالرَّغْم من أن الإغراء أقوى لدى المتحكّمين في السلطة، لا أحد يجد نفسه في منأى عن «الميل إلى عدم التسامح داخل القلب البشري»!

يجب أن يجتمع شرطان يسمحان بالحديث عن عدم التسامح: عدم مُباركة ما يذهب إليه الآخرون في مذاهبهم ومُعتقداتهم، والقدرة على منع الغير من ممارسة حياته بالأُسلوب الذي يرتضيه لنفسه. سنكون مُخطئين حتمًا لو أَنَّنَا اقتصرنا على زمان وَلّى، لحسن الحظ، وهو الزمان الذي يُحِيلُ إِلَى الصِّلَة التي كانت وثيقة بين الكنيسة والدولة، حيث كانت الكنيسة تمنح الدول مسحة الحقيقة، بينما كانت الدولة بمقابل ذلك، تُمَثِّلُ الساعد الدنيوي، لمعاقبة الكفار والهراقطة، بالرَّغْم من أن محاكم التفتيش والحروب الدِّينيَّة داخل أوروبا تُشَكِّل اليوم نموذجًا إِبْدَالِيًّا دائمًا يرمز إلى عدم التسامح الذي استدعى مُواجهته بخطابات جديدة عن التسامح.

بالرَّغْم من أن هذه الوضعية لا تزال سائدة في مناطق كثيرة من العالم، يدعونا ريكور إلى تغيير الرؤية، بُغية أن نهتّم بصورة أكبر بواقع أن «القوة العمومية لا تتدخّل بصورة نهائية إلّا من خلال الانفعالات الفردية المُلتهبة التي تقوم مقامها، مستغلة أعمق الاستعدادات الدفينة داخل القلب البشري» (نفسه، 167). يقترح ريكور على شبح التعصّب الذي يغفو بداخلنا، سواء أكان تَعَصُّبًا مُتَدَيِّنًا أو غير متديّن، مُمارسة تمرين على الزهد في السلطة يتكوّن من خمس مراحل، مُلامسًا أثناء ذلك مُستويين مُختلفين، وهما مستوى القدرة على المنع والمُباركة ومُستوى عدم الرضى الفكري والعاطفي.

1. تعني مفردة «tolérer» «تسامح» في المرحلة الأُولى مجرّد احتمال ما لا

نرتضيه على مَضَض، ونحن مُكرهون على ذلك. وجد هذا «التسامح» التعبير السياسي عنه في حدّه الأدنى بعد الحروب الدِّينيَّة، بعد التوقيع على معاهدة الصلح بوستفاليا Westphalie التي عُرفَت بشعارها الشهير *«cujus regio, ejus religio»*(*)، وبعد إصدار مرسوم نانت(**). باتت حدود هذا «التسامح» بادية للعيان: «تحتمل المِلّتان وأتباع الملتين، إحداهما الأُخرى، دون التمكّن من الحيلولة دون وجودهما، لكن ذلك يتحقّق ضد إرادتهما وتحت شعار التنافر المتبادل» (نفسه، 168).

2. ظهر أوّل تَصَدُّع في هذا التعايش الإجباري بعدما ترك عدم الرِّضى عن أُسلوب معين في الحياة أو عن عقيدة معيّنة مكانه للرغبة في «فهم طريقة أُخرى في التفكير وطريقة أُخرى في التصرّف وقيادة الحياة، كما ترك مكانه أخيرًا للرغبة في فهم تصوّر مُغاير للخير يختلف عن التصوّر الذاتي» الخاص (نفسه، 168). عندما يتعلّق الأمر على وجه الخصوص باحتدام الصدام بين تصوّرين متعارضين للحقيقة، نجد أن كثيرًا من خيول طروادة غير قادرة على اختراق التحصينات. لا يتعلّق الأمر بنفر قليل من الأفراد المعزولين، مثل إيرازموس ولوك واسبينوزا ولايبنتز وليسنغ، الذين عَبَّدُوا الطَّريق أمام أشكال التعبير المؤسَّسِيَّة المستقبلية عن التسامح داخل الدولة العلمانية.

3. هل يكفي لنا القول في حق الآخرين: «أنا لا أُوافق على ما تقول، لَكِنِّي أعتبرك إنسانًا مَحْبُوبًا في نظري»؟ كَلاَّ بالتأكيد! يعتبر ريكور أَنَّنا نَتَعَدَّى العتبة الحاسمة الشائكة التي تُفضي بنا إلى تجاوز الاكتفاء بالمُشاركة الوجدانية المتفهّمة، حالما نقبل الفصل بين دعوى الحقيقة وبين العدالة. إن العدالة هي التي تتطلّب مني أن أَمتِّع الغير «بحقه في قيادة حياته كما يحلو له، على غِرار الحق نفسه الذي أتمتع به» (نفسه، 169)، بالرَّغْم من أنني لا أُبارك طريقته في الحياة ولا أعترف بالحقيقة التي يتبنّاها. آنذاك فقط، تشرع مفردة «التعدّد» في اكتساب معنى، في الوقت نفسه الذي تظهر فيه المشكلات التي تُثيرها: «من الصعب

(*) قاعدة لاتينية: «يعني الانتماء إلى منطقة محدّدة، الانتماء إلى ديانة محدّدة». ونعني بذلك عامة أن الإنسان يعتنق عامة الديانة الغالبة في بلده. [المترجم]

(**) وهو المرسوم الملكي الفرنسي حول التسامح بين البروتستانت والكاثوليك. [المترجم]

للغاية الإقرار بتعدّدية حقيقية في المُعتقدات وطُرق قيادة حياة الإنسان - وأخيرًا: في تعدّدية رؤية الخير - دون تبنّي موقف ارتيابي شَكّي، أيّ دون فقدان امتداد بعض الجذور داخل اعتقاد معيّن» (نفسه، 169).

4. لا نملك إلَّا أن نبتهج لهذه الفكرة الثالثة عن التسامح لكونها مسجّلة داخل الحريات الأساسية التي يضمنها **الدستور** داخل المجتمعات الديمقراطية. إن مصدر الخطأ هو أن نعتقد أن التسامح لم يَعُدْ «فضيلة» يجب تحصيلها بعد بذل مجهود مُؤلم في الزهد. يطبّق ريكور على المؤسّسات الدِّينيَّة المأثورة الإنجيلية: «من له الكثير يُطلب منه أكثر». إن الزهد الذي طالبهم ريكور به يتناسب مع «الميل الطبيعي الذي تميل إليه مؤسسة الخلاص، وهو الميل النَّاتج العميق بأن ما تُمليه على الناس هو خيرهُم الأسمى». وتابع ريكور قوله: «حيثما يوجد ما هو أسمى ويحتل أعلى الهرم - في الدِّين والسياسة - تظهر ملامح سلب الإرادة في الأُفق. لا تُطرَح حدود فاصلة على صور التَّعبير العمومي عن المُعتقدات الذي تشترك فيها الجماعة المُنتسبة إلى الكنيسة، وهنا نتحدّث عن حدود تفرضها العدالة، بدل أن تفرضها حدود الحقيقة، إلَّا عقب الاشتغال الدائب على الذات داخل كلّ الجماعات الدِّينيَّة الآتية من كلّ حدب وصوب، وهو اشتغال يُنجزه كلّ عضو من أعضائها أو تُنجزه السلطات القيّمة عليها، بعد القيام باختيار حُرّ من مُنطلق قلب مفتوح. بل إن الإنسان المتديّن يُسهم في تقدّم التسامح على كلّ الجبهات الأخرى التي تعرف تدافعًا بين المُعتقدات، بفضل هذا الزهد الباطني» (نفسه، 169).

هل هذا هو القول الفَصْل بشأن التسامح؟ قد لا نجد طريقة لِلتَّعَمُّق أكثر في موضوع التسامح على المستوى المؤسَّساتي في إطاره الضَّيِّق. لكن ريكور يعتقد أن بعض «حكماء الديانات العالمية» قد استطاعوا القيام بخطوة إضافية، حينما تخطّوا عتبة أُخرى في اتجاه محطة رابعة من محطات التسامح، وهي محطة «معادية للنظرة الطائفية بصورة جذرية». تنبني هذه الخطوة على تعليق حكم الرِّضى وعدم الرِّضى، من أجل التسليم بالفرضيّة التي مفادها أن مبرّرات عيش الغير تعبّر عن علاقة بالخير، بحيث إن تناهي كلّ فهم بشري، وتناهي وضعي التاريخي الخاص، يمنعاني من إبصاره جيدًا. هل يتعلّق الأمر بكلّ بساطة بتمكين الغير من الاستفادة من مبدأ «الإفادة من الشك»؟ لا أبدًا! يتعلّق الأمر على العكس من

ذلك بتخطّي عتبة «شائكة» تُفضي إلى انشطار (*krisis*) داخل دعوى الحقيقة: داخل حقيقتي «المُنتمية إليّ»، مهما كانت صلابتها وعمق التفكير فيها، وهي حقيقة أؤمن بها وأشترك فيها مع آخرين داخل الجماعة المؤمنة، لم تُصبح بعد حقيقة نهائية «أُخروية» إسخاتولوجيَّة.

توجد طريقتان مُمكنتان لتبرير هذا «التعليق» الأُخروي. تجد الطريقة الأُولى الفلسفية بامتياز مصدرها في الوعي الحادّ بتاريخية كلّ فهم. تتعامل الطريقة الثانية الدِّينيَّة تعاملًا جديًّا مع إشارات بعض النصوص المقدّسة التي تُفيد أننا لم نبلغ بعد موطن الحقيقة النهائي، وهو الموطن الذي لا ننفذ إليه إلّا بوساطة روح الحقيقة والمحبة. لا يوجد بعد ذلك ما يمنعني من التسليم «بإمكان وجود الحقيقة ليس لديّ فقط، بل أيضًا في مكان آخر» (نفسه، 171) أو يمنعني من الاستماع إلى الآخر بوصفه شاهدًا مُمْكِنًا على الحقيقة. يُمكن تقريب التعريف الذي يُقدِّمُه للمرحلة الرابعة من مراحل التسامح من مفهوم «الديانة المفتوحة» بالمعنى الذي ذهب إليه برغسون. قد نتساءل آنذاك أَلَم يكن «حكماء الديانات العالمية» يُعتبرون كذلك من كبار الروحانيين الذين أَهَّلَهُمْ حِسُّهُم الحادّ بإطلاقية **المطلق** لِخَلْعِ النسبية على التحديدات الإيجابية التي تقال عن الطائفة الدِّينيَّة التي ينتمون إليها.

5. من جديد، نتساءل هل تكون فكرة التسامح هذه هي القول الفصل في هذا الموضوع، سواءٌ أكانت فكرة يَعْضُدُهَا الوعي الفلسفي بالتَّنَاهِي فِينَا أو بالحَدْس الروحاني الذي ينصَبُّ على إطلاقية **المُطلق**. يُجيب ظاهر الأمر بالسلب، كما يُوحي بذلك تعريف المرحلة الخامسة التي يجوز لنا أن نخلع عليها صفة «ما بعد الحداثة»: «أُوافق على كلّ أساليب الحياة، ما دامت لا تُلحق ضررًا بالآخرين؛ باختصار أسمح بوجود كلّ أجناس الحياة، بما أنها صور تعبّر عن التعدّدية البشرية وتنوّعها. عاش الاختلاف!» (نفسه، 167).

لقد صادفنا من قبل عبارة «عاش الاختلاف!» بعد الوصف الذي قام به نيتشه «البلد الثقافة». السؤال الحقيقي هو المتعلّق بمعرفة إذا كانت العبارة ثمرة زهد أم استقالة. يعتبر ريكور أن «هذه المرحلة، تلك التي وصلنا إليها الآن، هي تلك التي نُبارك فيها كلّ شيء، بما أن كلّ شيء مقبول، لأن كلّ شيء يوجد على قدم المساواة» (نفسه، 172). تُصبح كلّ الاختلافات «مُتسامح بها» آنذاك، ما دام أيٌّ منها لا يُصيب منا مقتلًا داخل وجودنا. نستطيع القول آنذاك إننا قد

تعافينا بصورة كاملة «من الطعم المرير للمطلق» الذي تحدّث ليفيناس عنه. لكن أليست هذه «المُعافاة» في الوقت نفسه «مرضًا من أجل الموت»؟

ربما كان من المنتظر أن يُخَيِّرَنَا ريكور بين ٱلْقِمَّة التي تُمَثِّلُهَا المرحلة الرابعة والسقوط الذي تُمَثِّله الخامسة. ومع ذلك، لا يَتَعَلَّق الأمر باقتراح خيار كيركيغارد «إِمَّا وَإِمَّا»، بقدر ما يَشُدُّ انتباهنا إلى القرب المُقلق الذي يُوجد بين قولين: «تُوجد الحقيقة في مكان آخر أيضًا غير المكان الذي أُوجد فيه»؛ «الاختلافات لا تُبالي بشيء آخر». عندما نُصبح على وعي بوجود هذا التشابه، وهو لا يقلُّ اِلْتباسًا عن التشابه الذي كشف عنه أفلاطون بين الفيلسوف والسوفسطائي، نُصبح مُلزمين بالتساؤل عن الشروط التي لا يأتي فيها تَبَيُّنُ حقيقة الآخر لتكريس حجّة اللّامبالاة.

يحملنا هذا الأمر على أن نتأمَّلَ من جديد في إحدى العبارات الشهيرة التي نطق بها ليسنغ: «ليست الحقيقة التي يمتلكها المرء هي التي تشكّل قيمته، بل هو العناء الصادق الذي يتجشّمه من أجل اكتشافها. فما يضاعف قواه هو البحث عن الحقيقة، بدل القول إنه يملكها، ولا ينبني كماله المُتزايد باستمرار إلّا على هذا البحث المستمر. تؤدّي المِلْكيَّة إلى الإحساس بالطمأنينة والكسل والغرور. إذا كان الله يُمسك الحقيقة كلّها بقبضة من يمينه ويُمسك العزم المتَمَيِّز الذي يبحث باستمرار عن الحقيقة بقبضة من يساره، وقال لي: 'اختَرْ!' لأقبلتُ بكلّ تواضع على اليد اليسرى ولقلتُ له: 'أبتاه، هاتِ! بما أن الحقيقة الكاملة تظلّ من نصيبك وحدك!' حتى لو أدَّى ذلك بي إلى الانحراف عن الهدف إلى الأبد».

لا نتمنى لأحد أن يُخطئ هدفه إلى الأبد! لكن الفلاسفة مُطالبون بأن يُظهروا قدرًا من الجرأة والإقدام والتواضع الفكري الذي يتطلّبه ما قد ندعوه طعم الحقيقة المرير إذا ما تذكَّرْنا مأثورة ليفيناس، إذا لم يشاؤوا الاكتفاء باجترار المُفردات. إن الاسم الآخر الذي يُطلق على هذا التواضع هو اسم «التسامح»، حينما يتعلّق الأمر بفلسفة الدِّين. كان ليسنغ على وعي بهذا الأمر أيضًا، كما تشهد على ذلك مسرحيته الشهيرة ناثان الحكيم. تستعرض «دراما التسامح» بالقدس (Jérusalem) ممثّلين عن ديانات التوحيد الثلاث: على المستوى الإسلامي، نجد السلطان صلاح الدِّين

والولّي والدرويش الحافي(*)؛ ونجد من الجانب المسيحي بطريرك القدس وأحد فرسان الهيكل Templier(**) إضافة إلى أخ راهب مساعد؛ ونجد من جانب اليهود ناثان الحكيم(35).

إن مشهد الفصل الثالث الذي طالب فيه السلطانُ صلاح الدِّين ناثان بِٱلْبَتِّ بصورة نهائية في مسألة معرفة ما هي الديانة الحق من بين الديانات التوحيديّة الثلاث، يمثّل ذروة المشاهد الفلسفية داخل المسرحية. سعى ناثان أمام هذا الإلحاح إلى تحديد البنية العقلانية التي تشترك فيها سائر المُعتقدات، مُوْغِلًا بمِعْوله خلف الفروق الإمبيريقية التي نُعاينها على السطح، («حتى في اللباس ووجبات الطعام والمشروبات»). لا نستطيع الحديث عن هذا العنصر المشترك إلّا في لغة غير مُباشرة، كما يُبرزه مثال الحلقات الثلاث الشهيرة التي يُمكن قراءتها بوصفها حكاية رمزية تقصّ عمل الفهم الذي يجب على فيلسوف الدِّين أن يُنجزه.

تروي الحكاية الرمزية قِصّة أب أهدى أبناءه الثلاثة ثلاث حلقات مُتشابهة تمامًا. أصدر القاضي حكمًا استوحاه من حكم الملك سليمان، وهو حكم سعى إلى البتّ في هوية مالك الخاتم «الحق»، خاتم أبالين المزوّد بقوى سحرية خارقة. الخاتم الحق هو الخاتم الذي تتجسّد قوته في جلب الحُبِّ، وفي تحويل حامل الخاتم بناء على ذلك إلى شخص محبوب لله وللبشر: «ليبذلْ كلّ منكم قُصارى جهده لإبراز قدرة الحجر في خاتمه! وليُرفقْ هذه القدرة بطيبته وبتسامحه [*Verträglichkeit*] القلبي، وبأفعاله الحميدة وبالتوكّل على الله!».

(*) هو مولانا بشر الحافي، أصله من مرو، من قرية بكرد أو مابرسام، سكن بغداد ومات فيها سنة 227 للهجرة. [المترجم]

(**) وهو من رتبة فارس يحمل درجة عسكرية تم تأسيسها بالقدس أثناء الحروب الصليبية سنة 1118. [المترجم]

(35) راجع المقدمة الممتازة التي كتبتها آن لانيي للنشرة المزدوجة الفرنسيّة والألمانيّة لكتاب ناثان الحكيم، من أجل دراسة حبكة المسرحية ورهاناتها الفلسفية. وقد استشهدنا بهذه الترجمة في المقاطع الواردة في النص:
Nathan Le Sage, Anne LAGNY, trad. Robert Pitrion, Paris, GF Flammarion, 1997, p.7-42.

كُنّا قد صادفنا من قبل حجرة تَتَمَتَّعُ بقوى خارقة، في أول «مُصَنَّف» في المذهب الهيرمينوطيقي الذي أنجبته الفلسفة الغربية، ونعني به **مُحاورة أفلاطون إيون** *Ion*. كما أنَّ حجرة هيراقليطس، التي تُدْعَى «**مغناطيسًا**» «Magnétis» كانت تمتلك القدرة على شدّ حلقات كثيرة داخل سلسلة بعضها إلى بعض، كذلك فإن الكلام المُلهم على شفتي الشاعر يُبْلِغُ قوته إلى المؤوّل، وبعد ذلك إلى السامع(36). تطفو على السطح من هذا الجانب أو ذاك سواء في **مُحاورة إيون** أو في مسرحية **ناثان**، مسألة صيغت في أسلوب معرفة الحق، من أجل التحوّل إلى مسألة جاذبية مغناطيسية، أي إلى مسألة حبّ (دون تجريد مسألة الحقيقة من طابعها الحاسم!).

إذا كانت الحكاية الرمزية عن الحلقات تُمَثِّلُ قِمَّةَ المسرحية، فَإِنَّهَا لا تُوجِدُ حَلًّا للعقدة. سيكون الأمر سهلًا للغاية، لَوْ أَنَّ الحكاية الرمزية، أي أن كلام الحكمة الفلسفية، الذي يتخذ لنفسه «وقتًا كافيًا للفهم»، قد أوجد حَلًّا بمُفرده لـ «دراما التسامح». يجد التسامح مرادفًا تطبيقيًّا له في مقطع آخر من المسرحية في اللقاء بين ناثان والأخ الراهب المساعد الذي يمثّل البداهة المميّزة تُمَيِّزُ للإيمان الدِّيني المَعيش بطريقة أصيلة داخل صدق الشهادة. استحثّ صدق الشاهد المسيحي ناثان على أن يُسِرَّ إليه بآلامه الباطنية التي ألمَّت به وبوجوه الاضطهاد التي كان ضحية لها. ولكن ناثان ذكَّرَ الأخ الراهب، حين تسرّع في اندفاعه المحموم ووجّه التحية إليه بوصفه «مسيحيًا يجهل حقيقة هويته المسيحية»، بأن التحقّق الصادق من إنسانيتهما المشتركة تحظر عليه ممارسة أيّ احتواء ديني. هذا هو ما يحدّد معنى الإجابة الشهيرة: «طوبى لنا جميعًا! ما يجعل مني مسيحيًّا في عيونك، هو ما يجعل منك يهوديًّا في عيوني!».

إن الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين التي لا تَسْتَخِفُّ بالرهانات التطبيقية التي تُفضي إليها المساءلة التي تقوم بها، ستستفيد حتمًا من التَّمَعُّنِ من جديد في الكلمات التي انتهى بها الحوار بين ناثان والأخ الراهب: «لا ينبغي أن نُبالغ في التودّد أكثر بعضنا إلى بعض، علينا في هذه اللحظة المبادرة إلى القيام بشيء ما!».

---

(36) *Ion*, 533d-534a.

أسئلة

ارتكبت على امتداد هذا الفصل «خيانة خلّاقة»، كما أدعوها، وتجد لها ما يبرّرها إذا ما طبّقنا على ريكور العبارة التي استثمرها نفسه لوصف صِلَتِهِ بميرلوبونتي الذي يعتبره «أكبر فلاسفة الظاهراتية الفرنسية». إذا ما رجعت إلى صياغته الشخصية، سأقول إن صِلتي بأكبر الظاهراتيين الهيرمينوطيقيين الفرنسيين «قد تحوّلت ربما إلى العلاقة نفسها التي كانت تصله بهوسرل: لم يتعلّق الأمر بتكرار ما قاله، بل يتعلّق باستئناف حركية تفكيره ذاتها» (CI 243). يستدعي هذا «الاستئناف» منا أن نأخذ بعين الاعتبار تاريخ التلقّي، الإيجابي والنقدي، الذي حظي به فكره، كما يتطلّب منا أن نُلْقي نظرة نقدية على إمكانات تطوير هيرمينوطيقا فلسفية للدِّين تحت إِمْرَةِ فكر ريكور.

عندما وصف الفيلسوف منظومة تفكيره بعبارة «الانفصام الموضوع تحت المراقبة» (CC 10)، وضع تَحَدِّيًا هائلًا أمام كلّ أولئك الذين يَتَحَقَّقُونَ من أنفسهم داخل قاعدة ماريتان (Maritain): «التمييز بُغية التوحيد». كلّ ذلك يُؤكد أن مُختلف الأشكال البيضوية التي التقينا بها على امتداد دراستنا، تجعلنا نصطدم بجملة من الصعوبات التي ينبغي لنا النظر إليها وجهًا لوجه.

1. تُعنى البيضة الأُولى بالامتناع الكامل عن أيّ تَدَخُّل في حقل اللاهوت الفلسفي. لا نجد لدى ريكور، في كلّ مؤلفاته، أيّ ذكر لمناقشة المسائل الكلاسيكيَّة بشأن البراهين على وجود الله، والصفات الإلهية، ومعرفة الله، أو باقتراح تيوديسيا. لا يخضع هذا الصمت لمحض المُصادفة؛ يتعلّق الأمر كما سبق القول، باختيار فلسفي مقصود لمصلحة «فلسفة تغيب فيها التسمية الفعلية لله، وحيث مسألة الله، بما هي مسألة فلسفية، تبقى معلّقة بطريقة لاأدرية» (**الذات عينها كآخر**، 105).

هل يخدم هذا «التعليق اللّاأدري» بخصوص مسألة الله الفلسفية مصالح اللّاهوت المُوحى به على نحوٍ غير مباشر؟ لو كان الأمر صحيحًا، لكان ريكور رائد «المنعطف اللّاهوتي» في الظاهراتية الفرنسية، الذي ندّد به جانيكو (Janicaud) (BA II, 360-370). أكّد جانيكو أن ريكور لم يتوقّف لحظة عن

مُضاعفة «الاحترازات المنهجيَّة السابقة لأيّ انتقال من الظاهراتية إلى اللاهوت»[37]، بالرَّغْم من أنه اعتبر في تقديره أن المُنعطف اللاهوتي مُضمر *in ovo* في «الجُملة المُقتضبة المُفعمة بالإشارات المسكوت عنها»: «هل الذات الأكثر جذرية هي الله؟» وهي الجملة التي يستمدّها من ترجمة **الأفكار** *Ideen I*.

قد تُوَلِّدُ هذه الإشارة الانطباع بأن ريكور قد خرق خرقًا داخل حصن الفلسفة، وهو الذي تسرّع الجيل الجديد للظاهراتيين في حشر أنفسهم بداخله. لم يتوقّف في الواقع عن رسم الحدود الفاصلة بكلّ قوة بين الخطاب الفلسفي والخطاب اللّاهوتي. لا يُمكن الاستغناء عمَّا دعاه «مفترق الطُّرق بين الفلسفة واللاهوت». لا يستطيع الفيلسوف الاقتراب من حقل الإيمان الدِّيني إلّا إذا فسح المجال أمام «مُقاربات فلسفية» للمفاهيم الدِّينيَّة، مثل «الخلاص» و«الرجاء»، إلخ...

وهذا ما أَبْرَزَتْهُ الخطوات التي اتَّبَعَها في كتاب **رمزية الشرّ**. رسم ريكور حدودًا فاصلة بكلّ وضوح بين الهيرمينوطيقا الفلسفية للصور والرموز المتولّدة من الوعي الدِّيني اليهودي-المسيحي وتأويلها اللاهوتي، والمسيحاني بالتحديد، وبالضبط في اللحظة التي يُخيّل إلينا أنه قد تقدّم إلى أبعد مسافة في حقل الخطاب الدِّيني وصور استئنافه «اللاهوتية»: «إذا كان يسوع يشكّل نقطة التقاء كلّ الوجوه، دون أن يكون بحدّ ذاته وجهًا، فإن ذلك يعني أن هذا **الحدث** يتجاوز مصادر ظاهراتية الصور» (PV 2, 407). بالرَّغْم من أن ريكور قد منح نفسه حق «إبراز مدى الغنى الذي تجسّد في الصور الأساسية بعد ظهورها مُجتمعة في وجه يسوع، كما هو مُبَيَّنٌ في الأناجيل الإزائيَّة (synoptiques)» (PV 2, 408)، فإن الهيرمينوطيقا الفلسفية الخاصة برموز الشرّ والخلاص تلتزم عن قصد بإطار محدود لا يتطرق إلى التَّبْلِيغ المسيحي في معناه الدقيق.

2. أفصحت الطريقة التي عَرَّف بها ريكور دعاوى ما سمّاه «منهجنا الهيرمينوطيقي» وحدوده (PV 2, 407-408)، كما يقول، عن موقفه العام اتجاه

---

(37) Dominique JANICAUD, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Eclat, 1991, p.13.

فلسفة الدِّين. تتشابه مُقاربته أكثر مع مُقاربة ديلتاي، بالمُقارنة مع المُقاربة «السيكولوجيَّة» التي مارسها وليم جيمس في كتابه **تنوّع وجوه الخبرة الدِّينيَّة** *The Varieties of religious Experience*. إذا ما شئنا فهم الغفران في المسيحية فهمًا فلسفيًا، يجب أن نتخلَّى عن المسار القصير الذي ارتبط بالوصف المباشر للخبرة السيكولوجيَّة لهذا الفرد أو ذاك. ما كان يعتبر في ذهن جيمس **اتجاه المنبع** *terminus a quo* تَحَوَّلَ لدى ريكور إلى **اتجاه المصبّ** *terminus ad quem*. اعتبر من جانبه أن مجرّد الفهم الفلسفي للرموز «يكفي لإسماع القول إن سيكولوجيَّة التجربة الدِّينيَّة لا تأخذ ظاهرة الغفران بعين الاعتبار»، دونما حاجة إلى استدعاء افتراضات لاهوتية ضمنية. ما يستشعره المرء الذي يتلقّى الصفح لا يعدو أن يكون «أثرًا سيكولوجيًا لما يحدث في الواقع ولا يُمكن أن يُقال إلّا سرًّا وإلّا بالدلالة عليه» (PV 2, 413).

لاَ شَكَّ في أَنَّ بعض أتباع جيمس قد يؤاخذون ريكور على عدم اكتراثه بالتجربة الدِّينيَّة الفعلية، مُكتفيًا بِتَوَسُّلِ الاحتماء بسقف النصوص الدِّينيَّة. هذه المؤاخذة محاكمة سيئة للنيات، ما دام أن ريكور لا يُنكر وجود شيء من قبيل «التجربة الدِّينيَّة». الصعوبة الحقيقية هي التي تتعَلَّقُ بتحديد مفهوم التجربة الدِّينيَّة وبتحديد «منطقها». كيف السبيل إلى تحديد سِماتها على خلاف أجناس أُخرى من التجربة؟ هل يوجد بالفعل ما يستحق حمل صفة التجربة الدِّينيَّة؟ وما هي معايير صلاحيتها؟

3. تندرج المُقاربات الفلسفية للظاهرة الدِّينيَّة التي نجدها في أعمال ريكور في مسار الفلسفة المُتعالية الكانطية أكثر مما تميل إلى خط فلاسفة ظاهراتية المقدّس. يبدو لي هنا أن هيرمينوطيقيته النقدية تلتحق بأعمال ريتشارد شيفلر (Schaeffler)، الذي يُعتبر من بين الأصوات القويَّة في فلسفة الدِّين بألمانيا.

4. اعتبر ريكور على غِرار تيفيناز (Thévenaz)، أن الإنسان قد تَعَلَّمَ التفكير بطريقة جديدة في إنسانيته، بفضل اتصاله بالإله المسيحي. لكن هل من المؤكّد أن الفلسفة «لم تَعُدْ تعرف إلهًا فلسفيًا»، بل أصبحت فقط «فلسفة قبالة الله»، بعدما تَحوَّلَت إلى «سؤال لذاته» واكتشفت «أنها لا تعدو أن تكون فلسفة بشرية»؟ هل ينطبق التقابل بين «فلسفة إلهية» و«فلسفة مسؤولة أمام الله» على تصوّره الذاتي

للفلسفة الهيرمينوطيقية كذلك، كما استثمره ريكور من أجل وصف معالم «الفلسفة البروتستانتية» لدى تيفيناز؟ هل نحن أمام «فلسفة لم يَعُدْ الله فيها هو الموضوع الأسمى في الفلسفة، بل أصبح الله موجودًا فيها بوصفه قطب الدعاء والاستجابة في الفعل الفلسفي ذاته» (L 3, 246)؟ ألا ينطبق هذا التعريف على «الفلسفة الدِّينيَّة» بصورة أكبر مما ينطبق على «فلسفة الدِّين» بـ **المعنى الدقيق** للكلمة *stricto sensu*؟

5. أَلَا تُمَثِّلُ العبارة «فهم الذات أمام النص» رُكْنًا محدودًا جدًّا لإقامة فلسفة الدِّين، حتى لو اقتصر الأمر على ديانة واحدة؟ هل نستطيع إدخال جَمَلِ فلسفة الدِّين في سَمِّ إبرة هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس، دون بتر سِنام الجمل أو أكثر من سِنام؟ هذه مسألة معقّدة وتترك وراءها مخلّفات كثيرة.

أ. يفهم الوعي الدِّيني ذاته أكثر من مرّة أمام **الصورة** في البداية، أو قُلْ إنه يحاول «فهم ذاته أمام الأيقونة»، كما يشهد المذهب الروحي الأرثوذوكسي (المتشدّد) على ذلك، قبل مواجهة النص. هل من الخطإ تطبيق مأثورة غريغوريوس **تتضاعفُ الكتابة مع قراءتها** *scriptura cum legentibus crescit* على مستوى العلاقة بالصور الدِّينيَّة، في صورة المسلّمة التالية: **هل تتضاعف الصورة مع النظر إليها؟** *Imago cum videntibus crescit*؟

ب. يُطرح سؤال ثانٍ يتعَلَّقُ بالطريقة التي بلور بها ريكور مذهبه في هيرمينوطيقا الوعي التاريخي لديه. هل يجوز لنا أن نتبَنَّى أُطروحة ريكور دون تحفّظ حينما تُفيد أن «التأثير الفعلي للماضي التاريخي يتوافق في جزء عريض منه مع التأثير الفعلي الذي مارسته نصوص الماضي» (TR 3, 321)؟ نجد أن نسبة لا يستهان بها من أقطاب التقاليد التي لا تزال فيها الرواية الشفهية تلعب فيها دورًا مُهمًّا، يُساورها القلق من الامتياز الذي يبدو أن ريكور قد خلعه على نصوص الماضي في حلقاتها المرويَّة إلى يومنا هذا. لا جدال في أن المذهب الهيرمينوطيقي الذي يُصغي بإمعان أكبر إلى آليات وأشكال التقليد الشفاهي مذهب مشروع، لكننا مُطالبون بأن نتلافى رمي ريكور بتهمة باطلة، ولا تكترث بجوهر الأمر من الزاوية الفلسفية، كما يتمثّل في الفكرة التي نكوّنها عن الكائن - المتأثّر- بالماضي، سواء أتعلّق الأمر بالتقليد الشفاهي أو بالتقليد المكتوب.

يبدو لي أن الأهم هو التركيز على عبارة «التكافؤ الجزئي» أو التركيز على

«التحديد الجزئي للهُويَّة» (TR 3, 321). إذا كان التكافؤ بين هيرمينوطيقا النصوص وهيرمينوطيقا الماضي التاريخي لا يعدو أن يكون جزئيًا، فإنَّنا مضطرون بالفعل إلى التساؤل عن الموجّهات الأخرى الواردة هنا، وهو تساؤل ليس دون ارتباط بالمشكلات التي كان بلونديل (Blondel) قد واجهها في كتابه **التاريخ والعقيدة**.

ج. هل تُبدي هيرمينوطيقا الرمز، وهيرمينوطيقا النص فضلًا عن ذلك، استعدادًا كافيًا للإصغاء إلى الطقوس، أي إلى هذا البُعد في الوجود الإنساني الذي تعنيه عبارة فتغنشتاين عن «الحيوان الاحتفالي»؟ التزمت أنثروبولوجيا الإنسان غير المعصوم الصَّمت بإزاء هذا البُعد. ظهرت هذه المشكلة من جديد على السطح في كتابه **رمزية الشرّ**، وبصورة أدق حينما تعلّق الأمر بتحديد وظيفة الأُسطورة. لنأخذ مثال الرمز البسيط المتعلّق «بالنجاسة»: لا نفهم على وجه الحقيقة شحنتها الرمزية إلّا إذا وضعنا نصب أعيننا طقوس التطهّر التي لا حصر لها. والمُثير للنظر هو أن الصِّلة بالطقوس هي إحدى المبرّرات الثلاث التي أثارها ريكور لتسويغ خضوع الأُسطورة للرمز. لا تنفصل البنية السردية للأُسطورة عن الطقس ولا عن الوظيفة الاجتماعية التي تلعبها. كما رأينا ذلك سابقًا، ما يدعوه ريكور «زمان المعنى» يتميّز بجدلية الترسيب والابتكار (CI 32). هل تمثّل الطقوس خطرًا مُحدقًا بالابتكار، ولا تمثّل شيئًا غير ذلك، عندما تفضّل قطب الترسيب بوجه خاص، بعد أن تختزل إلى مجرّد تكرار، أم أن الطقوس تُسهم في إنجاز هذه الجدلية الحيوية؟

ح. تُعنى المشكلة الشَّائكة بوجه خاصّ بالصِّلة بين «مفترق الطُّرق في الفلسفة واللاهوت» المذكورة أعلاه، واللجوء إلى هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس. حينما يتيه الفيلسوف داخل مُنعرجات النصوص الكتابيّة، ألا يفقد الفيلسوف، بما هو فيلسوف، روحه أثناء ذلك، بمعنى ألا يفقد **المنطق** *logos* وتطلّعه إلى الكوني؟ ألا تنتمي هيرمينوطيقا الخطاب الدِّيني التي لا تتميّز بوضوح عن شعرية قراءة الكتاب المقدّس، بالأَوْلى إلى الفلسفة الدِّينيَّة أكثر مما تنتمي إلى فلسفة الدِّين؟ يطرح هذا السؤال نفسه بإلحاح.

نستطيع توجيه السؤال نفسه كذلك إلى ليفيناس الذي تحدّث في استهلال كتابه **الحرية الصعبة** *Difficile liberté* عن «المذهب اليهودي الذي رُوي عبر التقليد الحيّ وتغذّى بالتفكير في النصوص الجليلة، وهي أكثر حياة من

الحياة»[38]. لا شكّ في أن أحد أتباع ميشيل هنري قد يتساءل، دون أن يقتصر التساؤل على أتباعه، إذا كان النص بالفعل «أكثر حياة من الحياة» ذاتها، بِصَرْفِ النَّظَرِ عن طبيعة النّص. نعرف إجابة الكاتب التي لن تكون غير الإجابة التي أدلى بها يسوع للمُجَرِّب داخل الصحراء: «ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، بل بكلّ كلمة تخرج من فم الله» (متى 4، 4). بعبارة أُخرى: لا نستطيع أن نقول عن النصوص إنها «أكثر حياة من الحياة» إلا إذا تضمّنت القول الأصلي للحياة.

أَوَدُّ التَّذكير فقط بأن الفيلسوف، إذا كان مُؤْمِنًا في الوقت نفسه، لا يملك التَّغاضي عن مهمّات التحليل الفلسفي للعلاقة الحيَّة التي تصل فلسفته بإيمانه، مما لا يعني أنني أطرح علامة استفهام على التمييز الذي وضعته سابقًا بين «الفلسفة الدِّينيَّة» و«فلسفة الدِّين». تُوجد طرق متعدّدة لإبراز التمفصل بين الفلسفة الدِّينيَّة وفلسفة الدِّين، سواء أتعلّق الأمر بالمسار المُتناغم الذي يبحث عن التوفيق بين **مماثلة الكائن** *analogia entis* **ومماثلة الإيمان** *analogia fidei*، أو بمسار فكر المُفارقات، وهو مسار يُثير الدوار أكثر، كما نرى ذلك في أُسلوب كيركيغارد.

إنَّ الرِّهان الأساس الذي رفعه ريكور (وهو كذلك رهان ليفيناس) هو أن الفيلسوف لا ينفصل عن الكوني حينما يُقبل على قراءة هذه النصوص المرويَّة عبر التقليد الحيّ، بل يسعى على العكس من ذلك إلى الالتحاق به بطُرق أُخرى. لقد رفعتُ بدوري رهانًا لاَ أُقَلِّلُ من صعوبته حينما اعتبرتُ أن القراءات الكتابيَّة المسطّرة في **تدبّر الكتاب المقدّس** تحظى كذلك بأهميتها الفلسفية، علاوة على أهميتها في علوم التفسير. أتمنى أن أَتَمَكَّنَ في كتاب جديد من أن أُبرز ما هي الشروط التي تجعل الاستجابة لهذا الرهان مُمكنة[39].

6. افْتَتَحَ ريكور الدِّراسة المهمّة التي خصّصها سنة 1972 لهيرمينوطيقا الشهادة بالسؤال المتعلّق بمعرفة ما هو جنس الفلسفة الذي يُحَوِّلُ الشهادة إلى

---

(38) Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté*, p.9.

(39) من المُنتظر أن يصدر الكتاب بدار النشر Bayard تحت عنوان: **القراءة والتأويل والفهم. الرهانات الفلسفية للهيرمينوطيقا الكتابية** *Lire, Interpréter, comprendre. Les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*.

مشكلة فلسفية. أجاب عن السؤال في ثلاث نِقاط: «يتعلّق الأمر بفلسفة تحمل فيها مسألة المطلق معنى؛ ويتعلق بفلسفة تدعو إلى إرفاق تجربة المُطلق بفكرة المُطلق؛ ويتعلّق بفلسفة لا تجد في المثال ولا في الرمز كثافة هذه التجربة» (L 3, 107). بطبيعة الحال، تستهدف هذه العبارة هيرمينوطيقا الشهادات المطلقة لدى نابير. اخْتَتَمَ ريكور استقصاءه بالبديل التالي: «يجب الاختيار بين فلسفة المعرفة المطلقة وهيرمينوطيقا الشهادات» (L 3, 139). كما كان عليه الأمر مع تيفيناز، بحث عن تحديد «إمكان إجابة حُرَّة يُقَدِّمُهَا الفهم العقلي في وجه الإعلان عن ضياعه وافتدائه» (L 3, 246). إن ما يُحاربه قبل كلّ شيء هو «إغراء اللّامسؤولية» الذي يجد منبعه في فهم ديني أُسيء فهمه. يُصبح الفهم العقلي غير مسؤول حينما يقع دون أيّ تأنٍّ في أحضان سلطة خارجيَّة، يفترض فيها أنها تُلقّنه أجوبة جاهزة. يفنّد ريكور بالقوة نفسها «أيّ فهم إيماني يتخيّل أنه مُلزم بأداء مهمة الدفاع عن الدِّين» (L 3, 246-247). يُعتبر حَسَب رأيه أن «الفهم العقلي المستقل هو الذي يتبنّى إشكاليته الخاصة به، بكلّ شجاعة وقوة» (L 3, 247).

إن «تحرير العقل من طابع الإطلاق»، بناء على الموقف الذي يدعو إليه، يُمرُّ من طريق مالبرانش إلى طريق باسكال وكيركيغارد، ويَمُرُّ من «العقل المُطلق في الله» إلى «العقل البشري أمام الله» (L 3, 256). بالرَّغم من أن هذه العبارات مُقتبسة من تيفيناز، فهي تلتقي مع أُسلوب تفكير ريكور. المسألة الشائكة مُرتبطة بالتحديد «الهيرمينوطيقي» لمعنى عبارة «أمام الله» التي تمتزج في ذهن ريكور بلفظ «أمام» النّص الذي يُخاطبنا سلفًا حتى قبل أن نسأله.

7. هل تُنْصِف هيرمينوطيقا ريكور بما يكفي القطب الأول من المثلّث: «الحياة-الوجود-التَّفكُّر» الذي اقترحتُ أن أبني فوقه هيرمينوطيقا فلسفية للدِّين؟ كيف السبيل إلى رسم الحدود الفاصلة بين ظاهراتية المسيح، كما هو مُثبت في إنجيل يوحنا، وكما بَلْوَرَها ميشيل هنري في كتابه **أنا الحقيقة** ***C'est moi la Vérité*** وبين الظاهراتية الهيرمينوطيقية كما بلورها ريكور؟ إن التعارض غير موجود بين **مُحايثة الحياة** وتوسّط الرموز والنصوص، على خلاف ما قد نَتَخَيَّلُه. إذا ما رَغِبْنَا في الكشف عن الرهان الحقيقي الذي يتعَلّقُ بالاختلاف الموجود بين المُقاربتين، علينا أن نتذكّر ما قاله ريكور في نهاية تأويله لأُسطورة آدم، عن التكامل الموجود

بين الرمزية «القانونية» المتصلة بالتبرئة وبين الرمزية «الروحانية» المتصلة بحميمية انسياب الحياة. لا يجب علينا أن ننسى أن «قوة الرمز، حينما يمنح ما يقوله، هي التي تبعث الحياة سرًّا في تجربة 'الحياة في المسيح'»، بالرَّغم من أننا نُؤثر الرمزية الأخيرة، كما تتجسّد في صورة الكرمة والأغصان أو صورة الجسد والأعضاء.

لا يَتَعَلَّق الأمر هنا بملاحظة عابرة مُرتبطة بتفسير النُّصوص، بل بقاعدة هيرمينوطيقية حقيقية، يُمكننا إرجاعها إلى العبارة التالية: «إنقاذ الرمز بما هو رمز». أنظر من هذه الزاوية من جانبي إلى التصريح التالي: «لا نعيش غير ما نتخيّله؛ ينبني الخيال الميتافيزيقي على الرموز؛ حتى **الحياة** رمز وصورة، قبل أن نستشعرها ونعيشها» (PV 2, 416). وهذا ما نلمس صَدَاه في الأُطروحة «المستوحاة من ديلتاي» وهي موجودة في خاتمة الكتاب نفسه: «لا تُطالب الهيرمينوطيقا بقرابة الحياة بالحياة، بل بقرابة الفكر بما تستهدفه الحياة؛ تُطالب باختصار بقرابة الفكر بالشيء ذاته الذي يتعلّق به الأمر» (PV 2, 483). في الختام، سَأُطَبِّقُ على فيلسوف الدِّين العبارة التي استثمرها ريكور لوصف العلاقة الجدلية بين الدِّين والإلحاد والإيمان: «إن فيلسوف الدِّين ليس واعظًا؛ ولا شيء يمنعه من الاستماع إلى عِظة، كما قد يحدث لي أحيانًا؛ ولكنه بوصفه مُفَكِّرًا مُحْتَرِفًا ومسؤولًا يَظَلُّ مُبْتَدِئًا؛ وَيَظَلُّ خطابه مُجَرَّد خطاب تمهيدي. رُبَّمَا لا ينبغي التَّأَسِّي على ذلك. إن زمن الخلط هذا الذي يحجب فيه موت الدِّين الرِّهان الحق، كما هو مُحتمل، هو كذلك زمن التحضيرات الطويلة والبطيئة وغير المباشرة» (CI 432).

بيبليوغرافيا

- بول ريكور: **من النص إلى الفعل. أبحاث في التأويل**، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية. الطبعة الأولى، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001.

———. **في التفسير، محاولة في فرويد**، ترجمة وجيه سعد، أطلس للنشر والتوزيع، سوريا، 2003.

———. **صراع التأويلات. دراسات هيرمينوطيقية**. ترجمة د. منذر عياشي، مراجعة د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2005.

______. **الذات عينها كآخر**، ترجمة وتقديم وتعليق د. جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2005.

______. **الزمان والسرد**، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006، المجلد الأول: الحبكة والسرد التاريخي، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم؛ المجلّد الثاني: التصوير في السرد القصصي، ترجمة فلاح رحيم؛ المجلد الثالث: الزمان المروي، ترجمة سعيد الغانمي.

______. **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2009.

الطبعات.

Gabriel Marcel et Karl Jaspers : philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Paris, Temps présent, 1948; *Philosophie de la volonté. I. Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Aubier, 1950, 2e éd. 1988 (abrégé: PV 1); *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. I. L'Homme faillible. II. La Symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, 2e éd. 1988 (abrégé: PV 2); *Histoire et vérité*, Paris, éd. du Seuil, 3e éd. 1995 (abrégé: HV); *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éd. du Seuil, 1965 (abrégé: DI); *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutiqe*, Paris, Éd. du Seuil, 1969 (abrégé: CI); *La Métaphore vive*, Paris, Éd. du Seuil, 1975 (abrégé: MV); *Temps et récit I*, Éd. du Seuil, 1983 (abrégé: TR 1); *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Éd. du seuil, 1984 (abrégé: TR 2); *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Éd. du Seuil, 1985 (abrégé: TR 3); *Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éd. du Seuil 1986 (abrégé: TA); *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986 (abrégé: EP); *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990 (abrégé: SCA); *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et Justice*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1990 (abrégé: AJ); *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Éd. du Seuil, 1991 (abrégé: L 1); *Lectures 2, La Contrée des philosophes*, Paris, Éd. du Seuil, 1992 (abrégé: L 2); *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994 (abrégé: L 3); *Réflexion faite. Une autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995 (abrégé: R); *Le Juste*, Paris, Esprit, 1995 (abrégé: J) ; *La Critique et la conviction : Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995 (abrégé: CC); *La Mémoire, L'histoire, l'oubli*, Paris, Éd. du Seuil, 2000, (abrégé: MHO); *Le Juste 2*, Paris, Esprit, 2001 (abrégé: J2); «Le destinataire de la religion. L'Homme capable», dans M. M. Olivetti (éd.), *Philosophie de la religion entre l'éthique et l'ontologie* (27e Colloque de Rome, 1996), Milan, Cedam, 1966, p. 20-34; «Le Sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique», *Revue de l'Institut catholique de Paris*, octobre-décembre 1988, p.89-98; *Figuring the Sacred. Religion, Narrative and imagination*, édité par David Pellauer, Minneapolis, Fortress University Press, 1995 (abrégé: FS); *L'Herméneutique biblique*, Paris, Éd. du Cerf, 2001 (abrégé: HB); Paul Ricoeur et André LaCoque, *Penser la Bible*, Paris, Éd. du Seuil, 1998 (abrégé: PB).

لائحة المراجع.

- ABEL, O., *Paul Ricoeur : La promesse et la règle*, Paris, Michalon, 1966.
- AESCHLIMANN, J. Ch., (éd.), Éthique et responsabilité: Paul Ricoeur, Neuchâtel, La Baconnière, 1994.
- ALBANO, P. J., *Freedom, Truth and Hope. The Relationship of Philosophy and Religion in the Thought of Paul Ricoeur*, Lanham University Press of America, 1987.
- BARASH, J. A., DELBRACCIO, M. (éd.), *La Sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricoeur*,

Amiens, Centre National de Documetation pédagogique, 1998.

- CLARK, S. H., *Paul Ricoeur*, Londres, Routledge, 1990.

- DORNISCH, L., *Faith and Philosophy in the Writings of Paul Ricoeur*, Lewiston, New York, Mellen, 1990.

- DOSSE, F., *Paul Ricoeur.Les Sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997.

- EVANS, J., *Paul Ricoeur's Hermeneutics of Imagination*, New York, Lang, 1995.

- FODOR, J., *Christian Hermeneutics. Paul Ricoeur and the Refiguring of Theology*, Oxford, Clarendon, 1995.

- GERHART, M., *The Question of Belief in Literary Criticism. An Introduction to the Hermeneutic Theory of Paul Ricoeur*, Stuttgart, Akademischer Verlag, 1979.

- GREISCH, J., *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Million, 2001.

- GREISCH, J. (éd.), *Paul Ricoeur: L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995.

- GREISCH, J., KEARNEY, R., (éd.), *Paul Ricoeur et les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.

- HAHN, L. E., (éd.), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago, Open Court, 2e éd. 1996.

- IHDE, D., *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur*, Evanston, Northwestern UP, 2e éd. 1986.

- INEICHEN, H., *Philosophische Hermeneutik*. Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 1991.

- ISER, W., *Der Akt des Lesens*, Munich, W. Fink, 1976.

- JERVOLINO, D., *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del sogetto in Ricoeur*, Genua, Marietti, 2e éd. 1993.

—, *l'amore difficile*, Rome, Ed. Studium, 1995.

- JOY, M. (éd.), *Paul Ricoeur and Narrative : Context and Contestation*, Calgary, Calgary University Press, 1997.

- KEARNEY, R., (éd.), *Paul Ricoeur : The Hermeneutics of Action*, Londres, Sage, 1996.

- KEMP, P., *Théorie de l'engagement*, I-II, Paris, Éd. du Seuil, 1973.

- LAVAUD, C., «Philosophie et religion dans l'œuvre de Paul Ricoeur», *Études*, 362 (1985), p.519-533.

- LIEBSCH, B., *Geschichte im Zeichen des* Abschieds, Munich, Fink, 1996.

- LOOS, St., *Eine hermeneutische Philosophie der Religion nach Klaus Hemmerle*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 2003.

- MEURER, H.-J., *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricoeurs Hermeneutik der Gleichniserzählungen Jesu im Horizont des Symbols «Gottesherrschaft/Reich Gottes»*, Bodenheim, Philo, 1997.

- MONGIN, O., *Paul Ricoeur*, Paris, Éd. du Seuil, 1994.

- ORTH, St., *Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricoeur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1999.

- ORTH, St. et REIFENBERG, P., *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricoeurs Reflexionen auf den Menschen*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 2003.

- PRAMMER, F., *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricoeurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*, Innsbruck, Tyrolia, 1988.

- RADEN. M., J., *Das relative Absolute : Die Theologische Hermeneutik Paul Ricoeurs*, Francfort-sur-le-Main, Lang, 1988.

- REAGAN, Ch. E., *Paul Ricoeur. His Life and his Work*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

- REAGAN, Ch. *E.* (éd.*)*, *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Athens, Ohio University Press, 1979.

- STEVENS, B., *L'Apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricoeur*, Dordrecht, Kluwer, 1991.

- THOMASSET, A., *Poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Louvain, Univesity Press, 1996.

- THOMPSON, J. B., *Critical Hermeneutics : A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

- THOMPSON, J. B. (éd.), *Paul Ricoeur. Hermeneutics ad Human Sciences : Essays on Language, Action and Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

- VANHOOZER, K. J., *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur. A Study in Hermeeutics and Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

- VAN DEN HENGEL, J. W., *The Home of Meaning. The Hermeneutics of the Subject of Paul Ricoeur*, Washigton, University Press of America, 1982.

- VAN LEEUWEN, Th. M., *The Surplus of Meaning. Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Amsterdam, Rodopi, 1981.

- VANSINA, F. D., *Paul Ricoeur. Bibliographie primaire et secondaire 1935-2000*, Louvain, Peeters, 2000.

- WELSEN, P., *Philosophie und Psychoanalyse. Zum Begriff der Hermeeutik in der Freud-Deutung Paul Ricoeurs*, Tübingen, Niemeyer, 1986.

- WOOD, D., (éd.), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, Londres, Routledge, 1991.

عود على بدء

القمر في شبه جزيرة لايين
الرّبع الأخير من قمر
يسوع يفسح الطريق
أمام الظلمة؛ الثعبان
يبتلع البيضة. هنا
على ركبتيَّ في هذه
الكنيسة الحجرية التي امتلأت فقط
بكتلة صامتة
من الظلال ومن صوت البحر، ويسهل علينا أن نعتقد أنَّ
الشّاعرَ ييت Yeats كان على حقٍّ. بالرَّغْم من أنّ الأناشيد لم تُغَنَّ، ابتلعتها
الأصداف؛ اقترب مدّ البحر من الكتاب المقدّس؛ لا يقود جَرَسُهُ
أحداً إلى معجزة الخبز الشاحبة. ينتظر الرمل تراجعَ الحبّاتِ
إلى الجدار وإلى كأسه الأبيض. انتهى الدِّين، وما عسى أن ينبثق من جسد
القمر الجديد، هذا ما لا يعلمه أحد.

ولكن صوتًا تناهى
إلى أذني: لماذا هذه العجلة،
أيها الفاني؟ هذه البحار بعينها
قد عُمِّدت. تملك الجماعةُ الدّينيَّةُ
اسمَ قدّيس لا يجرِّده الزمنُ منه.
في المدن التي
نقضت وعدها أصبح
الناسُ حجّاجاً
من جديد، وحتى ولو لم يحُجُّوا إلى هذا المكان،
إذن إلى استراحة منه
داخلِ أرواحهم. يجب عليك أن تظلَّ
راكعاً. وكما أنَّ هذا القمرَ
يسلكُ طريقَهُ خلال
شبح الأرض الثقيل، فإنَّ الصّلاةَ، كذلك،
تعرف مراحلَ.

(R. S. Thomas, *Collected Poems*, 1945- 1990),
Londres, Dent, 1993, p. 282.)

إن المستقبل وحده سيُخبرنا بمدى خصوبة التحوّل الهيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين، وهو ما اجتهدتُ في الكشف عن بعض واجهاته في القسم الخامس والأخير من هذا الكتاب. قبل التأكّد من ذلك، يجب عليّ أن أتقمّص دورًا جاحدًا إلى أبعد الحدود، وهو دور «الواعد المرموق»، الذي أطلقه بعض مُعاصري ديكارت بنبرة ساخرة على الفيلسوف، مؤكّدًا أنني لا أشعر بتضايق عندما أطبّق عبارات كارل بارت على فلسفة الدِّين التي سعى هذا الكتاب إلى دراسة نماذجها الإبدالية التاريخية الأكثر تأثيرًا، بمناسبة حديثه عن الفلسفة الهيغلية وعن صلتها باللاهوت المسيحي. يحق لنا كذلك أن نعتبر الفلسفة الهيغلية مغامرة كبرى أنجزها العقل، بالرَّغْم من أنها قد تحوّلت في غالب الأحيان إلى خيبة أمل عظمى، لكن ذلك لا يمنعنا من اعتبارها وعدًا كبيرًا[40]. إن المغامرة التي سعيتُ إلى روايتها هنا، بالرجوع إلى النصوص المؤسّسة للتخصّص، هي هذه المغامرة الكبرى التي قطعها العقل، والتي تَشي ضمنيًا بوجود رغبات دفينة، كما تسعى إلى تجاوز الابتلاء الذي تتعرّض له خلال شتى تجارب خيبات الأمل، كما هو الشأن في كلّ مغامرة تحمل اسمها عن حق.

قبل الانكباب على تقديم بعض المُلاحظات العامة، أو أن أُشير للمرة الأخيرة إلى حدود هذا العمل.

تظهر هذه الحدود أولًا في نقص المؤهلات اللغوية، مما أجبرني على أن أقتصر على العوالم الثقافية الناطقة بالفرنسية والألمانية والإنكليزية، في هذا الاستقصاء الخاص «بابتكار» فلسفة الدِّين. وما يؤسفني حقًّا هو أنني لم أستطع إنصاف الإسهامات الناطقة بالإسبانية والإيطالية والبرتغالية في هذا المجال؛ ناهيك عن أنني لم أتمكن من تتبّع تجديد فلسفة الدِّين بروسيا أو داخل العالم الآسيوي.

أُضيف إلى الحدود اللغوية، تلك الحدود المضروبة عليّ بحكم التوجّه التاريخي الذي سار فيه هذا الاستقصاء في جوهره، وقد تسلّحت خلال تلك الرحلة بقدمي كائن عملاق قادر على ارتياد الأماكن السبعة، حتى يتمكّن من عبور قرنين من التاريخ ومن عبور عوالم ثقافية متعدّدة.

(40) Karl BARTH, *Histoire de la théologie protestante au XIX^e siècle*, trad. L. Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1969, p.53.

وهذا بالضبط هو ما يجعلنا نُحسّ بالحاجة الماسة إلى بلورة مذهب أكثر نسقية في فلسفة الدِّين، ويُلزمنا بوضع مذهب يُواجه «الأشياء ذاتها» بصورة مباشرة. أتمنّى أن يكون المنهج الذي ارتضيتُه لنفسي قد سمح في الأقل بالكشف بصورة أفضل عن المشكلات الكبرى التي يجب أن تشتغل عليها من جديد كلّ المُحاولات المُعاصرة التي تسعى إلى التفكير في الدِّين في ضوء العقل الهيرمينوطيقي، بالرَّغْم من كلّ الإكراهات التي يفرضها علي منهج الفحص المرتضى - وهو المنهج الذي يحلو لي أن أدعوه منهج «إعادة البناء-التفكيك».

أتبنّى في هذا الشأن أُطروحة ياسبرز التي تقول إنه يتعذّر علينا احتلال منظور أسمى من منظور المفكّرين الكبار، كما ذكر ذلك في العبارة الواردة في المُصَنَّف الذي استشهدتُ به في مقدّمة هذا الكتاب: «لا نستطيع الهيمنة على أولئك الذين كانوا عظماء، ونحن سعداء بالقدرة على رفع أعيننا في اتجاههم. نحن لا ننفذ إليهم في واضحة النهار. نحن نربّي أنفسنا قصد فهمهم، حتى يتمكّنوا من تربيتنا وتوجيهنا إلى أنفسنا. تتوافق أجوبتهم مع مستوى أسئلتنا ويتكلّمون إلينا من المنظور الذي نتبنّاه للدخول معهم في صِلة»(41).

قدّم ألكسيس فيلونينكو مؤرخَ الفلسفةِ في زيّ «الأرسطوقراطي من الدرجة الثانية». إذا لم يكن مؤرخ الفلسفة مُطالبًا بالاعتذار لقرّائه عن تجاسره على أرسطوقراطيي الفكر، وهم كبار الفلاسفة الذين تمكّنوا من «تدوين القول الذي يحيط بكلّ شيء»، لا يستحق مؤرّخ الفلسفة حمل لقب الأرسطوقراطي من الدرجة الثانية إلا إذا لم يستمرئ الاكتفاء بالتباهي بفضح التناقضات الواردة في نصوص كبار المفكّرين (وهو عدم الأحقية الذي يتفق، كما رأينا ذلك، مع المنزلة التي يحظى بها المؤوّل لدى أفلاطون في نظريته عن «السلسلة المغناطيسية»). يجب على المؤرّخ أن يُثبت أهليته «لتتبّع المسار الإلهي والجليل للفيلسوف، بوساطة المعرفة وبكامل التواضع»، مُطبّقًا على عمله الذي يقوم به «قاعدة الفلاسفة»: «احترام الفكر من داخل الفكر والتفكير في الاحترام من داخل الاحترام». إذا كان مُطالبًا بتقديم الاعتذار لقرّائه، كما يؤكّد فيلونينكو من جديد

(41) Karl JASPERS, *Les Grands Philosophes*, t.I, Paris, UGE, 1962-1967, p.15.

على ذلك، فلأنه «لم يُشِر إلى كثير من الطُّرق التي تقود إلى صياغة خاتم الأسئلة»[42]، أي أنه لم ينجح بما يكفي في التصرّف على طريقة مؤرّخ- فيلسوف. يجب على البراعة التي أصبح ملزمًا بإثباتها، إذا ما رغب في انتزاع احترام أتباع شلايرماخر، أن تتحالف مع قيمة «الإنصاف الهيرمينوطيقي»، كما عرّفها رُوَّاد الهيرمينوطيقا العامة في قرن الأنوار.

قد يُؤاخذ المؤرخ نفسه على تجاهل التطرّق إلى همومه الشخصية، متذرّعًا بواجب الموضوعية والالتزام بالوصف. قد لا يكون من المفيد، في ختام هذا الاستقصاء، أن نتأمَّلَ من جديد في العبارة الساخرة والعميقة التي نطق بها كيركيغارد: «تسترعي الظاهرة الدِّينيَّة اهتمامي بوصفها ظاهرة، وبوصفها ظاهرة تُهمّني أكثر من أيّ شيء آخر. وبالرَّغم من انزعاجي من اختفاء التديّن، لا أُرْجِعُ السبب في ذلك إلى الناس، بدعوى أنهم ليسوا متديّنين، بل أُرجع السبب إلى نفسي، ما دمت أرغب في الحصول على مادة ملاحظة من خلال هؤلاء الناس»[43].

قد تَرِدُ هذه العبارة على لسان نسبة لا يُستهان بها من فلاسفة الظاهراتية وعلماء الإثنولوجيا أو الاجتماع الذي اهتمّوا بالظواهر الدِّينيَّة. قد تستخلص بعض الأنفس الماكرة من ذلك أن المعتقدات الدِّينيَّة قد أصبحت لقمة عيش يقتات منها نفر من الباحثين الذين لا يُعتبرون من الأركان التي تقوم عليها الكنيسة، بصرف النظر عن الاستثناءات. يجب علينا أن نطرح سؤالًا بالغ الأهمية من منظور هذا البحث: وهو سؤال يتعلّق بمستقبل المعتقدات الدِّينيَّة داخل المجتمعات الحديثة. سأبلور هذا السؤال من خلال تقريب مشكلة المعتقد من العبارة التي استثمرها ريكور للاعتراض على أُطروحة أُفول الوظيفة السردية[44]. قد نكون على مقربة من صور جديدة من الإيمان في الأُفق، وهي صور لم نُفلح بعد في تسميتها، وإن

(42) Alexis PHILONENKO, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Ed. du Cerf, 1994, p.191.

(43) S. KIERKEGAARD, *Les Stades sur le chemin de la vie*, trad. P. H. et E. M. Tisseau, *Œuvres complètes*, vol. 9, Paris, Ed. de l'Orante, 1978, p.426.

(44) Paul RICOEUR, *Temps et récit* II, p.48.

راجع الترجمة العربية: بول ريكور، **الزمان والسرد**. الجزء الثاني: التصوير في السرد القصصي، ترجمة فلاح رحيم، ص47.

كانت شاهدة على التحوّل الذي قد يكتنف وظيفة «الاعتقاد» في جوهرها، دون أن تموت. إذ إننا لا نملك أدنى فكرة عن الصورة التي سيظهر فيها المجتمع، حينما نكفّ عن معرفة ما يعنيه لفظ «الاعتقاد» فيه.

كيف السبيل إلى صياغة «السؤال الختامي» الذي أفضَى إليه تقديم مجموعة من اجتهادات التفكير في الدِّين بواسطة مصادر العقل الفلسفي وحده (أو كيف السبيل إلى صياغة الرغبة في المُواجهة بين «أنوار العقل» و«العوسج الملتهب»، إذا ما ذكّرنا للمرة الأخيرة بالصورة المجازية التي وضعناها نبراسًا لنا)؟

يحتفظ عنوان كانط: **الدِّين في حدود مجرّد العقل**، في ذهني بقيمة نموذجيَّة، بشرط أن نفهمه بالمعنى الكانطي الخاص الذي خلعه على مصطلح «النقد». لا يتعلّق الأمر بنقد الدِّين فقط، بقدر ما يتعلّق أكثر بنقد العقل الذي يوضع على محكّ الوعي الدِّيني وتجلّياته. أُفصح عن الفكرة نفسها بالرجوع إلى التمييز الذي أقامه إيكهارد بين «المعرفة المسائية» (*abendbekanntnis*) والمعرفة الصباحية (*morgenbekanntnis*)[45]. تجتهد المعرفة الأولى في معرفة الله داخل خلقه. وتجتهد المعرفة الأُخرى في معرفة الخلق داخل الله. تتخلّى الفلسفة الهيرمينوطيقية للدِّين عمدًا عن حلم إيجاد مقابل فلسفي **للمعرفة الصباحية**. تُذعن هذه الفلسفة لواقع أنها مجرّد مُحاولة لمعرفة الله أو **المُطلق** داخل مرآة الوعي الدِّيني وأعماله. معنى ذلك، «أنه يجب علينا أن نفقد عادة التماهي مع الإله الحق داخل الفلسفة، وهذا هو مبدأ هيغل»، إذا ما استشهدنا بهايدغر[46].

(45) Maître ECKHART, «Homo nobilis», *Deutsche Werke* (éd. J. Quindt), V, 116, 12-16.

يرجع التمييز في أصوله إلى القديس أوغسطين:

SAINT AUGUSTIN, *De gen. Ad litt.* IV, C 23, 40 ; 24, 41.

راجع كتاب ألويس هاس ودراساته حول المعرفة الذاتية لدى المعلّم إيكهارد ويوحنا تاولر وهاينريش زوزه:

Alois HAAS, *Nim Dîn Selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Fribourg (S), Universitäts-Verlag, 1971, p.33 ; *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Fribourg (S), Universitäts- Verlag, 1979, p.206 s.

(46) هذا هو سياق هذا القول: «لا أودّ أن أصبح دوغمائيًا إلى حدّ القول إن الكينونة لا تُفهَم إلّا بالرجوع إلى الزمان. لا أستبعد تمكّن شخص آخر من اكتشاف إمكان آخر. وعليه، لا =

إن فلسفة الدِّين لا تُصمّ آذانها عن سماع صوت الشاهدين الكبار على «المعرفة الصباحية»، بالضبط لأن فلسفة الدِّين، على خلاف غيرها من مذاهب الحكمة الإلهية، تصرف ذهنها عن السعي شخصيًا إلى بلوغ الضفة الأُخرى. أُبارك في هذا المقام قول فيلسوف ألماني شاب قضى نحبه في جبهة القتال خلال الأسابيع الأخيرة من الحرب العظمى، وهو القول الذي استشهد به جان باروزي (Jean Baruzi): «'إن تبحثْ تجدْ، لكن اعلمْ علم اليقين أن نفس الحقيقة تظهر في مظاهر جدّ مُتباينة في عيون مُتباينة'. هذه هي العظة الأخيرة التي ألقاها الكاهن الشاب»[47]. قد تكون كلمات «العظة الأخيرة على لسان الكاهن الأخير» في الوقت نفسه هي المُفردات الأُولى الواردة على لسان فيلسوف الدِّين!

يعتبر البعض أن «المعرفة المسائية» التي يقوم بها الفيلسوف قد شحنت اليوم بإيحاءات جنائزية مرتبطة «بموت الله» و«أُفول الأصنام». يهتمّ مؤرّخو الأديان - وكذلك فلاسفة الدِّين، وهذا استثناء نادر - بصورة أكبر بميلاد الأديان أكثر مما اهتمّوا بموتها، لأسباب جدّ معقولة[48]. أقلّ ما يُمكن قوله اليوم هو أننا بعيدون كلّ البعد عما قاله كانط، حينما أكّد أن الحِقبة المعاصرة هي المؤهّلة أفضل من أية حِقبة سبقتها «لإعداد التربة لتفتح بذرة الإيمان الدِّيني الحق، وهي البذرة التي يعود الفضل في زرعها إلى نفر قليل الأفراد داخل المسيحية، ولكنهم زرعوا تلك البذرة في الفضاء العمومي، حتى نحقّق بهذه البذرة تقاربًا متواصلًا مع الكنيسة التي تُؤلّف بين الناس إلى الأبد وتشكّل التفويض المادي (ورسم) ملكوت الله غير المنظور فوق الأرض»[49].

= يجوز لنا القول إن المكان أو الزمان، أو أيّ كائن آخر، يختزل إلى الزمان. إذا ما دققنا في الأمر بكلّ صرامة، لن يُصبح من حقنا القول إن الكينونة هي الزمان، بل القول: إن وجود هذا الكائن يعني الزمان، أو بصورة أدق: الفهم البشري - أؤكد على ذلك: الفهم البشري، بما أنه يجب علينا داخل الفلسفة أن نفقد عادة التماهي مع الإله الحق، وهذا هو مبدأ هيغل» (Martin HEIDEGGER, Ga 21, 267).

(47) Jean BARUZI, *L'Intelligence mystique*, Paris, Berg International, 1986, p.163.

(48) عن هذا المشكل، انظر:
H. ZINSER (éd.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin, Reimer, 1986.

(49) Emmanuel KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793), trad. A. Philonenko, *Œuvres philosophiques*, t.III, éd. Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», p.161.

لا تعنى الهيرمينوطيقا بالأسئلة فقط، باحثة عن تقديم إجابة مُقنعة قدر الإمكان عنها، بل تهتمّ كذلك «بالوضعية الهيرمينوطيقية» التي تحملنا على طرح بعض الأسئلة. نحن مُلزمون اليوم بالتساؤل هل يجوز لنا اليوم الاستمرار في مباركة هذا الرأي المُتفائل إلى هذه الدرجة، بعد مرور أكثر من قرنين على موت كانط. يوجد مبرّران يعترضان على هذا التفاؤل.

من جِهة أُولى، اتسع السؤال الذي طرحه كانط على نفسه، وهو سؤال يتعلّق بتاريخ الكنيسة المسيحية، لينطبق على التاريخ الدِّيني للإنسانية جمعاء في مستهلّ الألفية الثالثة. والحال أنه لا يوجد ما يضمن لنا على المستوى العالمي أن يتزايد التسامح بين مختلف المِلَل الدِّينيَّة بوتيرة مُنتظمة، ولا يوجد ما يؤكّد أن العنف سيتراجع شيئًا فشيئًا. إذا كانت «حكاية الحلقات» قد تطرّقت إلى موضوع التسامح، وهي تشكّل لبّ مسرحية **ناثان الحكيم** للشاعر ليسنغ، ولا تزال تسترعي انتباهنا، لا يجب علينا أن ننسى أن مطلب التسامح المتبادل لا يهم ممثّلي ديانات التوحيد الثلاث الكبرى فقط، في عصر رسمت فيه الحلقات على رايات الألعاب الأولمبية ذاتها. بطبيعة الحال، لا يُعفينا ذلك من مواصلة محاولة التفكير في «الغمّة اليهودية وفي المُعاناة الإسلامية وفي القلق المسيحي أمام المِحَن الحالية»، كما انكبّ دانييل سيبوني (Daniel Sibony) على بسط ذلك في كتاب يتقاطع مع جملة من تساؤلاتنا «التي انخرط فيها الإلهيُّ في حماقات الناس ومخاوفهم»[50].

من جِهة ثانية، يبدو أن سيرورة «نزع السحر عن العالم» الذي ينتشر بدوره عبر العالم بخطى واسعة، تؤيّد الحكم الذي أصدره مارسيل غوشيه والذي يُفيد أن الدِّين أصبح مُلزمًا يومًا بعد آخر بالانكماش داخل دائرة أحوال النفس الشخصية الخالصة. لا ينتابنا الانطباع فقط بأن الديانات لم تَعُدْ «آلات تنتج المعنى»؛ فضلًا عن ذلك، يظهر أن تحديد «معنى المعنى» لم يَعُدْ من شأنها، بما أن مؤسسات أُخرى أصبحت جاهزة بكاملها للحلول محلّها. لكننا عندما نُرجع الدِّين بكامله إلى المجال الخاص غير العمومي، ألا نُفرغه من جوهره وألا

(50) Daniel SIBONY, *Nom de Dieu*, Paris, Ed. du Seuil, 2002.

نحكم عليه بالموت القريب؟ لن يتردّد البعض في الإعلان أن المنيَّة قد وافت الدِّين من قبل، ما دام أيّ أحد منا لم يلتَقِ الإله الحيّ. ألا تُصبح الكلمة الأخيرة للفيلسوف آنذاك هي **الأناشيد الموجّهة إلى الإله الأبدي** *Requiem aeternam Deo* التي يتغنّى بها معتوه **العلم المرح** *Gai-Saroir* لنيتشه داخل ردهات الكنائس؟

لن تستطيع «أنوار العقل» التي كانت وراء ميلاد فلسفة الدِّين خلال «**أُفول الأنوار**» التخلّص من **لغز عدم الإنصاف** *mysterium iniquitatis*. من هذه الزاوية، أُوافق أدورنو وهوركهايمر على أُطروحاتهما المتعلّقة بـ «**جدلية الأنوار**». لا شيء يُجيز افتراض أن الإنسانية ستظهر في صورة «أفضل»، إذا ما أصبحت شيئًا فشيئًا «أكثر ذكاء»، كما نفترض ذلك عامة فيها. يبدو لي أن الإيمان بالتقدّم الأخلاقي الذي تعرفه الإنسانية دون رجعة مجرّد مُغالطة، لسبب مزدوج. فهو مجرّد مُغالطة في البدء لأن التطوُّرات التي شهدها «الذكاء» لا تعني بالضرورة حصول تقدّم في فضيلة «الحكمة». نستطيع التعبير عن ذلك مع ليفيناس بالقول إن الوضعية الحالية التي يتعيّن علينا فيها التأمّل في الدِّين ويتعيّن علينا التساؤل فيها عن الشروط التي تمَكِّن «الله» من «المجيء إلى الفكرة»، تُواجهنا لا محالة «بالاستهزاء الشيطاني من العوسج الملتهب»[51]، كما تمثّل في المحرقة.

لا يجدر بنا أن ننسى أن فلسفة الدِّين، كما قمتُ بدراستها هنا، ثمرة نموذجيَّة أنجبتها بقاع خاصة داخل أوروبا. ولكنه قد يكون من الأفضل لنا التعامل بجدّية مع الأسئلة النقدية التي لا تتوقف أوروبا عن طرحها على نفسها من خلال صوت فلاسفة الدِّين، بدل أن نُخطئ طريقنا، عندما نتذرّع بمسوّغات مُنافقة، مُتفاوتة في درجتها، وتحملنا على الحديث من علو «مرتفع» ضيّق للغاية.

لقد بلور هوسرل وفتغنشتاين وهايدغر كلٌّ على حِدَة تأمّلًا في الحضارة والثقافة الأوروبيتين، وهم المُفكّرون الكبار الثلاثة الذين وجّهوا التقديم الذي قمتُ به للمشهد المعاصر. ظلّ المنظور الذي بلوره هوسرل داخل كتاب **أزمة العلوم الأوروبية** معتمدًا في جوهره على مبدأ الغائية. اعتنقت تأمّلات هايدغر

(51) Emmanuel LEVINAS, *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1973, p.63.

المنظور النيتشوي عن تاريخ الأُفول الذي كانت العدمية مسك ختامه، وهي عدمية لا سبيل إلى تجاوزها إلّا بناء على مُعطى جديد تمامًا، وهو مُعطى «بداية أخرى للفكر». نجد بين هوسرل وهايدغر مذهبًا شكّيًا متنوّرًا لدى فتغنشتاين، حينما صرّح: «إذا كان من الواضح أن اختفاء الثقافة يعني فقط اختفاء نمط معيّن من أنماط التعبير عن هذه القيمة، لا يعني بالنسبة إليّ اختفاء القيمة الإنسانية، فإن الواقع الذي لا يرتفع هو أنني لا أنظر بعين الرِّضى إلى مسار الحضارة الأوروبية، كما لا أتفهم أهدافها - على افتراض أن لها أهدافًا. وعليه، أكتب بوجه خاص لأصدقاء منتشرين عبر العالم»[52].

لقد كتبت المجلّدات الثلاثة **العوسج الملتهب وأنوار العقل**، كما شرحت ذلك في مقدّمة المجلّد الأول، بدورها «من أجل أصدقاء منتشرين عبر ربوع العالم». انبنت المرافعة التي قمت بها لمصلحة النموذج الهيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين على منظور آخر للتاريخ والفلسفة، وهو منظور يخالف ما اقترحه كانط. كان التعريف التالي للهيرمينوطيقا يدهمني أكثر من مرة، خلال الأشهر الأخيرة التي انتهيت فيها من تحرير هذا الكتاب: **الانتماء الذي لا يكفّ عن التحوّل في جوهره**». ليس هذا التعريف مبرّأ من الحذر، كما هو شأن أي تعريف آخر، ما دام أنه لا يدخل في اعتباره حالات القطائع النقدية و«التحوّلات» التي يفضي إليها دون رجعة. لكن ذلك لا يمنع القول إن هذا التعريف يمتلك وظيفة إجرائية دون أدنى شك، عندما ننصرف إلى التفكير في رهانات الوضعية المعاصرة.

سأعبّر عن ذلك على نحوٍ استكشافي بالرجوع إلى الفيلم الرائع الذي أخرجه كريس مارتر (Kris Marter) **المستوى الخامس** *Level Five*. يتذرع الفيلم بلعبة استراتيجيّة حول معركة أوساكا Osaka، قصد إثارة مستويات التعقيد المختلفة التي تتطلّبها مواجهة الواقع، وهو تعقيد ظهر آنذاك في الانتحار الجماعي الذي أقدم عليه سكان جزيرة أوساكا، بعدما قامت بحملة دعائية منظمة بعناية فائقة لتأجيج الرغبة في التضحية بالذات، أملًا في تأخير دخول جحافل الحلفاء إلى الوطن الأم.

---

(52) Ludwig WITTGENSTEIN, *Remarques philosophiques*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1983, p.16.

اللغز الذي يعتبر محور صوت الراوية في الفيلم هو لغز مختلف مستويات التعقيد الخاصة بالألعاب الاستراتيجيَّة الإلكترونية. تستحثنا مستويات التعقيد تلك، في شبه طفرات، على طرح تساؤل بشأن التعقيد الذي يجب علينا الاتصاف به، إذا ما شئنا مواجهة القضايا التي تجبرنا «لعبة الحياة الكبرى» على طرحها على أنفسنا. يشير عنوان الفيلم إلى «مستوى خامس» افتراضي، وهو أقصى مستويات الفهم، دون أن يبتّ في مسألة هل يمكن التوصّل إلى هذا المستوى. ما هو مؤكّد في كلّ الأحوال هو أن ذلك يتصل بما دعاه كانط «الشرّ الجذري»، وهو الشرّ الذي أرجعته حبكة الفيلم إلى ما يناهز الخمسة عشر ألف من الضحايا المدنيين الذين سقطوا بأوكيناوا Okinawa.

عندما نطبق هذه الإشكالية على المشكلات التي اصطدمنا بها على امتداد الاستقصاء الذي قمنا به، نقترح على سبيل الافتراض التمييز بين خمسة مستويات تعقيد في الوعي الدِّيني.

1. المستوى الأول هو الذي تثيره الراوية ذاتها داخل الفيلم. يتعلّق الأمر بهوية دينية تُعَرِّفُ نفسها بوجه خاص بناء على مصطلحات الانتماء إلى تقليد ديني (أو غير ديني) محدّد. نحدّد هويتنا من خلال الاكتفاء بالكشف عن هويتنا، سواء كنا مسيحيين أو بوذيين أو مسلمين أو ملحدين أو شيوعيين أو فوضويين أو كنا أيّ شيء آخر: **«أنتمي، إذن أنا موجود»**.

2. نصل حسب الراوية إلى مستوى ثانٍ في التعقيد حينما نثبت أننا نتوفّر على قدر من روح السخرية والحسّ النقدي اتجاه الذات. نستطيع أن نرجع هذا المستوى من منظورنا إلى حركات التحرّر التي قادت الأفراد إلى اتخاذ مسافة اتجاه الانتماءات واتجاه قيم الخضوع التي تتميّز به، بعد إقبالهم شخصيًا على اختيار مصيرهم الخاص بهم، تحت رعاية مبدأ تقرير المصير(*): **«أنا هو من اخترت أن أكون»**.

(*) يعني المبدأ استقلالية الذات بالمعنى الحرفي للكلمة. إذ إن الفكر الحديث قد تميّز ببلورة مبدأين يعتبران دعامة فلسفة الذات في المثالية الألمانية، وهما مبدأ الوعي بالذات، الذي يقرّر وجود الذات بما هي ذات مفكّرة؛ ومبدأ تقرير المصير، الذي يفيد استقلال الذات عن البيئة المحيطة والأعراف المهيمنة. [المترجم]

3. لا أعتقد أن تقرير المصير هو القول الفصل في جنس «ظاهراتية الروح» المقترح هنا، رغم أهيمته الجوهرية، على خلاف بعض تأويلات عصر الحداثة. بالفعل، لا يجب أن يغيب عن ذهني أن الناس ليسوا ملزمين جميعهم بالمصادقة على اختياراتي الخاصة التي أقوم بها. أحتاج إلى قبس إضافي من روح السخرية ومن قدر من الحسّ النقدي، حتى أتوصّل إلى فهم أن أيّ فهم ذاتي مطالب بشكل أو آخر بأن يأخذ في حسبانه وجود غيرية لا رادّ لها، قد نترجمها إلى العبارة المعروفة: «**يظلّ هو هو، بينما أظلّ أنا أنا**». إن اكتشاف الغيرية يعزّز الحوار بين الديانات من خلال تعزيز خطورته الوجودية ومنزلته الفكرية، لا سيما وأن الغيرية لا تنضاف إلى الهوية الذاتية من خارج، بل تمثّل كلًّا لا يتجزأ من هذه الهوية الذاتية نفسها.

هذه هي المناسبة التي تستدعي منا أن نتعامل بجدّية مع دعوة ريكور إلى تطبيق مماثلة ترجمة اللغات التاريخية على الحوار بين الديانات، مما يقودنا إلى فكرة حفاوة الضيافة التي يجسّدها الحوار بين الديانات. سنكون مخطئين لو أننا اعتبرنا أن حفاوة الضيافة تقتصر على فئة محدودة من المثقفين والفلاسفة وعلماء الدِّين. يزور المسلمون في مدينة فاس المغربية مقابر القديسين اليهود ليطلبوا البركة الإلهية، كما يقوم اليهود بالابتهالات نفسها في مقابر أولياء الله المسلمين.

سأتبنّى بالمثل الأطروحات التي دافع ريكور عنها في نقاشه مع هانس كونغ (Hans Küng) بخصوص الروح التي تدفع الديانات في جوهرها على المستوى العالمي. كان كونغ محقًّا بطبيعة الحال في تأكيده أنه يتعذّر تحقيق السلم العالمي ما دامت الديانات العالمية لم تتفق فيها بينها بعد على نبذ العنف. يبدو أن الأحداث المأساوية للحادي عشر من سبتمبر/أيلول 2001 تؤيّد تخمينات صامويل هانتنغتون (Samuel Huntington) التي تفيد أن الحروب الكبرى في القرن الحادي والعشرين ستتحوّل إلى حروب دينية من جديد. ولكن، هل يكفي أن يُجمِعَ الزعماء الدِّينيون على وجود قاسم أخلاقي يشتركون في حدّه الأدنى داخل معتقداتهم، حتى نتلافى مثل هذه الحروب التي تتخذ صورة حروب الإبادة بصورة شبه حتمية؟ ألا ينبغي صياغة رهان أكثر صعوبة، كما اقترح ريكور ذلك، حينما طالب كلّ الديانات بوجوب تعلّم محاربة العنف الذي يشكّل قوام أية قناعة تتخذ صورة نهائية؟

4. يستطيع مستوى التعقيد الرابع في هذه الحالة أن يتطابق مع الموقف الصوفي الذي تعرّفنا ملامحه مرات عديدة خلال هذا الاستقصاء. ما يميّز الموقف الصوفي هو أنه يتجاوز حدود المِلَل الدِّينيَّة المخصوصة، كما يتجاوز عقائدها الثابتة، من أجل السقوط داخل **مطلق** يُطلق عليه دوميري (Duméry) لفظ «نقطة تقاطع كلّ المُتواليات» «transordinal». قد تكون عبارة «**دَع المطلق يصير مُطلقًا**» هي التعبير الأكثر إيجازًا عن هذا «**المستوى الرابع**».

سأستشهد على هذا المستوى الرابع، من بين آلاف الشهادات المُمكنة الأُخرى، بأقوال متصوف مسلم استشهد به لوي ماسينيون (Louis Massignon). قال هذا المتصوف ما معناه في تعقيبه على الشتيمة التي شتم بها أحد أصدقائه يهوديًا: «اعلم أن كلّ المِلَل الدِّينيَّة ترجع إلى الله تعالى، واعلم أن اليهودية والمسيحية والإسلام وكلّ المسمّيات الطائفية الأُخرى ألقاب مُختلفة ومُسمّيات مُتباينة، بينما الغاية منها لا تخضع لأثر الاختلافات والتباينات». أفصح القطب الصوفي الكبير الحلّاج عن الحَدْس نفسه بقوله: «لقد فكّرت في تقديم تعريف تجريبي للمِلَل الدِّينيَّة. وقد صُغته كالتالي: وجود مبدأ **فريد** مع تشعّبات كثيرة. وعليه، لا تُطالب مخاطبك بأن يتبنّى هذه المُسمّيات الطائفية أو تلك. سيمنعه هذا من تحقيق الاتصال السامي. هذا المبدأ هو الذي ينبغي له أن يأتي إلى هذا المرء وأن يكشف فيه عن كلّ الدلالات السامية، وآنذاك: سيفهم هذا المرء»[53]. ليس من نافلة القول أن نذكّر أن الإسلام كان قادرًا على إنتاج أقوال أخرى، وبوجه خاص على أنتاج أفكار أُخرى غير أفكار الحقد الخالص، في الوقت الذي نرى فيه الخُمير Khmers الخضر الأفغان قد حوّلوا كلّ الشعب الأفغاني إلى رهينة، كما كان الخمير الحمر وقائدهم بول بوت قد فعلوا ذلك بكمبوديا.

5. هل يمثّل الموقف الصوفي، كما عرفته الآن، المستوى النهائي في درجة التعقيد التي تمكّننا من التوصّل إليها (وأنا على وعي بأننا قد نعرف الموقف الصوفي بطرق أخرى)؟ قد يذهب إلى ذلك عدد كبير لا يستهان بهم من الفلاسفة. إذا ما رجعنا من جديد إلى فيلم كريس ماركر (Chris Marker)، سنتساءل مع ذلك ألا نستمد أفضل طريقة لمقاربة «**المستوى الخامس**» من شهادة

(53) Louis MASSIGNON, *La Passion de Hassan Ibn Mansûr Hallâj*, vol. I, Paris, Gallimard, 3e éd. 1990, p.238-239.

القس البروتستانتي الياباني الذي قام خلال المراهقة بقتل أبويه وأشقائه وشقيقاته، تلبية للتعليمات السياسية التي تلقاها وطبّقها بصورة عمياء. بعدما اقترف تلك الجريمة التي لا تغتفر، قضى ردحًا من الزمن وهو يُحسّ بمعاناة كبيرة أثناء تعلّم التدبّر في معنى الفعل الذي أقدم عليه، قبل أن ينتهي به الأمر إلى اعتناق العقيدة المسيحية التي جعلته يكتشف القيمة الفريدة التي تتميّز بها الحياة الفردية.

سيرتكب المرء خطأ فادحًا لو أنه استثمر هذا المثال لأغراض الدفاع عن العقيدة، أملًا في استنتاج وجود تطابق بين المسيحية والديانة المطلقة، وهو يتجاهل أثناء ذلك هول الجرائم التي اقتُرفت باسم العقيدة المسيحية أكثر من مرة عبر التاريخ. وعليه، يبدو لي أن الحلّ الأمثل الموضوع أمام الفيلسوف الذي يعترض على تجاوز حدود العقل الفلسفي في بساطته، هو إرجاع «**المستوى الخامس**» إلى فكرة نابير بشأن مذهب هيرمينوطيقا الشهادات المُطلقة الذي أرجعته في الغالب إلى البيت الشعري الذي أنشده بول تسيلان: («لا أحد يشهد لمصلحة الشاهد») «*Niemand zeugt für den Zeugen*».

توجد طريقة أُخرى لتوصيف هذا «**المستوى الخامس**» وهو «تبرير» جنون الشهادة بالتحديد، بالمعنى الذي ذهب إليه نابير أو ليفيناس، وهو صورة معينة يتخذها «الجنون». ما يجب إدماجه آنذاك داخل تحديد هذا المستوى النهائي في التعقيد، هو ما دعاه القدّيس بولس «جنون الصليب» وما دعاه باسكال «صورة أُخرى من صور الجنون»[54].

سأُجيب على لسان الشاعر الكبير من بلاد الغال ر. س. توماس (R.S. Thomas)، الذي أثبتت قصيدته الشعرية في ديباجة هذه الخاتمة: «لم تتهافت على الحلول بمثل هذه السرعة، أيها الإنسان الفاني»، في مواجهة كلّ أولئك الذين يعتقدون مثل ألان باديو (Alain Badiou)، أن «موت الله» قد أغنانا عن التَّفكُّر في منزلة «**مستوى خامس**» افتراضي للوعي الدِّيني، بما أن «الدِّين قد انتهى»[55].

---

(54) «إن البشر مجانين بكلّ تأكيد، إلى حدّ أنني سأكون مجنونًا، في صورة أُخرى من صور الجنون، إذا قلت إنني غير مجنون» (Blaise PASCAL, *Pensées* 184 [484], éd. J. Chevalier, Paris, Gallimard, 1954, p.1134).

(55) Alain BADIOU, *Court traité d'ontologie*, Paris, Ed. du Seuil, 1998, p.11-23.

Bibliographie

PRÉSENTATION

Anthologies.

DALFERTH, I. U., (éd.), *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*, Munich, Ch. Kaiser, 1974.

DAVIES, B., *Philosophy of Religion. A Guide and Anthology*, Oxford, Oxford University Press, 3ᵉ éd. 2003.

ELIADE, M., *From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook of the History of Religions*, New York, Harper Row, Londres, Collins, 1967.

ELSAS, Ch. (éd.), *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychosozialer Interpretationsansätze*, Munich, Ch. Kaiser, 1975.

ESSER, A., *« Was darf ich hoffen ? ». Ein Arbeitsbuch zur Religionsphilosophie*, Francfort-sur-le Main, Diesterweg, 1991.

FOESSEL, M., *La Religion*, Paris, Garnier-Flammarion, 2000.

GEYER, C. F., *Religionsphilosophie heute. Klassische Texte aus Philosophie, Soziologie und Politischer Theorie*, Darmstadt, WBG, 1999.

HICK, John (éd.), *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 3ᵉ éd. 1990.

JAESCHKE, W. (éd.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie (Quellen)*, Hambourg, F. Meiner, 1994, coll. « Philosophisch-literarische Streitsachen », vol. 3.1.

KHOMIAKOV, A. S. (éd.), *On Spiritual Unity. A Slavophile Reader*, trad. B. Jakim, R. Bird, Hudson, N. Y., Lindisfarne Books, 1998.

LONG, E. T. (éd.), *Issues in Contemporary Philosophy of Religion*, Dordrecht, Kluwer, 2002.

MENNE, E., *Religionsphilosophie*, Düsseldorf, Patmos, 1983.

MICHAELS, A. (éd.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, Darmstadt, WBG, 1997.
MITCHELL, B. (éd.), *The Philosophy of Religion* (Oxford Readings in Philosophy), Londres, Oxford University Press, 1971.
OAKES, E. T. (éd.), *German Essays on Religion*, New York, Continuum, 1994.
PETERSON, M., HASKER, W., REICHENBACH, B. et BASINGER, D. (éd.), *Philosophy of Religion. Selected Readings*, Londres, Oxford University Press, 2e éd. 2003.
SCHÜSSLER, W. (éd.), *Religionsphilosophie*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 2000.
TAVOILLOT, P. H., *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme, 1780-1789*, Paris, Éd. du Cerf, 1995.
WAARDENBURG, J., *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research* : t. 1 : *Introduction and Anthology* ; t. 2 : *Bibliography*, La Haye, Mouton, 1973-1974.

Articles d'encyclopédie.

AHN, G., WAGNER, F. et PREUL, R., « Religion », TRE 28 (1997), p. 513-559.
JAESCHKE, W., « Religionsphilosophie », dans J. RITTER (éd.), *Historisches Wörterbuch zur Philosophie*, t. 8 (1992), Bâle, p. 748-763.
ROSENAU, H., « Religionsphilosophie I », TRE 28 (1997), p. 749-761.
WUCHTERL, K., « Religionsphilosophie II », TRE 28 (1997), p. 761-766.

Introductions générales, manuels.

ABRAHAM, W. J., *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1985.
ALESSI, A., *Filosofia della religione*, Rome, LAS, 1991.
BRITO, E., *Filosofia della religione*, Milan, Jaca Book, 1993.
CAHN, St. et SHATZ, D., *Contemporary Philosophy of Religion*, New York, Oxford University Press, 1982.
DAVIES, B., *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Londres, Oxford University Press, 3e éd. 2003.
GREISCH, J., « La philosophie de la religion devant le fait chrétien », dans DORÉ, J. (éd.), *Introduction à l'étude de la théologie*, t. I, Paris, Desclée, 1991, p. 243-514.
HESSEN, J., *Religionsphilosophie*, 2 vol. : 1. *Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie* ; 2. *System der Religionsphilosophie*, Munich, E. Reinhardt, 2e éd. 1955.
KAPLAN, F. et VIEILLARD-BARON, J.-L. (éd.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Éd. du Cerf, 1989.

LONG, E. T. (éd.), *Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*, Dordrecht, Kluwer, t. I : *Twentieth Century Western Philosophy of Religion 1900-2000* (2000) ; t. II : *The Thomist Tradition* (2002, éd. par B. J. Shanley) ; t. III : *Analytical Philosophy of Religion* (2002, éd. par J. F. Harris).
MANN, U., *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt, WBG, 1970.
NIEWÖHNER, F., LABBÉ, Y. (éd.), *Petit dictionnaire des philosophes de la religion*, Paris, Brepols, 1996.
PETERSON, M., HASKER, W., REICHENBACH, B. et BASINGER, D. (éd.), *Reason and Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*, Londres, Oxford Universiy Press, 2ᵉ éd. 2003.
TALIAFERRO, Ch., *Contemporary Philosophy of Religion. An Introduction*, Malden, Mass., Blackwell, 1998.
TRILLHAAS, W., *Religionsphilosophie*, New York, De Gruyter, 1982.
SCHAEFFLER, R., *Religionsphilosophie*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 3ᵉ éd. 2002.
SCHMITZ, J., *Religionsphilosophie*, Düsseldorf, Patmos, 1984.
WEGER, K. H. (éd.), *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autorenlexikon von Adorno bis Wittgenstein*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1979.

Revues spécialisées.

Jahrbuch für Religionsphilosophie, éd. M. Enders, vol. I, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2002.

Philosophie de la religion, théologie, sciences religieuses (pour une « conversation triangulaire »).

ANTES, P., *Christentum – eine Einführung*, Stuttgart, Kohlhammer, 1985.
BENZ, E., *Beschreibung des Christentums. Eine historische Phänomenologie*, Munich, dtv, 1975.
BERGER, P., *La Religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Centurion, 1971.
–, *La Rumeur de Dieu. Signes actuels du surnaturel*, Paris, Centurion, 1972.
–, *Affrontés à la modernité. Réflexions sur la société, la politique, la religion*, Paris, Centurion, 1980.
BIANCHI, U., *Probleme der Religionswissenschaft*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
–, *The History of Religions*, Leyde, E. J. Brill, 1975.
BLEEKER, C. J. et WIDENGREN, Geo (éd.), *Historia Religionum*, vol. I :

Religions of the Past ; vol. II : *Religions of the Present*, Leyde, E. J. Brill, 1969-1971.

BRADBURY, R. E. (éd.), *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972.

BURKERT, W., *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, W. de Gruyter, 2e éd. 1997.

CAZENEUVE, J., *Lucien Lévy-Bruhl. Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1983.

DESROCHE, H., *L'Homme et ses religions. Sciences humaines et expériences religieuses*, Paris, Éd. du Cerf, 1972.

DESROCHE, H. et SÉGUY, J. (éd.), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Cujas, 1970.

DE WAAL MALEFIJT, A., *Religion and Culture. An Introduction to the Anthropological Study of Religion*, New York, Macmillan, 1968.

DOUGLAS, M., *De la souillure*, Paris, Maspero, 1971.

–, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, Londres-Boston, Routledge Kegan, 1984.

–, *Ainsi pensent les institutions*, Paris, Usher, 1989.

DUPRÉ, W., *Religion in Primitive Cultures. A Study in Ethnophilosophy*, La Haye-Paris, Mouton, 1975.

ELIADE, M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 vol., Paris, Payot, 1976-1983.

–, *From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook of the History of Religions*, Londres, Collins, 1967.

EVANS-PRITCHARD, E. E., *La Religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Payot, 1971.

–, *Les Anthropologues face à l'histoire et à la religion*, Paris, PUF, 1974.

GISEL, P., *La Théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Genève, Labor et Fides, 1999.

GISEL, P. et TÉTAZ, J. M. (éd.) *Théories de la religion*, Genève, Labor et Fides, 2002.

GLADIGOW, B. et KIPPENBERG, H. G. (éd.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, Munich, Kösel, 1983.

GOLDAMMER, K., *Die Formenwelt des Religiösen. Grundriss der systematischen Religionswissenschaft*, Stuttgart, Kröner, 1960.

HEILER, F., *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart, Reclam, 1980.

HERVIEU-LÉGER, D., *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Éd. du Cerf, 1986.

–, *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, 1990.

HOCK, K., *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt, WBG, 2002.

KILANI, M., *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot, 2e éd. 1992.

KIPPENBERG, H. G., *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, Munich, C. H. Beck, 1997 ;

trad. R. Kremer : *À la découverte de l'histoire des religions. Les sciences religieuses et la modernité*, Paris, Salvator, 1999.

KÖSSLER, H., *Die Überwindung der Selbstbefangenheit. Eine Anthropologie der Religion*, Hildesheim, G. Olms, 2001.

KÖTT, A., *Systemtheorie und Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.

LANCZKOWSKI, G. (éd.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Darmstadt, WBG, 1974.

LÖHR, G. (éd.), *Die Identität der Religionswissenschaft. Beiträge zum Verständnis einer unbekannten Disziplin*, Franfort-sur-le-Main, 2000.

LUHMANN, N., *Funktion der Religion*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1977.

NAYAK, A. (éd.), *Religions and Violences. Sources and Interactions*, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 2000.

PRADES, J. A., *La Sociologie de la religion chez Max Weber*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1969.

PUECH, H. C. (éd.), *Histoire des religions*, 3 vol., Paris, Gallimard, « Encyclopédie de la Pléiade », 1970-1976.

PYE, M., *Comparative Religion. An Introduction through Source Materials*, Newton Abbot, David and Charles, 1972.

RUDOLPH, K., *Historical Fundamentals of the Study of Religions*, New York, Macmillan, 1985.

–, *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leyde, E. J. Brill, 1992.

SCHMID, G., *Interessant und Heilig. Auf dem Weg zu einer integralen Religionswissenschaft*, Zurich, Theologischer Verlag, 1971.

–, *Principles of Integral Science of Religion*, La Haye-Paris, Mouton, 1979.

SKORUPSKI, J., *Symbol and Theory. Philosophical Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 1976.

SMART, N., *The Phenomenon of Christianity*, Londres, Collins, 1979.

–, *The Religious Experience of Mankind*, New York, Scribner, 1984.

SMART, N. et HECHT, R. D. (éd.), *Sacred Texts of the World. An Universal Anthology*, Londres, Macmillan, 1982.

SMITH, J. Z., *Map is not Territory. Studies in the History of Religions*, Leyde, E. J. Brill, 1978.

–, *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago-Londres, University of Chicago-Press, 1982.

–, *To Take Place. Toward a Theory in Ritual*, Chicago-Londres, University of Chicago-Press, 1987.

STEPHENSON, G. (éd.), *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, Darmstadt, WBG, 1976.

STOLZ, F., *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

TWORUSCHKA, U., *Methodische Zugänge zu den Weltreligionen. Einführung für Unterricht und Studium*, Munich, Kösel, 1982.
VAN BAAL J. et VAN BEEK, W. E. A., *Symbols for Communication. Religion in Anthropological Theory*, Assen, van Gorcum, 1985.
WAARDENBURG, J., *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science religieuse*, Genève, Labor et Fides, 1993.
–, *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*, vol. II, *Bibliography*, La Haye-Paris, Mouton, 1974.
WACH, J. (éd.), *Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian*, Chicago, The University of Chicago Press, 2e éd. 1972.
WEBER, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vol., Tübingen, Mohr, 1920-1921, trad. : *Études de sociologie de la religion*, Paris, Plon, 1964 s.
WHALING, F. (éd.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, 2 vol., Berlin-New York, Mouton, 1985.
ZAEHNER, R. C., *The Convergent Spirit. Towards a Dialectics of Religion*, Londres, Routledge & Kegan, 1963.
–, *The City within the Heart*, Londres, Allen & Unwin, 1980.
–, *Inde, Israël, Islam. Religions mystiques et révélations prophétiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992.
ZINSER, H. (éd.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin, Reimer, 1986.
–, *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin, Reimer, 1988.

CLASSIFICATION PAR PARADIGME

Le paradigme spéculatif.

BAUR, F.-C., *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie* (1835), Darmstadt, WBG, 2e éd. 1967.
BEISSER, F., *Schleiermachers Lehre von Gott dargestellt nach seinen Reden und seiner Glaubenslehre*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
BENSUSSAN, G., *Franz Rosenzweig. Existence et philosophie*, Paris, PUF, 2000.
BERNER, Ch., *La Philosophie de Schleiermacher*, Paris, Éd. Cerf, 1995.
BLONDEL, M., *Œuvres complètes I. 1893*, édités par Claude Troisfontaines, Paris, PUF, 1995.
–, *Œuvres complètes II. 1888-1913*, Paris, PUF, 1997.
BRITO, E., *La Christologie de Hegel – Verbum Crucis*, Paris, Beauchesne, 1983.
–, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris, PUF, 1991.
–, *Philosophie et théologie dans l'œuvre de Schelling*, Paris, Éd. du Cerf, 2002.

BRUAIRE, C., *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, Éd. du Seuil, 1964.

BRUNNER, E., *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, Tübingen, Mohr, 2e éd. 1928.

CASPER, B., *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1967.

CHALIER, C., *Pensées de l'éternité : Spinoza, Rosenzweig*, Paris, Éd. du Cerf, 1993.

CHAPELLE, A., *Hegel et la religion*, t. I. *La Problématique*, 1964 ; t. II. *La Dialectique*. A. *Dieu et la Création*. B. *Annexes. Les textes théologiques de Hegel*, Paris, Éditions universitaires, 1967.

CRÉPON, M., *Le Malin Génie des langues. Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig*, Paris, Vrin, 2000.

–, *Les Promesses du langage. Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*, Paris, Vrin, 2001.

DEMANGE, P., *L'Essence de la religion selon Schleiermacher*, Paris, Beauchesne, 1991.

DIEDERICH, M., *Schleiermachers Geistverständnis. Eine systematisch-theologische Untersuchung seiner philosophischen und theologischen Rede vom Geist, Göttingen*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

DILTHEY, W., *Leben Schleiermachers* (1870), *Gesammelte Schriften* XIII, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 3e éd. 1979.

EICHER, P., *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Fribourg, Universitätsverlag, 1970.

FESSARD, G., *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris, PUF, 1990.

FICHTE, J.-G., *Die Anweisung zum seligen Leben*, éd. H.-J. Verweyen, Hambourg, Meiner, 1993 ; trad. M. Bouillier : Méthode pour arriver à la vie bienheureuse, Arles, Sulliver, 2000.

–, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, éd. H. J. Verweyen, Hambourg, Felix Meiner, 1993.

FRICKE, M., *Franz Rosenzweigs Philosophie der Offenbarung. Eine Interpretation des Sterns der Erlösung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.

GERTZ, B., *Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogielehre E. Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei*, Düsseldorf, Patmos, 1969.

GÖRLAND, A., *Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus*, Berlin-Leipzig, de Gruyter, 1922.

GRAF, F. W. et WAGNER, F., *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.

GREISCH, J., « *Analogia entis* et *analogia Fidei* : une controverse théologique et ses enjeux philosophiques (Karl Barth et Erich Przywara) », *Les Études philosophiques*, 3-4/1989, p. 475-496.

Grosos, Ph., *Philosophie et théologie de Kant à Schelling*, Paris, Ellipses, 1999.

Hammacher, K. *et al.* (éd.), *Fichte-Studien*, vol. 8, *Religionsphilosophie*, Amsterdam, Atlanta GA, 1995.

Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 2 vol ; Teil 1 : *Einleitung. Der Begriff der Religion* (éd. W. Jaeschke), Hambourg, F. Meiner, 1983 ; trad. P. Garniron : *Le Concept de religion*, Paris, PUF, 1996 ; Teil 3 : *Die vollendete Religion*, *ibid.*, 1984 ; trad. J. Gibelin : *Leçons sur la philosophie de la religion*, Paris, Vrin, 1954-1959, 3 vol. ; t. I : *Notion de la religion* ; t. III *1. La Religion absolue*, t. III. 2. *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu.*

–, *Écrits sur la religion (1822-1829)*, trad. J.-L. Georget, Ph. Grosos, Paris, Vrin, 2001.

Hemmerle, K., *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1968.

Hirsch, E., *Die Religionsphilosophie Fichtes im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes*, Göttingen, Huth, 1914.

Hörwick, U., *Das Denken der Religion. Die « Andacht » in der Religionsphilosophie Hegels*, Hildesheim, G. Olms, 1998.

Huber, E., *Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher*, Leipzig, Deiterich, 1901.

Huber, F. (éd.), *Reden über die Religion – 200 Jahre nach Schleiermacher. Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung*, Wuppertal, Foedus, 2000.

Jacobi, F.-H., *Schriften zum Streit um die Göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*, Werke, vol. 3, éd. par K. Hammacher et W. Jaeschke, Hambourg-Stuttgart-Bad Canstatt, Meiner-Frommann-Holzboog, 2000.

Jaeschke, W., *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1986.

–, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt, WBG, 1983.

–, (éd.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812). Philosophisch-literarische Streitsachen*, vol. 3, Forschungsbeiträge, vol. 3.1, Quellen, Hambourg, F. Meiner, 1994.

–, « Hegels Religionsphilosophie als Explikation der Idee des Christentums » : *Philos. Jb.* 95 (1988) p. 278-293.

Jamros, D.-P., *The Human Shape of God. Religion in Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York, N. Y., Paragon House, 1994.

Jeanrond, W.G., « Friedrich Schleiermacher », dans Niewöhner F. et Labbé, Y. (éd.), *Petit dictionnaire des philosophies de la religion*, Paris, Brepols, 1996, p. 625-653.

Jorgensen, T. H., *Das religionsphilosophische Offenbarungsverständnis des späteren Schleiermacher*, Tübingen, Mohr, 1977.

KOSLOWSKI, P., *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*, Schöningh, Paderborn, 2e éd. 2002.

KREUTZER, K., *Transzendentales versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz*, Ratisbonne, Pustet, 2002.

LAUER, Q., *Hegel's Concept of God*, Albany, SUNY Press, 1982.

LÉONARD, A., *La Foi chez Hegel*, Paris, Desclée, 1970.

LEUZE, R., *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

MADER, J., *Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes. Hegels Religionsphilosophie als Anstoss für ein neues Offenbarungsverständnis in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, Münster, Lit, 2000.

MAESSCHALCK, M., *Philosophie et Révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Paris, Vrin, 1989.

–, *Religion et identité culturelle chez Fichte*, Hildesheim, G. Olms, 2000.

MASSET, P., *« L'Étoile de la Rédemption » de Franz Rosenzweig. Les rapports du judaïsme et du christianisme*, Paris, L'Harmattan, 2000.

MOSES, St., *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Éd. du Seuil, 1982.

–, *L'Ange de l'histoire : Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Éd. du Seuil, 1992.

MÜNSTER, A. (éd.), *La Pensée de Franz Rosenzweig*, Paris, PUF, 1995.

NOWAK, K., *Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

PRZYWARA, E., « Religionsphilosophie katholischer Theologie (1927) », *Schriften*, t. II, *Religionsphilosophische Schriften*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1962, p. 376-512.

–, *Analogia entis*, trad. Ph. Secretan, Paris, PUF, 1990.

RAFFELT, A., *Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels « L'Action » (1893)*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1978.

RAHNER, K., *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Munich, Kösel, 2e éd. 1963, trad. J. Hofbeck : *L'Homme à l'écoute du Verbe. Fondements d'une philosophie de la religion*, Paris, Mame, 1968.

–, *Geist in Welt*, 2e éd. 1957 (éd. J.-B. Metz), trad. : *L'Esprit dans le monde*, Paris, Mame, 1968.

–, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Fribourg-Bâle-Vienne, Herder, 1976 ; trad. G. Jazczyk, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Paris, Centurion, 2e éd., 1994.

REIFENBERG, P., *Verantwortung aus der Letztbestimmung. Maurice*

Blondels Ansatz zu einer Logik des sittlichen Lebens, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 2002.

RITSCHL, A., *Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands*, Bonn, Marcus, 1874.

RITZEL, W., *Fichtes Religionsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1956.

ROHLS, J., « Sinn und Geschmack für Unendliche. Aspekte romantischer Kunstreligion », *NZSystTh* 27 (1985), p. 1-24.

ROSENZWEIG, F., *Gesammelte Werke*, Kluwer, Dordrecht, t. I : *Briefe und Tagebücher*, 1979 ; t. II : *Der Stern der Erlösung*, 1976. trad. J.-L. Schlegel et A. Derczanski : *L'Étoile de la Rédemption*, Paris, Éd. du Seuil, 1983 ; t. III : *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, 1984.

–, *Le Livret sur l'entendement sain et malsain*, trad. M.-R. Hayoun, Paris, Éd. du Cerf, 1988.

–, *Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption*, trad. G. Bensussan, M. Crépon, M. de Launay, Paris, Vrin, 2001.

–, « Théologie athée » (trad. J.-L. Schlegel), *RSR*, 4/1986.

–, « Fronts inversés » (trad. M. de Launay), *Philosophie*, n° 18, printemps 1988.

SCHAEFER, S., *Gottes Sein zur Welt. Schleiermaches Subjektanalyse in ihrer Prinzipienfunktion für Glaubenslehre und Dialektik*, Ratisbonne, Pustet, 2002.

SCHELLING, F. W. J., *Philosophie der Offenbarung*, 2 vol., Darmstadt, WBG, 1974. trad. J.-Fr. Marquet, J.-Fr. Courtine : *Philosophie de la Révélation, Livre Premier, Introduction à la philosophie de la Révélation*, Paris, PUF, 1989 (livre II, 1991, livre III, 1994).

–, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, éd. W. E. Eberhardt, Hambourg, Meiner, 1992.

–, *Philosophie der Mythologie*, 2 vol. Darmstadt, WBG, 1976 ; trad. V. Jankélévitch : *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Paris, Aubier, 1946.

SCHLEIERMACHER, F., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Kritische Gesamtausgabe*, 1, 2, Berlin, W. de Gruyter, 1984, p. 185-326 ; *Id.*, Hambourg, F. Meiner, 1961 ; trad. I. J. Rouge : *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944. ; *Id.*, éd. R. Otto (1899), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

–, *Der christliche Glaube*, 1821-1822, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 7/1 (éd. H. Peiter), Berlin, New York, de Gruyter, 2e éd. 1980.

SCHOLTZ, G., *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt, WBG, 1984.

SIMON, M., *La Philosophie de la religion dans l'œuvre de Schleiermacher*, Paris, Vrin, 1974.

–, « Sentiment religieux et sentiment esthétique dans la philosophie

religieuse de Schleiermacher », dans *Archives de philosophie* XXXII (1969) p. 68-90.

SPLETT, J., *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 3e éd. 1984.

STALDER, R., *Grundlinien der Theologie Schleiermachers I. Zur Fundamentaltheologie*, Wiesbaden, Steiner, 1969.

TAYLOR, Ch., *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

THEOBALD, Ch., *Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie*, Francfort-sur-le-Main, J. Knecht, 1988.

TICE, T. N., *Schleiermacher Bibliography*, Princeton, New Jersey, 1966.

TILLIETTE, X., *La Christologie idéaliste*, Paris, Desclée, 1986.

–, *L'Intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.

VAN HOOF, A.-E., *Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1983.

VIRGOULAY, R., *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses, 1896-1913*, Paris, Éd. du Cerf, 1980.

–, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Paris, Éd. du Cerf, 2002.

WERNER, I., *Calvin und Schleiermacher im Gespräch mit der Weltweisheit. Das Verhältnis von christlichem Wahrheitsanspruch und allgemeinem Wahrheitsbewusstsein*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1999.

ZECHMEISTER, M., *Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie*, Münster, LIT, 2e éd. 2000.

Le paradigme critique.

L'héritage du criticisme kantien.

BRABANDER, R. F. DE, *Religion and Human Autonomy. Henry Duméry's Philosophy of Christianity*, La Haye, M. Nijhoff, 1972.

BRUCH, J. L., *La Philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

BRUNSTÄDT, F., *Die Idee der Religion*, Halle, Niemeyer, 1922.

COHEN, H., *Werke*, 17, vol., éd. H. Holzhey, Hildesheim, G. Olms, 1987-2001.

–, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie (1915)*, Darmstadt, Joseph Melzer Verlag, 2e éd. 1966 (*Werke*, t. 10, trad. M. de Launay et C. Prompsy : *La Religion dans les limites de la philosophie*, Paris, Éd. du Cerf, 1994).

–, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (1919)*,

Werke, t. 11, trad. M. de Launay et A. Lagny : *Religion de la Raison tirée des sources du judaïsme*, Paris, PUF, 1991.
COHN, J., *Religion und Kulturwerte*, Berlin, Reuther & Reichard, 1914.
DIERKSMEIER, C., *Das Noumenon Religion. Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants*, Berlin, de Gruyter, 1998.
DUMÉRY, H., *Blondel et la religion*, Paris, PUF, 1954.
–, *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, SEDES, 1957.
–, *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, t. I-II, Paris, PUF, 1957.
–, *Le Problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957.
–, *Phénoménologie et religion. Structures de l'institution chrétienne*, Paris, PUF, 1958.
–, *Raison et religion dans la Philosophie de l'Action*, Paris, Éd. du Seuil, 1963.
DUPRÉ, L. K., *Religious Mystery and Rational Reflection. Excursions in the Phenomemology and Philosophy of Religion*, Grand Rapids, Mich., W. B. Eerdmans, 1998.
EUCKEN, R., *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, Berlin, de Gruyter, 4e éd. 1920.
GÖRLAND, A., *Religionsphilosophie*, Berlin, de Gruyter, 1922.
HOLZHEY, H., MOTZKIN, G., WIEDEBACH, H. (éd.), « *Religion* der *Vernunft aus den Quellen des Judentums* ». *Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk*, Hildesheim-Zurich-New York, G. Olms, 2000.
JACHMANN, R. B., *Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizism. Mit einer Einleitung von Immanuel Kant*, Königsberg, 1800, Reprint, Hildesheim, G. Olms, 1999.
KANT, E., *La Religion dans les limites de la simple raison*, (1793), trad. A. Philonenko, *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 9-242.
KORSCH, D. et RUDOLPH, E. (éd.), *Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
LANGTHALER, R., *Gottvermissen – Eine theologische Kritik der reinen Vernunft. Die neue politische Theologie im Spiegel der kantischen Religionsphilosophie*, Ratisbonne, Pustet, 2000.
LAUNAY, M. DE, *Pour une reconstruction rationnelle du judaïsme. Sur Hermann Cohen (1842-1918)*, Genève, Labor et Fides, 2002.
LÖWITH, K., *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie*, Heidelberg, C. Winter, 1968.
MEHLIS, G., *Einführung in ein System der Religionsphilosophie*, Tübingen, Mohr, 1917.
MOLENDIJK, A. L., *Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst*

Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung : Kirche, Sekte, Mystik, Gütersloh, Gütersloher Verl. Haus Mohn, 1996.

–, « Bewußte Mystik : zur grundlegenden Bedeutung des Mystikbegriffs im Werk von Ernst Troeltsch », *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 41 (1999), 1, p. 39-61.

MOSES, St. et WIEDEBACH, H. (éd.), *Hermann Cohen's Philosophy of Religion*, Hildesheim-Zurich-New York, G. Olms, 1997.

NATORP, P., *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, Fribourg, 1894, 2e éd. 1904.

PETIT, J.-Cl., *La Philosophie de la religion de Paul Tillich*, Montréal, Fides, 1974.

PICHT, G., *Kants Religionsphilosophie*, Stuttgart, Klett, 1985.

RICKEN, F. et MARTY, F. (éd.), *Kant über Religion*, Stuttgart-Berlin-Cologne 1992.

SCHWARZ, H., *Das Ungegebene. Eine Religions- und Wertphilosophie*, Tübingen, P. Scebeck, 1921.

SIEBERT, R. J., *The Critical Theory of Religion, The Francfort School*, Berlin-New York, Mouton, 1985.

THEIS, R., *Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1994.

TILLICH, P., *Systematic Theology*, Chicago, University of Chicago Press, 1951-1957-1963, 3 vol.

–, *Religionsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1962, « Urban Bücher », n° 63, trad. : *Philosophie de la religion*, Labor et Fides, Genève, 1971.

–, *Religionsphilosophische Schriften*, éd. J. Clayton, Darmstadt, WBG, 1987.

–, « Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie », *Frühe Hauptwerke, Gesammelte Werke*, t. I, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 2e éd. 1959, p. 367-388.

–, *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*, GW, t. V, *ibid.*, 1964.

–, *Documents biographiques*, éd. R. Albrecht et W. Schossler, Genève, Labor et Fides, 2002.

TROELTSCH, E., *Gesammelte Schriften*, t. II, *Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik*, Aaalen, Scientia, 3e éd. 1981.

–, *Histoire des religions et destin de la théologie, Œuvres III*, éd. J.-M. Tétaz, Paris, Éd. du Cerf, 1996.

–, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 2e éd. 1922.

–, *Religion et histoire. Esquisses philosophiques et théologiques*, trad. A.-L. Fink, J.-M. Tétaz, Neuchâtel, Labor et Fides, 1990.

VAN LUYK, H., *Philosophie du fait chrétien. L'analyse critique du*

christianisme de Henry Duméry, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1964.

WIMMER, R., *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin, de Gruyter, 1990.

WINDELBAND, W., *Das Heilige. Skizzen zur Religionsphilosophie* (1902), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1916.

WINTER, A., *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim, G. Olms, 2000.

WOOD, A. W., *Kant's moral religion*, Ithaca N. J., Cornell University Press, 1970.

ZAC, S., *La Philosophie religieuse de Hermann Cohen*, Paris, Vrin, 1984.

L'héritage de Feuerbach.

ASCHERI, C., *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, Francfort-sur-le-Main, Europäische Verlagsanstalt, 1969.

BISER, E., *Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins*, Munich, Kösel, 1962.

BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung*, t. I-III, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1969, trad. F. Winkmart : *Le Principe Espérance*, t. I-II, Paris, Gallimard, 1982.

–, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1968 ; trad. G. Raulet : *L'Athéisme dans le christianisme. La religion de l'Exode et du Royaume*, Paris, Gallimard, 1978.

BOUILLARD, H., *Karl Barth. Parole de Dieu et Existence humaine*, 3 vol., Paris, Aubier, 1957.

BRAUN, H. J., *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1972.

BRUNVOLL, A., *« Gott ist Mensch ». Die Luther-Rezeption Ludwig Feuerbachs und die Entwicklung seiner Religionskritik*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lange, 1996.

FEUERBACH, L., *Sämtliche Werke*, rééd. par W. Bolin et F. Jodl, 6 vol., Stuttgart-Bad Cannstadt, 1960.

–, *Manifestes philosophiques*, trad. L. Althusser, Paris, PUF, 1960.

–, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart, Reclam, 1971 ; trad. J.-P. Osier : *L'Essence du christianisme*, Paris, Maspero, 1968.

–, *Pensées sur la mort et l'immortalité*, trad. Ch. Berner, Paris, Éd. du Cerf, 1990.

FRANCK, D., *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998.

HEIDEGGER, M., « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" », *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 173-219.

HEINRICH, E., *Religionskritik in der Neuzeit. Hume, Feuerbach, Nietzsche*, Fribourg., K. Alber, 1999.

NIETZSCHE, F., *Werke I-III*, éd. K. Schlechta, Munich, C. Hanser, 1966,

trad. : *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard ; t. V, *Le Gai savoir* et *Fragments posthumes (1881-1882)* ; t. VI, *Ainsi parlait Zarathoustra* ; t. VII, *Par-delà bien et mal, La Généalogie de la morale* ; t. VIII, *Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Anté-christ, Ecce Homo.*

PERONE, U., *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Milan, Celam, 1972.

PHILONENKO, A., *La Jeunesse de Feuerbach (1828-1841). Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1990, 2 vol.

SCHMIDT, A., *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*, Munich-Zurich, Piper, 1986.

SCHOPENHAUER, A., *Sur la religion* (*Paralipomena*, § 174-182), Paris, Garnier-Flammarion, 1996.

SCHOTT, U., *Die Jugendentwicklung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

SIEBERT, R. J., *The Critical Theory of Religion. The Francfort School*, Berlin-New York, Mouton, 1985.

VALADIER, P., *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Éd. du Cerf, 1974.

–, *Nietzsche, l'athée de rigueur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975.

–, *Jésus-Christ ou Dionysos*, Paris, Desclée, 1979.

XHAUFFLAIRE, M., *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Paris, Éd. du Cerf, 1970.

Le paradigme phénoménologique.

ADRIAANSE, H. J., *Zu den Sachen selbst. Versuch einer Konfrontation der Theologie Karl Barths mit der phänomenologischen Philosophie Edmund Husserls*, Mouton, S'Gravenhage, 1974.

ALLEN, D., *Myth and Religion in Mircea Eliade*, New York, Garland Publ., 1998.

ALMOND, Ph. C., *Rudolf Otto. An Introduction to his Philosophical Theology*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1984.

BENZ, E. (éd.), *Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute*, Leyde, E. J. Brill, 1971.

BLEEKER, C. J., *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leyde, E. J. Brill, 1963.

BOURGEOIS, P. L., *The Religious within Experience and Existence. A Phenomenological Investigation*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1990.

CAPELLE, Ph. (éd.), *Philosophie et apologétique. Maurice Blondel cent ans après*, Paris, Éd. du Cerf, 1999.

CHRÉTIEN, J.-L., *La Voix nue. Une phénoménologie de la promesse*, Paris, Éd. de Minuit, 1990.

–, *De la fatigue*, Paris, Éd. de Minuit, 1996.

–, *L'Arche de la Parole*, Paris, PUF, 1998.

–, *L'Inoubliable et l'Inespéré*, Paris, Desclée de Brouwer, 2e éd. 2000.
–, *L'Appel et la Réponse*, Paris, Éd. de Minuit, 1992.
–, *Le Regard de l'amour*, Desclée de Brouwer, 2000.
–, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, 2002.
–, *L'Intelligence du feu*, Paris, Bayard, 2003.
COLPE, C., (éd.), *Die Diskussion um das Heilige*, Darmstadt, WBG, 1977.
–, *Über das Heilige. Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen*, Francfort-sur-le-Main, Hain, 1990.
COURTINE, J.-Fr. (éd.), *Phénoménologie et théologie*, Paris, Critérion, 1992.
ELIADE, M., *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 1965, coll. « Idées », n° 76.
–, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.
–, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969, coll. « Idées », n° 191.
–, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 2e éd. 1975.
DAVIDSON, R. F., *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1957.
FLASCHE, R., *Die Religionswissenschaft Joachim Wachs*, Berlin, W. de Gruyter, 1978.
GOOCH, T. A., *The Numinous and Modernity. An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 2000.
GREISCH, J., « *Index sui et non dati*. Les paradoxes de la phénoménologie de la donation », *Transversalités. Revue de l'Institut catholique de Paris*, n° 70, avril-juin 1999, p. 27-54.
–, « Un tournant phénoménologique de la théologie ? » : *Tranversalités, Revue de l'Institut catholique de Paris*, n° 63, juillet-septembre, 1997, p. 75-97.
–, « La demande, la question, la prière. Trois visages de l'intentionnalité », *Archivio di Filosofia* LX (1992), p. 165-183. Numéro spécial sur le thème « Religione, Parole, Scrittura ».
HEILER, F., *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, Munich (1918)*, Munich-Bâle, E. Reinhardt, 5e éd. 1969, trad. E. Kruger, J. Marty : *La Prière*, Paris, Payot, 1931.
–, *Das Wesen des Katholizismus*, Munich, E. Reinhardt, 1920.
–, *Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Munich, Reinhardt, 2e éd. 1922.
–, *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*, Munich, Reinhardt, 2e éd. 1970.
–, *Die Ostkirchen*, Munich, Reinhardt, 2e éd. 1971.
–, *Die Frau in den Religionen der Menschheit*, Berlin, W. de Gruyter, 1977.
–, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961.

–, *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart, P. Reclam, 3ᵉ éd. 1980.
–, *Der Vater des katholischen Modernismus Alfred Loisy (1857-1940)*, Munich-Bâle, E. Reinhardt, 1947.
HENRY, M., *C'est moi la vérité. Une philosophie du christianisme*, Paris, Éd. du Seuil, 1996.
–, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éd. du Seuil, 2000.
–, *Paroles du Christ*, Paris, Éd. du Seuil, 2002.
–, *Phénoménologie de la vie*, t. I : *De la phénoménologie* ; t. II : *De la subjectivité*, Paris, PUF, 2003.
HÉRING, J., *Phénoménologie et philosophie religieuse. Étude sur la théorie de la connaissance religieuse*, Paris, Alcan, 1925.
HUSSERL, E., « Philosophie als strenge Wissenschaft », *Logos* 1 (1911).
JAMES, G. A., *Interpreting Religion. The Phenomenological Approaches of Pierre Daniel Chantepie de La Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*, Washington, D. C., Catholic University of America Press, 1995.
JANICAUD, D., *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, 1991.
–, *La Phénoménologie éclatée*, Combas, L'Éclat, 1996.
KRISTENSEN, W. B., *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*, La Haye, Mouton, 1960.
LACOSTE, J.-Y., *Expérience et absolu*, Paris, PUF, 1994.
–, *Le Monde et l'absence d'œuvre et autres études*, Paris, PUF, 2000.
LEVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.
MARION, J.-L., *L'Idole et la Distance*, Paris, Le Livre de poche, 3ᵉ éd. 1994.
–, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 2ᵉ éd. 1991.
–, *Prolégomènes à la charité*, Paris, Éd. de la Différence, 2ᵉ éd. 1991.
–, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989.
–, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 2ᵉ éd. 1998.
–, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001.
–, *Le Phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003.
MENSCHING, G., *Die Religionen. Typen religiöser Weltdeutung*, Bonn, Röhrscheid, 1947.
–, *Die Religionen. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart, 1959.
OTTO, R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha, Klotz, 18ᵉ éd. 1929, trad. A. Jundt : *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 2ᵉ 1969.
ROY, L., *Le Sentiment de transcendance : expérience de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 2000.
–, *Transcendent Experiences. Phenomenology and Critique*, Toronto, University of Toronto Press, 2001.

SCHELER, M., *Vom Ewigen im Menschen* (*Gesammelte Werke*, éd. Maria Scheler, t. V), Berne, Francke, 1954.
–, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.* (*Gesammelte Werke*, t. II), Berne, Francke, 1954, trad. M. de Gandillac : *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, Paris, Gallimard, 1955.
–, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, trad. M. Dupuy : *La Situation de l'homme dans le monde*, Paris, 1951.
–, *Six essais de philosophie et de religion. Introduits par un commentaire de Hans Urs von Balthasar*, trad. Ph. Secretan, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 1996.
SCHÜTTE, H. W., *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*, Berlin, W. de Gruyter, 1969.
SMART, N., *The Phenomenon of Christianity*, Londres, Collins, 1979.
SÖDERBLOM, N., *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig, 1916.
–, *Dieu vivant dans l'histoire*, Paris, Fischbacher, 1937.
VAN DER LEEUW, G., *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 4e éd. 1977, trad. J. Marty : *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1970.
WAARDENBURG, J., *Reflections on the Study of Religion, including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw*, La Haye-Paris, Mouton, 1978.
WACH, J., *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, 3 vol., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1926-1933.
–, *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1922.
–, *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1924.
–, *Meister und Jünger. Zwei religionssoziologische Betrachtungen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1925.
–, *Einführung in die Religionssoziologie*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1931, trad. M. Lefevre : *Sociologie de la religion*, Paris, Payot, 1955.
–, *Typen religiöser Anthropologie. Ein Vergleich der Lehre vom Menschen im religionsphilosophischen Denken von Orient und Okzident*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1932.
–, *Types of Religious Experience. Christian and Non-Christian*, Chicago, Chicago University Press, 1951.
–, *Understanding and Believing*, New York, Harper & Row, 1968.
WACH, J. (éd.), *Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian*, Chicago, The University of Chicago Press, 2e éd. 1972.
WALTHER, G., *Zur Phänomenologie der Mystik*, Olten, Walter, 2e éd. 1955.
WIDENGREN, G., *Religionsphänomenologie*, Berlin, de Gruyter, 1969.
WINKLER, R., *Die Religion im Urteil der Gegenwartsphilosophie*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1926.

–, *Phänomenologie und Religion. Ein Beitrag zu den Prinzipienfragen der Religionsphilosophie*, Tübingen, Siebeck, 1921.

Le paradigme analytique

ARNSWALD, U., WEIBERG, A., *Der Denker als Seiltänzer. Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik*, Düsseldorf, Parerga, 2001.
ARRINGTON, R. L., ADDIS, M., *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, Londres, Routledge, 2001.
AUDI, P., *Supériorité de l'éthique. De Schopenhauer à Wittgenstein*, Paris, PUF, 1999.
AYER, A. J., *Language, Truth and Logic*, Londres, Gollancz, 1936, trad. J. Ohana : *Langage, vérité et logique*, Paris, Flammarion, 1956.
BAILLIE, J., *Contemporary Analytical Philosophy*, Upper Saddle River N. J., Prentice Hall, 1997.
BARBOUR, I. T., *Myths, Models and Metaphors. The Nature of Scientific and Religious Language*, Londres, SCM Press, 1974.
BARNARD, G. W., *Exploring Unseen Worlds. William James and the Philosophy of Mysticism*, Albany, SUNY Press, 1997.
BARRY, D. K., *Forms of Life and Following Rules. A Wittgensteinian Defence of Relativism*, Leyde, E. J. Brill, 1996.
BARTLEY, W. W., *Wittgenstein*, La Salle Ill., Open Court, 2ᵉ éd. 1985.
BAUM, W., *Ludwig Wittgenstein*, Berlin, Colloquium Verlag, 1985.
BEARN, G. C. F., *Waking to Wonder, Wittgenstein's Existential Investigations*, Albany, State University of New York Press, 1997.
BEJERHOLM, L. et HORNIG, G., *Wort und Handlung. Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie*, Stuttgart, Gütersloh, 1966.
BOHLIN, H., *Groundless Knowledge. A Human Solution to the Problem of Skepticism*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1997.
BOUVERESSE, J., *La Parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Paris, Éd. de Minuit, 1971.
–, *Wittgenstein : La rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Paris, Éd. de Minuit, 1973.
–, *Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Éd. de Minuit, 1987.
BOWKER, J., *Problems of Suffering in Religions of the World*, Londres, Cambridge University Press, 1970.
BRADHAM, P. (éd.), *A John Hick Reader*, Basingstoke, Macmillan, 1990.
BRAITHWAITE, R. B., *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher. An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Bristol, Thoemmes Press, 1994.
BROCKHAUS, R. R., *Pulling up the Ladder. The Metaphysical Roots of Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus*, La Salle Ill., Open Court, 1991.

BROWN, H., *William James on Radical Empiricism and Religion*, Toronto, University of Toronto Press, 2000.

CANFIELD, J. V., *Aesthetics, Ethics and Religion*, New York, Garland, 1986.

CASPER, B., *Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1975.

CAVELL, St., *Les Voix de la raison : Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, trad. S. Laugier et N. Bals, Paris, Éd. du Seuil, 1996.

–, *Philosophical Passages. Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Oxford, Cambridge Mass., Blackwell, 1995.

CIOFFI, F., *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

CLACK, B. R., *Wittgenstein, Frazer, and Religion*, Houndsmills, Basingstoke, Macmillan, 1998.

–, *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1999.

CREEGAN, Ch. L., *Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, Individuality and Philosophical Method*, Londres, Routledge, 1989.

DALFERTH, I. U., *Religiöse Rede von Gott*, Munich, Kaiser, 1981.

–, *Theology and Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1988.

–, *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1991.

EDEN, T., *Lebenswelt und Sprache. Eine Studie zu Husserl. Quine und Wittgenstein*, Munich, Fink, 1999.

EVANS, D. M., *The Logic of Self-Involvment. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, New York, Herder, 1969.

FERRÉ, F. P., *Language, Logic, and God*, New York, Harper & Row, 1961, trad. C. Besseyrias : *Le langage religieux a-t-il un sens ? Logique moderne et foi*, Paris, Éd, du Cerf, 1970.

–, *Basic Modern Philosophy of Religion*, Londres, Allen & Unwin, 1968.

FLEW, A. G. N., *Hume's Theory of Belief*, Londres, Routledge, 1961.

FRIEDMANN, M., *Reconsidering Logical Positivism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

GAITA, R. (éd.), *Value and Understanding. Essays for Peter Winch*, Londres, Routledge, 1990.

GARVER, N., *This Complicated Form of Life. Essays on Wittgenstein*, Chicago, Open Court, 1994.

GILMORE, R. A., *Philosophical Health. Wittgenstein's Method in « Philosophical Investigations »*, Lanham, Lexington Books, 1999.

GOMBOCZ, W. L. (éd.), *Religionsphilosophie*. Akten des 8. Internationalen Wittgenstein-Symposions, Teilband 2, Vienne, Hölder-Pichler-Tempsky, 1984.

GREISCH, J., « La religion à l'intérieur du simple langage », dans

J. Greisch (éd.), *Penser la religion. Recherches en philosophie de la religion*, Paris, Beauchesne, 1991, p. 321-380.

Hacker, P. M. S., *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

–, *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

Hallett, G. L., *Darkness and Light. The Analysis of Doctrinal Statements*, New York, Paulist Press, 1975.

Herms, E., *Radical Empiricism. Studien zur Psychologie, Metaphysik und Religionstheorie William James'*, Stuttgart, Gütersloh, 1977.

Hick, J., *Faith and Knowledge. A Modern Introduction to the Problem of Religious Knowledge*, Londres, Macmillan, 2e éd. 1988.

–, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford, Oneworld, 1993.

–, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven, Yale University Press, 1989.

–, *The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm*, Oxford, Oneworld, 1999.

Hick, J. (éd.), *Truth and Dialogue : the Relationship between World-Religions*, Londres, Sheldon Press, 1974.

High, D. M., *Language, Persons and Belief. Studies in Wittgenstein's Philosophical Investigations and Religious Uses of Language*, New York, Oxford University Press, 1967.

High, D. M. (éd.), *New Essays on Religious Language*, New York, Oxford University Press, 1969.

Hofmann, D. V., *Gewissheit des Fürwahrhaltens. Zur Bedeutung der Wahrheit im Fluss des Lebens nach Kant und Wittgenstein*, Berlin-New York, de Gruyter, 2000.

Hudson, W. D., *Ludwig Wittgenstein. The Bearing of His Philosophy upon Religious Belief*, Londres, Lutterworth, 1968.

–, *Wittgenstein and Religious Belief*, Londres, Macmillan, 1975.

James, W., *The Works of William James*, Cambridge, Harvard University Press, 1985 s.

–, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (1902), New York, Vintage Books, 1990 (avec une préface de J. Pelikan) ; trad. F. Abauzit : *L'Expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Paris, F. Alcan, 2e éd. 1931.

–, *Pragmatism*, Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing Company, 4e éd. 1988.

–, *Writings 1902-1910*, éd. B. Kucklick, New York, The Library of America, 1987.

Jenson, R. W., *The Knowledge of the Things Hoped For. The Sense of Theological Discourse*, New York, Oxford University Press, 1969.

Kampits, P., Kholiolchev K. et Weiber, A., *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins*, Vienne, Cercle « Freunde des Hauses Wittgenstein », 1999.

KEIGHTLEY, A., *Wittgenstein, Grammar and God*, Londres, Epworth Press, 1976.

KERR, F., *Theology after Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell, 1994, trad. A. Létourneau : *La Théologie après Wittgenstein. Introduction à la lecture de Wittgenstein*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.

KROSS, M. (éd.), *Klarheit als Selbstzweck. Wittgenstein über Philosophie, Religion, Ethik und Gewissheit*, Berlin, Akademie-Verlag, 1993.

LAGACHE, A., *Wittgenstein. La Logique d'un Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 1975.

LEWIS, H. D., *Philosophy of Religion*, Londres, Barnes & Noble, 1965.

LÜTTERFELDS, W., MOHRS, T., *Globales Ethos. Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000.

LÜTTERFELDS, W., ROSER, A., *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999.

LÜTTERFELDS, W., SALEHI, D., *Wittgenstein-Symposium : « Wir können uns nicht in sie finden ». Probleme interkultureller Verständigung und Kooperation*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 2001.

MAGNANI, D., *Il pensiero religioso in Ludwig Wittgenstein*, Rome, La Goliardica, 1981.

MALCOM, N. et WINCH, P., *Wittgenstein. A Religious Point of View ?*, Londres, Routledge, 1993.

MANANZAN, M. J., *The Language Game of Confessing One's Belief. A Wittgensteinian-Austinian Approach to the Linguistic Analysis of Creedal Statements*, Tübingen, Niemeyer, 1974.

MCCUTCHEON, F., *Religion Within the Limits of Language Alone. Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Aldershot Hants-Burlington, VT, Ashgate, 2001.

MITCHELL, B., *The Justification of Religious Beliefs*, New York, Oxford University Press, 1981.

MONK, R., *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, New York, Penguin Books, 1991, trad. A. Gerschenfeld : *Wittgenstein : le devoir de génie*, Paris, Odile Jacob, 1993.

MUNZ, R., *Religion als Beispiel. Sprache und Methode bei Ludwig Wittgenstein in theologischer Perspektive*, Düsseldorf, Parerga, 1997.

NIEDBALLA, T., *Christliches Sprachspiel und religiöse Erfahrung. Wittgenstein und die Theologie*, Münster, LIT, 1993.

NIELSEN, K., « Wittgensteinian Fideism », *Philosophy* 42 (1967), p. 192-207.

–, *Contemporary Critiques of Religion*, Londres, Macmillan, 1971.

–, *Scepticism. New Studies in Philosophy of Religion*, New York, St. Martin's Press, 1973.

–, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Londres, Macmillan, 1982.

NIENTIED, M., *Kierkegaard und Wittgenstein. « Hineintäuschen in das Wahre »*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 2002.
OGDEN, S., *Christ without Myth*, New York, Harper & Row, 1961.
PADGETT, A. G. (éd.), *Reason and the Christian Religion. Essays in Honour of Richard Swinburne*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
PENELHUM, T., *God Skepticism and Fideism*, Dordrecht, Reidel, 1983.
PERRY, R. B., *The Thought and Character of William James*, Boston, Little Brown, 1936.
PETERMANN, J. F., *Philosophy as Therapy. An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project*, Albany, State University of New York Press, 1992.
PHILLIPS, D. Z., *The Concept of Prayer*, Londres, Routledge & Kegan, 1965.
–, *Faith and Philosophical Inquiry*, Londres, Routledge & Kegan, 1970.
–, *Death and Immortality*, Londres, Macmillan, 1970.
–, *Faith after Foundationalism. Plantinga-Rorty-Lindbeck-Berger – critiques and alternatives*, Boulder, Westview Press, 1995.
–, *From Fantasy to Faith. The Philosophy of Religion and Twentieth-Century Literature*, New York, St. Martin's Press, 1991.
–, *Belief, Change and Forms of Life*, Basingstoke, Macmillan, 1986.
–, *Religion Without Explanation*, Oxford, B. Blackwell, 1976.
–, *R. S. Thomas : Poet of the Hidden God. Meaning and Mediation in the Poetry of R. S. Thomas*, Basingstoke, Macmillan, 1986.
–, *Wittgenstein and Religion*, Londres, Macmillan, 1993.
–, *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*, Cambridge-New York, Cambrisge University Press, 2001.
–, *Recovering Religious Concepts : Closing Epistemic Divides*, Basingstoke, Macmillan, 1999.
PHILLIPS, D. Z. (éd.), *Religion and Understanding*, Oxford, Basil Blackwell, 1967.
–, *Can Religion Be Explained Away ?*, Basingstoke, Macmillan Press, 1996.
–, *Religion and Morality*, New York, St. Martin's Press, 1996.
PHILLIPS, D. Z. et TESSIN, T. (éd.), *Religion Without Transcendence ?*, Londres, Macmillan, 1997.
–, *Kant and Kierkegaard on Religion*, Basingstoke, Macmillan, 2000.
POULAIN, J., *Logique et Religion. L'atomisme logique de L. Wittgenstein et la possibilité des propositions religieuses*, Paris-La Haye, Mouton, 1973.
PRICE, H. H., *Belief*, Londres, Allen & Unwin, 1969.
–, *Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
RAMSEY, I. T., *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, Londres, SCM Press, 1967.
–, *Models and Mystery*, Londres, Oxford University Press, 1967.
–, *Models for Divine Activity*, Londres, SCM Press, 1973.

–, *Christian Discourse. Some Logical Explorations*, Londres, Oxford University Press, 1965.
–, *Christian Empiricism*, Londres, Sheldon Press, 1974.
RUHR, M. VON DER, TESSIN, T., *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, New York, Macmillan, 1995.
RUSSELL, B., *Mysticism and Logic*, Londres, Longmans-Green, 1910. trad. P. de Menasce : *Le Mysticisme et la Logique*, suivi d'autres essais, Paris, Payot, 1922.
–, *Why I Am Not a Christian*, Londres, Allen & Unwinn, 1957 ; trad. G. Le Clec'h : *Pourquoi je ne suis pas chrétien*, Paris, J.-J. Pauvert, 1964.
SCHAEFFLER, R., *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf, Patmos, 1989.
SCHRÖDTER, H., *Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grundprobleme*, Munich, K. Alber, 1979.
SHERRY, P., *Religion, Truth and Language-Games*, New York, Barnes & Noble Books, 1977.
SMITH, Q., *Ethical and Religious Thought in Analytic Philosophy of Language*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1998.
SONTAG, F., *Wittgenstein and the Mystical Philosophy as an Ascetic Practice*, Atlanta Ga., Scholars Press, 1995.
STEVENS, R., *James and Husserl. The Foundations of Meaning*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.
STOSCH, Kl. VON, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Ratisbonne, Pustet, 2001.
TAYLOR, Ch., *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002.
THOMAS, E. V., *Wittgensteinian Values. Philosophy, Religious Belief and Descriptivist Methodology*, Aldershot, Ashgate, 2000.
TRIGG, R., *Rationality and Religion. Does Faith need Reason ?*, Oxford, Malden, Mass, Blackwell, 1998.
VALLA, J. P., *Les États étranges de la conscience*, Paris, PUF, 1992.
WINCH, P., *Trying to Make Sense*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.
WISDOM, J., *Paradox and Discovery*, Oxford, Basil Blackwell, 1965.
WITTGENSTEIN, L., *Schriften*, t. 1-7, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1972.
–, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, trad. J. Faure, Paris, Gallimard, coll. « Idées », n° 477, 1971.
–, *De la certitude*, trad. J. Faure, Paris, Gallimard, coll. « Idées », n° 344, 1976.
–, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1993.
–, *Tractatus logico-philosophicus* suivi de *Investigations*

philosophiques, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 109, 1961.
–, *Remarques mêlées. Vermischte Bemerkungen*, trad. G. Granel (éd. bilingue), Mauvezin, TER, 1984.
ZAEHNER, R. C., *Mysticism Sacred and Profane. An Inquiry into Some Varieties of Preternatural Experience*, Oxford, Clarendon Press, 1957.
ZUURDEEG, W. F., *An Analytical Philosophy of Religion*, Londres, Allen & Unwin, 1959.

Le paradigme herméneutique.

ADRIAANSE, J. H. et ENSKAT, R. (éd.), *Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im europäischen Kontext*, Louvain, Peeters, 1999.
AGAMBEN, G. et PIAZZA, V., *L'Ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, Paris, Payot-Rivages, 2003.
ALAND, K. (éd.), *Pietismus und Bibel*, Witten, Luther-Verlag, 1970.
AMANDRY, P., *La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, E. de Boccard, 1950.
BEAUCHAMP, P., *L'Un et l'Autre Testament*, t. I : *Essais de lecture*, Paris, Éd. du Seuil, 1976 ; t. II : *Accomplir les Écritures* (1990).
BECKER, J., *Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen*, Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1966.
–, *Grundzüge einer Hermeneutik des Alten Testaments*, Francfort-sur-le-Main, Lang, 1993.
BEISSER, F., *Claritas Scripturae bei Martin Luther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
BLÖNNIGEN, Ch., *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Francfort-sur-le-Main, Lang, 1992.
BOHLEN, St., *Die Übermacht des Seins. Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur in Hölderlins Dichtung des Heiligen*, Berlin, Duncker & Humblodt, 1993.
BORI, P. C., *L'Interprétation infinie. L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.
BRAUN, H. J. (éd.), *Heidegger und der christliche Glaube*, Zurich, 1990.
BRECHTKEN, J., *Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger. Die Hoffnungsstruktur des Daseins und die gott-lose Gottesfrage*, Meisenheim/Glan, 1972.
BREJDAK, J., *Philosophia Crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1996.
BRINKMANN, H., *Mittelalterliche Hermeneutik*, Darmstadt, WBG, 1980.
BRITO, E., *Heidegger et l'hymne du sacré*, Louvain, Peeters, 1999.
BUNTE, W., *Rabbinische Traditionen bei Nikolaus von Lyra. Ein*

Beitrag zur Schriftauslegung des Spätmittelalters, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1994.

CAPELLE, Ph., *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Éd. du Cerf, 1999.

CAPUTO, J. D., *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Athens, The University of Ohio Press, 1978.

–, *Demythologizing Heidegger*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

CAPUTO, J. D. et SCANLON, M. J. (éd.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Bloomington, Indiana University Press, 1999.

CAQUOT, A. et LEIBOVICI, M. (éd.), *La Divination*, 2 vol., Paris, PUF, 1968.

CASPER, B., *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 2e éd. 2002.

–, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 1998.

CASTELLI, E. (éd.), *Le Sacré. Études et Recherches*, Paris, Aubier, 1974.

CHALIER, C., *L'Inspiration du philosophe. « L'amour de la sagesse » et sa source prophétique*, Paris, Albin Michel, 1996.

CHESTOV, L., *Athènes et Jérusalem*, Paris, Vrin, 1938.

CHILDS, B. S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, New York, Augsburg Fortress, 1994.

CORIANDRO, P.-L. (éd.), *Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1998.

COURTINE, J.-Fr., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.

COURTINE, J.-Fr. et MARQUET, J.-Fr. (éd.), *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996.

DANNER, F., *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*, Meisenheim/Glan, 1971.

DELCOURT, M., *L'Oracle de Delphes*, Paris, Payot, 1955.

DEMMER, D., *Lutherus interpres. Der theologische Neuansatz in seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Augustins*, Witten, Luther-Verlag, 1968.

DENIAU, G., *Cognitio imaginativa. La phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Bruxelles, Ousia, 2003.

DE VITIIS, P., *Il problema religioso in Heidegger*, Rome, 1995.

DILTHEY, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (1883), *Gesammelte Schriften I*, Stuttgart, Göttingen, 8e éd. 1979, trad. (partielle) S. Mesure : *Critique de la raison historique*, Paris, Éd. du Cerf,

–, « Das Problem der Religion (1911) » : GS VI, p. 288-305.

DUFOURMANTELLE, A., *La Vocation prophétique de la philosophie*, Paris, Éd. du Cerf, 1998.

EBELING, G., *Evangelische Schriftauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Darmstadt, WBG, 2e éd. 1962.

–, *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

–, *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor et Fides, 1983.

–, *Wort und Glaube*, t. I, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960.

ECO, U., *Les Limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1991.

EVANS-PRITCHARD, E. E., *Whitchcraft, Oracles and Magic among the Ananda*, Oxford, Clarendon Press, 1937.

FERRETTI, G., *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica. I. Questioni. II. Figure*, Naples, Edizione Scientifiche Italiane, 2002.

FERRETTI, G. (éd.), *Filosofia e esperienza religiosa : a partire da Luigi Pareyson. Atti del sesto Colloquio su filosofia e religione*, Macerata, 7-8 octobre 1993, Pise, Giardini, 1995.

FRYE, N., *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, trad. C. Malamoud, Paris, Éd. du Seuil, 1984.

GADAMER, H.-G., *Hermeneutik*, I : *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, trad. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlo : *Vérité et méthode*, Paris, Éd. du Seuil, 1996.

–, *L'Art de comprendre*, t. I, *Écrits* 1. *Herméneutique et tradition philosophique*, trad. M. Simon, Paris, Aubier, 1982. *Écrits* 2. *Herméneutique et champs de l'expérience humaine.* Textes réunis par P. Fruchon et traduits par I. Julien-Deygout, Ph. Forget, P. Fruchon, J. Grondin et J. Schouwey, Paris, Aubier, 1991.

–, *La Philosophie herméneutique*, trad. J. Grondin, Paris, PUF, 1996.

–, *Le Problème de la conscience historique*, éd. P. Fruchon, Paris, Éd. du Seuil, 2e éd. 1996.

–, *Langage et vérité*, trad. J.-Cl. Gens, Paris, Gallimard, 1995.

GALL, R. S., *Beyond Theism and Atheism. Heidegger's Significance for Religious Thinking*, Dordrecht, Kluwer, 1978.

GENS, J.-Cl., *La Pensée herméneutique de Dilthey : entre néokantisme et phénoménologie*, Villeneuve-d'Asq, Septentrion, 2002.

GETHMANN-SIEFERT, A.-M., *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Fribourg-Munich, K. Alber, 1974.

GREISCH, J., *L'Âge herméneutique de la raison*, Paris, Éd. du Cerf, 1985.

–, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, Munich, W. Fink, 1993

–, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne*, Paris, Éd. du Cerf, 2000.

–, *Le Cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000.

–, *Paul Ricœur : l'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001.

–, « L'analyse de l'acte de croire entre histoire et épistémologie », *Rech. Sc. rel.*, 77/1 (1989), p. 13-44.
–, « La métamorphose herméneutique de la philosophie de la religion », dans GREISCH, J. et KEARNEY, R. (éd.), *Paul Ricœur ou les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.
–, « Que signifie penser religieusement ? », *Les Nouveaux Cahiers*, 117 (été 1994), p. 4-14.
–, « Phénoménologie et sciences religieuses. Plaidoyer pour une "conversation triangulaire" », dans J. JONCHERAY (éd.), *Entre les diverses sciences des religions. Quelles articulations ?*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 189-218.
–, « Nomination et Révélation », *Filosofia della Rivelazione, Archivio di Filosofia*, LXII, n° 1-3 (1994), p. 577-598.
–, « Die hermeneutische Wende der Religionsphilosophie », dans *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 55 (1/2001), p. 31-50.
–, « Penser la Bible : l'herméneutique philosophique à l'école de l'exégèse biblique », *Revue biblique*, 107-1 (2000), p. 81-104.
–, « La religion et les religions », *Archives de philosophie*, 63 (2000), p. 229-246.
–, « L'inquiétude du comprendre et le désir de Dieu », *Rev. Sc. ph. th.*, 84 (2000), p. 475-488.
–, « "Pathologia sacra". Les affects de l'Écriture sainte », dans R. BRISART et R. CÉLIS (éd.), *La Voix des phénomènes. Contributions à une phénoménologie du sens et des affects. Mélanges Ghislaine Florival*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1996, p. 243-261.
–, « *Mihi est propositum.* Ermeneutica dell'esperienza religiosa », dans G. FERRETTI (éd.), *Filosofia ed esperienza religiosa : a partire da Luigi Pareyson.* Atti del sesto Colloquio su filosofia e religione, Macerata, 7-8 octobre 1993, Pise, Giardini, 1995, p. 161-165.
–, « Le texte sacré au pluriel », dans Jean-Louis VIEILLARD-BARON et Francis KAPLAN (éd.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Éd. du Cerf, 1989, p. 323-336.
GRONDIN, J., *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1994.
–, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Éd. du Cerf, 1999.
–, *Hans-Georg Gadamer – eine Biographie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999.
–, *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.
–, *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, WBG, 1994.
GRUNDMANN, W., *Der Römerbrief des Apostels Paulus und seine Auslegung durch Martin Luther*, Weimar, Böhlau, 1964.
GUIBAL, F., *« ... et combien de dieux nouveaux » : Approches contemporaines*, t. 1 : *Heidegger*, Paris, Aubier, 1980.
GUNNEWEG, A. H. J., *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2e éd. 1988.
GUSDORF, G., *Les Origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988.

HEIDEGGER, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1995 (*Gesamtausgabe*, vol. 60), trad. J. Greisch : *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris, Gallimard (à paraître).

–, *Phänomenologie und Theologie*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1970. trad. : E. CASSIRER et M. HEIDEGGER, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 101-122.

HILBERATH, B.-J., *Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses*, Düsseldorf, Patmos, 1978.

HOFMANN, D., *Die geistige Auslegung der Schrift bei Gregor dem Großen*, Münsterschwarzach, Vier-Türme-Verlag, 1968.

HUGUES DE SAINT-VICTOR, *L'Art de lire. Didascalicon*, trad. M. Lemoine, Paris, Éd. du Cerf, 1991.

JASPERS, K., *Philosophie Bd. I, Philosophische Weltorientierung, Bd. II, Existenzerhellung, Bd. III, Metaphysik*, Berlin, J. Springer, 4e éd. 1973, trad. J. Hersch : *Philosophie. Orientation dans le monde, Éclairement de l'existence, Métaphysique*, Paris, Berlin, Springer, 1989.

–, *Vernunft und Existenz*, Groningen, J. B. Wolters, 1935, trad. R. Givord : *Raison et existence*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1978.

–, *Der philosophische Glaube*, Munich, Kösel, 1948, trad. J. Hersch et H. Naef : *La Foi philosophique*, Paris, Plon, 1953.

–, « Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung », *Philosophie und christliche Existenz, Festschrift Heinrich Barth*, Bâle, Helbling-Lichtenhahn, 1960, trad. M. Méry : *Foi philosophique ou foi chrétienne*, Gap, Ophrys, 1975.

–, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Munich, Piper, 1962, trad. P. Kamnitzer : *La Foi philosophique face à la révélation*, Paris, Plon, 1973.

JULLIEN, Fr., *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi King, le classique du changement*, Paris, Grasset, 1993.

JUNG, M., *Dilthey zur Einführung*, Hambourg, Junius-Verlag, 1996.

–, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 1999.

KEARNEY, R., *The God Who May Be. An Hermeneutics of Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

KEARNEY, R. et O'LEARY, J. (éd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980.

KOVACS, G., *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*, Evanston, North Western University Press, 1990.

KUGEL, J. L., *The Bible as it was*, Cambridge, Mass., The Belknap Press, 4e éd. 2000.

KUSAR, St., *Dem göttlichen Gott entgegendenken. Der Weg von der*

metaphysischen zu einer nachmetaphysischen Sicht Gottes in der Religionsphilosophie B. Weltes, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1988.
LAKS, A., NESCHKE-HENTSCHKE, A. (éd.), *La Naissance du paradigme herméneutique. Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1991.
LIENHARD, M., *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.
LUBAC, H. DE, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol., Paris, Aubier, 1959-1964.
MEYER, L., *La Philosophie interprète de l'Écriture sainte*, trad. J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, Intertextes éditeur, 1988.
MCFARLANE, A. A., *A Grammar of Fear and Evil. A Husserlian-Wittgensteinian Hermeneutic*, New York, Peter Lang, 1996.
MORETTO, G., *La Dimensione religiosa in Gadamer*, Brescia, Queriniana, 1997.
MÜLLER, P., *« Verstehst du auch, was du liest ? ». Lesen und Verstehen im Neuen Testament*, Darmstadt, WBG, 1994.
NABERT, Jean, *Essai sur le mal*, Paris, PUF, 1955.
–, *Le Désir de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 2e éd. 1996.
NANCY, J.-L., *Le Partage des voix*, Paris, Galilée, 1984.
NEUSNER, J., *Judaism in the Matrix of Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1986 ; trad. : *Le Judaïsme à l'aube du christianisme*, Paris, Éd. du Cerf, 1986.
OHLY, F., *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*, Darmstadt, WBG, 2e éd. 1980.
OUAKNIN, M.-A., *Le Livre brûlé, philosophie du Talmud*, Paris, Éd. du Seuil, 1993.
PANNENBERG, W. et SCHNEIDER, T., *Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995 ; *Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1998.
PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, Ed. Pontificio Istituto Biblico, 1989.
PÖGGELER, O., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Munich, 1983.
–, *Neue Wege mit Heidegger*, Fribourg-Munich, 1992.
–, « Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie », dans *Edith Stein Jahrbuch*, t. 2, Würzburg, Echter, 1996, p. 149-219.
PÖLTNER, G. (éd.), *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, Vienne-Cologne, Böhlau, 1991.
RATZINGER, J. (éd.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1989.
REGINA, U., *Heidegger. Esistenza e Sacro*, Brescia, Morcelliana, 1974.
REVENTLOW, H., *Epochen der Bibelauslegung* ; t. I : *Vom Alten Testament bis Origines* (1990) ; t. II : *Von der Spätantike bis zum*

ausgehenden Mittelalter, 1994, t. III (1997) ; t. IV (2001), Munich, C. H. Beck.

RICHARDSON, W., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, La Haye, Nijhoff, 3e éd. 1974.

RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté.* II. *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, 2 vol. : *1. L'Homme faillible. 2. La Symbolique du mal.*

–, *Le Conflit des Interprétations*, Paris, Éd. du Seuil, 1969.

–, *Temps et récit*, 3 vol., Paris, Éd. du Seuil, 1983-1986. *Temps et récit I* (1983), *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction* (1985), *Temps et récit III. Le temps raconté* (1986).

–, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994.

RICŒUR, P. et LACOCQUE, A., *Penser la Bible*, Paris, Éd. du Seuil, 1998.

ROJTMAN, B., *Feu noir sur feu blanc. Essai sur l'herméneutique juive*, Lagrasse, Verdier, 1988.

ROSENBERGER, V., *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*, Darmstadt, WBG, 2001.

RUFF, G., *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten « Freiburger Vorlesungen »*, Berlin, Duncker & Humblot, 1997.

SCHAEFFLER, R., *Frömmigkeit des Denkens ? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt, WBG, 1978.

SCHOLDER, K., *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie*, Munich, Kaiser, 1966.

SICHÈRE, B., *Seul un Dieu peut encore nous sauver. Le nihilisme et son envers*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.

SPINOZA, B., *Œuvres III, Traité théologico-politique*, trad. J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, PUF, 1999.

STRAUSS, L., *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat*, Darmstadt, WBG, 2e éd. 1981.

–, *Le Testament de Spinoza*, textes traduits et annotés par G. Almaleh, A. Baraquin, M. Depadt-Eichenbaum, Paris, Éd. du Cerf, 1991.

SZONDI, P., *Introduction à l'herméneutique littéraire*, trad. M. Bollack, Paris, Éd. du Cerf, 1989.

TOUATI, Ch., *Prophètes, talmudistes et philosophes*, *Paris*, Éd. du Cerf, 1990.

VERNANT, J.-P. *et al.* (éd.), *Divination et rationalité*, Paris, Éd. du Seuil, 1974.

VODERHOLZER, R., *Die Einheit der Schrift und ihr geistlicher Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1998.

WALTER, P., *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mayence, M. Grünewald, 1991.

WALTHER, M., *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Hambourg, Meiner, 1971.
WARNKE, G., *Gadamer. Herméneutique, tradition et raison*, trad. J. Colson, Bruxelles, Éd. de Boeck, 1991.
WELTE, B., *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1966.
–, *Was ist Glauben ? Gedanken zur Religionsphilosophie*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1982, trad. M. Thoma et J.-Cl. Petit : *Qu'est-ce que croire ?*, Paris, Éd. du Cerf, 1984.
–, *Religionsphilosophie*, Francfort-sur-le-Main, Knecht, 5e éd. 1997.
–, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf, Patmos, 1980.
–, *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1975.
–, *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1965.
–, *Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1982.
–, *Gott und das Nichts. Entdeckungen an den Grenzen des Denkens*, éd. H. Zaborowski, Francfort-sur-le-Main, Knecht, 2000.
YOVEL, Y., *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Éd. du Seuil, 1991.
ZAC, S., *Spinoza. L'Interprétation de l'Écriture*, Paris, PUF, 1965.
ZARADER, M., *La Dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Éd. du Seuil, 1990.
ZENGER, E., *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf, Patmos, 1991.
ZIEGENAUS, A., *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1980.
ZIMMERMANN, J., *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1975.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

ADAMS, R. M., *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1987.
ADRIAANSE, J. H., *Vom Christentum aus. Aufsätze und Vorträge zur Religionsphilosophie*, Kampen, Pharos, 1995.
AGAMBEN, G., *Homo sacer. I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. M. Raiola, Paris, Payot-Rivages, 2e éd. 2003.
ALBRIGHT, W. F., *De l'âge de pierre à la chrétienté. Le monothéisme et son évolution historique*, Paris, Payot, 1951.

ALMOND, Ph. C., *Mystical Experience and Religious Doctrine. An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions*, Berlin, Mouton, 1982.

ALSTON, W. P., *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca N. Y., Cornell University Press, 1991.

ANGELINO, C., *Religione e filosofia*, Genève, Il Melangelo, 1983.

BABOLIN, A. (éd.), *Il metodo della filosofia delle religione*, 2 vol., Padoue, La Garangola, 1976.

–, *Fede filosofica e filosofia della religiona*, 2 vol., Benucci, Pérouse, 1989.

BARRO, E., *Filosofia della religione*, Milan, Jaca Book, 1993.

BARTH, K., *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, 2 vol., Hambourg, Siebenstern, 1975 ; t. I. *Vorgeschichte*, t. II. *Geschichte* ; trad. Lore Jeanneret : *La Théologie protestante au dix-neuvième siècle, préhistoire et histoire : avec une postface sur Friedrich D. E. Schleiermacher*, Genève, Labor et Fides, 1969.

–, « Nachwort », *Schleiermacher-Auswahl* (éd. Heinz Bolli), Hambourg, Siebenstern, 1975.

BARTH, U., GRÄB, W., *Gott im Selbstbewußtsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion*, Gütersloh, Verlag Haus Mohn, 1993.

BARTHOLOMEW D. J., *Uncertain Belief. Is it Rational to be a Christian ?*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

BARUZI, J., *L'Intelligence mystique*, Paris, Berg International, 1986.

–, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Salvator, 3e éd. 1999.

BATTIN, M. P., *Ethics in the Sanctuary. Examining the Practice of Organized Religions*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1990.

BERGER, P., *La Religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, trad. J. Feisthauer, Paris, Centurion, 1971.

–, *Affrontés à la modernité. Réflexions sur la société, la politique, la religion*, trad. A. Bombieri, Paris, Centurion, 1980.

–, *La Rumeur de Dieu. Signes actuels du surnaturel*, trad. J. Feisthauer, Paris Centurion, 1972.

BERGER, P. L. (éd.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington D. C., Ethics and Public Policy Center, 1999.

BERGSON, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1983, coll. « Quadrige ».

BERNARD, Ch.-A., *Le Dieu des mystiques*, Paris, Éd. du Cerf, 1994.

BERRY, P. et WARNICK, A. (éd.), *Shadow of the Spirit : Post-Modernism and Religion*, Londres, Routledge, 1993.

BIASUTTI, F., *Problemi di metodo in filosofia della religione*, Rome, Pontificia Università Gregoriana, 2e éd. 1992.

BLONDEL, M., *L'Action (1893)*, Paris, PUF, 3e éd. 1973.

–, *Lettre sur l'apologétique* (1896), suivie *de Histoire et dogme*, Paris, PUF, 1956.
–, *La Philosophie et l'esprit chrétien*, t. I : *Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, Paris, PUF, 1944.
BLUMENBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, t. 2, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2e éd. 1988, trad. J.-L. Schlegel : *La Légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.
–, *Matthäuspassion*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1988.
BOCHENSKI, I. M., *The Logic of Religion*, New York, University Press, 1965.
BOURETZ, P., *Témoins du futur*, Paris, Gallimard, 2003.
BRAINE, D., *The Reality of Time and the Existence of God. The Project of Proving God's Existence*, Oxford, Clarendon Press, 1987.
BRETON, St., *Le Verbe et la Croix*, Paris, Desclée, 1980.
–, *Foi et raison logique*, Paris, Éd. du Seuil, 1971.
–, *Unicité et monothéisme*, Paris, Éd. du Cerf, 1981.
–, *Deux mystiques de l'excès. J. J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, Éd. du Cerf, 1985.
–, *Philosophie et mystique*, Grenoble, J. Millon, 1996.
–, *L'Avenir du christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.
BRITO, E., *Filosofia della religione*, Milan, Jaca Book, 1993.
BROSE, Th. (éd.), *Religionsphilosophie. Europäische Denker zwischen philosophischer Theologie und Religionskritik*, Würzburg, 1998.
BROWN, S. C. (éd.) *Reason and Religion*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1977.
BRUNNER, A., *Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1956.
BRUNNER, E., *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*, Munich, Leibniz-Verlag, 2e éd. 1948.
BRÜNTRUP, G. et TAULLI, R. K. (éd.), *The Rationality of Theism*, Kluwer, Dordrecht, 1999.
BUBER, M., *Gottesfinsternis*, Zurich, Manesse, 1953, trad. E. Thézé : *Éclipse de Dieu. Considérations sur les relations entre la religion et la philosophie*, Paris, Nouvelle Cité, 1987.
BUCARO, G., *Filosofia della religione. Forme e figure*, Rome, Città Nuova, 2e éd. 1986.
BURKE, K., *The Rhetoric of Religion. Studies in Logology*, Boston, Berkeley, University of California Press, 1961.
BURNOUF, E., *La Science des religions*, Paris, Maisonneuve, 1870.
BYRNE, P., *Natural Religion and The Nature of Religion : The Legacy of Deism*, Londres-New York, Routledge, 1989.
CAHN, S., et SCHATZ, D. (éd.), *Comtemporary Philosophy of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
CANTWELL SMITH, W., *The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York, Macmillan, 1962.

CAPUTO, J.-D., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.

CIANCIO, C., FERRETTI, G., PASTORE, A. M. et PERONE, U. (éd.), *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al Cristianesimo*, Turin, Sei, 1989.

CLAVIER, H., *Les Expériences du divin et les idées de Dieu*, Paris, Fischbacher, 1982.

CLOUSER, R. A., *The Myth of Religious Neutrality. An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories*, Notre Dame-Londres, Notre-Dame University Press, 1991.

COLIN, P., *L'Audace et le Soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893-1914)*, Paris, Desclée, 1997.

COLLINS, J., *The Emergence of Philosophy of Religion*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1969.

CORBIN, H., *Le Paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1981.

DALFERTH, I. U., *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1992.

CERTEAU, M. DE, *La Fable mystique, 1. XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982.

CRISLALDI, G., *Prospettive di filosofia della religione*, Milan, Vita e Pensiero, 1980.

–, *La Faiblesse de croire*, Paris, Éd. du Seuil, 1987.

DEGUISE, P., *Benjamin Constant méconnu. Le livre de la religion avec des documents*, Genève, Droz, 1966.

DERRIDA, J., *Foi et savoir*, Paris, Éd. du Seuil, 2000.

DERRIDA, J., VATTIMO, G. (éd.), *La Religion*, Paris, Éd. du Seuil, 1996.

DESPLAND, M., *La Religion en Occident. Évolution des idées et du vécu*, Paris, Éd. du Cerf, 1980.

DIAMOND, M. L., *Contemporary Philosophy and Religious Thought*, New York, McGraw-Hill, 1974.

DUBARLE, D., « La troisième position de la philosophie par rapport à la foi religieuse », dans *Savoir. Faire. Espérer. Les limites de la raison*, t. I, Bruxelles, Facultés Saint-Louis, 1976, p. 43-62.

DUBARLE, D. (éd.), *Le Modernisme*, Paris, Beauchesne, 1980.

DUBUISSON, D., *L'Occident et la Religion*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1998.

DUNKMANN, K., *Religionsphilosophie. Kritik der religiösen Erfahrung als Grundlegung christlicher Theologie*, Gütersloh, Bertelsmann, 1917.

–, *Das religiöse A priori und die Geschichte. Ein Beitrag zur Grundlegung der Religionsphilosophie*, Gütersloh, Bertelsmann, 1910.

–, *Metaphysik der Geschichte. Eine Studie zur Religionsphilosophie*, Leipzig, Deichert, 1914.

DUPRÉ, L., *The Other Dimension. A Search for Meaning of Religious Attitudes*, New York, Doubleday, 1972.

–, *Transcendent Selfhood. The Loss and Rediscovery of the Inner Life*, New York, The Seabury Press, 1976.

–, *A Dubious Heritage. Studies in the Philosophy of Religion after Kant*, New York, The Paulist Press, 1977.

EICHER, P., *Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik*, Munich, Kösel, 1983.

ELSAS, C. (éd.), *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze*, Munich, Kaiser, 1973.

FEIEREIS, K., *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, Benno-Verlag, 1965.

FEIL, E., *Religio*, vol. I-III, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, I. *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (1968) ; II. *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus* (1997) ; III. *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert* (2000).

–, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, Munich, Kaiser, 1971.

FEIL, E. (éd.), *Streitfall « Religion ». Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs*, Münster, Lit, 2000.

FERRETTI, G., *Filosofia della religione, Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. I, Turin, Marietti, 1977, p. 151-181.

FILORAMO, G. et PRANDI, C. (éd.), *Le scienze delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 1987.

FISCHER, N., *Die philosophische Frage nach Gott*, Paderborn, Bonifatius, 1995.

FORMAN, R. K. C., *The Innate Capacity. Mysticism, Psychology and Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1998.

–, *Mysticism, Mind, Consciousness*, Albany, SUNY Press, 1999.

FRANK, G., *« Die Vernunft des Gottesgedankens ». Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 2003.

FRANKS DAVIS, C., *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford, Oxford University Press, 2e éd. 1999.

GASKIN, J. C. A., *Hume's Philosophy of Religion*, Londres, Basingstoke, 1978.

GAUCHET, M., *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

–, *La Religion dans la démocratie, parcours de laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

GEIVETT, R. D. et SWEETMAN (éd.), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993.

GOLDOVE, T. F. Jr., *Religion, Interpretation and Diversity of Belief. The Framework Model from Kant to Davidson*, New York, Cambridge University Press, 1989.

GRASSI, P. G., *Modelli di filosofia della religione*, Urbino, Quatro Venti, 1984.

GREISCH, J., « Du rite à l'agir communicatif. Une interprétation postwébérienne de la modernité », dans J. DORÉ (éd.), *Dieu, Église, Société*, Paris, Centurion, 1985, p. 164-190.

–, « Philosophie et Mystique », dans *Encyclopédie philosophique universelle*, t. I, *L'Univers philosophique*, Paris, PUF, 1989, p. 26-34.

–, « Penser la religion : questions à Jacques Derrida », *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 57 (janvier-mars 1996), p. 57-69.

–, « Homo Mimeticus. Kritische Überlegungen zu den anthropologischen Voraussetzungen von René Girards Opferbegriffs », dans R. SCHENK (éd.), *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch*, Stuttgart, Bad-Canstatt, Frommann-Holzboog, 1995, p. 27-63.

GREISCH, J. (éd.), *Le Rite*, Paris, Beauchesne, 1981.

–, *La Croyance*, Paris, Beauchesne, 1982.

–, *Penser la religion. Recherches en philosophie de la religion*, Paris, Beauchesne, 1991.

GRESCHAT, H. J., *Was ist Religionswissenschaft ?*, Stuttgart, Kohlhammer, 1988.

GREYERZ, K. VON, *Religion und Kultur, Europa 1500-1800*, Darmstadt, WBG, 2000.

GRIFFIN, D. R., *God and Religion in the Postmodern World*, Albany, SUNY Press, 1989.

–, *Reenchantment Without Supernaturalism. A Process Philosophy of Religion*, Ithaca, Cornell University Press, 2001.

GRÜNDER, K. et RENGSTORF, K. H. (éd.), *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*, Gerlingen, Schneider, 1989.

GUERRIÈRE, D., *Phenomenology of Truth Proper to Religion*, Albany, SUNY Press, 1990.

GUTTING, G., *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1983.

HALLETT, G. L., *A Middle Way to God*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

HAUSER, L., NORDHOFEN, E. (éd.), *Im Netz der Begriffe. Religionsphilosophische Analysen, Festschrift Hermann Schrödter*, Altenberge, Oros Verlag, 1994.

HEINRICH, K., *Tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*, Bâle-Francfort-sur-le-Main, Stroemfeld-Roter Stern, 1981.

HELM, P., *Faith With Reason*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

HERBERT, D., *Religion, Ethics and Civil Society. Rethinking Public Religion in the Modern World*, Cambridge, Ashgate, 2002.

HERVIEU-LÉGER, D., *La Religion pour mémoire*, Paris, Éd. du Cerf, 1993.

–, *La Religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.
HESCHEL, A. J., *Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik*, Neukirchen-Vluyn, 3e éd. 1993.
–, *Dieu en quête de l'homme. Philosophie du judaïsme*, trad. de G. Casaril, P. Passelecq, Paris, Éd. du Seuil, 1968.
–, *Le Tourment de la vérité*, trad. G. Passelecq, Paris, Éd. du Cerf, 1976.
HOLM, S., *Religionsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960.
HUBBELING, H. G., *Principles of the Philosophy of Religion*, Assen-Wolfeboro, van Gorcum, 1987.
HUME, D., *The Natural History of Religion* (1757), éd. A. W. Colver, et *Dialogues Concerning Natural Religion*, éd. J. V. Price, Oxford, Clarendon Press, 1976.
–, *Dialogues Concerning Natural Religion* (1776), Oxford, 1993, trad. M. Malherbe : *Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, Vrin, 1987.
JACOPOZZI, A., *Filosofia delle religione*, Casale Monferrato, Piemme, 1992.
JONAS, H., *Gnosis und spätantiker Geist.* Bd. 1-2., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht : 1. *Die mythologische Gnosis* (1988), 2. *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (1993).
–, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, Beacon Press, 1958, trad. L. Evrard : *La Religion gnostique. Le message du Dieu étranger et les débuts du christianisme*, Paris, Flammarion, 1978.
KAJON, I. (éd.), *La storia delle filosofia ebraica*, Padoue, Cedam, 1993.
KATZ, St. T., *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, Oxford University Press, 1978.
–, *Mysticism and Religious Traditions*, New York, Oxford University Press, 1983.
–, *Mysticism and Sacred Scripture*, New York, Oxford University Press, 2000.
KATZ, St. T. (éd.), *Mysticism and Language*, New York, Oxford University Press, 1992.
KENNY, A., *The Five Ways. St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, Londres, Routledge, 1972.
–, *The God of Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
–, *Essays on the Philosophy of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
KOLAKOWSKI, L., *Philosophie de la religion*, Paris, Fayard, 1985.
–, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1969.
–, *Religion : if There is No God. On God, the Devil, Sin and other Worries of the So-Called Philosophy of Religion*, Londres, Fontana, Masterguides, 1983.
KOSLOWSKI, P., *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*, Paderborn, Schöningh, 2001.

KÖSSLER, H., *Die Überwindung der Selbstbefangenheit. Eine Religions-anthropologie*, Hildesheim, G. Olms, 2001.
KRUCK, G., *Das absolute Geheimnis vor der Wahrheitsfrage. Über den Sinn und die Bedeutung der Rede von Gott*, Ratisbonne, Pustet, 2002.
KUTSCHERA, F. VON, *Vernunft und Glaube*, Berlin-New York, de Gruyter, 1990.
LABBÉ, Y., *Le Sens et le Mal. Théodicée du Samedi Saint*, Paris, Beau-chesne, 1986.
–, *Dieu contre le mal. Un chemin de théologie philosophique*, Paris, Éd. du Cerf, 2003.
–, *La Foi et la Raison. Sur le christianisme, les religions et la mystique*, Paris, Salvator, 2000.
LAGRÉE, J., *La Raison ardente. Religion naturelle et raison au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1991.
–, *La Religion naturelle*, Paris, PUF, 1991.
LAUX, H., *Le Dieu excentré. Essai sur l'affirmation de Dieu*, Paris, Beauchesne, 2001.
LAWSON, E. T. et MACCAULEY, R. N., *Rethinking Religion. Connecting Religion and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
LEVINAS, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.
–, *L'Au-Delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit, 1982.
–, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard, 1982.
LEY, H., *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, 5 vol., Berlin, Akademie-Verlag, 1966-1989.
LIBERA, A. DE, *Raison et Foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Éd. du Seuil, 2003.
LOADES, A. (éd.), *Contemporary Classics in Philosophy of Religion*, Londres, Open Court, 1991.
LOGAN, B., *A Religion Without Talking. Religious Belief and Natural Belief in Hume's Philosophy of Religion*, New York, Lang, 1993.
LÖWITH, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, *Sämtliche Schriften*, t. 2, Stuttgart, J. B. Metzler, 1983, trad. M.-C. Challiol-Gillet, S. Hurstel, J.-F. Kervégan : *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002.
LÜBBE, H., *Religion nach der Aufklärung*, Graz, Styria, 1986.
–, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Fribour-en-Brisgau, K. Alber, 2e éd. 2003.
LUHMANN, N., *Funktion der Religion*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1977.
–, *Die Religion der Gesellschaft*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2000.
MACKIE, J. L., *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

MAGNANI, C., *Filosofia della religione*, Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1982.
MANCINI, I. , *Filosofia della religione* (1968), Genève, Marietti, 3e éd. 1986.
MARCEL, G., *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927.
–, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940.
–, *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Ass. G. Marcel, 2e éd. 1998.
–, *Le Mystère de l'être*, 2 vol., I. *Réflexion et mystère*, II. *Foi et réalité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1951.
MARCHESI, A., *Esperienza religiosa e riflessione filosofica*, Milan, Vita e Pensiera, 1979.
MARITAIN, J., *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947.
MARTIN, J. A., *The New Dialogue Between Philosophy and Theology*, Londres, Black, 1967.
MATHIEU, V. (éd.), *Ebraismo, Ellenismo, Cristianesimo*, 2 vol., Rome, Centro Int. Studi Umanistici, 1985.
MCKIM, R., *Religious Ambiguity and Religious Diversity*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
MESLIN, M., *Pour une science des religions*, Paris, Éd. du Seuil, 1973.
–, *L'Expérience humaine du Divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, Éd. du Cerf, 1988.
MESLIN, M. (éd.), *Maîtres et disciples dans les traditions religieuses*, Paris, Éd. du Cerf, 1990.
MOINGT, J., *Dieu qui vient à l'homme*, t. 1. *Du deuil au dévoilement de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 2002.
MOREL, G., *Le Sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960-1961, 3 vol.
MORRIS, Th. V. (éd.), *God and the Philosophers. The Reconciliation of Faith and Reason*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1994.
NAAB, E. (éd.), *Augustinus, Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1998.
NÉDONCELLE, M., « Philosophie de la religion », dans KLIBANSKY (éd.), *La Philosophie au milieu du XXe siècle. Chroniques*, Florence, La Nuova Italia Editrice, t. III (1958), p. 189-222.
NEUHAUS, G., *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1993.
NEWMAN, J. H., *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, éd. I. T. Ker, New York, Oxford University Press, 1985.
NYGREN, A., *Meaning and Method in Philosophy and Theology*, Philadelphie, The Fortress Press, 1971.
–, *Sinn und Methode. Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie und einer wissenschaftlichen Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
ŒLMÜLLER, W., *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer*

Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1969.

ŒLMÜLLER, W. (éd.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, Munich, W. Fink, 1992.

–, (éd.), *Diskurs : Religion*, Paderborn, Schöningh, coll. « Philosophische Arbeitsbücher » n° 3, 2e éd. 1982,

–, (éd.), *Wiederkehr der Religion ?*, Paderborn, Schöningh, 1984.

O'LEARY, J., *Questioning Back. The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition*, Minneapolis, Winton Press, 1985.

OLIVETTI, M., *Filosofia della religione come problema storico.* Romanticismo e idealismo romantico, Padoue, Cedam, 1972.

–, (éd.), *Religione. Parola. Scrittura*, Padoue, Cedam, 1992.

–, (éd.), *Filosofia della rivelazione*, Padoue, Cedam, 1994.

–, (éd.), *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*, Cedam, Padoue, 1996.

ORTEGAT, P., *Philosophie de la religion. Synthèse critique des systèmes contemporains en fonction d'un réalisme personnaliste et communautaire*, 2 vol., Gembloux, Duculot, 1948.

OTTO, W. F., *L'Esprit de la religion grecque ancienne : Theophania*, Paris, Berg International, 1995.

PADEN, W. E., *Historical Fundamentals of the Study of Religions*, New York-Londres, Macmillan, 1985.

PAUL, J. M., *Dieu est mort en Allemagne. Des Lumières à Nietzsche*, Paris, Payot-Rivages, 1994.

PEPERZAK, A. T., *Reason in Faith. On the Relevance of Christian Spirituality for Philosophy*, New York, Paulist Press, 1999.

PETTAZZONI, R., *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nelle storia delle religioni*, Rome, Soc. Ed. Athenaeum, 1922.

–, *The All-Knowing God. Researches into Early Religion and Culture*, Londres, Methuen, 1956. trad. all. : *Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee*, Hambourg, Francfort-sur-le-Main, Rowohlt, 1960.

–, *Essays on the History of Religions*, Leyde, E. J. Brill, 1967.

–, *La Religion dans la Grèce antique des origines à Alexandre le Grand*, Paris, Payot, 1953.

PLANTINGA, A., *The Nature of Necessity*, Oxford, Oxford University Press, 1974.

–, *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

–, *Does God Have a Nature ?*, Milwaukee, Marquette University Press, 1980.

–, *The Ontological Argument. From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Londres, Macmillan, 1968.

PLANTINGA, A. et WOLTERSTORFF N. (éd.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1983.

POULAT, É., *L'Université devant la Mystique. Transcendance du Dieu d'amour et expérience du Dieu sans Monde*, Paris, Salvator, 1999.

PREUSS, J.-S., *Explaining Religion. Criticism and Theory from Bodin to Freud*, New Haven-Londres, 1987.

QUINN, P.-L. et MEEKER, K. (éd.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, New York, Oxford University Press, 2000.

RAVERA, M., *Introduzione alla filsofia della religione*, Turin, UTET Libreria, 1995.

REIMARUS, H.-S., *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Gesammelte Schriften*, vol. 1-2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.

RICE, H., *God and Goodness*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

RICHIR, M., *La Naissance des dieux*, Paris, Hachette, 1995.

RICKEN, F. (éd.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1991.

RUDOLPH, K., *Historical Fundamentals of the Study of Religions*, New York, Macmillan, 1985.

–, *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leyde, E. J. Brill, 1992.

SAVIGNANO, A., *Esperienza religiosa. Da James a Bergson*, Perugia, Benucci, 1985.

SCHAEFFLER, R., *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1982.

–, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt, WBG, 1980.

–, *Religion und kritisches Bewußtsein*, Fribourg-Munich, K. Alber, 1973.

–, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf, Patmos, 1989.

–, *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedeln-Trier, Johannes-Verlag, 1988.

–, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 1995.

SCHEDLER, N.-O., *Philosophy of Religion. Contemporary Perspectives*, New York, Macmillan, 1974.

SCHMIDT, W. (éd.), *Die Religion der Religionskritik*, Munich, Claudius, 1972.

SCHOLZ, H., *Religionsphilosophie*, Berlin, Reuther & Reichard, 1921.

SCHRÖDTER, H., *Erfahrung und Transzendenz. Ein Versuch zu Anfang und Methode von Religionsphilosophie*, Altenberge, CIS, 1987.

SCHUMACHER, Thomas, *Theodizee. Bedeutung und Anspruch eines Begriffs*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1994.

SCRIBANO, E., *L'Existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, Paris, Éd. du Seuil, 2002.

SÈVE, B., *La Question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF, 1994.

SIBONY, Daniel, *Nom de Dieu*, Paris, Éd. du Seuil, 2002.

SMART, N., *The Philosophy of Religion*, Londres, Sheldon, 1979.
SPLETT, J., *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, Fribourg-Munich, K. Alber, 1973.
–, *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*, Fribourg-Munich, Alber, 2e éd. 1985.
STOLZ, F., *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
SWINBURNE, R., *Is there a God ?*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
–, *The Concept of Miracle*, Londres, Macmillan, St. Martin's Press, 1970.
–, *The Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
–, *Revelation. From Metaphor to Analogy*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
–, *The Coherence of Theism*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
–, *The Christian God*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
–, *Faith and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
–, *The Evolution of the Soul*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
–, *The Resurrection of God Incarnate*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
TAYLOR, C., *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, trad. Ch. Melançon : *Les Sources du moi*, Paris, Éd. du Seuil, 1999.
TIMM, H., *Das ästhetische Jahrzehnt. Zur Postmodernisierung der Religion*, Gütersloh, Mohn, 1990.
THOMAS, K., *Religion and the Decline of Magic*, Hammondsworth, Penguin, 1978.
TILLIETTE, X., *La Semaine Sainte des philosophes*, Paris, Desclée, 1992.
–, *Le Christ de la philosophie*, Paris, Éd. du Cerf, 1990.
–, *Le Christ des philosophes*, Namur, Culture et Vérité, 1993.
–, *Les Philosophes lisent la Bible*, Paris, Éd. du Cerf, 2001.
–, *Jésus romantique*, Paris, Desclée, 2002.
TODOROV, T. et HOFMANN, E. (éd.), *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Arles, Actes Sud, 1999.
TRACY, D., *The Analogical Imagination*, New York, Crossroads, 1981.
TRILLHAAS, W., *Religionsphilosophie*, Berlin, de Gruyter, 1972.
VAN BUREN, P.-M., *The Secular Meaning of the Gospel. Based on an Analysis of its Language*, Londres, SCM Press, 1965.
VERNANT, J.-P., *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspero, 1979.
VIEILLARD-BARON J.-L., *La Religion et la cité*, Paris, PUF, 2001.
VIEILLARD-BARON J.-L., KAPLAN, F. (éd.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Éd. du Cerf, 1989.
VRIES, H. DE, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1999.
–, *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2001.

WAGNER, F., *Was ist Religion ? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh, Haus Mohn, 2e éd. 1991.

–, *Religion und Gottesgedanke. Philosophisch-theologische Beiträge zur Kritik und Begründung der Religion*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1996.

WAINWRIGHT, W., *Philosophy of Religion. An Annotated Bibliography of Twentieth-Century Writings*, New York-Londres, Garland, 1978.

WALDENFELS, H. (éd.), *Religion. Entstehung – Funktion – Wesen*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 2002.

WALTER, W. (éd.), *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Beiträge zur Reimarus Renaissance in der Gegenwart*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

WARD, K., *Religion and Community*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

WEGER, K.-H., *Religionskritik. Beiträge zur atheistischen Religionskritik der Gegenwart*, Munich, Bergmanns, 1976.

WEIER, W., *Religion als Selbstfindung. Grundzüge einer existenzanalytischen Religionsphilosophie*, Paderborn, Schöningh, 1991.

WEISCHEDEL, W., *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 vol., Darmstadt, WBG, 1975 : t. I. *Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie*, t. II. *Abgrenzung und Grundlegung*.

WIEBE, *Religion and Truth. Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion*, La Haye, Mouton, 1981.

WIELAND, G. (éd.), *Religion als Gegenstand der Philosophie*, Paderborn, Schöningh, 1997.

WOLF, K., *Religionsphilosophie in Frankreich. Der « ganz Andere » und die personale Struktur der Welt*, Munich, W. Fink, 1999.

WUCHTERL, K., *Philosophie und Religion. Zur Aktualität der Religionsphilosophie*, Berne-Stuttgart, Haupt, 1982.

–, *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft. Grundzüge einer paradigmenbezogenen Religionsphilosophie*, Berne, Haupt, 1981.

YANDELL, K.-E. (éd.), *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

YOVEL, Y., *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche. La clef d'une énigme*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Éd. du Seuil, 2001.

ZARKA, Y. C. et LESAY, F., *Les Fondements philosophiques de la tolérance*, vol. I-III, Paris, PUF, 2003.

فهرس الأعلام

كشاف المصطلحات

الكينونة	être
ماهية التمظهر/الظاهرية	phénoménalité
شرط البنوة	condition filiale
الفناء	fusion
وظيفة الاستيهام	fonction fabulatrice
الوجود المفارق	transcendance
تقرير المصير	autodétermination
المجهود	conatus
المنظورية	perspectivisme
زمانية متخارجة	temporalité ekstatique
الإشراق	mysticisme
الكينونة	êstre
الوجود الفعلي	existence
الوجدان	Stimmung
التخليد	Andenken
اضطراب الحكم	krisis
الانشطار الأصلي	Ur-theilung
تشييد	Stiftung
التقوم	Constitution
إعادة البناء	reconstruction
التصوير	figuration
التصوير السابق	préfiguration
إعادة التصوير	refiguration
تحليلية الدازين	analytique du Dasein
الإصغاء	écoute obéissante
الانصياع	docilité
اليقظة	Veille
الرزانة	retenue
الرعب	effroi
التدبر	penser

السكينة	sérénité
الثبات	tenue
تمسك أساسي	Grund-haltung
الزمانية المتخارجة	temporalité exstatique
متخارج	exstatique
التقدم	devancement
تشكيل العالم	Weltbildung
تعولم	mondanéité
لاشيء	Rien
العدم	néant
الغرابة	étrangèrité
الغربة	étrangéité
التغريب	distanciation aliénante
الألفة	familiarité
التشتت	Streuung
الخطاب	Rede
الثرثرة	Gerede
العامَّة	On
لمُّ الشتات	Sammlug
الملجأ	Geborgenheit
تاريخ الألوهة	Théogonie
التمسك	Haltung
الألوهي	numineux
الذهول	Bennommenheit
غياب السند	Haltungslosigkeit
المعاناة الأصلية	Urleiden
الغم	angoisse
التحكّم في المجهول	Kontingenzbewältigung
دنيوي	profane

العرفان	Gnose
الإشارة الصورية	indication formelle
علم الكلام المسيحي	apologétique
الكينونة المَدينة	l'être-en-dette
اللاهوت النظامي	théologie systématique
التصديق، الثقة	fidéité
المصير	Geschick
الاستقبال	futurité
الذات عينها، عين الذات	mêmeté
الهوية الذاتية	ipséité
الموقف	situation
الموقف الشائك	situation limite
الوجود الواقعي	facticité
العطف	sollicitude
الأصالة	authenticité
الدعوة	interpellation
الاستدعاء	convocation
خاصّتي	mienneté
الخصوصي	le propre
الانفتاح	Erschlossenheit
الوجود العيني	ontique
الانفراج	Eclaircie
الاستجلاء المفسر	Auslegung
الألوهة	divin
الألوهية	divinité
النظرية المعيارية	critériologie
النكهة الوجدانية	tonalité affective
حفاوة الضيافة	hospitalité
ألفة أصلية	Bewandnisganzheit
الدهرنة	sécularisation
المشروع	projet
المصالحة	réconciliation
النعمة	grâce
الابتلاء	épreuve
الانهمام	Bekümmerung
الانفعال	affect
المشاركة الوجدانية	Einfühlung
التبليغ	proclamation
الاندفاع الحيوي	Elan vital
العالم المحيط	Umwelt
العالم الذاتي	Selbstwelt
التبصر	discernement
الحبكة	trame
السرد	récit
التعرّف	reconnaissance
الذاكرة الجماعية	mémoire collective
الجماعة، الطائفة	communauté
الهوية السردية	identité narrative
التزمين، التزمن	temporalisation
نشيد الأنشاد	Cantique des cantiques
الوثنية المفهومية	idolâtrie conceptuelle
الشكوى	plainte
التقنين	canonisation
المتن المقنن	Canon
الفهم السردي	intelligence narrative
استعارة الأمثال	allégorie
تأويل ذاتي	tautégorique
منهج التفكر	méthode réflexive
فلسفة التفكر	philosophie réflexive
انكشاف	apérité
حياة الوجود الواقعي	vie facticielle
المذهب الحدسي	intuitionnisme
القصدية	intentionalité
التطبيق المجتهد	application
الإنجاز	accomplissement
الإقرار	attestation
الحداد	deuil
اليوطوبيا	utopie
استباق الكمال	Vorgriff der Vollkommenheit
الفهم العقلي	Entendement
التفسير بالأجناس	exégèse typologique

الماهيات	quiddités
المقصد	scopus
التكيف	accomodation
الديانات الملهمة	religions positives
المس المقدّس	pathologia sacra
الوحي الإلهي	theopneusia
الحكمة العملية	phronèsis
المدرسة الوضعية	positivisme
المعيش	vécu
الذرائعية	pragmatisme
الخبرة الحية	Erlebnis
التعبير	expression
الذاتية المغالية	subjectivisme
الذات الفاعلة	sujet
الاستبدال	suppléance
القدرة البيانية	expressivité
العلاقة البينية	intersubjectivité
استعراض	Darstellung
المغايرة	altérité
التمثل	Vorstellung
الصورة المجازية	figure
المحاكاة	mimesis
الفكر المجازي	pensée figurative
القول الشارح	paraphrase
التناهي	finitude
المعنى الخفي الأصلي	sens mystique
المؤول	Rhapsode
فن التكهّن	art divinatoire
العرافة	mantique
إشارات إلهية	oracle
التراث	tradition
المألوف	familier
جنون الحدس	folie telestique
العراف	devin
تفسير الكتاب المقدّس	exégèse
النص وحده	sola scriptura
مذهب الطهر	piétisme
علم الباطن	piétisme
السرية، الباطنية	ésotérisme
الحكمة الإلهية	théosophie
الشغف	enthousiasme
اللاعقل	mania
التعقل	intellection
آلهات الفنون	les muses
النبي	prophète